

WAWASAN KEBANGSAAN DALAM AL-QUR`AN
DAN IMPLEMENTASINYA DI INDONESIA

DISERTASI

Diajukan kepada Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Tiga
untuk memperoleh gelar Doktor (Dr)



Oleh:
BUDI UTOMO
NIM. 14043010162

PROGRAM STUDI DOKTOR ILMU AL-QUR`AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PROGRAM PASCASRJANA
INTITUT PTIQ JAKARTA
2022M/1443 H.

ABSTRAK

Disertasi ini menyimpulkan bahwa konsep konsep *Bhineka Tunggal Ika* sejalan dengan paham kebangsaan dalam penafsiran Al-Qur`an. Padanan kata definisi kebangsaan dan kata *ummah* dalam terminologi. Al-Qur`an mengakui keberadaan bangsa-bangsa terdahulu dan pemerintahan mereka dengan memuat dan menyebut mereka dalam kisah-kisah Al-Qur`an. Dari Analisa mendalam peneliti menyimpulkan bahwa Indonesia merupakan perwujudan ideal konsep kebangsaan yang diinginkan Al-Qur`an.

Penelitian ini dilakukan dengan cara penelusuran kepustakaan dari teks tafsir dan pendekatan sejarah dari data-data tentang pelaksanaan pemerintahan umat Islam dari masa ke masa. Dari penelitian teks ayat Al-Qur`an ditemukan bahwa pola pendekatan ultra rasional yang mengataskan teks-teks Al-Qur`an telah menjadi sebab awal kekacauan politik dikalangan umat Islam.

Peneliti melihat bahwa ayat-ayat yang memperlihatkan wawasan Al-Qur`an dalam masalah ini sesuai dengan praktek pemerintahan yang dilaksanakan masyarakat muslim Indonesia dan masih relevan untuk terus diimplementasikan di Indonesia tanpa harus menghilangkan karakter Al-Qur'an dan menghapus sejarah umat Islam Indonesia sebagai garansi bagi terus berlangsungnya Negara Kesatuan Republik Indonesia.

Penelitian ini sejalan dengan penelitian Ali Fahrudin yang melihat bahwa para mufassir Jawa memiliki nasionalisme dan kecintaan kepada tanah air yang tinggi. Sejalan juga dengan Said Romadlan yang melihat bahwa penafsiran Muhammadiyah dan NU adalah kritik terhadap ideologi radikalisme yang menyebut *khilâfah Islâmiyyah* sebagai utopis dan ahistoris. Hal ini sesuai dengan Heni Lestari yang menyatakan bahwa pendidikan agama yang holistik berpengaruh pada kesalihan sosial yang menghasilkan pekerti luhur dan sikap toleran yang tinggi. Heni juga tidak setuju dengan konsep yang menganggap bahwa khilafah adalah nasionalisme Islam. Berbeda pemahaman dengan Ahmad Basarah yang mengandaikan adanya Golongan Islam dan Golongan Nasionalis yang berarti menyatakan adanya kubu Islam dan kubu Nasionalis. Hal demikian menimbulkan persepsi bahwa ada golongan yang tidak nasionalis, penyebutan yang adil adalah nasionalis Islam dan nasionalis sekuler.

ABSTRACT

This dissertation concludes that the concept of *Bhineka Tunggal Ika* is in line with nationalism in the interpretation of the Qur'an. The equivalent of the definition of nationality and the word *ummah* in terminology. The Qur'an acknowledges the existence of the former nations and their governments by including and mentioning them in the stories of the Qur'an. From the in-depth analysis, the researcher concludes that Indonesia is the ideal embodiment of the concept of nationality desired by the Qur'an.

This research was conducted by means of a literature search of the text of interpretation and a historical approach from data about the implementation of Muslim government from time to time. From the research on the texts of the Qur'anic verses, it was found that the pattern of ultra-rational approaches that put the Qur'anic texts above has been the initial cause of political chaos among Muslims.

The researcher sees that the verses that show the insight of the Qur'an in this matter are in accordance with government practices carried out by the Indonesian Muslim community and are still relevant to continue to be implemented in Indonesia without having to eliminate the character of the Qur'an and erase the history of Indonesian Muslims as guarantee for the continuity of the Unitary State of the Republic of Indonesia.

This research is in line with the research of Ali Fahrudin who saw that Javanese commentators have high nationalism and love for the homeland. It is also in line with Said Romadlan who sees that the interpretation of Muhammadiyah and NU is a critique of the radicalism ideology which calls the Islamic caliphate utopian and ahistorical. This is in accordance with Heni Lestari who stated that holistic religious education has an effect on social piety which results in noble character and high tolerance. Heni also disagrees with the concept that the caliphate is Islamic nationalism. Different understanding with Ahmad Basarah which presupposes the existence of the Islamic Group and the Nationalist Group which means stating the existence of an Islamic camp and a Nationalist stronghold. This gives rise to the perception that there are groups who are not nationalists, a fair term is Islamic nationalists and secular nationalists.

الملخص

تخلص هذه الأطروحة إلى أن مفهوم Bhineka Tunggal Ika يتماشى مع القومية في تفسير القرآن. ما يعادل تعريف الجنسية وكلمة أمة في الاصطلاح. يقر القرآن بوجود الأمم السابقة وحكوماتها من خلال تضمينها وذكرها في قصص القرآن. ومن التحليل المتعمق خلص الباحث إلى أن إندونيسيا هي التجسيد المثالي لمفهوم الجنسية الذي يريده القرآن.

تم إجراء هذا البحث عن طريق البحث الأدبي في نص التفسير ومنهج تاريخي من البيانات حول تطبيق الحكومة الإسلامية من وقت لآخر. من خلال البحث في نصوص الآيات القرآنية، وجد أن نمط المناهج المتطرفة التي وضعت النصوص القرآنية أعلاه كان السبب الأول للفوضى السياسية بين المسلمين.

ويرى الباحث أن الآيات التي تظهر بصيرة القرآن في هذه المسألة تتوافق مع الممارسات الحكومية التي يقوم بها المجتمع المسلم الإندونيسي ولا تزال صالحة للاستمرار في تنفيذها في إندونيسيا دون الحاجة إلى إلغاء طابع القرآن ومحو تاريخ المسلمين الإندونيسيين ضمناً لاستمرارية الدولة الموحدة لجمهورية إندونيسيا.

يتماشى هذا البحث مع بحث Ali Fahrudin الذي رأى أن المعلقين الجاويين لديهم قومية عالية وحب للوطن. وهو يتماشى أيضاً مع سعيد Said Romadlan الذي يرى أن تفسير المحمدية وجامعة NU هو نقد لإيديولوجية التطرف التي تسمي الخلافة الإسلامية بالطوباوية وغير التاريخية. هذا يتوافق مع Heni Lestari الذي ذكر أن التعليم الديني الشامل له تأثير على التقوى الاجتماعية مما ينتج عنه شخصية نبيلة وتسامح عالٍ. كما يختلف هني مع مفهوم أن الخلافة هي القومية الإسلامية. تفاهم مختلف مع Ahmad Basarah يفترض وجود الجماعة الإسلامية والجماعة القومية مما يعني التأكيد على وجود معسكر إسلامي ومعقل قومي. وهذا يؤدي إلى تصور أن هناك مجموعات ليست قومية، والمصطلح العادل هو القوميون الإسلاميون والقوميون العلمانيون.

PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang betanda tangan di bawah ini:

Nama : Budi Utomo
Nomor Induk Mahasiswa : 14043010162
Program Studi : Ilmu Al-Quran dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Disertasi : Wawasan Kebangsaan dalam Al-Qur'an dan Implementasinya di Indonesia

Menyatakan bahwa:

1. Disertasi ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Disertasi ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Institut PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 20 Januari 2022
Yang membuat pernyataan



Budi Utomo

TANDA PERSETUJUAN DISERTASI

**WAWASAN KEBANGSAAN DALAM AL-QUR'AN
DAN IMPLEMENTASINYA DI INDONESIA**

DISERTASI

Diajukan kepada Pascasarjana Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
untuk memenuhi syarat-syarat memperoleh gelar Doktor (Dr)

Disusun Oleh:
Budi Utomo
NIM: 14043010162

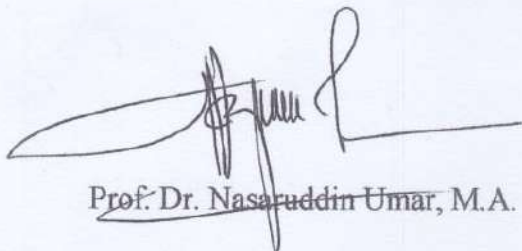
Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya
dapat diujikan.

Jakarta, 20 Januari 2022

Menyetujui:

Pembimbing I,

Pembimbing II,

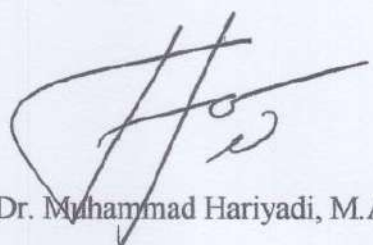


Prof. Dr. Nasaruddin Umar, M.A.



Dr. Abd Muid N., M.A.

Mengetahui,
Ketua Program Studi Ilmu Al-Quran dan Tafsir



Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.

TANDA PENGESAHAN DISERTASI

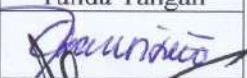
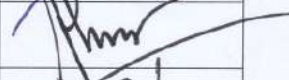


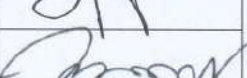
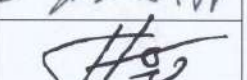
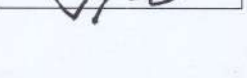
Wawasan Kebangsaan dalam Al-Qur'an dan Implementasinya di Indonesia

Disusun oleh:

Nama : Budi Utomo
Nomor Induk Mahasiswa : 14043010162
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diujikan pada sidang terbuka pada tanggal:

Selasa, 28 Desember 2021

No.	Nama Penguji	Jabatan dalam TIM	Tanda Tangan
1	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua/Penguji I	
2	Prof. Dr. H. Ahmad Thib Raya, M.A.	Penguji II	
3	Prof. Dr. H. Hamdani Anwar, M.A.	Penguji III	
4	Prof. Dr. Zainun Kamaluddin Fakhri, M.A.	Penguji IV	
5	Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A.	Pembimbing I	
6	Dr. Abd. Muid N, M.A.	Pembimbing II	
7	Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A.	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 21 Juli 2022

Mengetahui,
Direktur Program Pascasarjana
Institut PTIQ Jakarta,


Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
ا	`	ز	Z	ق	Q
ب	B	س	S	ك	K
ت	T	ش	Sy	ل	L
ث	Ts	ص	Sh	م	M
ج	J	ض	Dh	ن	N
ح	H	ط	Th	و	W
خ	Kh	ظ	Zh	ه	H
د	D	ع	‘	ء	A
ذ	Dz	غ	G	ي	Y
ر	r	ف	F	-	-

Catatan:

1. Konsonan ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya: رَبِّ ditulis *rabba*
2. Vokal panjang (*mad*): *fatḥah* (baris di atas) ditulis *â* atau *Â*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan *û* atau *Û*, misalnya: القارعة ditulis *al-qâri'ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفلحون ditulis *al-muflihûn*.
3. Kata sandang *alif + lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijâl*, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi *al-qamariyah* ditulis *al-rijâl*. Asalkan konsisten dari awal sampai akhir.
4. *Ta' marbûthah* (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat dengan *t*, misalnya: زكاة المال *zakât al-mâl*, atau ditulis سورة النساء *sûrat an-nisâ*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازيقین ditulis *wa huwa khair ar-Râziqîn*.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji dan syukur penulis haturkan kepada kehadiran Allah SWT yang telah melimpahkan rahmat dan karunia-Nya sehingga penulis dapat menyusun dan menyelesaikan disertasi ini.

Shalawat dan Salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi Muhammad SAW, keluarganya, sahabat-sahabatnya, dan umat Islam yang mengikuti ajarannya. Amin.

Penyusunan disertasi ini tidak lepas dari hambatan, rintangan dan kesulitan. Namun, berkat bantuan, motivasi, dan bimbingan yang tidak ternilai dari pelbagai pihak, penulis bisa merampungkan disertasi ini.

Oleh karena itu, penulis menyampaikan terima kasih yang tidak terhingga kepada:

1. Rektor Institut PTIQ Jakarta, Bapak Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A., yang telah memimpin kampus tercinta ini dan memberikan inspirasi dan pencerahan intelektual kepadapenulis.
2. Direktur Pascasarjana PTIQ, Bapak Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M. Si, atas dorongan dan teladannya dalam mengawal setiap kegiatan akademis di PTIQ.
3. Ketua Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Institut PTIQ Jakarta, Dr. Muhammad Hariyadi, M.A., yang dengan bijaksana mendampingi para mahasiswa, membimbing dan mengarahkan penyusunan disertasi ini sampai selesai.
4. Dosen pembimbing Disertasi Prof. Dr. Nasaruddin Umar, M.A. dan Dr. Abd. Muid N., M.A. yang telah memberi motivasi, bimbingan, dan juga pengarahannya kepada penulis dalam penyusunan Disertasi ini.

5. Ibu Dr. Nur Arfiyah Febriani, M.A, sebelumnya menjabat Ketua Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Institut PTIQ Jakarta, yang selalu sabar, semangat dan antusias mengayomi para mahasiswa, membimbing dan mengarahkan kami dalam penyusunan disertasi mulai dari tahap awal sampai akhir.
6. Kepala Perpustakaan beserta staf Institut PTIQ Jakarta, tempat penulis merenung dan mencari sumber dan data penelitian.
7. Kepala Perpustakaan Masjid Istiqlal Jakarta yang memberikan kesempatan penulis untuk memperkaya wacana dan referensi.
8. Segenap Civitas Institut PTIQ Jakarta, para dosen, yang telah banyak memberikan fasilitas, kemudahan dan pengetahuan kepada penulis dalam penyelesaian penulisan Disertasi ini.
9. Kepada Bapak H. Tambak dan Ibu Hj. Janatun cinta kasih sayang, do'a dan segalanya.
10. Kepada keluarga tercinta, terutama istri Fitriya Kadam, anak-anak tercinta dan keluarga besar.
11. Teman-teman sekelas di Pascasarjana S3 yang telah memberi dukungan kepada penulis.

Hanya harapan dan doa, semoga Allah SWT memberikan balasan yang berlipat ganda kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu penulis menyelesaikan Disertasi ini. Akhirnya kepada Allah SWT jualah penulis serahkan segalanya dalam mengharapkan keridhaan, semoga Disertasi ini bermanfaat bagi masyarakat umumnya dan bagi penulis khususnya, serta anak dan keturunan penulis kelak. Amin

Jakarta, 20 Januari 2022
Penulis

Budi Utomo

DAFTAR ISI

Judul	i
Abstraksi.....	iii
Pernyataan Keaslian Disertasi	ix
Halaman Persetujuan Pembimbing	xi
Halaman Pengesahan Penguji	xiii
Pedoman Transliterasi	xv
Kata Pengantar	xvii
Daftar Isi	xix
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar belakang.....	2
B. Identifikasi masalah	24
C. Tujuan Penelitian	25
D. Manfaat Penelitian	26
E. Tinjauan Pustaka	27
F. Metodologi Penelitian	35
G. Sistematika Penulisan	46
BAB II KAJIAN TEORITIS WAWASAN KEBANGSAAN.....	49
A. Definisi Negara Kebangsaan.....	49
B. Kebangsaan Menurut Tokoh Nasionalis Sekuler.....	54
C. Kebangsaan Menurut Tokoh Nasionalis Muslim	63
D. Nasionalisme Religius Implentasi Wawasan Kebangsaan Indonesia	69

E. Pengakuan Al-Qur'an atas Eksistensi Bangsa-bangsa.....	85
F. Konsep Negara Bangsa dalam Literatur Al-Qur'an.....	93
G. Hubungan Islam sebagai Ideologi Bangsa dengan Bentuk Negara	104
H. Paham Kebangsaan Masyarakat Keturunan Arab di Indonesia Awal Kemerdekaan	107
BAB III PEMERINTAHAN UMAT ISLAM DARI MASA KE MASA.....	119
A. Bangsa Arab Sebagai Titik Awal Peradaban Islam.	122
B. Pemerintahan Masa Rasulullah Muhammad <i>Shallâ Allâhu 'Alaihi Wa Sallam</i>	136
C. Sistem Pemerintahan Masa Khalifah <i>al-Rasyidîn</i>	138
D. Sistem Pemerintahan pada Masa Pasca Khulafa ar-Rasyidin	147
BAB IV WACANA KEBANGSAAN DALAM AL-QUR'AN.....	167
A. Perintah untuk Taat kepada Pemerintah.....	169
B. Kewajiban Membela Negara dan Bangsa	172
C. Larangan Memberontak Kepada Pemerintah.....	178
D. Kebangsaan, Negara dan Kekuasaan Politik.....	190
E. Tafsir Ayat-ayat tentang Kepemimpinan.....	196
F. Penggunaan Ayat Al-Qur'an untuk melawan Pemerintahan .	202
BAB V PENAFSIRAN ULANG AYAT-AYAT KEBANGSAAN DAN PEMERINTAHAN	233
A. Meluruskan Penafsiran Tentang Pemerintahan melalui Ayat-ayat Kebangsaan	233
B. Mengembalikan Tafsir Kepada Maksud Pelaksanaan Syari'ah	251
C. Landasan Keberlanjutan Negara Nasional/Kebangsaan di Negara Mayoritas Muslim	258
D. Iman dan Takwa Syarat Kemakmuran Sebuah Bangsa	276
E. Sikap Muslim di Negara Kebangsaan	282
BAB VI KESIMPULAN	291
A. Kesimpulan	291
B. Saran	292
DAFTAR PUSTAKA	295
LAMPIRAN	
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

BAB I

PENDAHULUAAN

Paham kebangsaan merupakan isu kontemporer masyarakat intelektual muslim Indonesia saat ini. Dengan tingkat pluralitas yang tinggi, kegagalan dalam mengelolanya dapat menimbulkan konflik yang berkepanjangan. Fenomena peningkatan tanda-tanda awal intoleransi dan ekspresi dalam bentuk kekerasan atas nama agama dan keyakinan memerlukan berbagai daya upaya serius sebagai sumbangan kepada peradaban untuk mengelola berbagai diversitas dan kebhinekaan yang ada. Gesekan sosial yang timbul dari kesalahan dalam manentukan manamen berbagai konflik yang muncul dari pemahaman keagamaan dan keyakinan berdampak sangat besar bagi stabilitas sosial sampai dan dapat mengancam keamanan nasional. Nilai kemanusiaan dapat merosot sangat tajam karena salah penanganan dalam hal isu sensitif ini.¹

Keragaman dan kemajemukan bangsa Indonesia tergambar dalam semboyan *Bhinneka Tunggal Ika* pada ikon resmi lambang negara burung Garuda Pancasila yang berarti bersatu dalam diversitas suku bangsa, agama dan bahasa. Dalam catatan resmi yang berhasil dihitung dengan standar yang valid, terdapat 1.340 lebih suku bangsa di Indonesia. Keragaman jenis dan ketidakberaturan perbandingan kuantitas setiap suku, anak suku dan populasinya membuat pengelompokkan besar diperlukan untuk memudahkan identifikasi. Suku Jawa terhitung sebagai yang terbesar dan paling merata

¹ Komaruddin Hidayat, *Wahyu di Langit, Wahyu di Bumi*, Jakarta: Paramadina, 2003, hal. 11.

penyebarannya di hampir seluruh wilayah, dengan populasi 95,2 juta jiwa dalam rasio presentase mewakili 40 dari seratus penduduk. Di lain sisi terdapat beberapa suku yang populasinya sangat kecil, tidak mencapai 10 ribu jiwa. Untuk keperluan sensus penduduk 2010 itu maka suku-suku itu diklasifikasikan dalam 31 kelompok besar. Keragaman Bahasa diklasifikasikan dalam 2.500 varian bahasa, bila dirata-rata berarti satu suku bangsa menggunakan dua jenis Bahasa. Pada jumlah agama diperoleh keterangan agama yang ada sebanyak 6 (enam) jenis. Sebelum tahun 2000 pemerintah Indonesia hanya mengakui lima agama yaitu: Islam, Kristen, Katolik, Hindu dan Budha. Namun pada masa pemerintahan Presiden Abdurrahman Wahid, Khonghucu diresmikan masuk sebagai agama yang diakui di Indonesia.²

A. Latar Belakang Masalah

Isu bela negara dan istilah NKRI harga mati memunculkan pertanyaan seputar hukum wajibnya membela negara berbentuk republik yang mayoritas penduduknya muslim. Hal ini banyak menjadi diskusi dan kajian panjang di antara para pemikir muslim. Munculnya kembali isu Radikalisme dan terorisme ke permukaan merupakan salah satu masalah kebangsaan yang muncul dari keinginan untuk mewujudkan formalisasi syari'at Islam dalam bentuk negara. Perkembangan *Islamic State of Iraq and Suriah* (ISIS) yang memicu reaksi global menambah panjang isu kedekatan terorisme dengan organ pergerakan Islam garis keras di Indonesia. Hal terakhir memerlukan penjelasan yang akan mengantarkan kepada penelitian terhadap akar masalah penyebabnya.

Pertumbuhan ajaran Islam di Indonesia pasca dakwah yang dilakukan para wali menemui kemunduran saat Islam dipraktikkan oleh umatnya yang majemuk dalam kehidupan sosial. Yang demikian dapat dicermati pada masa paruh awal Islam masuk dan menyebar di kepulauan nusantara. Proses ini berjalan dalam suasana damai dan tidak melalui konflik berarti dari penganut agama dan kepercayaan lainnya. Diawali dari pesisir Aceh, Islam disebarkan para pengembara dari berbagai belahan dunia seperti semenanjung Arab dan daerah Persia. Pada perkembangan selanjutnya Islam mulai rerambah wilayah kekuasaan politik. Bentuk lembaga kekuasaan resmi masyarakat Islam bernama Kesultanan Peureulak mulai muncul di era Abbasiyah (750 – 1258M).³

² Akhsan Na'im dan Hendry Syaputra, *Kewarganegaraan, Suku Bangsa, agama dan Bahasa Sehari-hari Penduduk Indonesia Hasil Sensus Penduduk 2010*, Jakarta: Badan Pusat statistik, 2011, hal. 4-6.

³ Hadi Arifin, *Malikussaleh: Mutiara dari Pasai*, 2005, PT. Madani Press, hal. xxxvi

Penunjang keberhasilan ini diantaranya adalah kecerdasan sosial para penyampai agama yang secara bijaksana mampu menentukan media dan metodologi dakwah dengan mengkombinasikan antara berbagai pendekatan, mulai dari sosial budaya, ekonomi dan politik. Dalam dakwah, sebagian *muballigh* memanfaatkan wayang sebagai salah satu medianya. Wayang sebagai media cerita dan hiburan terus mengalami perubahan sesuai dengan perkembangan jaman. Wayang merupakan salah satu bentuk pengajaran utuh tentang kehidupan yang penuh dengan ajaran moral dan pesan-pesan spiritual keagamaan. Simbol-simbol ajaran dan simulasi berbagai keadaan dalam kehidupan nyata tersaji dan dikemas dalam setiap lakon atau tema yang dipertunjukkan. Tidak melulu patuh pada pakem tertentu, namun seringkali diselingi hiburan-hiburan yang menarik dan penuh humor.⁴ Ada semacam pengakuan dalam tradisi literasi budaya yang menempatkan masyarakat Jawa sebagai masyarakat unik dan menempati posisi khusus dalam hal mistik eksotik. Kebijakan tingkat tinggi Sunan Kalijaga sebagai contoh, memiliki daya pikat bagi masyarakat Jawa yang sangat kental hidup dalam kebudayaan Jawa kuno. Penggubahan banyak kreasi seni pertunjukan dalam tema-tema yang diadaptasi dari kisah pewayangan masuk kedalam bagian budaya masyarakat ketika itu dan mendapatkan tempat di hati mereka.⁵

Pertunjukan wayang dianggap mendapat pengaruh kuat dari pertunjukan *chayanataka* (seperti pertunjukan bayang-bayang) yang ada pada masyarakat India Purba. Walau demikian ada juga yang meyakini sebagai ciptaan asli orang Jawa, karena disinyalir banyak mengangkat unsur ciri khas budaya Melayu. Termasuk di dalamnya budaya Jawa kuno pra Hindu di Jawa. Namun pengaruh Hindu tidak bisa dipungkiri karena cerita besar wayang dan profil-profil tokoh di dalamnya merupakan bagian dari kisah *Mahabharata*.

Mahabharata merupakan wiracarita besar India pada masa lalu yang dituturkan dalam bahasa Sansekerta. *Mahabharata* menceritakan kisah heroik pertempuran antara pihak Pandawa berhadapan dengan Kurawa dalam sengketa kekuasaan Hastinapura. *Mahabharata* banyak memuat ajaran falsafah dan tata cara pelaksanaan ibadah agama Hindu, dan mengulas secara mendalam hal-hal yang harus dicapai oleh manusia dalam kehidupan. Secara tradisional, *Mahabharata* dinisbatkan kepada Kresna Dwipayana Byasa. Penelitian mengenai berbagai versi dan susunannya telah banyak dilakukan. Naskah ini diduga di tulis pada kurun sekitar abad ke-3 sebelum Masehi hingga abad ke-3 Masehi. Prediksi dari rekontruksi sejarah memperkirakan

⁴ MC. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930 sampai Sekarang*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2013, hal. 22.

⁵ Muhammad Syamsu As., *Ulama Pembawa Islam di Indonesia dan Sekitarnya*, Jakarta: Penerbit Lentera, 1996, hal.47-89.

bahwa kisah-kisah ini adalah peristiwa nyata yang terjadi pada kurun antara abad ke-9 hingga ke-8 SM. Benar-benar selesai ditulis dalam bentuk baku yang representatif pada kisaran abad ke-4 M.⁶

Kisah yang semula ditulis dalam bahasa Sansekerta ini kemudian disalin dalam berbagai bahasa. Terdeksi pula bahwa pada akhir abad ke sepuluh, dalam kakawin berbahasa Jawa kuno dimuat juga kisah-kisah Mahabharata gubahan para pujangga. Dengan memuat lebih dari seratus ribu sloka yang terdiri dari satu juta delapan ratus ribu kata kitab ini adalah wiracarita terpanjang di dunia. Kitab Ramayana yang sangat terkenal hanya satu berbanding empatnya saja.

Cerita wayang secara garis besar telah mencakup semua hal yang berkaitan langsung dengan manusia dalam kehidupannya. Baik sebagai makhluk individual maupun sebagai makhluk sosial yang berinteraksi dengan manusia lainnya mulai dari masyarakat, negara sampai hubungan antar bangsa. Dalam masalah kebangsaan, kitab ini juga memandu kepada kesadaran penguasaan sumber daya negara dan tata kelola pemerintahan yang baik. Dengan model dakwah ini para pendakwah memberi kemanfaatan seluas-luasnya bagi masyarakat. Cerita-cerita dan metode penuturan kisah dalam pewayangan memberikan celah besar bagi tersampainya ajaran-jajaran terkait nilai-nilai kebaikan dan kebenaran yang menjadi spirit ajaran Islam.⁷

Hal-hal di atas merupakan faktor pendukung bagi akselerasi penyebaran ajaran dan kebudayaan Islam. Residu kebudayaan Majapahit Hindu ditengah meredupnya kejayaan Majapahit masih menyisakan budaya Kewajen di lingkup elit keraton dan akar rumput budaya pedesaan. Pengaruh kuat budaya besar kerajaan menjadikan para penguasa Majapahit sulit untuk menerima Islam sebagai agama dan budaya baru. Hal ini yang kemudian membuat para penyampai Islam menggunakan berbagai strategi dan pendekatan dalam berdakwah.⁸

Pemanfaatan jalur perdagangan untuk memperkenalkan dan menyebarkan ajaran Islam tak luput dari perhatian. Pengaruh signifikan dan kontribusi positif gerakan ini diungkapkan oleh berbagai literatur. Hal itu terjadi secara otomatis mengingat telah banyak saudagar dan pedagang lintas negara yang telah menjadi muslim ketika itu. Bukan saja dari semenanjung dari Arab namun sampai Persia dan Cina. Keteladanan yang ditunjukkan para saudagar dan pedagang dalam berperilaku selama berjual-beli dan dalam

⁶ Datta, Amaresh Datta, *The Encyclopaedia of Indian Literature*, New Delhi: Sahitya Akademi, vol. 2 (Devraj to Jyoti), 2006, hal. 1755.

⁷ Dick Hartoko, *Manusia dan Seni*, Yogyakarta: Kanisius, 1984, hal. 25.

⁸ Simuh, "Interaksi Islam dan Budhaya Jawa," dalam Anasom (ed.), *Merumuskan Kembali Interelasi Islam-Jawa*, Semarang: Pusat Kajian Islam dan Budaya Jawa IAIN Walisongo dan Gama Media, 2004, hal. 32.

kehidupan keseharian mereka telah berhasil mendapat simpati masyarakat yang disinggahi.⁹ Pada permulaannya orang Arab datang ke dataran Cina dalam rangka hubungan diplomatik, kemudian melanjutkan perjalanannya ke Nusantara. Dalam berkas yang memuat kejadian masa lampau dinasti Cina yang berjudul *Chiu T'ang Shu*, disebutkan bahwa pada 31 Hijriyah/651 Masehi, istana *T'ang* dikunjungi dua duta pertama Arab, empat tahun kemudian utusan *amîr al-mu`minîn* datang kembali menguatkan relasi yang telah dibangun sebelumnya. Utusan itu adalah delegasi dari khalifah ketiga, Utsman ibn Affan.¹⁰

Eksistensi Islam yang menguat telah membuat perannya dalam kebudayaan Indonesia semakin besar. Merambat perlahan ke gelanggang politik setelah sebelumnya hanya mengambil peran di budaya masyarakat bawah. Puncaknya adalah pendirian pemerintahan kerajaan-kerajaan Islam. Tersebut kemudian beberapa nama besar seperti: Kerajaan Pasai, Kerajaan Demak, Mataram, dan Pajang. Pada akhirnya semuanya runtuh satu persatu disebabkan berbagai faktor, berupa konflik dari dalam berupa perseteruan antar keluarga kerajaan, atau pengaruh langsung dari luar berupa ancaman kolonialisme barat yang menggunakan kekuatan militer.¹¹ Segala dinamika politik itu seolah tidak memiliki pengaruh terhadap nilai filosofi Islam yang terus berevolusi dalam kebudayaan rakyat Indonesia. Bahkan Islam di Indonesia memiliki ciri khasnya tersendiri yang berbeda dengan praktik Islam di basis budaya masyarakat belahan bumi yang lain, yang berwajah ramah, santun, penuh kelembutan dan toleran.

Di permulaan abad 20, pemerintah Belanda yang menjalankan penjajahannya di Indonesia melalui Christiaan Snouch Hurgronje memproduksi kebijakan politik terkait Islam dan adat yang residunya masih terasa sampai saat ini. Kebijakan politik masa lalu itu adalah adanya dikotomi antara Islam ritual yang dibiarkan berkembang dengan subur dan Islam politik yang selalu diawasi dan dicurigai. Seolah sengaja membuat jarak antara Islam kultural dan Islam politik, Belanda sangat diuntungkan dengan keadaan ini. Otomatis Belanda memiliki aliansi untuk menghadapi ancaman pemberontakan Islam militan. Hal ini belakangan dikenal dengan pembagian Islam santri dan abangan.¹²

⁹ Muhammad Syamsu As., *Ulama Pembawa Islam di Indonesia dan Sekitarnya, ...*, hal. 335-338.

¹⁰ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad Ke-17 dan ke-18*, Jakarta: Prenda Media, 2005, hal. 21.

¹¹ IAIN Syarif Hidayatullah, "*Ensiklopedi Islam Indonesia*", Jakarta: Djambatan, 1992, hal. 12.

¹² Samsul Maarif, "Meninjau Ulang Definisi Agama, Agama Dunia, dan Agama Leluhur," dalam Ihsan Ali-Fauzi, et al., (ed.), *Kebebasan, Toleransi Dan Terorisme: Riset Dan Kebijakan Agama Di Indonesia*, Jakarta: PSAD Yayasan Paramadina, hal. 33.

Pertentangan dan peperangan yang hebat dalam konteks penyebaran agama nyaris tak terdengar. Meningkatnya eskalasi radikalisme Islam baru mulai terlihat jelas pada masa pasca kemerdekaan sampai dengan masa pasca reformasi. Ditandai dengan gerakan Kartosuwirjo yang menyuarakan negara Islam dalam konsep Darul Islam dengan operasi-operasi militer di kisaran tahun 1950. Tanpa ditutup-tutupi gerakan ini lantang menyatakan bahwa yang diusung adalah atas nama perjuangan agama untuk menegakkan syariat Islam. Setelah berhasil dibungkam di masa Soekarno, model gerakan ini menunjukkan wajahnya di era pemerintahan Soeharto. Gerakan ini dimunculkan sebagai bagian dari proyek intelejen yang dikendalikan Ali Moertopo. Disinyalir, lembaga yang ada di bawah pengawasan pemerintah ikut andil dalam mengelola para eks anggota DI/TII untuk direkayasa melakukan berbagai aksi kekerasan mengatasnamakan jihad dalam organisasi Komando Jihad. Belakangan para peneliti menyebutkan bahwa segala daya upaya tersebut adalah dalam rangka mendiskreditkan Islam. Di era reformasi setelah lengsernya Soeharto dan Orde Baru kelompok-kelompok ini mendapatkan momentum dengan mengendarai demokrasi yang lebih terbuka dan penuh kebebasan. Kelompok radikal tiba-tiba berani menunjukkan diri dalam wujud nyata dengan tetap mengusung militansi dan lebih vokal dalam menyuarakan ide-ide negara Islam. Kebebasan pers termasuk pemberitaan di media elektronik lebih memudahkan publikasi atas keberadaan dan ide-ide mereka.

Aksi-aksi kekerasan itu muncul muncul secara berurutan, dibuka dengan Komando Jihad (Komji) pada 1976 dengan aksi menghancurkan rumah ibadah menggunakan bahan peledak. Setahun kemudian disusul aksi yang memiliki satu bentuk gerakan yang relatif sama, dilakukan oleh Front Pembebasan Muslim Indonesia. Pola Perjuangan Revolusioner Islam melengkapi rangkaian aksi ini di tahun selanjutnya.¹³ Era kebebasan Pasca reformasi 1998 seolah menjadi kesempatan untuk berkonsolidasi bagi kelompok-kelompok pemikir radikal yang melahirkan gerakan-gerakan anarkis. Azhari dan Nurdin M. Top memiliki jejaring internasional dan nasional. Pemahamannya menyebar di beberapa wilayah. Konsentrasi anggota jaringan dan mobilitas kaum militan telah menjadi kekuatan untuk terlibat dalam konflik-konflik dan bentrokan fisik yang menimbulkan berbagai konflik seperti yang terjadi di Poso dan Ambon. Doktrin agama menjadi untuk bahan bakar untuk menyulut pertempuran-pertempuran berbasis sara.

¹³ International Crisis Group, *Daur Ulang Militan di Indonesia: Darul Islam dan Bom Kedutaan Australia Asia Report N°92– 22 Februari 2005*, Singapura/Brussels: International Crisis Group, 2005, hal. 6-10.

Dalam percaturan politik global Amerika Serikat (AS) dan sekutunya memainkan peran sebagai kunci utama isu-isu strategis Internasional. Mereka menggulirkan narasi Radikalisme Islam di seluruh belahan dunia. Puncak segala skenario tersebut adalah peristiwa *Nine Eleven* di tahun 2001. Ini adalah peristiwa ditabraknya dua menara kembar perkantoran gedung WTC pada tanggal 11 September 2001. Tuduhan kepada kelompok-kelompok yang menyudutkan umat Islam menjadi produk utama dari tragedi ini. Narasi kebencian terhadap Islam mulai mengalir deras di berbagai media Barat yang menjadi corong Amerika dan dan sekutunya. Pengerahan kekuatan militer secara besar-besaran menjadi operasi internasional yang sangat besar mengatasnamakan pencarian tokoh intelektual di jaringan kelompok jihad Islam garis keras Al-Qaeda bersama kelompok bersenjata Taliban di Afganistan yang dianggap paling bertanggungjawab. Nyatanya gerakan anti terorisme itu telah menyebar dan menyasar ke banyak negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam, bahkan bias peristiwa itu sangat terasa di Indonesia.¹⁴

Skema global dan dinamika lokal ini telah menyulut emosi kelompok-kelompok Islam sumbu pendek, yaitu kaum fundamentalis yang sangat responsif terhadap berbagai isu anti Islam. Semua dibalas dengan gerakan-gerakan anti-AS dan sekutunya berikut simbol-simbolnya. Reaksi berlebihan dari amarah yang tidak pada tempatnya telah melahirkan perlawanan anarkhis yang malah menjadi pembenar atas adanya kelompok radikal Islam. Analogi relasi lahirnya gerakan radikal satu paket dengan wacana radikalisme, telah memberikan momentum untuk dimunculkannya sebuah kelompok bernama Islam garis keras.

Di Indonesia masalah ini dijadikan alat pukul politik kaum nasionalis sekuler terhadap gerakan-gerakan politik Islam. Radikalisme Islam segera membesar dalam pembahasan akademis dan kajian keamanan nasional. Isu ini menjadi momentum untuk dibentuknya berbagai lembaga dan berdirinya berbagai perangkat keamanan di kepolisian seperti Badan Nasional Penanggulangan Terorisme (BNPT) dan Detasemen Khusus 88 Anti Teror Kepolisian Negara Republik Indonesia atau Densus 88 AT. Densus 88 adalah satuan anti teror milik Kepolisian Negara Republik Indonesia yang diprioritaskan untuk menghancurkan setiap tindak pidana terorisme di Republik Indonesia, lahir pada tahun 2003, dua tahun setelah tragedi WTC. BNPT adalah lembaga pemerintah di luar kementerian yang melaksanakan tugas pemerintahan di bidang penanggulangan terorisme dan berdiri pada tahun 2010. Badan ini berkoordinasi dengan Menteri Koordinator Bidang Politik Hukum dan Keamanan.

¹⁴ Endang Turmudi (ed.), *Islam dan Radikalisme di Indonesia*, Jakarta: LIPI Press, 2005, hal. 2.

Berbagai gerakan yang mengatasnamakan Islam pada kenyataannya memiliki visi-misi yang beragam, mulai dari formalisasi syariah sampai perjuangan mendirikan negara Islam. Diekspresikan dalam berbagai model organisasi dan pola gerakan mulai dari gerakan moral sampai gerakan para militer lengkap dengan atribut dan latihan-latihannya.¹⁵ Kelompok-kelompok yang tidak sabar bahkan meneriakkan ide revolusi. Walaupun dengan tidak terang-terangan dan masih pada tataran wacana namun revolusi sendiri sangat dekat maknanya dengan pemberontakan untuk segera dapat merubah keadaan. Yang menyebabkan adanya keinginan untuk revolusi adalah ketidakpuasan karena kemarahan terhadap keadaan yang ada dan keinginan untuk berada pada suasana yang ideal. Seseorang yang menginginkan revolusi berarti dia harus memahami dan mengenal faktor yang melatar belakangi kekecewaan dan juga keadaan ideal dan impian yang diinginkan sebagai cita-cita.¹⁶

Rasa ketidakpuasan dan keputusan yang berkepanjangan dalam memperjuangkan formalisasi syariat Islam menjadi titik awal radikalisme di Indonesia. Keadaan negara yang tidak stabil dan berbagai masalah yang timbul dianggap sebagai akibat dari tidak memilih bentuk negara Islam. Yang menjadi pemicu paling kuat lahirnya ideologi radikal adalah ketidakmampuan dalam membaca dengan baik teks keagamaan sehingga memiliki persepsi yang salah, sebagai akibat dari pemahaman yang tidak mendalam dan tidak utuh.¹⁷

Penelaahan yang panjang atas sejarah perjuangan Islam Formal telah menyampaikan mereka pada kesimpulan untuk ikut masuk pada pusaran kekuasaan. Kesadaran politik diyakini mampu untuk mengantarkan mereka pada kekuasaan dan menciptakan hegemoni baru. Namun faktanya Islam lebih banyak dieksploitasi bagi kepentingan politik sesaat oleh para oknum yang diawal ingin memperjuangkan syariat Islam. Hal ini semakin menambah apatis kalangan yang sejak awal anti politik, menganggap bahwa politik adalah kotor dan demokrasi adalah musuh Islam. Maka radikalisme Islam dianggap sebagai suatu kekuatan untuk menentang apa yang terjadi dan telah menjadi mentalitas kultural yang didoktrinkan secara tertutup dan terbuka.

Radikalisme terkait dengan banyak hal yang melingkupinya. Dia dapat berkembang dengan cepat melalui dua jalur, yaitu jalur politik dan jalur ideologi. Sebagai ideologi dia dapat dengan mudah dilekatkan dengan Islam

¹⁵ Endang Turmudi (ed.), *Islam dan Radikalisme di Indonesia...*, hal. 5.

¹⁶ Murthadha Muthahhari, *Falsafah Pergerakan Islam*, diterjemahkan oleh Muhammad Siddik, Jakarta : Mizan, 1993, hal.16.

¹⁷ Yusuf al-Qaradhawi, *al-Shahwah al-Islâmiyyah Bayna al-Juhûd wa al-Tatharruf*, Kairo: Bank al-Taqwâ, 1989, hal. 59-67.

sebagai bagian penting dari ajaran. Dengan doktrin yang sistematis, radikalisme bahkan bisa digunakan sebagai pembenaran segala tindakan anarkis dan kekerasan mengatasnamakan ibadah dan perjuangan agama. Radikalisme keagamaan adalah gejala yang biasa terjadi pada ajaran agama dan kepercayaan besar ketika penganutnya melihat banyak penyimpangan dan ingin kembali kepada kemurnian dan ajaran dasar agama. Radikalisme sangat berkaitan erat dengan fundamentalisme, yang ditandai dengan kembalinya masyarakat kepada dasar-dasar agama. Sebelumnya istilah fundamentalisme sempat mencuat di Barat, untuk menggambarkan hal yang sama, yaitu kebencian kepada Islam. Secara filosofis fundamentalisme memiliki makna positif, yaitu paham yang menjadikan agama sebagai dasar pegangan dalam kehidupan yang dipegangi oleh kelompok masyarakat ataupun orang perorang. Radikalisme terdengar begitu dekat dengan fundamentalisme karena pada umumnya fundamentalisme terjadi sebagai akibat dari banyaknya sumbatan dan hambatan ketika masyarakat melakukan upaya untuk mendapatkan kebebasan untuk mengekspresikan nilai-nilai dasar agama yang original karena perkembangan keadaan sosial politik.

Fundamentalisme seperti kerinduan yang menyerukan ajakan untuk kembali pulang. Modernisme dan sekularisme dalam kehidupan politik dan keagamaan telah menjadikan sebagian ajaran dan pemahaman ke-Islaman bergeser dari spirit nilai ajaran aslinya. Fundamentalisme Islam mengajak untuk mengadakan perlawanan terhadap budaya modern yang cenderung sekular dan liberal. Fundamentalisme Islam adalah semacam ajakan untuk mengadakan pemurnian pelaksanaan Islam dengan kembali merujuk kepada sumber utamanya, diwaktu yang bersamaan mulai meninggalkan segala kebudayaan yang bersumber dari modernisme Barat.¹⁸

Fundamentalisme versi lama berbicara pada tataran kekuasaan politik dalam benak pemerintahan, yang perdebatannya berkisar antara pembagian peran ulama dan penguasa dalam hal kekuasaan. Dikotomi pemimpin agama dan pemimpin politik menjadi bahasan utamanya, berujung pada ajaran untuk menegakkan Teokrasi Islam. Neo-fundamentalisme tidak lagi membicarakan hal praktis tetapi kepada substansi, yaitu menjadikan Islam sebagai ideologi. Islam diajak kepada kesadaran untuk berhadapan dengan ideologi-ideologi besar yang baru, yaitu: kapitalisme, liberalisme atau sosialisme.

Hizb at-Tahrîr al-Islâmî yang didirikan oleh Taqî ad-Dîn an-Nabhânî (wafat tahun 1978) di Jerussalem pada 1952 disinyalir sebagai wujud awal fundamentalisme Islam modern. Secara terang-terangan *Hizb at-Tahrîr al-Islâmî* mendeklarasikan ideologi Islam sebagai dasar gerakan politiknya. Mengusung ide besar bentuk negara *khilâfah* dan menyatakan perang dengan

¹⁸ Fazlur Rahman, *Islam*, Chicago: The University of Chicago Press, 1979, cet. 2, hal. 222-223.

bentuk negara demokrasi. Dengan mengusung ideologi jihad, gerakan ini termasuk yang berhaluan revolusioner, menginginkan perubahan dengan sangat cepat. Sebagaimana ajaran DI-TII, bagi mereka negara yang tidak berdasarkan syariat Islam adalah *dâr al-kufr* atau negeri kafir, walau mayoritas warganya beragama Islam.

Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) adalah *copy-paste* dari *Hizb al-Tahrîr al-Islâmî*. Secara utuh apa yang dijadikan ideologinya diambil tanpa disaring kembali. Dalam keadaan ini maka bagi mereka, konsep negara kebangsaan adalah harus berada di bawah *khilâfah Islâmiyyah*. Beberapa gerakan memiliki pemahaman yang sama dengan HTI ini. Jama'ah Islamiyyah bahkan menginginkan kekuasaan pemerintahan Islam yang lebih luas, yaitu di wilayah Asia Tenggara. Beberapa kelompok lain bersamaan cita-cita mereka dalam mendirikan negara Islam dan menolak hegemoni Barat beserta ideologi-ideologi sekular dan demokrasinya.¹⁹

Idealisme beberapa kelompok Islam politik besar kenyataannya tidak banyak merubah situasi politik semenanjung Arab dan sekitarnya. Kekuatan Islam politik tak mampu mengalahkan rejim-rejim lama. Barat semakin mencengkram erat dan menguasai kekuatan politik, ekonomi dan budaya secara lebih luas dan leluasa. Bahkan sebagai sebuah citra lembaga politik Islam, tidak berhasil menampilkan nilai-nilai penerapan hukum-hukum syari'ah. Cita-cita luhur fundamentalisme untuk menerapkan Islam *kâffah* adalah semangat yang baik, namun disayangkan karena selalu menemui kegagalan. Hal ini disebabkan karena tidak memahami watak sistem politik.

Di Indonesia kaum fundamentalis memiliki perhatian pada pergerakan politik nasional. Berbagai proposal skema struktur politik yang diyakini bersumber dari ideologi Islam mereka coba kampanyekan dan tawarkan. Awalnya mereka masih bersabar untuk menunggangi sistem demokrasi untuk mencapai tujuan dan bila ada kesempatan maka revolusi dari parlemen akan mereka upayakan dengan maksimal. Berbagai kegagalan dalam pertempuran politik menjadikan strategi perjuangan berubah, tidak lagi fokus pada politik nasional namun langsung menasar pada pembangunan ideologi individu-individu masyarakat. Strategi ini mengandaikan para anggotanya akan bisa menyusup dalam partai-partai resmi yang ada setelah menyerap doktrin dan ideologi dengan baik. Dari model ini muncul kelompok-kelompok kecil yang di antaranya melahirkan sel kecil eksklusif dengan pemahaman ultra ortodoks. Fenomena ini terlihat juga dalam skala Indonesia yang memperlihatkan adanya migrasi sebagian aktifis Partai Keadilan pada masa-masa peralihan awal kedalam struktur HTI pada awal-awal semaraknya gerakan organisasi

¹⁹ Riza Sihbudi, *et al.*, *Islam dan Radikalisme di Indonesia*, Jakarta: LIPI Press, 2005, hal. 53.

ini. Partai Kedilan saat ini telah berganti nama menjadi Partai Keadilan Sejahtera (PKS).

Fundamentalisme Islam dalam definisinya di masa lalu beririsan besar dengan radikalisme Islam, hal ini bisa dilihat dalam implementasi gagasan. Sebagaimana Fundamentalisme Islam, Radikalisme Islam memandang bahwa kesempurnaan Islam telah meliputi segala sistem dan bidang kehidupan. Situasi ini merupakan antitesa dari pandangan dari kaum sekularis yang netral agama yang bahkan ingin menihilkan peran agama dalam kehidupan masyarakat umum, bernegara dan berpolitik. Mereka menolak intervensi agama dalam kehidupan publik, terutama dalam masalah politik. Perwujudan pandangan radikal adalah kewajiban mendirikan negara Islam, atau ada yang spesifik menyebutnya dengan negara *khilâfah*. Dengan keyakinan ini maka bentuk-bentuk negara yang disandarkan kepada paham modern ditolak. Termasuk bentuk negara demokrasi dan sosialis, meskipun dilekatkan kepadanya Islam sebagai sifat, sehingga menjadi demokrasi Islam atau sosialis Islam.²⁰

Radikalisme Islam merupakan isu kontemporer yang baru mengemuka di masa modern. Ini adalah reaksi terhadap munculnya nasionalisme sekular dan tawaran solusi untuk menjawabnya. Ada tiga jenis respon umat Islam dalam menghadapi budaya Barat, yaitu: revivalisme Islam, reformisme Islam dan radikalisme Islam. Revitalisme berusaha mengembalikan kehidupan masyarakat kepada ajaran murni Islam, reformisme berusaha mendamaikan ideologi Islam dengan Barat dan radikalisme menginginkan menjadi negara Islam merdeka yang terbebas dari pengaruh Barat.²¹

Definisi radikalisme perlu disandingkan dengan intoleransi yang kadang dianggap sama sehingga menimbulkan kerancuan. Intoleransi jelas-jelas merupakan suatu sikap dan tindakan yang menghalangi-halangi hak-hak politik dan sosial dari perorangan atau kelompok yang menjadi musuh ideologi. Sedangkan radikalisme bisa terjadi sejak dari ide dalam pemikiran. Dalam paham radikalisme segala daya upaya yang dilakukan untuk melakukan perubahan masyarakat membolehkan cara-cara kekerasan. Sikap intoleran hanyalah salah satu indikasi dari ideologi radikal. Bentuknya yang jelas, terlihat pada sikap anti Pancasila dan bentuk negara. Untuk menunjukkannya para pengusung ideologi radikal tidak segan-segan menebar wacana keagamaan dan ancaman-ancaman psikologis yang secara tegas mengeluarkan seseorang dari keislamannya.

Kepedulian yang tinggi kepada peran agama menjadikan segala hal dalam kehidupan masyarakat Indonesia dihubungkan langsung dengan

²⁰ William Shepard, "What is 'Islamic Fundamentalism'?", dalam *Studies in Religion*, Vol. 17 No.1 Tahun 1988, hal. 11.

²¹ John L. Esposito, *Islam dan Politik*, Jakarta: Bulan Bintang, 1990, hal 47.

keyakinan agama. Hal ini bahkan berpengaruh pada perilaku industri dalam mempromosikan berbagai barang produksi. Produsen cenderung untuk berupaya mengaitkan barang-barang yang ditawarkan dengan simbol-simbol agama. Sebagai contoh, adalah produk shampoo yang mengincar segmentasi perempuan berhijab dengan mengusung shampoo untuk perempuan pengguna jilbab. Menurut penelitian, keputusan untuk membeli atau tidak membeli juga dipengaruhi oleh pola kepercayaan yang dianut seseorang. Pemanfaatan simbol-simbol keagamaan dalam suatu produk adalah bagian dari strategi marketing yang bermain pada wilayah psikologi konsumen.²²

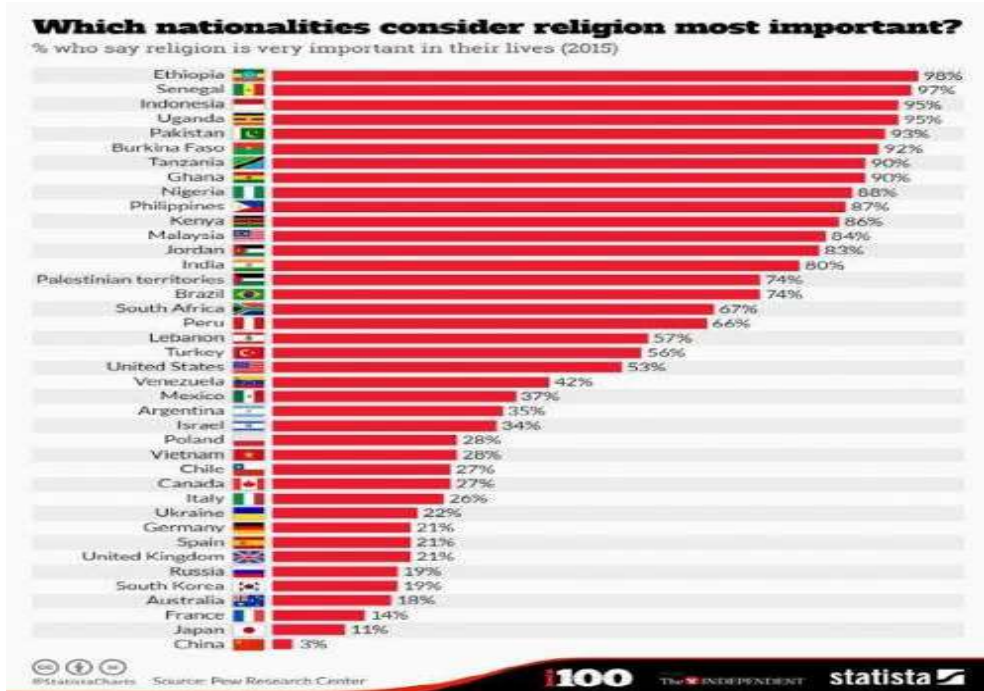
Dinamika masyarakat yang berubah sangat cepat juga berpengaruh pada gaya berpakaian umat Islam. Sebagai simbol, hijab berkembang mengikuti tren yang terkesan memaksakan konsep agar dianggap tetap dalam petunjuk Al-Qur`an. Upaya ini menimbulkan kreativitas untuk memenuhi segmentasi pasar yang beragam, mulai dari yang terlihat idealis sampai hijab *instant* yang siap pakai. Kalangan pemakai hijab mulai meluas dan mulai terlihat sebagai tren yang menjadi kebiasaan umum baru (*new normal*). Hijab mulai menjadi busana muslim Indonesia dan memasuki dunia industri sebagai bagian dari *life style* kebudayaan populer abad 21. Eksistensi budaya baru masyarakat berhubungan sangat dekat dengan komodifikasi di segala bidang kehidupan. Pada proses ini sesuatu yang tadinya dianggap tidak bernilai ekonomis tiba-tiba memiliki *value* yang bisa dihargai sebagai kapital. Ketika sudah menjadi budaya populer, keindahan estetis dan kesan modis mulai menggeser nilai spiritualitas.²³

Kepedulian umat Islam Indonesia terhadap identitas ke-Islaman sangat tinggi. Keadaan ini memerlukan perhatian serius dari seluruh kalangan. Sebuah survey pada 2015 menyebutkan bahwa masyarakat Indonesia berada pada ranking ke-3 negara yang menganggap agama hal terpenting dalam kehidupan mereka. Secara urut lima besar dalam peringkat tersebut dari peringkat pertama adalah: Ethiopia, Senegal, Indonesia, Uganda dan Pakistan.²⁴

²² Delener, Nejdete Deleener, "Religious Contrasts in Consumer Decision Behaviour Patterns: Their Dimensions and Marketing Implications (Abstract)," dalam *European Journal of Marketing*, Vol. 28 No. 5 Tahun 1994, hal. 36– 53.

²³ Yasraf Amir Piliang, *Hipersemiotika: Tafsir Cultural Studies Atas Matinya Makna*, Yogyakarta dan Bandung: Jalasutra, 2003, hal. 88-89.

²⁴ Sulung Lahitani, "Indonesia Negara Paling Religius di Dunia, Tapi Kenapa Intoleran?" dalam <https://www.liputan6.com/citizen6/read/2685341/indonesia-negara-paling-religius-di-dunia-tapi-kenapa-intoleran>. Diakses pada 1 September 2020.



Upaya-upaya yang dilakukan untuk mengimplementasikan syariat Islam secara formal di Indonesia menjadi kekhawatiran berbagai kalangan, tak terkecuali umat Islam sendiri. Ragam keyakinan dan budaya adalah realitas yang terjadi di Indonesia. Sebagian memainkan logika dilema tentang kemungkinan nilai-nilai universal Islam *head to head* dengan fakta diversitas agama dan budaya, tentang kemungkinan loyalitas kepada agama yang tunggal berhadapan dengan keragaman. Tidak semua umat Islam mau menerima multikulturalisme dan pluralisme sebagai idiom yang menggambarkan kondisi masyarakat Indonesia karena dianggap sebagai paham untuk meniadakan perbedaan agama dan budaya. Maka edukasi dengan pendidikan multikulturalisme menjadi penting. Pendidikan multikulturalisme adalah sebuah rekayasa pada ranah pendidikan yang fokus pada makna penting legitimasi dan vitalitas keragaman etnik dan budaya. Penerapannya mulai dari tingkat perorangan, kumpulan kecil sampai masyarakat bangsa. Pelembagaan filosofi pluralisme budaya adalah agenda besarnya. Hal ini dilaksanakan untuk bisa menerapkan prinsip-prinsip kesetaraan, toleransi, dan kerjasama untuk mewujudkan masyarakat adil dan makmur saling menghormati, menerima, memahami dan bekerjasama.²⁵

²⁵ Mundzier Suparta, *Islamic Multicultural Education: Sebuah Refleksi atas Pendidikan Agama Islam di Indonesia*, Jakarta: Al Ghazali Center, 2008, hal. 37.

Syariat yang diinginkan untuk menjadi pedoman bukan berasal dari budaya masyarakat luar karena akan mengandung banyak subjektivitas. Syariat harus bersikap luwes untuk dapat diimplementasikan pada setiap tempat, waktu dan keadaan dengan tetap harus memperhatikan lokus dimana dan kapan syariat dipraktikkan. Konsepnya harus memperhatikan konteks yang ada pada saat itu. Syariat bisa dicarikan model demokratisnya, sehingga tidak secara kaku memasung umat yang sering berbenturan dengan masalah lokal.²⁶

Menerjemahkan syariat sebagai sebuah formula formal dalam bentuk undang-undang yang dijalankan oleh sebuah negara dalam bentuk tertentu menjadikannya sulit untuk diimplementasikan dalam banyak kalangan masyarakat muslim. Di Indonesia keberagaman pemahaman ke-Islaman yang sangat beragam, di luar konteks keberagaman budaya dan latar belakang sejarah masih belum memungkinkan keadaan ini. Dalam sebuah negara dengan konsep demokrasi yang sangat liberal sekalipun tidak otomatis ketika muslim adalah mayoritas, bisa memenangkan pemilihan umum dan mengantarkan perwakilan dari para pemikir dan cendekiawan muslim duduk di parlemen dan menjadi warna dominan di dalamnya. Bila hal itu terjadi sesungguhnya aspirasi golongan yang menginginkan syariat Islam bisa terakomodir lebih luas dalam undang-undang sangat mungkin menjadi kenyataan. Namun dalam kasus demokrasi Indonesia, hal yang demikian terasa sangat sulit dengan segala peluang dan kesempatan yang terbuka lebar.

Pada penghujung tahun 2016 terjadi sebuah momentum besar di ibu kota Indonesia, Jakarta. Aksi 2 Desember itu dikenal dengan Aksi 212, Aksi Damai 2 Desember atau Aksi Bela Islam III. Aksi yang dihadiri jutaan massa mengajukan gugatan agar Basuki Tjahaja Purnama (Ahok), yang telah ditetapkan sebagai tersangka dalam kasus dugaan penistaan agama segera dihukum. Aksi tersebut merupakan peristiwa penuntutan kedua terhadap Ahok yang merupakan Gubernur DKI Jakarta nonaktif, setelah unjuk rasa sebulan sebelumnya, yaitu November di tanggal empat.²⁷ Aksi ini menunjukkan *people power* dalam artian yang sesungguhnya. Sayangnya potensi besar masyarakat ini tidak bisa dikelola dengan baik oleh para tokoh untuk menjadi kekuatan politik yang nyata sampai dengan menguasai parlemen.

Hal ini mengingatkan pada sebuah peristiwa di tahun 1918. Di Januari 1918, surat kabar *Djawi Hisworo* mengundang polemik besar dengan memuat artikel yang menghina umat Islam. Djojodikoro memuat sebuah

²⁶Abdul Munir Mulkhan, *Pengantin Bom dan Radikalisasi di Indonesia*, Yogyakarta: Filosofi, 2011, hal. 204.

²⁷Fahmi Gunawan, *et.al.* (ed.), *Religion Society dan Social Media*, Yogyakarta: Deepublish Publisher, 2018, hal. 152-154.

uraian tertulis dengan judul: "Pertjakapan Antara Martho dan Djojo." Hal paling provokatif dari wacana dalam narasi ini adalah kalimat: "Gusti Kandjeng Nabi Rasoel minoem AVH, minoem Opium, dan kadang soeka mengisep Opium." Artikel ini mengundang kemarahan umat Islam Nusantara di waktu itu. Sebagai tindakan reaktif H.O.S. Tjokroaminoto dalam waktu singkat menginisiasi perkumpulan bernama Tentara Kanjeng Nabi Muhammad (TKNM). Pada struktur organisasi ini, duduk sebagai ketua adalah H.O.S. Tjokroaminoto sendiri. TKNM menyeru seluruh rakyat Indonesia untuk datang menghadiri perkumpulan besar di Kebun Raya Surabaya, pada tanggal 6 Februari 1918. Perkumpulan ini diadakan sebagai sikap kaum muslim terhadap penghinaan Nabi Muhammad *shallâ Allâh 'alaihi wa sallam*. Catatan yang ada melaporkan bahwa setidaknya 35.000 orang ikut turun tumpah ruah ke jalan untuk mendukung aksi ini. Tuntutan tunggalnya adalah desakan kepada pemerintah Hindia Belanda dan pimpinan tertinggi di kesultanan Surakarta, untuk segera mengadili pemilik surat kabar, Djojodikoro dan Martodarsono atas kasus penistaan Nabi. Sebuah mobilisasi yang luar biasa ketika media informasi masih sangat terbatas. Gerakan dan nama TKNM akhirnya tenggelam. Walaupun akhirnya pemerintah Hindia Belanda memasukkan H.O.S. Tjokroaminoto menjadi anggota parlemen, namun kehadirannya sangat sulit untuk menyuarakan ide-ide Islam dan umat Islam karena hanya merupakan bagian sangat kecil di parlemen. Gerakan ini muncul setelah publikasi yang dilakukan Abi Koesno Tjokrosoejoso.²⁸

Presiden Indonesia pertama dan sekaligus proklamator Indonesia Soekarno, seolah memberikan tantangan terbuka bagi umat Islam. Dalam sebuah pernyataan ia mengungkapkan bahwa jika memang keislaman masyarakat muslim Indonesia sudah benar-benar mendalam sehingga mereka mengidamkan Islam sebagai agama yang hidup di hati rakyat dan bisa diimplementasikan secara lebih luas, maka para pemimpin umat Islam harus bisa menggerakkan masyarakat muslim dalam sebuah delegasi untuk menempati dan mendominasi kursi parlemen untuk mewakili suara rakyat. Bila lembaga pembuat undang-undang didominasi umat Islam maka undang-undang yang dikeluarkan oleh lembaga perwakilan rakyat ini dengan sendirinya akan menjadi Islami. Namun sebaliknya, hal demikian juga bisa terjadi jika dominasi ini dilakukan oleh para pemeluk agama tertentu.²⁹ Hal ini bertentangan dengan apa yang terjadi selama ini di Timur Tengah. Pemerintahan yang berkuasa pada umumnya tidak mau memberikan akses bagi politik Islam untuk bisa mengambil bagian dalam kontestasi politik pada

²⁸Abi Koesno Tjokrosoejoso, "Si Djahat Menghina Nabi Kita (S.A.W)", dalam *Darmo Kondo*, 4 Februari 1918.

²⁹Soedjati Djihadono, "Misinterpreted Democracy may Lead to Tyranny", dalam *The Jakarta Post*, 6 Oktober 2006.

pemilihan para pemimpin dan kepala-kepala pemerintahan tingkat nasional ataupun pemilihan anggota parlemen. Syariat di jadikan tameng dan alasan untuk melanggengkan keadaan yang demikian.³⁰

Syariat bukan sekedar visi global tetapi juga anugerah bagi semesta. Cara menjalankannya telah didemonstrasikan dengan baik oleh Nabi dan para sahabatnya ketika membangun masyarakat di Madinah. Piagam Madinah diyakini telah memenuhi segala kebutuhan berbagai macam kelompok yang hidup di Madinah ketika itu. Tidak hanya agama seperti Yahudi dan Nasrani, kepercayaan lama juga mendapat perlindungan. Sebuah inspirasi dari contoh nyata yang menjadi rujukan umat Islam di seluruh dunia, termasuk umat Islam di Indonesia.³¹ Konsep kesempurnaan Islam terdapat pada sifatnya yang terbuka untuk menerima masukan dari sistem lain, selama tidak bertentangan dengan akidah. Potensi Islam kemudian terdapat pada keterbukaan bagi pengembangan wawasan baru secara terus-menerus dalam menjawab tantangan zaman. Dalam hal ini, substantifisme dalam Islam membuka ruang bagi keterbukaan, bukan rumusan-rumusan detail formal.³²

Hal diatas merupakan ekspresi pemahaman sebagian cendekiawan muslim yang menganggap bahwa pemerintahan Islam harus dijalankan dalam bentuk kekhalifahan sehingga tidak ada kewajiban bela negara diatas pemerintahan diluar bentuk ini. Pernyataan seperti ini seolah menegasikan paham negara kebangsaan yang dianut Indonesia, bahkan yang muncul adalah istilah *khilâfah Islâmiyyah* harga mati. Pemikiran yang lain melihat bahwa sumbangan dan peran umat Islam selama ini terhadap Negara Kesatuan Republik Indonesia sangat besar. Peran tersebut hidup di atas pemahaman ke-Islaman dan upaya yang terus menerus untuk memasukkan nilai Islam kedalam negara dan warga negaranya. Konsep *khilâfah Islâmiyyah* menjadi konsep yang sangat populer dan terus disuarakan oleh beberapa elemen masyarakat di Indonesia. Di sisi lain konsep negara kebangsaan adalah sebuah realita di banyak negara yang berpenduduk mayoritas muslim. Menariknya dalam khazanah tafsir Al-Qur`an, pengakuan Al-Qur`an atas konsep kebangsaan mempunyai argumentasi yang kuat di banyak tempat. Mengangkat permasalahan ini kepermukaan sebagai sebuah kajian akademis, diharapkan bisa membuka jalan pikiran pembaca tafsir untuk sampai kepada pertanyaan apakah Al-Qur`an mengakui konsep negara

³⁰ Nurrohman, "Hukum Islam di Era Demokrasi: Tantangan dan Peluang Bagi Formalisasi Politik Syari'at Islam di Indonesia," dalam *Jurnal ADDIN*, Vol. 9No. 1 Tahun 2015, hal. 162-163.

³¹ Muhammad Chirzin, *et.al.*, *Belajar dari Kisah-kisah Para Sahabat*, Yogyakarta: Jaringan Intelektual Muhammadiyah, 2005, hal. 234.

³² Abdurrahman Wahid, *Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1988, hal. 8.

kebangsaan dan bagaimana wawasan kebangsaan yang terdapat dalam Al-Qur'an?

Ada dua hasil penelitian yang perlu dicermati. Yaitu terkait potensi intoleransi dikalangan mahasiswa UIN Jakarta dan tipologi muslim Indonesia terkait kecenderungan ideologi negara yang diinginkan. Pada penelitian ini dapat dilihat bagaimana pandangan mahasiswa mengenai konsep *khilâfah*. Dapat dilihat bahwa ada potensi dukungan cukup signifikan terhadap jihad untuk mewujudkannya dan persepsi positif ketika *khilâfah* dikaitkan dengan bentuk pemerintahan.



Pada pemetaan tipologi muslim di Indonesia dalam ideologi negara, ditemukan fakta bahwa nasionalisme religius menjadi pilihan terbanyak. Secara mendasar fenomena nasionalisme religius mencuat kembali di tengah atmosfer fundamentalisme dan Islamofobia yang menginginkan terwujudnya sebuah masyarakat madani di Indonesia. Namun pemahaman yang mendukung konsep negara agama juga masih lumayan tinggi. Nasionalis murni yang tidak melibatkan agama dalam pemerintahan, hampir berimbang prosentasenya dengan nasionalisme religius. Namun bisa saja irisan *interest* antara kaum nasionalis religius dan kaum religius menjadi potensi konflik serius ketika dihadapkan kepada nasionalisme tanpa agama.

Nasionalisme Barat lahir sebagai bentuk perlawanan terhadap kekuasaan teokrasi *religio integralisme Catholic*. Adanya penyatuan kekuasaan gereja dan negara telah membuat kekuasaan pemerintah menjadi absolut dan tidak terbatas. Hal ini memicu tuntutan agar agama tidak dijadikan landasan untuk

penyelenggaraan negara, melainkan atas dasar nilai kebangsaan. Dari sini terlihat bahwa pada dasarnya karakter awal nasionalisme adalah sekular.³³ Pada abad pertengahan itu, dunia dianggap mengalami kemerosotan budaya yang sangat jauh sehingga disebut sebagai abad kebodohan dan tahayul.³⁴ Indonesia membuat kontruksi nasionalisme sendiri yang khas dan tidak berkarakter sekular.



Sumber : Alvares, September 2018

Wawasan kebangsaan sebagai bahasa pemersatu di Indonesia sering kali dianggap bertentangan dengan konsep yang ada dalam Al-Qur`an sebagai buku petunjuk segala hal, termasuk cara penyelenggaraan negara dalam Islam.³⁵ Akademisi dan cendekiawan belum banyak terpenggil untuk memberikan advokasi dalam bentuk bedah tafsir Al-Qur`an sehingga konsep ini harus tenggelam di tengah teriakan para pegiat berdirinya *Khilâfah Islâmiyyah* atau bentuk Negara Islam. Karenanya pembelaan terhadap konsep negara kebangsaan sering dituduh sebagai pesan penguasa dan penghianatan terhadap Islam.

³³ David C. Lindberg, "The Medieval Church Encounters the Classical Tradition: Saint Augustine, Roger Bacon, and the Handmaiden Metaphor," dalam David C. Lindberg dan Ronald L Numbers, *When Science & Christianity Meet*, Chicago: University of Chicago Press, 2003, hal. 8.

³⁴ Norman Davies, *Europe: A History*, Oxford Britania Raya: Oxford University Press, 1996, hal. 291-293.

³⁵ Yusuf al-Qardhawi melihat pentingnya penegasan tentang hubungan agama dan negara secara konprehensif untuk mengangkat sisi vital Islam yang dilengkapi oleh hukum dan nilai-nilai terkait dengan negara. Lihat Yusuf al-Qardhawi, *Min Fiqh ad-Dawlah fî al-Islâm*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 1997, hal. 14.

Dikalangan Nahdlatul Ulama perdebatan mengenai hal ini terdokumentasikan dengan baik dalam beberapa dokumen. Salah satunya adalah Keputusan Mukhtamar NU kesebelas di Banjarmasin pada Rabiul Awwal 1355 H bertepatan dengan 9 Juni 1936 ketika menjawab pertanyaan, "Apakah nama negara kita menurut syara' agama Islam?" Maka jawabannya adalah, "Sesungguhnya negara kita Indonesia dinamakan negara Islam karena telah pernah dikuasai sepenuhnya oleh orang Islam. Walaupun pernah direbut oleh kaum penjajah kafir, tetapi nama negara Islam tetap selamanya."³⁶ Dalam era kemerdekaan juga muncul Sebuah naskah dengan nama naskah "Resoloesi Moe'tamar Nahdlatoel Oelama' ke-XVI" di Poerwokerto tanggal 26-29 Maret 1946 yang memuat keputusan sebagai berikut:

1. Berperang, menolak dan melawan pendjajah itoe fardloe 'ain (jang haroes dikerdjakan oleh tiap-tiap orang Islam, laki-laki, perempoean, anak-anak, bersendjata atau tidak (bagi orang-orang jang berada dalam djarak lingkaran 94 Km., dari tempat masoek dan kedoedoekan moesoeh.
2. Bagi orang-orang jang berada di loear djarak lingkaran tadi, kewadajiban atoe fardloe kifajah (jang tjoekoop, kalau dikerdjakan oleh sebagian sadja).
3. Apabila kekoeatan dalam No. 1 beloem dapat mengalahkan moesoeh, maka orang-orang jang berada diloear djarak lingkaran 94 Km., wadajib berperang djoega membantoe No.1, sehingga moesoeh kalah.
4. Kaki tangan moesoh adalah pemetjah kegoelatan teqat dan kehendak rakjat, dan haroes dibinasakan, menoeoet hokoem Islam, sabda chadist, riwayat moeslim.³⁷

Hal lain yang menguatkan hal tersebut adalah Keputusan Mukhtamar NU ke-20 di Surabaya pada tanggal 10-15 Muharram 1374 H bertepatan dengan 8-13 September 1954 yang menyatakan bahwa Presiden Republik Indonesia adalah *Waliyyu al-amri dharûriy bi Asy-syaukah*. Hal ini terlihat dari jawaban atas pertanyaan:

S. *Sahkah atau tidak Keputusan Konferensi Alim Ulama di Cipanas tahun 1954, bahwa Presiden RI (Ir. Soekarno) dan alat-alat negara adalah waliyul amri dharuri bisy syaukah (Penguasa Pemerintahan secara dharurat sebab kekuasaannya)? (NU Cab. Blitar).*

J. *Betul sudah sah keputusan tersebut.*³⁸

³⁶ Lajnah Ta'lif wa al-Nasyr (LTN) NU Jawa Timur. *Ahkamul Fuqaha'; Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Mukatamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-1999)*, Surabaya: Diantama, 2004, hal. 17.

³⁷Fadeli dan Mohammad Subhan, *Antologi NU*, Surabaya: Khalista, 2012, cet. 1, hal. 94.

³⁸Lajnah Ta'lif wa al-Nasyr (LTN) NU Jawa Timur. *Ahkamul Fuqaha'; Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Mukatamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-1999)*, ..., hal. 269.

Tafsir mampu memberikan informasi mengenai keterangan ayat-ayat Al-Qur`an dan menyebarkan pesan Al-Qur`an secara argumentatif. Tidak sebatas hanya menuntaskan pro-kontra terhadap konsep negara kebangsaan, tetapi tafsir juga akan menjelaskan wawasannya dalam rangkaian analogi yang baik dan terstruktur.

Penelusuran wawasan kebangsaan pada teks Al-Qur`an selama ini masih sedikit meraih perhatian dari para peneliti dan sarjana. Wawasan kebangsaan dalam Al-Qur`an baru banyak dikenal sebagai model kajian tematik dalam mencari padanan kata dan istilah. Dikalangan pemerhati bahasa, titik tekan kajian hanya menyoal pada tataran eksistensi konsep negara kebangsaan dalam Al-Qur`an sementara para pemerhati politik memiliki konsentrasi berbeda. Bahkan ilmu politik Islam telah memiliki definisinya sendiri yang menghadapkannya lebih kepada konsep *khilâfah*. Wawasan kebangsaan dalam Al-Qur`an secara mendalam tidak tersentuh, padahal isu ini perlu diangkat segera ke pentas akademik sehingga tidak memfosil dalam ketidakpedulian ilmiah para peneliti dan sarjana.

Agar sebuah istilah dalam disiplin ilmu tertentu menjadi definisi ilmiah maka diperlukan pemilihan metodologi agar hasilnya bisa divalidasi. Ketika definisi telah disepakati maka disiplin ilmu lain bisa juga melakukan pendekatan dengan metodologi yang berbeda. Metodologi tafsir dapat digunakan dalam meneliti sebuah terminologi yang sudah didefinisikan dalam sebuah disiplin ilmu dengan pendekatan bahasa, beberapa hal perlu diteliti dalam masalah ini, yaitu: 1) padanan kata kebangsaan dalam Al-Qur`an, 2) kecocokan istilah kebangsaan dalam ilmu politik dan makna padanannya dalam tafsir, 3) pengakuan Al-Qur`an atas eksistensi konsep negara kebangsaan dan 4) pengaruh diterimanya konsep negara kebangsaan atas perilaku politik umat Islam di Indonesia.

Halaman 20 sampai 27 dihapus sehingga halaman 28 menjadi halaman 20

Bisa dipastikan bahwa Rasulullah *shallâ Allâhu ‘alaihi wa sallam* dalam dakwahnya hanya mengajak umat untuk taat kepada Allah dan menjauhi syirik. Ajakan untuk mendirikan pemerintahan sendiri tidak pernah beliau lakukan. Fakta unik yang terjadi memperlihatkan betapa Nabi pernah menolak semua tawaran musyrikin Quraisy untuk menjadi penguasa tertinggi di kota Mekah. Seandainya kekuasaan adalah hal utama dan sangat penting untuk keberhasilan dakwah tentu hal demikian akan disikapi berbeda. Fokus pada ajaran memurnikan tauhid telah memalingkan Rasulullah *shallâ Allâhu ‘alaihi wa sallam* dari hasrat mencari kekuasaan. Bahkan seluruh Nabi dan Rasul *‘alaihim ash-shalâtu wa as-salâm* memiliki karakter dakwah yang sama, yaitu menebar hidayah Allah bagi umat manusia di seluruh alam, agar menyembah Allah dan menjauhi *thâghûtu*.

Rasulullah *shallâ Allâhu ‘alaihi wa sallam* pernah ditawarkan oleh Allah *Ta’âlâ* dengan dua opsi keadaan. Keadaan pertama adalah menjadi utusan Allah merangkap kekuasaan raja, dan opsi kedua adalah hanya menjadi utusan Allah dengan status rakyat biasa. Opsi kedua yang dipilih Rasulullah *shallâ Allâhu ‘alaihi wa sallam* sampai akhir hayat. Teladan utama ini menjadi pelajaran bagi umat Islam dan ini adalah fakta yang telah menjadi sejarah umat Islam pada pangkal masa awal pengusungnya. Hal tersebut diterangkan dalam hadis berikut:

كَانَ ابْنُ عَبَّاسٍ يُحَدِّثُ أَنَّ اللَّهَ أَرْسَلَ إِلَى التَّيِّبِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَلَكًا مِنَ الْمَلَائِكَةِ مَعَ الْمَلِكِ جِبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ لَهُ الْمَلَكُ: يَا مُحَمَّدُ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ جَلَّ يُخَيِّرُكَ بَيْنَ أَنْ تَكُونَ نَبِيًّا عَبْدًا أَوْ نَبِيًّا مَلِكًا فَالْتَفَتَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى جِبْرِيلَ كَالْمُسْتَشِيرِ فَأَوْمَأَ إِلَيْهِ أَنْ تَوَاضَعَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «بَلْ نَبِيًّا عَبْدًا»³⁹

Ibn ‘Abbas radhiallâhu ‘anhumâ menceritakan bahwa Allah pernah mengutus salah satu malaikat bersama malaikat Jibril ‘alaih as-salâm kepada Nabi *shallallâhu ‘alaihi wa sallam* kemudian malaikat tersebut berkata, “Sesungguhnya Allah ‘Azza wa Jalla memberikan pilihan bagimu (Muhammad), apakah engkau mau menjadi sebagai seorang hamba dan Nabi, ataukah engkau mau menjadi sebagai seorang nabi dan raja?”. Lantas Rasulullah *shallâ Allâhu ‘alaihi wa sallam* menoleh kepada Jibril seolah-olah meminta pendapat beliau, maka Jibril memberi isyarat kepada Nabi agar beliau tawadhu/rendah hati. Kemudian Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wa sallam* berkata, “Aku ingin menjadi sebagai seorang nabi dan hamba biasa”. (HR. al-Thabrâniy dari Ibnu ‘Abbas).

Andaikan obsesi Nabi *shallâ Allâhu ‘alaihi wa sallam* adalah menegakkan khilafah di muka bumi atau hendak menjadi penguasa kaum, tentu tawaran orang kafir Quraisy atau bahkan tawaran Allah *Ta’âlâ* sebagai orang nomor satu di jazirah Arab akan diterima. Lebih jauh lagi kalau memang model yang demikian sangat penting bagi dakwah agama, tentu akan Allah wujudkan tanpa menawarkannya, sebab ketika Rasulullah hijrah ke Madinah perkara demikian sangat memungkinkan, dan masa awal itulah

³⁹ Sulaiman ibn Ahmad ibn Ayyub ibn Mathîr al-Syâmiy abu al-Qâsim al-Thabrâniy, *Mu’jam al-Kabîr*, Beirut: Dâr Ihyâ al-‘Arabî lil-Ṭibâ’ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzî’, 2009, juz 9, hal. 153, no.hadis 10538.

sebaik-baik masa yang didalamnya hidup satu sosok contoh terbaik. Sampai akhir hayat beliau hanyalah seorang Nabi dan Rasul yang bukan raja.

Ketika imâmah dijadikan pokok terpenting dalam rukun Islam, hal ini tidak sesuai dengan konteks seluruh kejadian politik disekitar Rasulullah shallâ Allâhu ‘alaihi wa sallam. Menambahkan satu pokok dari pokok-pokok ajaran suatu agama berarti secara tegas menandakan perbedaan yang sangat radikal apalagi yang ditambahkan kemudian dianggap menjadi yang terpenting dari pokok-pokok lainnya. Sesungguhnya yang demikian sudah merubah esensi ajaran Islam sebagai agama.

Rukun Iman menurut Sunni berdasarkan hadis *shahîh* ada enam, yaitu: iman kepada Allah, iman kepada para Malaikat, iman kepada kitab-kitab Allah, iman kepada para Rasul, iman kepada hari kiamat, dan iman kepada *qadha* dan *qadar*. Rukun Iman Syi’ah ada lima, yaitu: iman kepada keesaan Allah, iman kepada keadilan, iman kepada kenabian, iman kepada *imâmah*, yaitu kepemimpinan 12 imam, dan iman kepada hari *ma’âd* atau kiamat. Dalam keterangan hadis *shahîh* yang disebutkan bahwa rukun Islam itu adalah: syahadat, shalat, zakat, puasa, dan haji. Namun Syi’ah menyebutkan bahwa rukun Islam adalah: shalat, zakat, puasa, haji, dan *imâmah*. Dalam ajaran Syi’ah, *imâmah* masuk sebagai bagian penting dari rukun iman dan rukun Islam.⁴⁰

Hubungan negara dan agama dilihat secara ideologis harus diletakkan pada proporsinya sebagai pemikiran cabang, bukan pemikiran mendasar tentang kehidupan. Sebab pemikiran mendasar tentang kehidupan adalah pemikiran menyeluruh tentang alam semesta, manusia, dan kehidupan, serta tentang apa yang ada sebelum kehidupan dunia dan sesudah kehidupan dunia, dan hubungan antara kehidupan dunia dengan apa yang ada sebelumnya dan sesudahnya. Agama hanya berlaku dalam hubungan secara individual antara manusia dan Tuhan, atau berlaku secara amat terbatas dalam interaksi sosial sesama manusia. Agama tidak terwujud secara institusional dalam konstitusi atau perundangan negara, namun hanya terwujud dalam etika dan moral individu-individu pelaku politik.

Dalam Sambutan Menteri Pertahanan Republik Indonesia yang diberi judul “Menemukan Kembali Kebangsaan Indonesia,” Matori Abdul Djilil menyebutkan bahwa langkah terbaik bagi bangsa Indonesia adalah berupaya menemukan kembali “kebangsaan” dengan memberikan makna baru daripada mencari paham kebangsaan baru yang belum tentu cocok dengan karakter sosial, demografi serta struktur masyarakat. Hal ini dikarenakan tiga hal. Pertama, secara historis bangsa Indonesia telah mengalami dialektika panjang untuk sampai kepada terbentuknya Negara Kesatuan Republik

⁴⁰Muhammad Ridhâ al-Muzhaffar, *'Aqâ'id al-Imâmiyyah*, Qom: Muassasah al-Shâriyân li. Thabâ'ah wa al-Nasyr, 2008, hal. 55.

Indonesia. Kedua, kebangsaan Indonesia adalah hasil dari suatu sikap inklusif dari segenap elemen masyarakat yang bermuara kepada sikap untuk saling memberi dan menerima segala macam perbedaan. Bhineka Tunggal Ika adalah bukti bahwa perbedaan dapat dijadikan sebagai inti dari persatuan bangsa. Ketiga, wawasan kebangsaan Indonesia telah terbukti ampuh dalam menghadapi berbagai ujian untuk mempertahankan kemerdekaan. Termasuk juga mematahkan usaha kembalinya penjajah asing maupun gerakan-gerakan separatis yang ingin memisahkan diri dari Negara Kesatuan Republik Indonesia.⁴¹

Adapun penelitian tentang wawasan kebangsaan dalam Al-Qur`an sangat penting dikarenakan:

1. Banyaknya negara berpenduduk mayoritas beragama Islam yang menggunakan konsep negara kebangsaan.
2. Adanya keyakinan tunggal sebagian kaum muslimin bahwa konsep negara Islam hanya *Khilâfah Islâmiyyah*.
3. Adanya potensi keadaan tidak menentu yang menuntut kesadaran umat Islam untuk berperan aktif dalam upaya bela negara, sehingga bila konsep negara kebangsaan dianggap tidak ada maka kewajiban jihad bela negara tidak berlaku. Hal ini sangat membahayakan posisi umat Islam Indonesia secara politik.
4. Devinisi baru yang mengakomodasi konsep negara kebangsaan diperlukan guna meredam potensi disintegrasi bangsa.

Dengan alasan yang telah penulis sebutkan di atas, penulis menganggap perlu diadakan sebuah penelitian yang komprehensif terhadap penafsiran wawasan kebangsaan dalam Al-Qur`an mengingat banyaknya kelompok-kelompok yang memakai ayat-ayat Al-Qur`an untuk melegitimasi perbuatan yang bertentangan dengan ide orisinal Islam dalam permasalahan politik dan kenegaraan dengan mengatasnamakan pesan Al-Qur`an. Pembahasan pada penelitian ini akan menjadi bantahan atas pendapat yang menjadikan pendirian negara Islam dengan menjalankan syariah Islam secara penuh merupakan perkara darurat yang menuntut kaum muslimin untuk berjihad bahkan dengan melawan pemerintahan kaum muslimin yang sah. Pendapat lain ada yang menyatakan bahwa negara Islam adalah harga mati yang tidak bisa ditawar lagi atau pernyataan hidup dalam syari`ah dibawah *Amîr/Imâm* atau berjuang sampai mati mewujudkannya. Pendirian semacam ini telah menjadikan jihad memiliki konotasi buruk dalam sejarah.

Pembahasan dan uraian di atas menunjukkan bahwa penelitian tentang wawasan kebangsaan dalam Al-Qur`an dan implementasinya di Indonesia

⁴¹Matori Abdul jalil, "Sambutan Menteri Pertahanan Republik Indonesia: Menemukan Kembali Kebangsaan Indonesia," dalam M. Bambang Pranowo dan Darmawan (ed.), *Reorientasi Wawasan Kebangsaan di Era Demokrasi*, Yogyakarta: Adicita, 2003, hal.xi.

layak untuk dilakukan. Disamping itu pembahasan masalah ini dalam bentuk disertasi belum ditemukan. Maka penulis bermaksud melanjutkan uraian ini dalam penelitian yang lebih dalam.

B. Masalah Penelitian

1. Identifikasi Masalah

Fakta bahwa pemahaman kewajiban mendirikan negara dan pemerintahan Islam dikalangan aktifis pergerakan Islam telah ada sejak masa pra kemerdekaan sampai masa kini memerlukan penjelasan untuk menghindari banyak polemik dengan pemerintahan yang berkuasa. Istilah bangsa terwakili dalam beberapa terminologi, yaitu: *syab*, *qabilah*, *qaum* dan *ummah*. Walaupun ayat-ayat yang menjelaskan tentang adanya heterogenitas kebangsaan juga terdapat surat ar-Rûm/30:22, namun peneliti memilih pemaknaan holistik akan pengakuan eksistensi bangsa-bangsa, baik dari kalangan Arab atau yang bukan Arab dalam Surat al-Hujurât/49: 13. Al-Hujurât/49:13 beserta dua ayat sebelumnya menjelaskan tentang kenyataan diversitas pada antropologi dan kebudayaan manusia. Keragaman ini memiliki potensi untuk terjadinya superioritas satu golongan atas golongan lainnya.

Untuk mengurai masalah ini diperlukan beberapa pembatasan, yaitu:

- a. Konsep wawasan kebangsaan dalam Al-Qur`an sesuai dengan tantangan dan permasalahan yang ada.
- b. Pandangan Tafsir Al-Qur`an mengenai wawasan kebangsaan.

Dari beberapa persoalan tersebut penulis akan menelaah secara kritis beberapa masalah pokok berikut:

- a. Metode yang ditempuh para mufasir dalam menafsirkan konsep bangsa pada Surat al-Hujurât/49: 13.
- b. Pendapat para mufasir mengenai konsep bernegara dan bermasyarakat, rambu-rambu dan prinsip pokoknya dalam Surat an-Nisâ/4: 58-59.
- c. Pemikiran tafsir tentang negara dan penguasa.
- d. Sikap kaum muslimin ketika menjadi mayoritas kepada penguasa di negeri sekuler bukan Islam.
- e. Signifikansi pembahasan tentang bentuk negara ideal.

2. Pembatasan Masalah

Di dalam disertasi ini, fokus pembahasan akan dibatasi pada penafsiran mengenai ayat-ayat yang berbicara tentang wawasan kebangsaan di dalam Al-Qur`an dan manfaatnya bagi Islam dan Muslimin ketika diimplementasikan di Indonesia dalam menghadapi era modernisasi. Atas dasar pembatasan tersebut, dapat dirumuskan beberapa masalah sebagai berikut:

- a. Kajian ini berbasis teoritis tafsir dalam menjelaskan wawasan kebangsaan dalam Al-Qur`an yang merujuk langsung kepada dalil-dalil Al-Qur`an.
- b. Penelitian didalamnya akan melihat dampak dari situasi sosio-antropologis dan politik terhadap penafsiran bentuk negara dan negara kebangsaan dalam Al-Qur`an, dan sejauh mana hal tersebut mempengaruhi penafsiran.
- c. Analisa yang ada akan melihat terhadap cara penafsiran yang sanggup beradaptasi dengan situasi yang ada dengan meletakkan ayat-ayat wawasan kebangsaan di dalam Al-Qur`an pada proporsi yang tepat. Dengan ini penafsiran bisa diterapkan di Indonesia tanpa harus menghilangkan karakter Al-Qur`an itu sendiri.
- d. Hasil akhirnya adalah penawaran penafsiran ayat-ayat yang sesuai untuk dipakai sebagai solusi di zaman modernisasi yang penuh dengan kebebasan, inovasi, dan pembaharuan yang diiringi dengan hegemoni Barat terhadap dunia Islam yang kebanyakan masih dianggap sebagai dunia ketiga.

3. Rumusan Masalah.

Berdasarkan latar belakang masalah, identifikasi masalah dan pembatasan masalah yang telah disebutkan, maka yang menjadi rumusan masalah dalam disertasi ini adalah: Bagaimana konsep wawasan kebangsaan dalam Al-Qur`an implementasinya di Indonesia?

Untuk mengurainya peneliti akan melihat dari tiga aspek, yaitu:

1. Bagaimana Al-Qur`an mengungkap wawasan kebangsaan secara epistemologis?
2. Apa bukti bahwa Al-Qur`an mengakui eksistensi negara kebangsaan?
3. Apa bentuk negara ideal yang ditawarkan Al-Qur`an?

C. Tujuan Penelitian

Penelitian ini dibuat untuk memenuhi beberapa tujuan yang akan dicapai. Dalam tujuan idealis maka penulis bermaksud untuk:

1. Memformulasikan teori rasional yang holistik tentang bentuk negara dalam Al-Qur`an.
2. Mengkritisi pendapat yang menganggap bahwa Al-Qur`an tidak mengakui konsep negara kebangsaan.

Dalam tataran manfaat praktis maka beberapa hal yang berhubungan langsung dengan pembaca, tema dan esensi kajian adalah:

1. Memberikan inspirasi kepada para pembaca dan peneliti lain untuk masuk kepada bahasan yang lebih dalam atau melengkapi penelitian ini.
2. Memperkenalkan dan mempopulerkan wawasan Al-Qur`an tentang negara kebangsaan, hal ini adalah sebagai wacana penyeimbang atas konsep "Negara Islam" yang dipahami secara tekstual sebagai "kewajiban."

3. Mengkritisi pendapat dan teori yang hanya mengakui konsep “*khilâfah islâmiyyah*.”

D. Manfaat Penelitian

Penelitian ini merupakan usaha mengisi kekosongan kecil dalam peta besar akademik kajian metodologi tafsir dalam memandang masalah bentuk pemerintahan yang relevan dengan pemerintahan yang dilaksanakan umat Islam di Indonesia. Sebab, para ahli sebelumnya telah banyak memperbincangkan, mengkaji dan meneliti tentang masalah ini secara umum dengan berbagai metodologi. Secara garis besar dua manfaat dari kajian ini adalah:

1. Manfaat Teoritis

Secara teoritis, penelitian ini diharapkan dapat menyumbangkan gambaran tentang epistemologi dan kerangka tafsir. Bagaimana penerapan definisi kebangsaan yang tepat dalam perspektif tafsir Al-Qur`an. Dengan demikian, kajian ini dapat menjadi sumbangsih keilmuan dalam studi Al-Qur`an, khususnya dalam pengembangan metodologi penafsiran Al-Qur`an. Penelitian ini juga bermanfaat untuk mengembangkan sikap kritis dalam menerima suatu produk penafsiran. Sebuah pemikiran yang disandarkan kepada pendapat keagamaan harusnya dikaji dalam, secara objektif dengan meninggalkan sifat subjektivitas dan apabila terkait dengan teks Al-Qur`an maka harus bisa diverifikasi melalui metodologi tafsir.

Penelitian ini diharapkan dapat memformulasikan korelasi yang tepat antara pandangan kebangsaan dan keagamaan dalam sebuah definisi wawasan kebangsaan yang sesuai dengan pandangan Al-Qur`an. Definisi ini berguna sebagai acuan praktis bagi umat Islam dalam bermu`amalah dengan pemerintah yang tidak secara formal menerapkan hukum Islam.

2. Manfaat Praktis

Penelitian ini diharapkan menjadi inspirasi positif bagi para cendekiawan muslim agar selanjutnya lebih intens membuat kajian tafsir untuk membuat verifikasi terhadap pendapat keagamaan yang mengataskan pandangan Al-Qur`an. Bisa saja sebuah pendapat tidak memiliki pijakan metodologi yang kuat sehingga menghasilkan penafsiran yang berbeda dari yang dimaksud oleh teks. Penelitian tersebut, bukan hanya bertujuan untuk mengungkap wawasan tertentu secara spesifik yang ada dalam perdebatan pandangan keagamaan namun untuk menyingkap bangunan metodologinya serta keterpengaruhannya oleh epistem sosial budaya di mana pendapat itu bersemi, muncul, berkembang dan menjadi pendapat yang menghegemoni.

Selain itu, penelitian ini bertujuan untuk memberikan inspirasi bagi para intelektual muslim agar menjadikan metode tafsir sebagai pisau analisa yang dapat mengeksplorasi berbagai dimensi makna Al-Qur`an dan membuat

konstruksi metodologis yang dapat diterapkan dalam menyibak tabir rahasia makna ayat-ayat Al-Qur`an, tekstual dan kontekstual. Penafsiran kontekstual Al-Qur`an bisa dijadikan metode alternatif untuk menyingkap dimensi moral dan spiritual Al-Qur`an dalam upaya menjawab tantangan perkembangan dunia.

E. Tinjauan Pustaka

Ada beberapa penelitian telah melakukan kajian dan penelitian terhadap masalah yang mempunyai relevansi dengan topik yang dibahas lima tahun terakhir, diantaranya:

1. Ahmad Basarah, “Eksistensi Pancasila Sebagai Tolok Ukur Dalam Pengujian Undang-Undang Terhadap Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 di Mahkamah Konstitusi: Kajian Perspektif Filsafat Hukum dan Ketatanegaraan,” *disertasi*, Semarang: Fakultas Hukum Universitas Diponegoro Semarang, 2016. Dalam sidang terbuka itu Basarah menyebutkan bahwa hanya revolusi, pembubaran pemerintahan dan negara, atau dengan cara makar yang dapat merubah Pancasila. Segala mekanisme hukum di Indonesia telah terkunci untuk upaya perubahan itu. Sebagai norma dasar, Pancasila ditentukan oleh pembentuk negara pertama kalinya sebagai penjelmaan kehendak pembentuk negara, memuat landasan dasar pembentukan negara, cita-cita terkait kerohanian, politik dan cita-cita lainnya. Dia juga memuat ketentuan yang memberikan bentuk pada hukum positif. Maka mengganti dasar dan ideologi Pancasila sama dengan membubarkan negara proklamasi 17 Agustus 1945. Basarah membantah pernyataan yang menyebutkan bahwa Pancasila lahir pada tanggal 18 Agustus 1945. Menurutnya meskipun Pancasila 1 Juni 1945 berbeda letak urutan silanya namun secara filosofi pengertian global yang ada padanya sama persis dengan versi yang dikenal luas. Yang dimaksud adalah pengakuan pada asas dan dasar falsafah Negara, bukan bentuk formal dalam dunia hukum tata negara. Pancasila sebagai ideologi yang dinamis dapat secara fleksibel dan lentur menyesuaikan diri dengan konteks perubahan masa. Namun digris bawah bahwa falsafah dasar negara harus statis sampai kapanpun karena menjadi rujukan utama sebagaimana anamah para penggagasnya, sesuai kesepakatan BPUPK tanggal 29 Mei sampai 1 Juni 1945.

Pada acara Haul Bung Karno ke 47 tanggal 21 Juni 2017 disertasi ini dilaunching dalam format berbentuk buku *Bung Karno, Islam dan Pancasila*.⁴² Mirip dengan buku Badri Yatim, *Soekarno, Islam dan Nasionalisme*, yang diterbitkan Jakarta: Logos Wacana Ilmu Jakarta pada tahun 1999. Badri Yatim juga menulis di bukunya tentang tata letak sila-

⁴²Ahmad Basarah, *Bung Karno Islam dan Pancasila*, Jakarta: Konstitusi Press, 2016.

sila itu dengan menjelaskan analogi yang relative sama, substansi.⁴³ Buku ini berusaha untuk menggambarkan keseluruhan kontemplasi Bung Karno. Dalam acara ini Ahmad Basarah menyebutkan bahwa dalam konteks keindonesiaan, Islam dan Nasionalisme beserta para pengusungnya adalah seperti dua rel kereta api yang harus selalu bekerjasama dalam sinergi yang baik, bersebelahan dalam kedamaian, tetap kuat dan menjaga keseimbangan agar tidak membawa kecelakaan bagi para penumpang kereta. Menurutnya Pancasila mengandung unsur-unsur keislaman dan nasionalisme sekaligus. Di Negara Kesatuan Republik Indonesia dengan diversitas dan pluralitasnya antara Islam dan Nasionalisme tidak boleh dipisahkan. Menurutnya kualitas Pancasila berada di atas ideologi bangsa-bangsa besar di dunia. Pancasila lebih majudan lebih baik dari Manifesto, paham liberalisme/kapitalisme dan lebih baik dari sistem khilafah. Segala pandangan Soekarno yang mengomentari Islam dan Nasionalisme sendiri merupakan hasil kerjakeras dan perenungan mendalam sebagai upaya *rethinking of Islam*, memikirkan kembali konsep keislaman. Selain menyebut dirinya sebagai pemimpin besar revolusi Soekarno menjelaskan bahwa politiknya netral terhadap agama.

Disertasi ini dijadikan referensi pada “Naskah Akademik Rancangan Undang-undang tentang Haluan Ideologi Pancasila.” RUU ini pernah diserang dan tidak disetujui kalangan politisi muslim. Majelis Ulama Indonesia dalam sebuah srkasme menyebut bahwa pengajian RUU ini sebagai pencurian di saat senyap. Hal tersebut karena prosedurnya dilakuklan tanpa terlebih dahulu mengajak kalangan masyarakat untuk terlibat aktif dan dalam waktu singkat telah disahkan menjadi program legislasi nasional (prolegnas) tahun 2020.⁴⁴

2. Heni Lestari, “Pendidikan Agama dan Nasionalisme (Studi pada Sekolah Islam Terpadu di Jakarta),” *disertasi*, Jakarta: Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2017. Penelitian selaras dengan UU Sistem Pendidikan Nasional No 20 tahun 2003 pasal 1, PP No 55 tahun 2007 pasal 1, dan para akademis yang menyatakan bahwa pendidikan agama yang terintegrasi dengan baik dan terhubung secara menyeluruh berpengaruh pada keimanan dan ketakwaan peserta didik yang pada akhirnya menghadirkan pekerti luhur sebagai modal untuk membina toleransi antar umat beragama. Hal ini terkait langsung dengan anasir yang menyusun nasionalisme. Disertasi menolak pendapat kaum konservatif revivalis

⁴³Badri Yatim, *Soekarno, Islam dan Nasionalisme*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999, hal. 160.

⁴⁴Raja Eben Lumbanrau, “RUU HIP: Pemerintah tunda bahas RUU Haluan Ideologi Pancasila dengan DPR,” dalam <https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-53044028>. Diakses pada 17 Desember 2021.

fundamentalis yang menyatakan bahwa khilafah adalah nasionalisme yang diinginkan Islam. Penelitian kualitatif deskriptif ini menggunakan berbagai sumber data mulai dari wawancara observasi dan studi naskah. Diterbitkan dalam bentuk buku berjudul: *Pendidikan Agama dan Nasionalisme (Studi pada Sekolah Islam Terpadu di Jakarta)*, Tangerang: Young Progressive Muslim, 2018.

3. Ali Fahrudin, "Nasionalisme dalam Perspektif Tafsir Berbahasa Jawa: Studi Kritis atas Ide Nasionalisme Soekarno," *disertasi*, Jakarta: Program Pascasarjana Institut PTIQ, 2018. Kesimpulan dari disertasi ini menyebutkan bahwa para mufassir Jawa yang menafsirkan Al-Qur'an dengan bahasa Jawa merupakan orang-orang yang sangat nasionalis. Kecintaan mereka sangat besar kepada bangsa dan negara sehingga selalu setia dan mendukung seluruh langkah dan kebijakan pemimpin negeri dalam upaya mencapai kesejahteraan rakyat dengan tetap memegang kuat nilai dan prinsip agama. Pembahasan mengenai Sukarno dan Nasionalisme sendiri dibahas pada bab dua. Pada bagian akhir yaitu pada bab lima nasionalisme Soekarno dibahas kembali dan dianalisis menurut perspektif Tafsir Al-Qur'an berbahasa Jawa. Ada lima tafsir yang diteliti dalam pembahasan ini. Selanjutnya dari lima tafsir ini dilihat kecenderungannya dalam menafsirkan istilah-istilah seputar nasionalisme. Disertasi telah diterbitkan sebagai buku dengan judul: *Nasionalisme Soekarno Dan Konsep Kebangsaan Mufassir Jawa*, diterbitkan oleh LITBANGDIKLAT PRESS pada tahun 2020.
4. Said Romadlan, "Diskursus Gerakan Radikalisme dalam Organisasi Islam (Studi Hermeneutika Pada Organisasi Islam Muhammadiyah Dan Nahdlatul Ulama Tentang Dasar Negara, Jihad, Dan Toleransi)," *disertasi*, Jakarta: Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Departemen Ilmu Komunikasi Program Pascasarjana Universitas Indonesia, 2020. Melalui metode hermeneutika fenomenologi Ricoeur ditemukan adanya distansiasi dalam proses penafsiran. Dengan adanya jarak antara teks dan pembaca hal ini memungkinkan pembaca untuk mempelajari teks secara kritis. Tak berhenti samapai di sini lanngkas selanjutnya adalah pembacaan post-kritis dengan mengapropriasi pendapat diluar teks kepadanya. Ketika menyikapi Pancasila sebagai dasar negara tafsiran Muhammadiyah adalah bahwa Indonesia merupakan hasil konsesus nasional (*dâr al-'ahdi*) dan tempat pembuktian atau kesaksian (*dâr asy-syahâdah*) untuk mencapai negeri yang sejahtera, aman dan sentosa (*dâr as-salâm*). NU menyebutnya sebagai kesepakatan kebangsaan (*mu'ahhadah wathâniyyah*). Dalam Muhammadiyah jihad dipahami *lil-muwâjahah* dan dalam NU untuk *mabadi' khaira ummah*. Toleransi kepada yang berbeda keyakinan dalam Muhammadiyah dilandasi *ukhuwwah insâniyyah* dan NU menyandarkan pada *ukhuwwah*

wathâniyyah. Penafsiran ini adalah suatu bentuk refleksi dan dialektika Muhammadiyah, NU dengan struktur kekuasaan politik kekuasaan. Selain sebagai antitesa dan kritik terhadap ideologi radikalisme yang ingin mendirikan Khilafah Islamiyah disertai ini juga sebagai edukasi dan menjadi bagian dari literasi deradikalisasi.⁴⁵

5. Fathur Rohman, "Pendidikan Wawasan Kebangsaan dengan Pendekatan Bayani di Pondok Pesantren Darul Falah Bangsri Jepara," dalam *Jurnal Edukasia*.⁴⁶ Adanya upaya untuk mempertentangkan negara dengan syari'at Islam dijadikan landasan penelitian yang berusaha melihat dari dekat pendekatan yang dilakukan pendidikan Pondok Pesantren (PP) Darul Falah Bangsri Jepara dalam menanamkan wawasan kebangsaan. Penelitian menggunakan pendekatan kualitatif dengan berdasarkan studi kasus. Dari penelitian ini diketahui pendidikan wawasan kebangsaan adalah respon atas adanya paham anti Pancasila karena tidak sesuai ajaran Islam. Bayani sendiri terambil dari salah satu dari tiga tipe epistemologi, yaitu *bayânî*, *burhânî*, dan *'irfânî*. Di PP. Darul Falah, pendidikan kebangsaan dilaksanakan melalui pembelajaran kitab *Mîtsâq al-Madînah*; Pancasila dan Piagam Madinah atau biasa dikenal santri dengan sebutan Kitab Pancasila. Kitab ini diajarkan melalui program pembelajaran yang sangat dekat dengan metode yang diharapkan akan memberi kemampuan membaca, menerjemah, memahami, dan mengingat teks-teks kitab yang dipelajari bagi para santri. Metode ini dianggap memberatkan, karena penyampaian materi berupa bait-bait *nagham* yang berisi ulasan dalam Al-Qur`an atau Hadits. Sehingga santri memiliki kewajiban selain memahami materi-materi kebangsaan, karena juga harus menghafal dan mewiridkan materi tersebut.
6. Azzah Nor Laila, "Pendidikan Kebangsaan dalam Perspektif Al-Qur`an," dalam *JASNA*. Dibahas dengan metode *content analysis* yang menggali teks secara metode tematik. Ayat utama yang dirujuk Al-Hujurât/49:13. Penelitian ini menyimpulkan empat hal, yaitu:
 - a. Adanya gagasan kesamaan hak warga dalam suatu bangsa.
 - b. Perlunya Kerjasama untuk keberlanjutan suatu bangsa.
 - c. Kedamaian dan ketentraman suatu negara dan bangsa lahir dari sikap penduduknya.

⁴⁵Said Romadlan, "Diskursus Gerakan Radikalisme dalam Organisasi Islam (Studi Hermeneutika Pada Organisasi Islam Muhammadiyah Dan Nahdlatul Ulama Tentang Dasar Negara, Jihad, Dan Toleransi)," disertai Fakultas Ilmu Sosial Dan Ilmu Politik Departemen Ilmu Komunikasi Program Pascasarjana Universitas Indonesia Jakarta, Juli 2020.

⁴⁶Fathur Rohman, "Pendidikan Wawasan Kebangsaan Dengan Pendekatan Bayani Di Pondok Pesantren Darul Falah Bangsri Jepara," dalam *Edukasia: Jurnal Penelitian Pendidikan Islam*, Vol. 13 No. 1 Tahun 2018, hal. 53-77.

- d. Setiap bangsa dan perlu melakukan intropeksi dan evaluasi.⁴⁷
7. Sebuah penelitian kualitatif dengan pendekatan sejarah tentang spirit kebangsaan organisasi masyarakat Islam terbesar di Indonesia, Nahdhtul Ulama ditulis oleh Amin Farih. Tulisan ini menjelaskan tentang peran dan sumbangan besar ormas ini untuk mempertahankan Pancasila dan konsep Negara Kesatuan Republik Indonesia. Disimpulkan bahwa bahwa NU menolak sistem khilafah dan konsep Negara Islam di Indonesia sekaligus secara tegas menyatakan bahwa sejak awal telah mengakui Presiden Republik Indonesia Ir. Soekarno pemegang pemerintahan yang sah yang bersifat sementara namun kekuasaannya mutlak. Sikap NU ini masih konsisten samapai saat penelitian ditulis.⁴⁸
 8. Penelitian mengenai Kyai Siddiq yang merupakan penguat dasar-dasar ideologis Pancasila di era Indonesia modern diangkat oleh Syamsun Ni'amn dalam tulisan berjudul *Pemikiran Kebangsaan K.H. Achmad Siddiq dan Implikasinya dalam Memantapkan Idiologi Pancasila Sebagai Dasar Negara di Indonesia*, tulisan ini dipublikasikan dalam jurnal *AKADEMIKA*. Pemikiran Kyai Siddiq terkait relasi Pancasila dan Islam dengan pemahaman komprehensif direview untuk menggambarkan betapa pentingnya analogi yang menggambarkan pembelaan atas pilihan para pendiri bangsa. Tulisan ini menggambarkan keberhasilan Kyai Siddiq menjelaskan analoginya tentang relasi negara-Islam dan kepentingan nasional rakyat Indonesia.⁴⁹
 9. Relasi antara negara dan Islam sebagai ideologi sejak masa orde lama sampai masa pasca reformasi dianalisa oleh *Kunawi Basyir* dalam tulisan berjudul: "Ideologi Gerakan Politik Islam di Indonesia" yang dimuat dalam jurnal *Al-Tahrir*. Pembahasan ini menyimpulkan bahwa ideologi politik Indonesia pada masa-masa dua orde sebelum reformasi masih mengusung ideologi kebangsaan. Namun setelah itu isunya bergeser, bagi para kaum moderat kepada demokrasi dan di sisi lain kelompok Islam fundamentalis mengusung konsep *Islamic state*. Golongan Islam moderat besandar pada paradigma simbiotik multikulturalistik sedangkan Islam

⁴⁷Azzah Nor Laila, "Pendidikan Kebangsaan dalam Perspektif Al – Qur'an," dalam *JASNA: Journal for Aswaja Studies*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2021, hal. 1-14.

⁴⁸Amin Farih, "Konsistensi Nahdlatul Ulama' dalam Mempertahankan Pancasila dan Kedaulatan Negara Kesatuan Republik Indonesia di tengah Wacana Negara Islam," dalam *JPW (Jurnal Politik Walisongo)*, Vol. 01 No. 1 Tahun 2019, hal. 1-20.

⁴⁹Syamsun Ni'am, "Pemikiran Kebangsaan K.H. Achmad Siddiq dan Implikasinya dalam Memantapkan Idiologi Pancasila Sebagai Dasar Negara diIndonesia," dalam *AKADEMIKA*, Vol. 23 No. 02 Tahun 2018, hal.239-264.

fundamentalis mencita-citakan bentuk utuh *state* yang mengawinkan agama dan negara dalam bentuk negara teokrasi.⁵⁰

10. Ratna Puspita dari Fakultas Ilmu Komunikasi, Universitas Bhayangkara Jakarta Raya menulis sebuah penelitian berjudul: "Kontra-Radikalisasi pada Media Sosial Dalam Perspektif Komunikasi." Penelitian dipublikasikan di *Jurnal Komunikasi Universitas Garut*, Vol. 6, no. 2, Oktober 2020, hal. 509 – 529. Penelitian merekomendasikan agar komunikasi dimasukkan dalam agenda kontra-radikalisasi. Penelitian dengan metode tinjauan literatur melalui *narrative review* ini berkonsentrasi kekerasan yang terjadi dan strategi komunikasi yang digunakan untuk berdialog di media sosial. Darinya menghasilkan strategi komunikasi yang unsur-unsurnya adalah: komunikator, narasi pesan, dan khalayak kontra-radikalisasi. Hal ini dibuat dalam rangka merespon ramainya penggunaan media social dalam melontarkan wacana-wacana yang mendukung dan menganjurkan radikalisme. Karena begitu pesat dan luasnya pengaruh media sosial, maka penelitian mengenai hal-hal yang dipengaruhi olehnya menjadi sangat penting. Berita dan narasi-narasi yang dibangun melalui media sosial, belakangan dianggap lebih efektif untuk mempengaruhi pola pikir dan pola sikap masyarakat. Sebagai media yang bias menitipkan pengaruh baik dan buruk, maka dipandang perlu untuk menggunakannya sebagai upaya untuk mengkonter segala pengaruh buruk dari propokasi yang terstruktur dan massif di media sosial.
 11. Alfian Miftah Hasan dan M. Ali Mustofa Kamal meneliti tentang Wawasan Al-Qur`An Tentang Nasionalisme: Kajian Term Ummah dalam konteks ke-Indonesiaan dan dipublikasikan di jurnal *Syariat*, Vol. 5, no. 01, Mei 2019. Terus berlanjutnya banyak konflik dan problem-problem sosial di Indonesia menjadi latar belakang penelitian ini. Nasionalisme dikaitkan dengan istilah *ummah* dalam Al-Qur`an. Pemahaman yang benar tentang konsep *ummah*, diharapkan dapat mencitrakan Islam dalam konteks keindonesiaan. Kesimpulan penelitian ini adalah bahwa nilai-nilai nasionalisme tidak bertentangan dengan Al-Qur`an. Fokus pada penggalian terminologi *ummah* menemukan makna bahwa komunitas masyarakat Islam meliputi kesatuan geografis, agama, dan budaya. Umat terbaik bukan sebagai konsep tertentu melainkan ditunjukkan dengan kepedulian social terhadap sesame sebagai masyarakat moderat dan toleran.
- Selain penelitian-penelitian dan kajian-kajian terbaru, beberapa penelitian yang sudah lebih dahulu diantaranya:

⁵⁰ Kunawi Basyir, "Ideologi Gerakan Politik Islam di Indonesia," dalam *Al-Tahrir*, Vol. 16 No. 2 Tahun 2016, hal. 339 – 362.

1. Bahtiar Effendy, "Islam and the State: The Transformation of Islamic Political Ideas and Practices in Indonesia," *disertasi*, Amerika Serikat: Ohio State University, 1994. Penelitian ini meneliti sekitar pola komunikasi politik kaum muslimin yang mengusung ideologi Islam. Penelitian ini menunjukkan berbagai kebuntuan komunikasi politik antara Islam dan pemerintah Indonesia. Kesimpulan tulisan ini adalah: ide-ide Islam dalam pemerintahan Indonesia tidak pernah benar-benar mendapat ruang bebas karena dianggap tidak mewakili kepentingan nasional.
2. Abdul Aziz , *Chiefdom Madinah: Salah Paham Negara Islam*, Jakarta: Alvabet, 2011. Sebuah buku hasil dari disertasi di UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta tahun 2010 yang membahas tentang konsep bernegara dalam Islam. Ketika sebagian politisi muslim dan para cendekiawannya menganggap Negara Islam adalah model terbaik bentuk negara yang didirikan Abdul Aziz mengajak untuk menguji kembali kebenaran pemahaman ini. Mengembangkan demokrasi politik dengan landasan nilai-nilai Islam tanpa harus menggaung dengan konsep negara Islam adalah sangat penting karena Islam harus diambil spiritnya dan bukan kemasannya. Baginya konsep Pancasila telah mengadopsi nilai-nilai keislaman yang sangat substansial dan egaliter. Penulis mencoba menguk asal usul munculnya Daulah Islamiyah berdasarkan data sejarah dan realitas sosial untuk merekonstruksi kaitan antara Islam dan pembentukan negara.⁵¹
3. Buku panduan bagi warga *Khilafatul Muslimin* berjudul Gambaran Global Pemerintahan Islam tulisan Abdul Qadir Baraja' dengan jelas menerangkan secara apa adanya kewajiban menjadi warga khilafatul muslimin yang telah diklaim pendiriannya dalam buku itu. Bahkan buku ini secara propokatif memandu pembacanya untuk ikut dalam praktek pelaksanaan negara tanpa berpikir panjang tentang keberadaan pemerintahan yang sedang berlangsung. Membaca buku ini berarti melihat bentuk nyata pemahaman yang terus diperjuangkan sekelompok orang tertentu dari waktu ke waktu.
4. Sebuah analogi disusun oleh Yusuf Qardlawi sebagai respon atas kasus runtuhnya menara kembar WTC peristiwanya terjadi pada 11 September 2001 dalam karya berjudul *al Shahwah al Islamiyyah bain al Juhud wa al Tatharruf*. Analogi tersebut ditulis untuk menjelaskan bahwa konsep jihad yang menimbulkan tragedi kemanusiaan jauh dari sifat toleran Islam yang menghargai kemanusiaan dan menggambarkan karakter jihad Islam yang jauh dari kekerasan dan sikap berlebihan. Dalam bahasa Indonesia buku tersebut telah diterjemahkan oleh Alwi A.M dengan judul

⁵¹Abdul Aziz , *Chiefdom Madinah: Salah Paham Negara Islam*, Jakarta: Alvabet, 2011.

Membedah Islam “Ekstrem” dan dicetak penerbit Mizan Bandung pada tahun 2001.

5. Kajian dalam bentuk disertasi tentang permasalahan ini diantaranya adalah: Ahmad Yani Anshori, “Islam dan Negara Bangsa Studi Perjuangan ke arah Negara Islam di Indonesia Pasca Kemerdekaan,” *disertasi*, Jakarta: Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2006. Wawasan kebangsaan dalam bingkai Nahdlatul Ulama menjadi kajian penelitian Ilman Nafi’a, “Wawasan Kebangsaan Nahdlatul Ulama dan Aktualisasinya setelah Kemerdekaan,” *disertasi* Jakarta: Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2008. Penelitian lain secara spesifik meneliti posisi negara nasional dalam hal ini Indonesia yang berlandaskan Pancasila terhadap Islam sebagai sebuah ideologi, Nawiruddin, “Islam dan Pancasila, Studi Hubungan Ideal dalam Konstruksi Negara Nasional,” *disertasi*, Jakarta: Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2008.
6. Sebuah kajian di Barat oleh Benedict Anderson dalam pernyataannya menyebutkan bahwa wawasan kebangsaan merupakan jiwa, cita-cita, atau falsafah hidup yang tidak lahir dengan sendirinya. Ia sesungguhnya merupakan hasil konstruksi dari realitas sosial dan politik (*socially and politically constructed*).⁵²
7. Pada tahun 2015 Puslitbang Keagamaan menerbitkan sebuah hasil penelitian sebagai upaya pencerahan bagi masyarakat agar dapat memahami karakteristik sebagian friksi-friksi gerakan Islam yang terindikasi secara data tidak loyal terhadap wawasan kebangsaan sehingga cenderung bersikap intoleran dan radikal dalam mengekspresikan sikap keagamaan. Sesungguhnya wawasan kebangsaan sebagai jati diri bangsa harus dijaga keutuhannya. Penelitian dalam tulisan adalah upaya untuk mendalami pemahaman para tokoh dan pemimpin organisasi radikal dengan menyelami pemikiran mereka terkait aspek-aspek yang berkaitan dengan konsep relasi antara kebangsaan dan Islam. Hal ini sebagai bahan referensi yang konprehensif karena konsep-konsep nasional kebangsaan dan keabsahan konsep kebangsaan dan negara kadang menjadi polemik di kalangan umat Islam. Sebagai tawaran *problem solving* penelitian ini menyajikan informasi tentang deteksi dan prediksi aksi-aksi dan tindakan yang akan mungkin dilakukan oleh para aktivis Islam yang dianggap radikal, termasuk upaya untuk mengganti bentuk negara kebangsaan NKRI. Temuan dalam penelitian ini menunjukkan bahwa secara umum ada kesepakatan terhadap konsep wawasan kebangsaan sebagai bingkai NKRI sesuai dengan jati diri bangsa. Namun

⁵²Benedict Anderson, *Imagined Community: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso, 1991.

kelompok-kelompok yang terindikasi radikal tersebut pada faktanya terdeteksi memiliki pandangan yang berbeda.

8. *Pemikiran Islam-kebangsaan Kyai Hasyim Asy'ary* juga berhasil ditulis oleh intelektual muda NU, Zuhairy Misrawi dalam buku berjudul: *Hadratussyaikh Hasyim Asy'ari; Moderasi, Keumatan, dan Kebangsaan*. Dalam studi ini, Kyai Hasyim Asy'ary dinyatakan sangat memberi perhatian terhadap kondisi bangsa yang ditunjukkan dengan usahanya mendirikan koperasi, pemberdayaan kaum perempuan, dan mendirikan organisasi untuk para ulama di pedesaan. Menjadi bagian penting bangsa era kolonial dengan pemikirannya: fatwa wajib berjihad melawan Belanda dan haram bekerja sama dalam hal apa pun dengannya. Pada masa penjajahan Jepang menentang upacara *saikerei* (membungkukkan badan setiap pagi ke arah Tokyo untuk menghormati kaisar Jepang dan Dewa Matahari) sehingga dipenjara selama empat bulan.⁵³
9. Literatur lain yang membincang diskursus pemikiran Islam-kebangsaan-NU juga ditulis Said Aqil Siradj dalam *Islam Kebangsaan, Fiqih Demokratik Kaum Santri*. Buku ini menjelaskan tema-tema kebangsaan secara umum dalam tradisi pemikiran Islam tradisional. Dan buku dari disertasi Ali Maschan Moesa di Universitas Airlangga yang berjudul *Nasionalisme Kiai Konstruksi Sosial Berbasis Agama*, terbitan Lkis Yogyakarta tahun 2007. Berbicara tentang pandangan beberapa Kyai Nahdlatul Ulama (NU) di Jawa Timur tentang wawasan kebangsaan atau nasionalisme yang hasilnya menjelaskan bahwa beberapa Kyai NU yang dijadikan subyek mempunyai pemikiran Islam-kebangsaan, namun mereka masih menyatakan bahwa kecintaan kepada Islam lebih dari kecintaannya kepada negara dan bangsa (nasionalisme).⁵⁴

Berdasarkan studi kepustakaan di atas, penulis berkeyakinan dan berketetapan bahwa “*Wawasan Kebangsaan dalam Al-Qur'an dan Implementasinya di Indonesia*” masih sangat relevan untuk diteliti. Penelitian ini berupaya obyektif dan patuh pada metode kajian tafsir karena pemahaman yang benar dalam permasalahan ini bisa menjadi sumbangan berarti bagi usaha penangkalan serangan radikalisme pemikiran yang berakhir pada gerakan-gerakan radikal mengatasnamakan pesan Kitab Suci dan jihad.

F. Metodologi Penelitian

1. Metode Penelitian

Sebuah penelitian dikatakan ilmiah bila telah menggunakan metode

⁵³ Zuhairi Misrawi, *Hadratussyaikh Hasyim Asy'ari; Moderasi, Keumatan, dan Kebangsaan*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2010.

⁵⁴ Ali Maschan Moesa, *Nasionalisme Kiai Konstruksi Sosial Berbasis Agama*, Yogyakarta: LkiS, 2007, hal. 159.

ilmiah, yakni prosedur atau langkah-langkah sistematis untuk mendapat pengetahuan-pengetahuan ilmiah (ilmu tertentu). Metode penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode deskriptif dan analisis komparatif (*analytical-comparative method*), yakni menyajikan beberapa definisi dan pemahaman, mengkomparasikannya, dan melakukan *rethinking* terhadap definisi dan pemahaman tersebut untuk merumuskan suatu definisi. Penelitian ini juga menggunakan pendekatan filsafat, khususnya filsafat ilmu karena terkait dengan epistemologi tafsir yang mencakup: sumber, metode dan validitasnya. Hal ini terkait dengan istilah-istilah yang terdapat dalam berbagai disiplin ilmu di luar tafsir. Agar istilah dalam disiplin ilmu lain bisa dimasukkan dalam pembahasan maka diperlukan pemilihan metodologi agar hasilnya bisa divalidasi. Ketika sebuah definisi telah disepakati maka disiplin ilmu lain bisa juga melakukan pendekatan dengan metodologi yang berbeda. Tafsir bisa menjadi sebuah metodologi untuk sampai kepada definisi yang dihubungkan dengan Al-Qur`an. Pendekatan filsafat ini berusaha untuk sampai kepada kesimpulan-kesimpulan yang universal dengan meneliti akar permasalahannya. Metode ini bersifat mendasar dengan cara radikal dan integral, karena memperbincangkan hakekat sesuatu sebagai esensi. Pendekatan dan kritik sejarah juga dilakukan dalam melihat perjalanan pemerintahan umat Islam dari masa ke masa. Hal ini diperlukan untuk melihat secara utuh apa yang terjadi selama pada pelaksanaan pemerintahan tersebut. Hal ini perlu diperhatikan karena tafsir mengenal periodisasi yang mempengaruhi informasi di dalamnya.⁵⁵

Di beberapa bagian secara sederhana pembahasan menggunakan metode *content analysis* sebagaimana yang dilakukan studi-studi teologi di gereja pada akhir 1600-an. Metode ini seringkali digunakan untuk mengkaji bahan cetak yang didokumentasikan dengan baik di Swedia pada abad ke 18. Ketika itu peran gereja masih sangat dominan dalam berbagai kehidupan, termasuk ekonomi dan politik. Sebuah kasus umpamanya sebuah buku berjudul “Song of Zion) yang memuat 90 hymne. Karena tersebar luas dan dianggap berbahaya bagi dominasi gereja ortodoks Swedia. Maka penelitian segera dilakukan untuk menjawab kekhawatiran itu dengan melibatkan banyak sarjana. Peristiwa ini samapi melibatkan perdebatan para sarjana terkait metodologis dalam menerjemahkan simbol dalam kehidupan.⁵⁶

Sejak saat itu, memahami isi karya tulis melalui penghitungan kata dipakai di banyak bidang keilmuan. Selanjutnya, sebagai metode ilmiah, *content analysis* memiliki kerangka kerja sebagai pedoman penggunaannya,

⁵⁵ Muhammad Husain al-Dzahabi, *at-Tafsir wa al-Mufasssirûn*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2003, juz 1, hal. 28-104.

⁵⁶ Klaus Krippendorff, *Analisis Isi: Pengantar Teori dan Metodologi*, diterjemahkan oleh Farid Wajidi, Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1980, hal.1-2.

yaitu sebagai berikut:

1. Analisis isi pragmatik (*pragmatic content analysis*), yakni prosedur memahami teks dengan mengklasifikasikan tanda menurut sebab atau akibatnya yang mungkin timbul. Model perhitungan ini seperti penghitungan jumlah pengulangan satu kata dalam sebuah ujaran untuk dapat menganalisa adanya perasaan suka atau tidak suka kepada pihak penguasa).
2. Analisis isi semantik (*semantic content analysis*), yakni prosedur yang mengklasifikasikan tanda menurut maknanya.⁵⁷

Berbeda dengan makna analisis pada metode analisis dalam tafsir. Metode analisis atau disebut juga *tahliliy* pada tafsir ayat-ayat Al-Qur'an adalah sebuah penafsiran dengan cara memaparkan segala aspek yang terkandung di dalam ayat kemudian menerangkan makna-makna yang tercakup di dalamnya sesuai dengan keahlian dan kecenderungan mufassir. Pendekatan analitis dilakukan dengan cara membahas Al-Qur'an ayat demi ayat, sesuai dengan rangkaian urutannya dalam mushaf. Penjelasannya dilakukan bagian-perbagian, sedikit demi sedikit, sesuai pengelompokan temanya dengan menggunakan alat-alat penafsiran yang dianggap efektif sesuai kompetensi dengan tetap memperhatikan konteks dari teks yang diterangkan. Pada metode ini mufassir biasanya berusaha untuk menerangkan arti ayat-ayat Al-Qur'an dari berbagai seginya, berdasarkan urutan-urutan ayat atau surah dalam mushaf, dengan menonjolkan kandungan *lafazh*, munasabah antar ayat-ayat dan surah, sebab-sebab turunnya, hadis-hadis yang berhubungan dengannya, pendapat-pendapat para mufassir terdahulu dan mufassir itu sendiri sesuai latar belakang keilmuan dan keahlian mufassir.

Pendekatan atau perspektif yang digunakan dalam penelitian didasari pada pokok-pokok masalah (*research questions*) yang ingin dicari jawabannya. Secara garis besar, pendekatan dalam penelitian literatur tafsir dapat dikelompokkan, berikut ini:

1. Pendekatan Kritik Teks (*Textual Criticism*). Model ini adalah sebuah analisis terhadap teks tafsir yang bertujuan untuk meneliti otentisitas dan originalitas sebuah *nash*, membaca simbol-simbol yang ada didalamnya dan bagaimana seharusnya bentuk asli darinya, bagaimana penilaian terhadapnya. Ringkasnya, upaya untuk mengembalikan teks sedekat mungkin kepada bentuk aslinya. Hal ini berkaitan sangat erat dengan originalitas dan autentitas *nash*, atribusinya kepada seseorang atau pihak-pihak tertentu dan evaluasi historisitas yang dikaitkan pada *nash*.
2. Pendekatan Interpretatif (*Interpretative Approach*). Model ini berupa pendekatan dengan cara memberikan keterangan dan penjelasan pada *nash* atau literatur tafsir yang diteliti. Sebagai pendekatan yang lebih

⁵⁷ Klaus Krippendorff, *Analisis Isi: Pengantar Teori dan Metodologi*, ..., hal.35-36..

menggunakan kemampuan Bahasa pendekatan ini tidak bukanlah kajian yang membahas keautentikan dan originalitas sebuah teks. Teks yang ada diterima sebagai bahan mentah untuk kemudian diolah untuk dapat dipahami sebagai sebuah kajian. Umumnya menggunakan dua pendekatan, yaitu: pendekatan historis dan pendekatan sastra.

3. Analisis Kritis (*Critical Analysis*). Model ini berupa analisis yang berisi kritikan terhadap penafsiran dan metodologinya. Dalam kualitas pendekatan ini merupakan tingkatan tertinggi pada sebuah penelitian literature tafsir. Hal ini disebabkan syarat yang melibatkan kompetensi peneliti yang sebelumnya harus bias benar-benar memahami makna dan maksud yang dikandung sebuah *nash* ditambah dengan kesipan perangkat metodologis yang benar dikuasai sebagai pisau analitis untuk melakukan kritik. Analisis kritis ini bisa berbentuk internal sebagai kritikan ke dalam diri sendiri ataupun eksternal sebagai bentuk kritikan untuk menysasar pihak luar obyek yang diteliti.⁵⁸

Pada penelitian ini seluruh pendekatan ini digunakan. Untuk sampai kepada makna paling dekat dari sebuah penafsiran, makna dan pemahaman asli sebuah teks dikritisi dengan nalar logika yang sehat. Interpretasi dilakukan baik dengan keterangan dari sumber berbeda atau dicarikan makna takwilnya yang tidak membahayakan semangat menjaga kesucian teks Al-Qur`an. Ketika penafsiran sudah menjadi informasi yang utuh maka analisis kritis dilakukan untuk mencapai kesimpulan. Kritik teks tidak dilakukan dalam artian filologi yang digunakan untuk mempelajari teks-teks kuno dalam rangka mengetahui dan menggali isi teks dari pengarang dan mengetahui bentuk teks yang disajikan.⁵⁹ Tetapi lebih kepada penelitian makna teks dengan pendekatan *maqâshid syari'ah*. Maka pengamatan terhadap apa yang dilakukan umat Islam dan pemerintahan kaum muslimin dalam pretek bernegara menjadi sangat penting, sebagai kaca perbandingan.

Filologi sendiri dikembalikan kepada istilah yang menjelaskan sebuah cabang etno-sejarah yang bahan analisisnya adalah teks-teks bahasa asli era colonial. Teks-teks ini dibaca untuk untuk menghimpun riwayat dari sudut pandang orang asli pemilik Bahasa teks tersebut. Istilah ini muncul pada pertengahan tahun 1970 dan diusung oleh oleh James Lockhart sebagai penyebutan hasil penelitiannya bersama para sarjana program doktoral dan cendekiawan bidang sejarah, antropologi dan linguistik.⁶⁰

Pada masa lalu terdapat semacam persetujuan yang menyatakan: *no*

⁵⁸Sahiron Syamsuddin, "Pendekatan dan Analisis dalam Penelitian Teks Tafsir: Sebuah Overview," dalam *Jurnal Suhuf*, Vol. 12 No. 1 Tahun 2019, hal. 131-149.

⁵⁹Alfian Rokhmansyah, *Teori Filologi*, Samarinda: Fakultas Budaya Universitas Mulawarman, 2018, hal.4.

⁶⁰James Lockhart, *Nahuas and Spaniards : Postconquest Central Mexican hHistory and Philology* , Stanford: Stanford University Press, 1991, hal. 178.

documents, no history. Ungkapan ini berarti bahwa validitas sebuah sejarah tercapai ketika di dalamnya termuat bukti-bukti peninggalan tertulis sebagai sumber referensi tunggal. Dengan kata lain, adalah ‘wajib hukumnya’ jika seseorang atau kelompok (komunitas) berniat membuat buku sejarah, harus ada sumber tertulisnya. Namun perkembangan zaman kemudian, bertambah pula adanya kesadaran baru yang lebih luas dan terbuka. Tidak semua hal ada dalam tulisan. Kekayaan budaya yang pada pada tradisi lisan, yang juga menjadi serpihan kekayaan intelektual pusaka peradaban manusia, senyatanya merupakan sumber informasi awal untuk kemudian bisa menjadi tulisan. Oleh karenanya, peran media, buku, ataupun sekadar bentuk catatan tertulis lain, yang mengalihwujudkan budaya tutur/oral menjadi bentuk tertulis, menjadi nilai yang teramat penting dan mahal harganya bagi perkembangan peradaban. Dengan pendekatan historis sebuah permasalahan ditinjau menurut urutan peristiwa secara kronologis dan dapat dibuktikan keberadaannya dalam sejarah.⁶¹ Sejarah berarti pengetahuan yang diperoleh melalui penyelidikan yaitu studi tentang masa lalu. Peristiwa yang terjadi sebelum penemuan sistem penulisan dianggap prasejarah. Sejarah dapat ditulis menggunakan sumber sejarah seperti dokumen tertulis, catatan lisan, penanda ekologi, dan objek material termasuk seni dan artefak.⁶²

Pendekatan historis ini digunakan untuk mendalami keberadaan konsep khilafah dalam frame sejarah agar dapat memberi jawaban utuh atas pertanyaan tentang kebenaran persepsi banyak orang tentangnya sehingga analisisnya menghasilkan kesimpulan yang tepat. Hanya dengan pendekatan ini apa yang terjadi di masa lalu dapat ditelusuri kebenarannya. Secara sederhana sejarah berarti kejadian-kejadian menyangkut manusia pada masa silam.⁶³ Walaupun sejarah adalah berbagai peristiwa pada masa lampau, namun membangun ulang apa yang sedang terjadi pada periode itu dari perspektif kekinian dapat mengantarkan pembacanya pada pemahaman utuh untuk mengambil pelajaran dan hikmah. Mempelajari kejadian dari masa lalu bertujuan untuk dapat menjadi cermin terhadap apa yang terjadi pada masa kini maka sudut pandang sejarah menjadi penting dalam hal ini.⁶⁴ Pendekatan historis sangat dibutuhkan dalam studi ilmu tafsir, karena produk tafsir adalah syariat yang diperuntukkan seluruh manusia dalam situasi yang berkaitan dengan kondisi sosial kemasyarakatannya masing-masing. Pentingnya pendekatan ini, mengingat karena rata-rata isu yang diangkat,

⁶¹Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1998, hal. 28.

⁶²Brian D. Joseph dan Richard D. Janda (ed.), *The Handbook of Historical Linguistics*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004, hal. 163.

⁶³Harun Nasution, *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam Tinjauan Antardisiplin Ilmu*, Bandung: Purjalit dan Nuansa, 1998, hal. 119.

⁶⁴Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah*, Yogyakarta: Bentang, 1995, hal. 17.

yaitu praktik penyelenggaraan di atas semangat kebangsaan telah terjadi pada banyak periodisasi kepemimpinan masyarakat Islam sejak masa awal masyarakat Islam terbentuk. Berbagai temuan dari pendekatan ini diharapkan dapat mengungkap dinamika pengamalan ajaran Islam dalam kehidupan yang lebih layak sesuai dengan kehendak *syara'*, karena pendekatan kesejarahan secara khas mampu melihat masa lampau dengan cara unik sebagai pesan dan pelajaran masa depan.

Dalam memunculkan maksud, Al-Qur'an tidak saja menggunakan redaksi yang terdapat dalam teks, makna tersembunyi kadang dieksplorasi berdasarkan petunjuk lafal itu untuk mengungkap banyak rahasia. Makna sebenarnya dari kalam ilahi tidak terhenti pada apa yang terbentang pada redaksional teks. Sebagai *Kalâm Allâh* pemahamannya tidak cukup hanya mengandalkan kaidah kebahasaan, dengan mengurai susunan gramatikal teks.⁶⁵

Dalam Bahasa Arab, metodologi tafsir disebut dengan *manhâj at-tafsîr*. Karena terkait dengan definisi ilmiah, maka *manhâj at-tafsîr* memiliki banyak pengertian. Salah satunya adalah kesimpulan dari Asadî yang menyatakan bahwa *manhâj at-tafsîr* adalah jalan (*ath-tharîqah*) yang diikuti (digunakan) oleh seorang mufasir sesuai dengan langkah-langkah yang tersusun secara jelas untuk menafsirkan Al-Qur'an sejauh dengan wawasan seorang mufasir, horizon pemikiran, mazhab, budaya dimana seorang mufasir hidup, dan lain sebagainya. Definisi ini hampir bersamaan dengan pendapat Alî ar-Ridhâ` al-Ishfahânî yang memahami *manhâj* sebagai jawaban dari pertanyaan bagaimana (*kaifiyyah*). Menurutnya, *manhâj* adalah bagaimana menyingkap dan mengeluarkan makna-makna dan maksud-maksud dari ayat-ayat Al-Qur'an. Dari dua definisi bisa disederhanakan bahwa yang dimaksud dengan *manhaj at-tafsîr* adalah cara atau langkah-langkah sistematis untuk memahami ayat Al-Qur'an sesuai dengan kemampuan dan tingkat intelektualitas mufasir.⁶⁶

Secara umum diartikan sebagai tahap kegiatan untuk menyelesaikan suatu aktivitas; atau bisa juga dimaknai dengan metode langkah demi langkah secara pasti dalam memecahkan suatu masalah.⁶⁷ Dalam kajian ini, yang dimaksud dengan prosedur adalah langkah-langkah yang harus ditempuh dalam menafsirkan Al-Qur'an dengan metode tertentu.

Rumusan tahapan sebagai kerangka operasional dalam penafsiran:

⁶⁵Muhammad Husein adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, ..., jilid 2, hal. 380.

⁶⁶Alî Asadî Nasab, *al-Manâhij at-Tafsîriyyah 'inda asy-Syi'ah wa as-Sunnah*, Teheran: Markaz Dirâsât al-'Ilmiyyah, 2010, hal. 19 dan Muhammad 'Alî ar-Ridhâ`î al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa Ittijâhuhû: Dirâsah Muqâranah fî Manâhij Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, Beirut: Markaz al-Ḥadârah litanmiah al-Fikr al-Islâmîy, 2011, hal. 17.

⁶⁷Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, diakses dari <https://kbbi.web.id/prosedur>. Diakses pada 15 Januari 2020.

1. Mengeksplorasi seluruh ayat yang sesuai tema pembahasan dan tidak hanya membatasi pada penafsiran satu ayat saja tetapi harus memperhatikan ayat-ayat yang membincang tema yang sama.
2. Melakukan studi teks dengan cermat dan teliti kata-perkata dan idiom yang ada dengan bantuan kamus bahasa Arab yang kredibel, dengan tetap memperhatikan makna berdasarkan munasabah berdasarkan kedekatan dan kesamaan makna dalam teks-teks Al-Qur`an.
3. Menganalisis rahasia di balik struktur bahasa Al-Qur`an dan memperhatikan efek psikologis dari masalah kebahasaan Al-Qur`an bagi para pembacanya.⁶⁸

Metodologi tafsir dapat digunakan dalam meneliti sebuah terminologi yang sudah didefinisikan dalam sebuah disiplin ilmu dengan pendekatan bahasa, hal ini diperlukan sebagai verifikasi atas kebenaran dan akurasi. Dalam pembahasan ini terdapat beberapa hal yang perlu di verifikasi, diteliti dan diuji kembali, yaitu:

1. Padanan kata kebangsaan dalam Al-Qur`an,
2. Kecocokan istilah kebangsaan dalam ilmu politik dan makna padanannya dalam tafsir,
3. Pengakuan Al-Qur`an atas eksistensi konsep negara kebangsaan.
4. Pengaruh diterimanya konsep negara kebangsaan atas perilaku politik umat Islam.

Sebagian kalangan muslim yang mengasumsikan bahwa bentuk ideal pemerintahan adalah *khilâfah* akan diuji nalar logikanya melalui kritik sejarah. Idealisme Khilafah akan diajak berselancar menelusuri perjalanan sejarah kepemimpinan umat Islam dari waktu ke waktu, menelisik terminologi *khilâfah*, membaca sepak terjang para pemimpin di negara *khilâfah* dalam menjalankan roda pemerintahan dan akhirnya menguji rasionalitas paham ideologi negara *khilâfah* dengan fakta sejarah tersebut dan penafsiran Al-Qur`an yang kontekstual. Di sisi yang lain teks-teks mengenai kebangsaan dalam Al-Qur`an akan dibedah dan diurai, baik sebagai istilah ataupun pembahasannya secara tematik. Napak tilas sejarah khilafah Islam baik secara istilah ataupun implementasinya adalah dalam rangka mencocokkan data dengan kenyataan, yang ada dalam pikiran ideal dengan realita. Hal penting lainnya yang akan dilihat adalah pemuatan istilah-istilah mengenai bangsa ataupun kebangsaan baik sebagai istilah ataupun kisah-kisah yang dikaitkan dengannya.

Seringkali nilai-nilai ideal sulit untuk diaplikasikan dan bertentangan dengan nalar. Hal demikian dikenal dengan istilah kesenjangan antara hal yang ideal dan realita yang terjadi, dalam penelitian di bidang hukum hal

⁶⁸ Amin al-Khuli, *Manâhij Tajdîd Fî an- Nahwi wa al- Balâgh wa at- Tafsîr wa al- Adab*, Kairo: Dâr al-Ma`rifat : 1961, hal. 310-312.

semacam ini merupakan kasus yang sering didapatkan. Penelitian hukum setidaknya mendiskusikan antara apa yang seharusnya. Dalam hal ini sebagian kalangan mengkalim bahwa *khilâfah* adalah fakta hukum (*das sollen*) dalam syariat yang direkomendasikan oleh Al-Qur`an dan hadis-hadis Nabi, kajian ini bisa didekati dengan arkeologi pemahaman makna tafsir yang diungkapkan para ahli hukum Islam dan para mufassir. Di sisi lain implementasi *khilâfah* dalam sejarah adalah kenyataan (*das sein*), yaitu hukum yang membersamai masyarakat dan berkembang di masyarakat. Hal ini bisa diamati dan dikritisi dengan banyak model pendekatan ilmiah, termasuk metode kritik sejarah.⁶⁹

Kadang kebenaran dibungkam oleh kebatilan yang berkuasa. Jika asumsi kebenaran itu benar, maka kebenaran sedang terzalimi, Namun jika ternyata asumsi dan persepsi tentang kebenaran itu salah, maka perlu diluruskan agar yang memperjuangkannya tersadar sehingga berhenti bersusah-payah dalam memperjuangkan sesuatu yang salah, namun ideal dan benar bagi pikirannya. Metode penelitian ini memungkinkan seorang peneliti untuk mendalami asumsi-asumsi dasar dan postulat suatu ilmu untuk sampai pada hakekatnya. Kajian bermanfaat untuk peneliti sampai kepada pembahasan metode, hubungan subjek dan objek, serta validitas hasil kajian. Pada bagian akhir, sebagai maksud dari penelitian adalah membuat deksripsi hasil temuan dan gagasan tersebut secara logis disertai analisa yang baik.

2. Teknik Pengumpulan data dan Pendekatan

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dan termasuk kategori riset kepustakaan (*library research*). Yang menjadi bahan kajian adalah teks-teks Tafsir dalam *Tafsir ibn Katsir* sebagai sumber data primer. Pengambilan tafsir ini karena *Tafsir ibn Katsir* termasuk dalam tafsir *bi-ma`tsûr* yang banyak menafsirkan berdasarkan riwayat. Walaupun tak sepenuhnya aman, karena tafsir bisa saja memuat riwayat yang memiliki catatan. Hal ini disebabkan oleh setidaknya dua hal. Pertama, masuknya unsur-unsur periwayatan dari sumber selain dari kaum muslimin. Kedua, sulitnya untuk memisahkan periwayatan yang benar dan periwayatan yang salah karena sudah sedemikian banyaknya riwayat tanpa ada seleksi sebelumnya.⁷⁰

Metode digunakan untuk berbagai objek, baik berhubungan dengan suatu pembahasan suatu masalah, pemikiran, penalaran akal, atau pekerjaan yang bersifat fisik. Metode adalah sarana untuk mencapai suatu tujuan yang telah direncanakan. Kajian tafsir Al-Qur`an juga berkaitan erat dengan dari metode, yaitu sebuah cara yang teratur dan terpikir secara baik dan sistemik untuk mencapai pemahaman yang benar tentang apa yang dimaksudkan

⁶⁹ Sabian Utsman, *Metodologi Penelitian Hukum Progresif*, Yogyakarta Pustaka Pelajar, 2014, hal. 17-19.

⁷⁰ Az-Zarqany, *Manahil Al-Irfan*, Dar Al-Fikr, Bairut, t.t., juz 2, hal.23-24.

Allah di dalam ayat-ayat Al-Qur`an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad. Metode tafsir Al-Qur`an berisi seperangkat kaidah atau aturan yang harus diindahkan ketika menafsirkan ayat-ayat Al-Qur`an. Menafsirkan ayat Al-Qur`an tanpa menggunakan metode berpotensi besar pada kekeliruan dan kesalahan. Tafsir yang hanya mengandalkan pemikiran dilarang oleh Nabi, bahkan Ibnu Taymiyah mengharamkannya secara tegas.

Tafsir *ma'tsûr* adalah menafsirkan ayat-ayat Al-Qur`an berdasarkan *nashush* atau teks-teks, baik dengan ayat-ayat Al-Qur`an sendiri, dengan hadis-hadis Nabi, dengan pendapat sahabat, maupun dengan pendapat *tabi'in*. Pendapat tabiin masih kontroversi dimasukkan dalam tafsir bil ma'tsur sebab para tabiin dalam memberikan penafsiran ayat-ayat al-Qur'an tidak hanya berdasarkan riwayat yang mereka kutip dari Nabi, tetapi juga memasukkan ide-ide dan pemikiran mereka melalui ijtihad. Tafsir *ma'tsûr* yang paling tinggi peringkatnya adalah tafsir yang berdasarkan ayat Al-Qur`an yang ditunjuk oleh Rasulullah. Peringkat kedua adalah tafsir dengan hadis dan setelahnya adalah tafsir ayat dengan pendapat sahabat dan peringkat terakhir adalah tafsir ayat dengan perkataan tabiin.⁷¹

Selain itu data juga diperoleh dari sumber-sumber sekunder sebagai konfirmasi dan penunjang sumber data primer. Sedangkan referensi sekunder antara lain kitab-kitab tafsir lain, kitab-kitab hadis, fiqh dan dan tulisan-tulisan lain diantaranya adalah tulisan Yusuf Qardlawi yang sudah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia oleh Alwi A.M dengan judul *Membedah Islam "Ekstrem"*, diterbitkan di Bandung oleh penerbit Mizan pada tahun 2001. Pengambilan sumber tafsir lain diperlukan sebagai pembandingan. Kitab-kitab tafsir kadang mengambil hadis-hadis dan keterangan yang tidak dimuat dalam kitab tafsir lain, sehingga menyimpan informasi yang kadang tidak ditemui di tempat lain. Sebagaimana ketika Nadirsyah Hosen harus meluruskan penafsiran Surat Al-Mâidah/5 ayat 51 pada masa penafsiran ayat ini ramai dibicarakan di tahun 2016 silam. Pada kasus ini dihadirkan beberapa persfektif dalam menerangkan sebuah riwayat yang dimuat dalam *Tafsîr ibn Katsîr*.⁷² Setelah dilakukan seleksi, data dianalisis dengan menggunakan metode *content analysis*. Selanjutnya data yang dianalisis disusun sesuai dengan kategori-kategori tertentu dan disajikan dalam bentuk narasi.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa:

a. Al-Qur`an merekam jejak bangsa-bangsa besar di dunia yang pernah ada,

⁷¹ Manna' al-Qattan. 1973, *Mabahits fi Ulûmum al-Qur`ân*, Riyadh: Mansyurat al-Ashr al-Hadis, hal. 182-183.

⁷² Nadirsyah Hosen, "Meluruskan Sejumlah Tafsir Surat Al-Maidah 51," dalam <https://nu.or.id/opini/meluruskan-sejumlah-tafsir-surat-al-maidah-51-R1zOj>. Diakses pada 1 September 2019.

- b. Al-Qur`an memberikan sinyal bahwa kehancuran bangsa-bangsa besar yang pernah ada adalah karena ketidaktaatan kepada Allah atau keluar dari syaria`at yang bertujuan menjamin keadilan dan kesejahteraan masyarakat bangsa,
- c. Al-Qur`an secara umum menjelaskan bahwa konsep kejayaan bangsa-bangsa besar adalah pada kualitas komunal, dalam hal ini tidak pernah dibahas secara khusus mengenai bentuk negara mereka,
- d. Al-Qur`an memberi sinyal bahwa semangat dan rasa kebangsaan yang terjaga dengan tetap mempertahankan nilai moral adalah modal besar bagi kemajuan suatu bangsa dalam pemerintahan dan bernegara,
- e. Semangat kebangsaan bisa menjadi alasan pembentukan negara dan pemerintahan.

Pengolahan data adalah sistematika analogi yang merupakan alur logika sebuah penelitian. Adapun pengolahan data dan cara pembahasan dalam tulisan ini secara sederhana ada dalam langkah-langkah berikut:

- a. Mengumpulkan ayat-ayat Al-Qur`an yang berkaitan dengan wawasan kebangsaan.
- b. Melihat definisi istilah negara kebangsaan dari teori-teori yang ada dan membandingkannya dengan istilah dalam Al-Qur`an.
- c. Melakukan analisa terhadap kandungan teks-teks tafsir yang terkait dengan wawasan kebangsaan.
- d. Menelusuri metode pemikiran tafsir yang menolak paham negara kebangsaan.
- e. Melakukan penelusuran sejarah untuk melihat penyelenggaraan pemerintahan di negara-negara kaum muslimin.
- f. Melakukan analisa terhadap pendapat yang mendukung wawasan kebangsaan dalam Al-Qur`an dan pendapat yang menentangnya.
- g. Membuat definisi wawasan kebangsaan berdasarkan Al-Qur`an.

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan kualitatif. Pendekatan kualitatif digunakan untuk menghasilkan data yang bersifat deskriptif yang hasilnya disajikan dalam bentuk kualitatif. Penelitian ini tidak menekankan pada jumlah, akan tetapi menekankan pada kualitas dan hal-hal yang berkaitan dengan konsep, pengertian dan nilai.

3. Langkah Operasional

Dalam upaya merumuskan sebuah metode tafsir yang dapat digunakan untuk menyingkap wawasan kebangsaan dalam Al-Qur`an ada beberapa langkah yang dilakukan dalam penelitian ini. Langkah *pertama* adalah menyelusuri dalil-dalil yang menjadi dasar argumentasi adanya paham kebangsaan dalam Al-Qur`an, hadis Nabi dan perkataan sahabat. Langkah ini penting untuk mendapatkan legitimasi term wawasan kebangsaan.

Langkah *kedua*, menjelaskan berbagai metode yang dilakukan oleh pelbagai kalangan dalam menjelaskan makna bernegara dalam Al-Qur`an untuk kemudian dicari persamaan dan perbedaannya dari segi sumber dan metode penafsiran. Dari sini bisa dilihat perbedaan penafsiran dalam melihat korelasi antara agama dan pemerintah, bentuk negara dan dukungan terhadapnya.

Pada langkah *ketiga*, kajian dikerucutkan pada tafsir yang memberikan pemahaman bahwa wawasan kebangsaan diakui oleh Al-Qur`an. Argumentasi yang diajukan oleh pakar Al-Qur`an tersebut, baik yang menolak maupun menerima dikumpulkan dan selanjutnya dianalisis untuk mendapatkan penilaian yang objektif.

Langkah *keempat*, melakukan kajian kritis terhadap penafsiran yang mewajibkan bentuk negara tertentu bagi umat Islam dari kitab-kitab tafsir periode awal untuk mengetahui perangkat-perangkat penafsiran yang digunakan dan membuat sebuah definisi yang disebut Wawasan Kebangsaan dalam Al-Qur`an. Definisi ini disarikan dari analisa terhadap beberapa pendapat tafsir tentang bagaimana seharusnya menyelenggarakan masyarakat yang menjalankan kehidupan dengan baik.

Langkah terakhir adalah menerapkan metode yang telah dirumuskan dalam penafsiran ulang ayat-ayat yang terkait dengan relasi pelaksanaan pemerintahan dan keberagamaan seorang hamba, khususnya yang terkait dengan anjuran Al-Qur`an untuk bermu`amalah dengan pemerintah di negara sekular atau yang bukan negara Islam.

4. Teknik Analisa Data

Dalam menganalisa data, penulis menggunakan metode induksi, yaitu dengan mengungkapkan hal-hal yang partikular untuk ditarik suatu kesimpulan. Data-data yang ada dianalisis dengan menggunakan metode deskriptif dan analisis komparatif (*analytical-comparative method*), yaitu berusaha memaparkan berbagai metode penafsiran yang dilakukan oleh para pengusung ide wajibnya bentuk negara *khilâfah*, membandingkan satu dengan lain dan juga membandingkan dengan metode tafsir kelompok yang tidak mewajibkannya. Penggunaan metode perbandingan dalam kajian ini, dimaksudkan untuk melihat sumber penyebab perbedaan, khususnya dalam memaknai relasi antara bentuk negara dan keshalihan atau sah dan batalnya ke-Islaman seseorang. Al-Qur`an, memperjelas kekayaan alternatif yang terdapat dalam tiap metode. Tidak hanya itu, penulis juga melakukan analisis pemikiran dan pengembangannya, untuk kemudian dilanjutkan dengan melakukan proses *rethinking* terhadap pemikiran tersebut. Tentunya dengan membandingkan antara pemikiran berbagai tokoh pemikir Islam dan negarawan.

Untuk menjelaskan metode penafsiran terhadap teks Al-Qur`an, penulis menggunakan pendekatan *maqâshid syari`ah* model Syathibiy. Syatibi dalam Muwafaqat menggunakan kata-kata *maqâshid asy-syari`ah*, *al-maqâshid asy-syar`iyyah fi asy-Syari`ah*.⁷³ Dalam keterangan yang lain juga disebut *maqâshid min syar`i al-Hukm*.⁷⁴ Walaupun dalam ungkapan Syatibi tersebut dengan kata-kata yang berbeda, namun mengandung pengertian yang sama yaitu tujuan hukum yang diturunkan oleh Allah. Syatibi menyatakan bahwa syariat yang terjaga penerapannya sebagaimana disepakati tidak hanya untuk memasukkan manusia di bawah otoritas agama tetapi tujuan penerapan sesungguhnya adalah untuk mewujudkan kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat secara bersamaan.⁷⁵ Pemahaman *maqâshid asy-syari`ah* atau tujuan hukum menurut Syatibi adalah kemaslahatan umat manusia jika ditilik dari ungkapan-ungkapan kitabnya. Dalam metode *maqâshid syari`ah* Syatibi membagi kemaslahatan kepada tiga tingkatan, yaitu kebutuhan *dharûriyyat*, kebutuhan *hâjiyyat*, dan kebutuhan *tahsîniyyat*.

Penafsiran leksikal sangat terbatas kemampuannya hanya pada penafsiran makna tekstual saja, sesuai dengan makna bahasa yang dipahami manusia secara umum, maka untuk bisa sampai pada makna yang lebih dalam diperlukan penafsiran kontekstual untuk menyingkap makna yang sesuai dengan *maqâshid* Al-Qur`an. Makna secara bahasa dalam Al-Qur`an bukan merupakan maksud keseluruhan dari kalimat-kalimat Al-Qur`an, karena arti secara bahasa adalah ungkapan lahiriah saja. Padahal, Al-Qur`an semenjak munculnya tidak hanya dipandang secara lahiriah saja. Dalam ungkapan yang tersurat terdapat rahasia yang tersirat. Bila hanya berhenti pada penafsiran tekstual, seseorang tidak akan sampai pada pemahaman yang mendalam tentang makna Al-Qur`an. Al-Qur`an mengandung tuntunan untuk bisa diaplikasikan dalam kehidupan manusia. Semua itu, tidak bisa dijelaskan hanya lewat penafsiran leksikal. Analisis yang hanya berhenti pada konteks linguistik saja tidak akan cukup memadai untuk mengejar makna hakiki yang terkandung di dalam teks.

G. Sistematika Penulisan

Bahasan penelitian ini disusun dalam enam bab, yang saling terkait dan tidak dapat dipisahkan. Sistematika penulisannya sebagai berdasarkan penulisan bab perbab. Bab I merupakan pendahuluan yang menjadi acuan dan landasan pembahasan disertasi ini. Memuat latar belakang masalah,

⁷³ Syatibi, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syari`ah*, Kairo : Mustafa Muhammad, t.th, juz 2, hal. 21-23.

⁷⁴ Syatibi, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syari`ah*, ..., juz 2, hal. 374

⁷⁵ Syatibi, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syari`ah*, ..., juz 1, hal. 6. Dalam ungkapan lain dikatakan bahwa hukum-hukum disyari`atkan untuk kemaslahatan hamba, lihat Syatibi, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syari`ah*, ..., juz 2, hal. 54.

pembatasan dan perumusan masalah, tujuan penelitian, metodologi penelitian dan sistematika penulisan.

Bab II merupakan kajian teoritis terkait wawasan kebangsaan, memuat pengertian istilah dan epeistemologi. Bab ini memaparkan definisi wawasan kebangsaan, pembahasan ayat-ayat tentang wawasan kebangsaan dalam Al-Qur`an, uraian mengenai bentuk-bentuk negara dalam Al-Qur`an, maksud dan tujuan pelaksanaan negara, fenomena pemahaman sebagian umat Islam yang mewajibkan pelaksanaan pemerintahan Islam saat ini, dan terakhir berbicara mengenai.

Bab III berjudul: Pemerintahan Umat Islam dari Masa ke Masa. Berisi analisa sejarah dan perkembangan pemerintahan dikalangan umat Islam. Pembahasan mulai dari kenyataan bahwa bangsa Arab adalah titik awal peradaban Islam, dokumentasi masalah pemerintahan masa Rasulullah Muhammad *shallâ Allâhu 'alaihi wa sallam*, pemerintahan masa khalifah *ar- rasyidîn*, pemerintahan setelah khalifah *ar- rasyidîn* dan keruntuhan khalifah *Islamiyyah*. Ditutup dengan praktek pemerintahan modern kaum muslimin.

Bab IV Berjudul: Wacana Kebangsaan Al-Qur`an. Berisi pembahasan tentang perintah Al-Qur`an untuk taat kepada pemerintah, kewajiban bela negara, larangan melakukan pemberontakkan, serta relasi antara kebangsaan, negara dan kekuasaan politik. Selanjutnya membahas penggunaan ayat Al-Qur`an untuk melawan pemerintahan yang berdiri di atas semangat kebangsaan dan diskursus mengenai kewajiban mendirikan negara Islam. Lebih banyak memuat anaologi yang bersumber dari penafsiran para ulama dan meninjau ulang beberapa peristiwa politik dalam kalangan umat Islam yang memiliki pengaruh besar terhadap masalah teologis yang berimbas pada terjadinya banyak kekacauan.

Bab V Berjudul: Penerapan konsep Wacana Kebangsaan dalam Al-Qur`an. Bagian ini juga merupakan analisis terhadap semua pembahasan yang ada pada bab-bab sebelumnya. Berisi pandangan Al-Qur`an tentang aturan bersikap kepada pemerintah sebagai penafsiran ulang atas ayat yang dijadikan rujukan dasar pelaksanaan pemerintahan dengan telaah tafsir terhadap ayat kebangsaan. Bab ini akan berbicara mengenai analogi kesucian Al-Qur`an dan tidak sucinya tafsir. Kemudian berbicara tentang bagaimana ketika ayat-ayat pemerintahan digunakan sebagai landasan radikalisme untuk melawan pemerintah sehingga sampai pada kesimpulan untuk menafsirkan ulang ayat-ayat pemerintahan tersebut agar bisa mengembalikan tafsir kepada maksud pemberlakuan syariah. Kunci bab ini adalah temuan bahwa wacana kebangsaan Al-Qur`an adalah landasan berlanjutnya negara kebangsaan untuk sampai kepada bentuk yang lebih ideal. Setelah itu membahas tentang bagaimana seharusnya sikap seorang muslim di negara kebangsaan. Gambaran tentang solusi alternatif yang bersifat eskatologi ditawarkan

sebelum mengakhiri pembahasan sebagai bagian dari kontemplasi setelah pembahasan yang sangat panjang dengan judul sub bab Iman dan Takwa Syarat Kemakmuran Sebuah Bangsa Bab ini ditutup dengan tinjauan tentang urgensi pendidikan dengan judul Pendidikan Multikltural dengan Perspektif *Bhinneka Tunggal Ika*.

Bab VI adalah penutup. Pada penutup ini dimuat tulisan berupa kesimpulan dan saran-saran. Kesimpulan yang dibuat adalah hasil temuan dalam disertasi. Sedangkan saran adalah rekomendasi dan masukan kepada berbagai pihak untuk kelanjutan penelitian ini.

BAB II

KAJIAN TEORITIS WAWASAN KEBANGSAAN

Sebuah istilah dalam Al-Qur`an dapat memiliki memiliki berbagai macam makna. Secara garis besar Al-Qur`an memiliki makna eksplisit yang terdapat dalam teks yang diungkapkan secara jelas dengan struktur leksikal dan makna implisit yang harus digali melalui konteks yang melekat padanya. Makna implisit tidak dinyatakan secara jelas atau terang-terangan namun dapat disimpulkan dari teks. Penafsiran atas makna Al-Qur`an pada dasarnya bersifat *zhanniyy*. Langkah penafsiran harus tetap diambil sebagai pijakan untuk mengaktualisasikannya dalam kehidupan. Kandungan maknanya bisa sampai berlapis-lapis sehingga pemahaman terhadapnya tidak akan pernah habis. Latar belakang dan ilmu pengetahuan *mufasssir* menjadikan corak tafsir memiliki banyak variasi. Keindahan bahasa Al-Qur`an membuat siapa saja yang membuka dan membacanya akan selalu mendapatkan makna berbeda setiap kali melakukannya.¹

A. Definisi Wawasan Kebangsaan

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (2002) dinyatakan bahwa secara etimologis istilah “wawasan” berarti: (1) hasil mewawas, tinjauan, pandangan dan dapat juga berarti (2) konsepsi cara pandang.² Semakna

¹ Muḥammad ‘Abdullah Darrâz, *an-Naba' al-Azhîm; Nazharâtun Jadîdatun fî al-Qur'ân*, Kuwait: Dâr al-Qalam, 1974, hal. 112.

² Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat bahasa Edisi Keempat*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2008, hal. 1559

dengan kata *Insight* dalam bahasa Inggris dan kata *nafâdz al-bashîrah* dalam bahasa Arab.³ Kebangsaan, ciri-ciri yang menandai golongan bangsa; perihal bangsa; mengenai (yang bertalian dengan) bangsa; kedudukan (sifat) sebagai orang mulia (bangsawan; kesadaran diri sebagai warga dari suatu negara.⁴ Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, nasionalisme telah mengalami penyerapan ke dalam bahasa Indonesia yang terdiri dari dua kata; nasional dan isme. Kata nasional berarti; 1) bersifat kebangsaan, 2) berkenaan atau berasal dari bangsa sendiri. Sedangkan isme adalah paham dan atau ajaran. Maka nasionalisme adalah paham (ajaran) untuk mencintai bangsa dan negara sendiri-sendiri atau kesadaran keanggotaan dalam suatu bangsa yang secara potensial dan aktual bersama-sama untuk mencapai, mempertahankan, mengabadikan identitas, integritas, kemakmuran, dan kekuatan bangsa.⁵

Untuk memahami wawasan kebangsaan dalam maka perlu mengetahui kata apa saja yang Al-Qur`an untuk menunjukkan hal ini. Bangsa dalam Al-Qur`an terwakili kata-kata *sya'b*, *qaum* dan *ummah*. Kata *qaum* dan *qaumiyyah* sering dipahami dengan arti bangsa dan kebangsaan. Kebangsaan Arab dinyatakan oleh orang-orang Arab dewasa ini dengan istilah *Al-Qaumiyyah Al-'Arabiyyah*. Sebelumnya, Pusat Bahasa Arab Mesir pada 1960, dalam buku Mu'jam Al-Wasith memilih kata *ummah*. Sebagaimana pemaknaannya secara luas menunjukkan kedekatannya dengan makna bangsa modern.⁶ Kata *sya'b* juga diterjemahkan sebagai bangsa sebagaimana dalam terjemahan Al-Qur`an yang disusun oleh Kementerian Agama RI pada Surat al-Hujurât/49: 13:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ
شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَىٰ إِنَّ اللَّهَ
عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾

“Wahai manusia! Sungguh, Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian Kami jadikan kamu berbangsa-

³ Munir Al-Ba'alki, *Al-Mawrid A Modern English-Arabic Dictionary*, Beirut: Dâr al-‘Ilm li al-Malâyin, 1974, hal. 470.

⁴ Departeman Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat bahasa Edisi Keempat, ...*, hal. 134

⁵ DEPDIKBUD, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi Ketiga*, Jakarta: Balai Pustaka, 2005, hal. 776.

⁶ Ibnu Duraid Abu Bakar Muhammad Al Hasan Al-Azdiy Al-Bashriy, *Jamharah Al-Lughah*, Kairo: Muassasah Al-Halabi, t.th, hal-20-21.

*bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa. Sungguh, Allah Maha Mengetahui, Mahateliti.*⁷

Ayat ini menunjukkan bahwa Islam mendukung paham kebangsaan karena Allah telah menciptakan manusia bersuku-suku dan berbangsa-bangsa. Pengulangan kata *qaum* sebanyak sebanyak 322 menunjukkan pentingnya istilah ini sebagai salah satu terminologi yang menunjukkan istilah bangsa.⁸ Ketika para nabi menyeru masyarakat yang kepadanya diutus maka akan mengatakan, "*Yâ Qaumiy*" yang biasa diterjemahkan dengan wahai kaumku/bangsaku dan seruan itu disampaikan menyeluruh untuk yang sudah beriman ataupun belum. Diantaranya adalah seperti yang terdapat dalam surat Hud/11: 63, 64, 78, 84. Sebagaimana dalam Al-Qur`an surat Al-Furqân/25: 30 Rasulullah *shallâ Allâh 'alaihi wa sallam* sebutkan, "Sesungguhnya kaumku menjadikan Al-Qur`an ini sesuatu yang tidak diacuhkan." Kata *qaum* misalnya, pada mulanya terambil dari kata *qiyam* yang berarti "berdiri atau bangkit". Kata *qaum* agaknya dipergunakan untuk menunjukkan sekumpulan manusia yang bangkit untuk berperang membela sesuatu. Karena itu, kata ini pada awalnya hanya digunakan untuk lelaki, bukan perempuan seperti dalam firman Allah dalam Al-Qur`an Surat al-Hujurât/49: 11:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٍ مِّن نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِاللُّقَبِ بِيَسِّ الْأَسْمِ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿١١﴾

Wahai orang-orang yang beriman, janganlah suatu kaum mengolok-olok kaum yang lain (karena) boleh jadi mereka (yang diolok-olokkan itu) lebih baik daripada mereka (yang mengolok-olok) dan jangan pula perempuan-perempuan (mengolok-olok) perempuan lain (karena) boleh jadi perempuan (yang diolok-olok itu) lebih baik daripada perempuan (yang mengolok-olok). Janganlah kamu saling mencela dan saling memanggil dengan

⁷ Jajasan Penjelenggara Penterjemah/Pentafsir Al-Qoeraan (1967) / Tim Penyempurnaan Terjemahan Al-Qur'an (2016-2019), *Al-Qur'an dan Terjemahannya Edisi Penyempurnaan 2019*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2019, hal.754.

⁸ Muhammad Fu'ad Abdul Baqi, *Al-Mu'jam Al Mufahras Li Alfazh Al-Qur`ân Al-Karîm*, Koïro: Dar Al-Kutub Al-Mishriyyah, 1364 H, hal. 583-587.

*julukan yang buruk. Seburuk-buruk panggilan adalah (panggilan) fasik) setelah beriman. Siapa yang tidak bertobat, mereka itulah orang-orang zalim.*⁹

Kata *sya'b* hanya sekali ditemukan dalam Al-Qur`an dalam bentuk pluralnya. Kata ini pada mulanya mempunyai dua makna, cabang dan rumpun. Pakar bahasa Abu 'Ubaidah memahami kata *sya'b* dengan arti kelompok non-Arab, sama dengan *qabîlah* untuk suku-suku Arab. Walaupun istilah dalam kamus bahasa berbeda dengan istilah bangsa dalam terjemahan Al-Qur`an pada al-Hujurât/49: 13 namun esensinya tidak tertolak. Pembenaarannya adalah bukan pada pernyataan bahwa kata *sya'b* sama dengan bangsa atau kebangsaan, namun dengan pemaknaan holistik akan pengakuan eksistensi bangsa-bangsa, baik dari kalangan Arab atau yang bukan Arab.

Adanya level makna Al-Qur`an menunjukkan perbedaan tingkatan manusia dalam memahaminya. Berbagai makna rahasia yang tersimpan di balik ungkapannya tidak dapat diungkap begitu saja oleh setiap mukmin. Untuk memahami agama dibutuhkan keahlian dan membaca petunjuk dari sumber utama. Dalam Islam, sumber utama dan pertama hukum adalah penjelasan dari Al-Qur`an dan Hadis. Keduanya berfungsi sebagai petunjuk otoritatif. Apalagi dalam membaca teks yang terkait dengan sejarah, karena sejarah bukan sebuah kebenaran konklusif. Saat pembaca tidak mampu merasakan hadirnya intervensi yang bersumber dari dalam dirinya dalam proses membaca petunjuk, hal ini bisa menghalangi pesan Al-Qur`an dan ajaran agama. Pembacaan problematik Al-Qur`an adalah hasil interpretasi dari tafsir, namun dari pembacaan yang tidak kompeten akan muncul otoritarianisme.¹⁰

Sebagai teks yang terpelihara, pembacaan Al-Qur`an dengan berbagai alat pendekatan dalam tradisi intelektual muslim telah memproduksi teks-teks turunan yang sangat banyak dan membuat mengundang kekaguman. Sebagai teks sekunder teks-teks ini merupakan *reviewer* dan kadang memberikan resensi terhadap karya utamanya. Teks semacam ini diidentifikasi sebagai literatur tafsir Al-Qur`an dengan kecenderungan dan

⁹ Jajasan Penjelenggara Penterjemah/Pentafsir Al-Qoeraan (1967) / Tim Penyempurnaan Terjemahan Al-Qur'an (2016-2019), *Al-Qur'an dan Terjemahannya Edisi Penyempurnaan 2019, ...*, hal. 754.

¹⁰ Otoritarianisme adalah perilaku yang sama sekali tidak berpegang pada prasyarat pengendalian diri dan melibatkan klaim palsu yang dampaknya adalah penyalahgunaan kehendak pengarang. Otoritarianisme merupakan pengabaian terhadap realitas ontologisme Tuhan sehingga keterwakilan Tuhan secara efektif kemudian mengacu kepada dirinya sendiri. Lihat Khaled Abou elFadl, *Melawan Tentara Tuhan (Yang Berwenang Dan Yang Sewenang-Wenang Dalam Wacana Islam)*, diterjemahkan oleh Kurniawan Abdullah, Jakarta: Serambi, 2001, hal. 46.

karakteristik yang beragam dan berbeda-beda. Setiap teks dan sistem tanda pada hakatnya selalu mengundang untuk terus ditelaah ulang di reinterpretrasi karena narasinya terus hidup dan berkembang mengikuti berbagai informasi dan data yang meliputinya. Begitu juga teks yang memuat perintah dan berita dari Tuhan (*divine instructions*) yang selalu berputar disekitar teks kitab suci.¹¹

Keragaman tafsir terjadi karena adanya perbedaan fokus dan ketertarikan para penafsir. Ada loyalitas pada data-data periwayatan, ada yang berbasis rasionalitas, ada yang menysasar pada praktek dalam kehidupan sosial-kemasyarakatan, ada pula yang berjalan pada trek disiplin keilmuan seperti kebahasaan, fiqh, kala dan tasawuf. Al-Qur`an memberikan energi dan tantangan kepada siapa saja yang mau membacanya untuk menerapkan berbagai pola penafsiran terhadapnya. Di waktu yang sama apapun bentuk pemikiran selalu saja ingin diidentikkan dengan ide Al-Qur`an walau sebatas membenaran.¹²

Kebermaknaan Al-Qur`an akan dapat dirasakan oleh pembacanya jika dibuat komunikasi dua arah dan tidak membiarkannya hanya sebagai objek. Tidak sedikit pengikut Ali ibn Abi Thalib yang merupakan ahli Al-Qur`an (*Qurrâ'*). Sejak zaman Rasulullah masih hidup keberadaan mereka adalah salah satu bentuk penjagaan Al-Qur`an untuk diestafetkan dari generasi ke generasi. Kemuliaan menghafal tidak otomatis menjadikan mereka memahami makna ajarannya. Khalifah Ali dianggap bersalah karena menjadikan manusia sebagai juru putus dalam arbitrase yang menurut mereka itu adalah hak Allah maka semua keputusan harus apa kata Al-Qur'an. Para *qurrâ'* itu kemudian mendatangi Khalifah Ali atau dalam versi lain Khalifah mengumpulkan mereka. Di depan para *Qurrâ'* itu Kahlifah membuka Mushaf Imam dan mengangkat suara, "*ayyuha al-mushhaf haddits an-nâs*". Ungkapan itu adalah perintah kepada mushaf Al-Qur`an agar berbicara kepada para *Qurrâ'*. Cara cerdas ini adalah sebuah satire untuk mengajak semua berpikir. Tanpa pemahaman mendalam mushaf Al-Qur`an hanya goresan tinta yang menuliskan huruf-huruf di atas kertas. Imam Ali hendak menunjukkan bahwa meskipun mereka menghafal Al-Qur`an namun mereka tidak boleh mengklaim bahwa penafsiran mereka adalah satu-satunya kebenaran. Beliau mengedukasi mereka dengan mengajukan kasus percekocokan antara sepasang suami istri dalam Surat an-Nisâ`/4: 35 sebagai peristiwa yang menunjukkan bahwa Allah telah menjadikan manusia

¹¹ M. Amin Abdullah, "Kata Pengantar: Arah Baru Metode Penelitian Tafsir di Indonesia", dalam Isiah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Jakarta: Teraju, 2002, hal. vii- ix.

¹² Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1996, hal, 15.

sebagai juru putus. Para penghafal Al-Qur`an itu kehabisan akal di depan seorang Khalifah yang mujtahid itu. Ayat-ayat Al-Qur`an ketika masih berupa teks tidak mewakili ajaran Al-Qur`an meskipun dibacakan oleh para penghafalnya. Para penggeruduk dalam kisah ini di kemudian hari dikenal sebagai *Haruriyah/al-Muhakkimah al-Ûla* atau generasi Khawarij pertama.¹³

Moralitas pembaca yang kaku, tekstual dan intoleran akan menghasilkan penafsiran yang tidak luwes, leksikal dan tidak ramah. Eksplorasi tafsir dari moralitas model ini menjadi mandul dan subjektif. Subjektivitas yang lahir dari pembacaan tekstual otoriter mengandaikan bahwa maksud penulis teks sama dengan maksud pembaca, otonomi teks untuk memaknai dirinya menjadi bersifat sekunder, maka lahirlah salah tafsir atau manipulasi dan kesalahan yang disengaja untuk menabrak berbagai syarat baku dalam menafsir. Hal ini memunculkan kegelisahan teologis, karena monopoli makna dan maksud atas teks adalah perampasan terhadap hak Tuhan yang berarti berbicara, bertindak dan bersikap atas nama Tuhan.

Al-Qur`an telah melewati sejarah panjang dan bersentuhan dengan segala dinamika sejarah dan pengalaman Nabi Muhammad.¹⁴ Karena Al-Qur`an adalah sebuah petunjuk lintas zaman maka pemahaman dari aspek linguistik tanpa melihat konteks lain tidak cukup. Tafsir dengan pemahaman tunggal tanpa sadar mengantarkan pembaca teks pada prasangka bahwa dia telah menjadi wakil Tuhan dalam menyampaikan pesan agama.

B. Paham Kebangsaan

Kata bangsa mempunyai dua pengertian: pengertian antropologis-sosiologis dan pengertian politis. Menurut pengertian antropologis-sosiologis, lebih dekat dengan kedekatan budaya dan relasi sosial berdasarkan perjalanan sejarah yang berlangsung lama, bangsa adalah suatu masyarakat yang merupakan persekutuan-hidup yang berdiri sendiri dan masing-masing anggota masyarakat tersebut merasa satu kesatuan suku, bahasa, agama, sejarah, dan adat istiadat sehingga mereka dipersatukan secara emosional dengan rasa sepenanggungan yang kuat. Pengertian ini memungkinkan adanya beberapa bangsa dalam sebuah negara dan sebaliknya satu bangsa tersebar pada lebih dari satu negara. Kasus pertama terjadi pada negara yang memiliki beragam suku bangsa, seperti Amerika Serikat yang menaungi beragam bangsa yang berbeda. Kasus kedua adalah

¹³ Abu al-Fidâ' Muhammad Ibnu Katsir, *al-Bidâyah wan-Nihâyah*, , Beirut: Dâr Ihyâ` Turats ah-`Arabiyy, jilid 7, 1988, cet. 1, hal, 310-311.

¹⁴ Amin Abdullah, *Studi Agama, Normativitas atau Historisitas*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, cet. 5, hal. viii.

sebagaimana yang terjadi pada bangsa Korea yang terpecah menjadi dua negara, Korea Utara dan Korea Selatan. Dua bangsa yang identik bisa saja berpisah karena perbedaan politik dan krisis ideologi dikalangan elitnya, bias juga hal ini di rujuk kepada kasus Indonesia dan Malaysia. Sementara dalam pengertian politis, bangsa adalah masyarakat dalam suatu daerah yang sama dan mereka tunduk kepada kedaulatan negaranya sebagai suatu kekuasaan tertinggi ke luar dan ke dalam. Bangsa (nation) dalam pengertian politis inilah yang kemudian menjadi pokok pembahasan nasionalisme.¹⁵

Istilah wawasan kebangsaan terdiri dari dua suku kata, yaitu wawasan dan kebangsaan. Secara etimologi istilah wawasan berarti hasil mewawas, tinjauan, pandangan dan dapat juga berarti konsepsi cara pandang. Istilah kebangsaan semakna dengan istilah nasionalisme berasal dari kata nation. Menurut Ensiklopedi Nasional Indonesia, Nasionalisme adalah paham kebangsaan yang tumbuh karena adanya persamaan nasib dan sejarah serta kepentingan untuk hidup bersama sebagai suatu bangsa yang merdeka, bersatu, berdaulat, demokratis dan maju dalam satu kesatuan bangsa dan negara serta cita-cita bersama guna mencapai, memelihara dan mengabdikan identitas, persatuan, kemakmuran dan kekuatan atau kekuasaan negara bangsa yang bersangkutan.¹⁶ Kebangsaan terbentuk dari kata bangsa yang dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, diartikan sebagai kesatuan orang-orang yang bersamaan asal keturunan, adat, bahasa dan sejarahnya, serta berpemerintahan sendiri.¹⁷ Kebangsaan bisa juga diartikan sebagai ciri khas yang menandai suatu bangsa, berbeda dengan yang lainnya.¹⁸

Ini lebih terlihat sebagai pendekatan antropologi dan etnografi. Antropologi memiliki pendekatan holistik terhadap manusia sedangkan etnografi berupaya memahami mengapa dan bagaimana orang berbeda dari masa lalu hingga saat ini berdasarkan pada pemikiran dan tindakan mereka. Secara Bahasa di dalam kamus antropologi didefinisikan sebagai ilmu tentang manusia, khususnya tentang asal-usul, aneka warna bentuk fisik, adat istiadat, dan kepercayaannya pada masa lampau. Etnografi sebagai laporan penelitian maupun sebagai metode penelitian dianggap sebagai dasar dan asal-usul ilmu antropologi. Ciri khas dari metode penelitian lapangan etnografi adalah bersifat holistik-integratif, *thick description* dan analisis kualitatif dalam rangka mendapatkan *native's point*

¹⁵ BadriYatim, *Soekarno, Islam, dan Nasionalisme*, Bandung: Nuansa, 2001, hal. 57-58.

¹⁶ Departemen Pendidikan RI, *Ensiklopedi Nasional Indonesia*, Jakarta: PT. Cipta Adi Pustaka, 1990, jil. 11, hal. 31.

¹⁷ M. Quraish shihab, *Wawasan Al-Qur'an, Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat*, Jakarta: Mizan, 1996, hal. 328.

¹⁸ Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, *Al-Qur'an dan Kenegaraan, Tafsir al-Qur'an Tematik*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, 2011, hal. 21.

of view. Teknik pengumpulan data yang utama adalah observasi-partisipasi, wawancara terbuka dan mendalam yang dilakukan dalam jangka waktu yang relatif lama.¹⁹ Dalam *Nation and Identity in Contemporary Europe*, Brians Jenkins dan Spyros Sofos menyebut bahwa *nation* sebagai suatu konstruksi sosial, sementara nasionalisme adalah suatu proyek politik.

Kementerian Pertahanan RI mendefinisikan bangsa sebagai:

1. kelompok masyarakat yang bersamaan asal keturunan, adat, bahasa dan sejarahnya serta berpemerintahan sendiri;
2. Suatu kesatuan budaya dan politik, jiwa yang mengandung kehendak untuk bersatu atau hidup bersama;
3. Kelompok manusia yang mempunyai kesatuan karakter dan karakter itu tumbuh karena adanya kesamaan nasib;
4. Sekelompok manusia yang tinggal di dalam satu kesatuan geopolitik dan negara sebagai masyarakat atau wilayah yang merupakan satu kesatuan politik.²⁰

Dalam teori sistem disebutkan bahwa wawasan kebangsaan dapat dipandang sebagai suatu falsafah hidup yang berada pada tataran sub-sistem budaya.²¹ Di sini tidak telalu dibicarakan tentang luasan wilayah teritorial di mana satu suku bangsa itu hidup, tetapi lebih kepada dinamika yang terjadi dan membuat proses-proses kebudayaan itu berjalan membuat satu sistem yang mendapatkan bentuk tetapnya. Wawasan kebangsaan berkembang mengikuti hal-hal empiris yang pernah menjadi pengalaman individu yang terakumulasi dari proses tataran berbagai sistem mulai dari sosial, ekonomi, sampai politik. Dapat juga wawasan ini dilihat sebagai falsafah hidup bangsa dan digunakan sebagai cara hidup dan peta pengetahuan untuk memotivasi tercapainya jati diri yang berguna untuk menginterpretasi diri dan lingkungannya.²² Kajian-kajian model akademis telah menjadikan definisi tentang wawasan kebangsaan mulai melihat aspek politik dan pertahanan suatu bangsa untuk dapat dijadikan doktrin pertahanan nasional. Yang dimaksud dengan lingkungan dimaksud tentu melingkupi cakupan lingkungan bernegara yang luas, dan ini terkait langsung dengan territorial sebuah negara.

¹⁹ Amri Marzli, "Pengantar," dalam James P. Spradley, *Metode Etnografi* diterjemahkan oleh Zulfa Elizabeth, Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogya, 1997, hal. xv–xvi.

²⁰ Direktorat Jenderal Potensi Pertahanan KEMENHANRI, *Modul Bela Negara Cinta Tanah Air*, Jakarta, Ditjen Pothan KEMENHANRI, 2016, hal.2.

²¹Parsons, Talcott, *Toward a General Theory of action*, New York : Harper & Row, 1951.

²² Direktorat Jenderal Potensi Pertahanan KEMENHANRI, *Tataran Dasar Bela Negara*, Jakarta, Ditjen Pothan KEMENHANRI, 2018, hal. 11.

Nilai dasar wawasan kebangsaan memiliki enam dimensi manusia yang bersifat mendasar dan fundamental yaitu penghargaan terhadap harkat dan martabat manusia sebagai makhluk ciptaan Tuhan; tekad bersama untuk berkehidupan kebangsaan yang bebas, merdeka dan bersatu; cinta tanah air dan bangsa; demokrasi/kedaulatan rakyat; kesetiakawanan sosial; masyarakat adil makmur. Menurut Mukhtamar NU ke 29 di Cipasung tanggal 1 Rajab 1415/4 Desember 1994 Nahdlatul Ulama menyadari bahwa kehidupan berbangsa dan bernegara, ketika sekelompok orang yang oleh karena berada di wilayah geografis tertentu dan memiliki kesamaan kemudian mengikat diri dalam satu sistem dan tatanan kehidupan yang merupakan realitas kehidupan diyakini menjadi bagian dari kecenderungan dan kebutuhan yang fitri dan manusiawi. Kehidupan berbangsa dan bernegara adalah perwujudan universalitas Islam yang akan menjadi sarana bagi upaya memakmurkan bumi Allah dan melaksanakan amanat-Nya sejalan dengan tabiat atau budaya yang dimiliki bangsa di wilayah itu.²³

Setiap individu memiliki rasa kebangsaan dan memiliki wawasan kebangsaan dalam perasaan atau pikiran, paling tidak di dalam hati nuraninya. Dalam realitas, rasa kebangsaan itu seperti sesuatu yang dapat dirasakan tetapi sulit dipahami. Namun ada getaran atau resonansi dan pikiran ketika rasa kebangsaan tersentuh. Rasa kebangsaan bisa timbul dan terpendam secara berbeda dari orang per orang dengan naluri kejuangannya masing-masing, tetapi bisa juga timbul dalam kelompok yang berpotensi dasyat luar biasa kekuatannya. Rasa kebangsaan adalah kesadaran berbangsa, yakni rasa yang lahir secara alamiah karena adanya kebersamaan sosial yang tumbuh dari kebudayaan, sejarah, dan aspirasi perjuangan masa lampau, serta kebersamaan dalam menghadapi tantangan sejarah masa kini. Dinamisasi rasa kebangsaan ini dalam mencapai cita-cita bangsa berkembang menjadi wawasan kebangsaan, yakni pikiran-pikiran yang bersifat nasional dimana suatu bangsa memiliki cita-cita kehidupan dan tujuan nasional yang jelas. Berdasarkan rasa dan paham kebangsaan itu, timbul semangat kebangsaan atau semangat patriotisme.²⁴

Wawasan kebangsaan merupakan pedoman bagi sebuah bangsa dalam mengekspresikan jati diri, mematangkan sikap dalam merespon setiap keadaan berdasarkan nilai budaya yang diyakini sehingga dapat bertransformasi sebagai diri sendiri. Meskipun ada satu bangsa yang dominan dalam sebuah wilayah, namun rasa kebangsaan bukanlah milik

²³ Lajnah Ta'lif wa al-Nasyr (LTN) NU Jawa Timur, 2004. *Ahkamul Fuqaha'; Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Mukatamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-1999)*, Surabaya: Diantama, hal. 617.

²⁴ Direktorat Jenderal Potensi Pertahanan KEMENHANRI, *Tataran Dasar Bela Negara*, Jakarta, Ditjen Potan KEMENHANRI, 2016, hal. 17-19.

suatu bangsa tertentu saja, namun malah menjadi alat pemersatu dan menjadi alasan dasar (*raison d'entre*) eksistensi bangsa-bangsa di dunia. Rasa kebangsaan bukanlah sebuah kekhasan yang hanya ada pada satu diantara bangsa-bangsa yang ada namun seluruhnya juga memiliki rasa yang sama. Konsep kebangsaan akan selalu dinamis karena adanya hubungan timbal-balik antar bangsa dan adanya upaya untuk saling mendominasi. Berbagai pergulatan dalam akulturasi budaya itu kemudian menjelma menjadi asimilasi budaya yang melahirkan sintesa baru pada jati diri suatu bangsa hingga menjadi paham kebangsaan yang kokoh. Rasa dan wawasan kebangsaan merupakan pembawaan naluri manusia yang muncul bersamaan dengan kesadaran dan kecintaan akan tempat kelahiran. Pada perkembangannya rasa ini identik dengan semangat patriotisme membela tanah air dan bangsa.²⁵

Berbagai sub-sistem pendukung diperlukan untuk memelihara dan menumbuhkan rasa ini. lainnya. Beberapa sub-sistem utama yaitu sosial, politik, budaya, ekonomi dan keamanan. Seluruhnya harus bekerja dengan baik memainkan peran kontrol satu dengan yang lain. akan memberikan energi kepada bekerjanya sub-sistem ekonomi. Berjalannya fungsi pengawasan tiap bagian dengan baik adalah kekuatan bagi terpeliharanya wawasan dan rasa kebangsaan.

Sebagai idiologi nasionalisme merupakan rasa kebersamaan yang hidup pada individu-individu pembentuk bangsa. Para penganut paham kebangsaan mengimajinasikan bahwa mereka adalah bagian dari warga masyarakat yang terhimpun dalam sebuah pemerintahan yang berdaulat dalam suatu teritorial. Negara adalah bentuk formal sebuah yang menjadi lembaga bagi warga di sebuah wilayah, lebih merupakan lembaga politik. Bangsa merupakan wilayah psikologis bagi orang-orang yang hidup Bersama di daerah tertentu dengan sistem yang mereka pedomani. Bangsa tidak identik dengan ras. Bangsa adalah apa yang disangka rakyat tentang diri mereka secara politis sedangkan ras adalah identifikasi rakyat secara antropologis. Berbicara mengenai arti bangsa, banyak yang mengidentikkan dengan arti ras, padahal ras adalah hal jasmaniah, yang dapat ditentukan dengan tegas oleh ilmu pengetahuan, seperti ukuran tengkorak, bentuk rambut, warna mata dan kulit. Pada pertengahan abad ke 19, para sarjana dan cendekiawan banyak yang tertarik untuk meneliti masalah terkait ras. Rasisme sempat tumbuh dan dijadikan bahan bakar untuk menyulut nasionalisme. Adolf Hitler adalah salah seorang yang menungganginya, hingga berkobarlah perang

²⁵ Zainal Abidin Amir dan Imam Anshari Saleh, *Soekarno dan NU: Titik Temu Nasionalisme*, Yogyakarta: LKiS, 2013, hal. 53.

dunia pertama. Sejarah menunjukkan dengan jelas perbedaan antara nasionalisme dan rasisme.²⁶

Di awal abad sembilan belas, Eropa pernah terjangkit virus rasisme akut, kebanggaan sebagai ras terbaik di dunia menjadikan superioritas memuncak, sehingga secara tiba-tiba nasionalisme berganti baju menjadi rasisme. Paham ini meyelusup dalam pemahaman filsafat dan menjelma menjadi gerakan politik di tangan para politisi yang mampu memobilisasi masa untuk mewujudkan imperialism dengan pasukan militer dan persenjataan yang canggih. Pseudo rasial menggelora dan memunculkan istilah-istilah seperti; “Pan Slavia”, “Pan Jermania”, “Pan Britania”, “Pan Latinia”, dan lain-lain. Ide ini meluas keseluruh pelosok eropa. Pada era rasisme kebangsaan menjadi sangat rigid sehingga batas geografis dan perbedaan logat dalam bahasa dipandang sebagai identitas khas kebangsaan yang harus dipegang dengan fanatik.

Menjelang abad dua puluh gelombang pertamanya mulai merasuki asia. Hal ini terindikasi dengan adanya gerakan Turki muda, Mesir Muda, dan gerakan-gerakan nasionalisme lainnya di wilayah lain yang berjauhan seperti Aljazair, Iran, dan India. Gejala ini adalah penjelasa bahwa kesadaran nasionalisme mulai tumbuh.²⁷

Kasus di atas menunjukkan bahwa meskipun secara kajian akademis nasionalisme lahir di Eropa sebagai gejala sosio-politik. Namun karakter nasionalisme ketika itu lebih terlihat sebagai rasisme dan nasionalisme sempit dan belum menjadi nasionalisme modern yang dianut dunia saat ini. Sehingga definisi Hans Kohn yang menyatakan bahwa nasionalisme adalah suatu paham yang berpendapat bahwa kesetiaan tertinggi individu harus diserahkan kepada negara kebangsaan, dapat dipahami. Ketika itu nasionalisme adalah bahan bakar yang menggelorakan semangat kebanggaan kepada ras yang segera bertransformasi menjadi kekuatan militer.²⁸

Wacana nasionalisme adalah wacana modern. Ketika dunia adalah wilayah-wilayah imperium kekaisaran kuno yang amat luas, konsep negara bangsa (*nation-state*) belum dikenal. Negara-negara bangsa adalah pengaruh nasionalisme yang mulai lahir di Eropa sekitar abad ke- 18 ditandai dengan bergulirnya revolusi industri di Amerika pada tahun 1776 dan menyusul di Prancis pada tahun 1789. Konsep nasionalisme ini bertujuan membentuk untuk membentuk sebuah entitas politik baru, yang terpisah dari entitas politik lama atau menggabungkan beberapa entitas politik yang ada. Di

²⁶ Lothrop Stoddard, *Dunia Baru Islam* diterjemahkan dari judul *The New World Order*, Jakarta: Panitia Penerbit Dunia Baru Islam, 1966, hal. 137-139.

²⁷ Lothrop Stoddard, *Dunia Baru Islam*, ..., hal. 141.

²⁸ Hans Kons, *Nasionalisme Arti dan Sejarahnya*, diterjemahkan oleh Sumantri Mertodipuro, Jakarta: Erlangga, 1984 hal. 1.

Francis kaum proletar berupaya untuk mendirikan negara proletariat melalui penghancuran negara borjuis. Kaum borjuis sesungguhnya adalah perwakilan rakyat pada masa peralihan pemerintahan dari sistem kerajaan kepada negara rakyat. Hal ini tampak menjadi landasan pandangan Lenin.²⁹

Sebelum revolusi kaum borjuis sudah mapan berkuasa bersama dengan raja, namun sebagai kaum elit pada akhirnya mereka memiliki jarak dan batasan dari kaum proletar. Italia pada tahun 1848 dan Jerman pada tahun (Prusia) pada 1871 adalah contoh semangat nasionalisme yang berhasil menyatukan wilayah. Nasionalisme adalah kepedulian atas identitas self-determination sebagai bangsa-negara. *Self-determination* adalah suatu prinsip yang menyatakan bahwa sebuah komunitas memiliki kepentingan dan latar belakang yang sama dan berupaya mencapai tujuan bersama itu dengan cara-cara yang telah disepakati bersama.³⁰

Teori modernisasi adalah penjelasan utama munculnya nasionalisme. Philip S. Gorski berpendapat bahwa bangsa modern yang pertama kali terbentuk adalah Republik Belanda yang dibangun oleh politik nasionalisme modern yang berakar dari nasionalisme biblikal. Proses yang menyebabkan munculnya nasionalisme diantaranya industrialisasi dan revolusi demokrasi. Teori modernisasi bertentangan dengan primordialisme dan perenialisme, yang berpandangan bahwa bangsa adalah fenomena biologis, bawaan, atau memiliki akar kuno. Kritikus seperti Anthony D. Smith dan Philip Gorski berpendapat bahwa nasionalisme memang ada sebelum modernitas.³¹

Paham ini berhubungan dengan penemuan identitas nasional dan kesadaran akan teritorial. Nasionalisme, dalam arti sempit, adalah suatu paham kebangsaan yang memandang superioritas bangsanya dibanding bangsa lain. Paham ini dianut pada masa Adolf Hitler di Jerman atau Benito Mussolini di Italia. Sementara, dalam arti luas, nasionalisme memandang suatu bangsa sederajat sekaligus bagian dari bangsa-bangsa lain di dunia.

Singkatnya, nasionalisme pada gelombang awal terjadi di Eropa dan merupakan suatu paham kebangsaan yang tumbuh karena adanya persamaan etnis, ruang geografis, atau pengalaman sejarah, serta kepentingan untuk hidup bersama dalam satu kesatuan sebagai bangsa yang merdeka. Semangat nasionalisme ini kemudian menyebar dan mendorong negara-

²⁹ V.I. Lenin, V.I., *Essential Works of Lenin*, New York: Dover Publication., 1987, hal. 288.

³⁰ Halliday Fred, "Nationalism" dalam Baylis, John & Smith, Steve (ed.), *The Globalization of World Politics*, Oxford University Press, 1997, hal. 440-455.

³¹ Philip S. Gorski, "The Mosaic Moment: An Early Modernist Critique of Modernist Theories of Nationalism," dalam *American Journal of Sociology*, Vol. 105 No. 5 Tahun 2000, hal. 1428-1468.

negara jajahan ke seantero dunia untuk memperjuangkan kemerdekaan. Di negara benua ketiga, yang hadir adalah nasionalisme gelombang kedua yang mendapat momentum lantaran hampir semua negara berada di bawah kolonialisme Barat.

Sebagaimana nasionalisme Eropa awal, di negara Asia-Afrika nasionalisme muncul dari semangat anti penjajahan. Kemapanan Barat sebagai imperium penjajah mulai dipertanyakan secara sistematis oleh negara-negara jajahan. Timur Tengah mendapatkan semangat lebih karena merosotnya kekuatan politik kekhalifahan Turki Utsmani. Menjelang abad dua puluh nasionalisme menapakkan pengaruhnya sampai ke Turki, Mesir, dan beberapa negara Timur Tengah. Nasionalisme yang menguat di kawasan teluk itu menggaung sampai ke Asia Tenggara. Mobilisasi manusia yang semakin mudah dengan kemajuan teknologi transportasi telah mengantarkan beberapa gelintir elit pribumi nusantara samapi di semenanjung Arab dan Eropa dan bersentuhan langsung dengan ide-ide nasionalisme.

Gesekan antar ideologi negara adi daya dan para sekutunya telah menyebabkan perang dingin berkepanjangan, yang bisa saja suatu saat bangkit kembali. Sejak abad dua puluh bentuk negara bangsa secara formal telah menjadi tren di seluruh wilayah dunia. Pada masa ini kaum agamawan dan sekuler bertarung untuk memenangkan dan menunggangnya.³²

Pandangan penulis melihat bahwa segala teori tentang nasionalisme dalam bangunan pengetahuan modern merupakan sebuah pijakan epistemologi dan menjadi bagian dari teori tentang ilmu pengetahuan modern. Ini adalah realita yang dipegang oleh disiplin ilmu modern sebagai definisi nasionalisme atau kebangsaan. Namun bila melihat paham kebangsaan yang bermula dari adanya banyak persamaan, mulai dari persamaan biologis dalam etnis, kesadaran kesamaan wilayah tempat tinggal, memori masa lalu dalam sejarah dan persamaan kepentingan untuk mendukung keperluan hidup bersama maka Al-Qur`an telah memuat fakta ciri-ciri itu dalam surah-surah yang bercerita tentang tentang Bani Israil atau Bangsa Rum, termasuk bangsa purba yang Allah lenyapkan yaitu bangsa 'Ad, Tsamud dan Iram.

Anthropologi merupakan perkembangan dari etnografi. Konsentrasi pembahasan yang dilakukannya ada pada lapangan pengetahuan mengenai suku bangsa. Pertemuan bangsa Eropa ketika berkeliling dunia telah memunculkan istilah ini. Hal-hal unik ketika bertemu dengan bangsa-bangsa yang belum dikenal sebelumnya menjadikan Mereka membuat banyak catatan. Pewartaan dalam catatan Itulah yang menjadi sumber awal

³² Peter L. Berger, *Kebangkitan Agama Menentang Politik Dunia*, diterjemahkan oleh Hasibul Khoir, Yogyakarta: Arruzz, 2003, hal. 30.

etnografi.³³ Secara leksikal etnografi berasal dari bahasa Yunani yaitu *ethnos* yang berarti sekumpulan manusia atau suku bangsa dan *grapho* yang berarti tulisan. Makna sederhananya adalah tulisan atau reportase mengenai suatu suku bangsa yang dilaporkan seorang antropolog sebagai hasil riset lapangan dalam periode waktu tertentu.³⁴

Salah satu tulisan etnografi yang terkenal yaitu tulisan-tulisan Herodotus, seorang bangsa Yunani yang biasanya juga disebut sebagai bapak ilmu sejarah dan etnografi. Tulisannya mengenai bangsa Mesir misalnya, dapat dianggap sebagai tulisan dalam bidang etnografi yang terkuno. Dan tulisan tersebut masih sangat subjektif dan mengandung sifat purbasangka dan *etnosentrisme*. Orang Yunani misalnya menganggap orang yang bukan Yunani sebagai seorang Barbar atau setengah liar. Menurut Herodotus orang Mesir, Libia dan Persia itu belum beradab. Dan sebenarnya dalam setiap bahasa selalu terdapat pepatah yang mengatakan bahwa yang beradab itu hanyalah bangsa sendiri dan bangsa lain selalu dianggap kurang beradab. Herodotus mencatat adat kebiasaan orang asing tidak semata-mata didorong oleh keadaan yang aneh dalam pandangannya, akan tetapi mempunyai maksud yang lebih jauh, yaitu ingin mempelajari latar belakang dari perbenturan dunia timur dengan dunia Helena.

Terdapat juga tulisan etnografi yang ditulis oleh orang Arab, yaitu Ibnu Batutah, yang banyak berjalan di daerah Asia tengah, ia mengetahui sendiri beberapa negara di daerah tersebut. Ibnu Batutah dilahirkan di Tanger pada tahun 1304 dan meninggal pada tahun 1477. Dorongan merantau yang ia lakukan pada mulanya disebabkan oleh faktor ekonomi, akan tetapi kemudian disertai perasaan ingin membara. Karena pada tahun 1453, Konstantinopel diduduki oleh bangsa Turki, sehingga bangsa-bangsa dari Eropa Barat tidak dapat berdagang lagi dengan dunia timur melalui jalan tradisional yaitu melalui Euphrat, Tigris dan Teluk Persia. Sehingga orang-orang Eropa mencari jalan baru. Tulisan etnografi yang lain yaitu yang ditulis pada zaman Romawi yang dilakukan oleh Tacitus dan Caesar. Caesar pada saat itu pernah memimpin tentara ke Eropa Barat sampai di Inggris. Dari perjalanan itu ia menulis tentang bangsa Germania dan bangsa Galia. Pada kedua orang tersebut, terdapat gaya bahasa penulisan yang berbeda. Caesar menulis laporan secara sistematis seperti laporan seorang perwira pada zaman modern, sedang Tacitus menulis dengan gaya bahasa yang lebih hidup, yang timbul dari perasaan marah akan *kelemahan* yang terdapat di Ibukota imperium Roma. Tulisan tersebut meliputi keadaan sosial dan

³³ Beni Ahmad Saebani, *Pengantar Antropologi*, Bandung: CV Pustaka Setia, 2012, hal. 3.

³⁴ James P. Spradley, *Metode Etnografi*, Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogya, 1997, hal. 2.

keadaan alam. Dibandingkan dengan penulisan etnografi sekarang tulisan tersebut lebih sistematis dan obyektif, maka nilai penulisan kedua perwira itu masih lemah, artinya tulisan mereka tidak menggambarkan satu susunan yang teratur.

Etnografi selanjutnya beranjak maju menjelma menjadi metode penelitian yang mencoba memahami pandangan hidup suatu etnis atau masyarakat dari sudut pandang penduduk asli. Etnografi memberikan sumbangan sangat besar kepada penelitian dalam menghantarkan peneliti kepada kesimpulan penelitian tentang budaya. Etnografi berjalan diatas pendekatan holistik metode penelitian kualitatif. Etnografi sebagai bagian dari antropologi, ada dalam dua keadaan, proses dan produk keluarannya. Keluarannya berupa hasil karya yang secara spesifik mengkaji secara dalam kelompok manusia pada perodesasi tertentu di wilayah geografis tertentu. Tujuan etnografi ketika dalam tahap proses adalah menyelesaikan permasalahan yang belum terjawab melalui riset etnografi. Pencarian jawaban ini melalui dua pendekatan, yaitu dengan dengan metode sampling dan mengkaji fenomena yang menjadi tren dan transisi yang sedang terjadi di masyarakat.³⁵

Berbagai resume terkait kehidupan antropologi suku bangsa yang termaktub dalam catatan-catatan arkeologis, hal prinsip ilmu etnografi dijadikan rujukan utama untuk dapat membandingkan dan melengkapi keterangan dalam berbagai jejak tersebut. Beberapa bagian penting etnografi kadang bisa mencukupi sebagai entri untuk mengenal suatu bangsa. Bagian terpenting yang bisa menjadi informasi diantaranya adalah sistem kepercayaan, bahasa, dan ekonomi. Selengkapnya anasir penyusun etnografi adalah: bahasa, sistem teknologi, sistem ekonomi, organisasi sosial, sistem pengetahuan, kesenian dan sistem religi. Beberapa akademis memandang bahwa asal-usul nama, demografi dan sejarah juga menjadi bahasan utamanya.³⁶

C. Kebangsaan Menurut Tokoh Kebangsaan Indonesia

Wawasan kebangsaan adalah ruh sebuah bangsa yang terus berproses secara dinamis dalam perkembangannya. Menjelma menjadi ideologi yang mapan melalui proses sosial politik yang Panjang. Masifnya arus globalisasi menawarkan homogenisasi identitas. Hal itu berkembang melalui industrialisasi budaya dan kemajuan teknologi. Perkembangan media massa, buku, dan berbagai bentuk literatur lainnya dalam perkembangan

³⁵ Alan Bernard & Jonathan Spencer (ed.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London: Routledge, 1996, hal. 193-194.

³⁶ Koetjaraningrat, *Pengantar Antropologi: Pokok-Pokok Etnografi*, Jakarta: Rineka Cipta, 1998, hal. 6.

kapitalisme modern juga turut memberi andil bagi terbentuknya cetak biru rancang bangun Indonesia. Modernisasi dan globalisasi telah ikut memberikan sumbangsih dalam mempengaruhi rancang bangun keIndonesiaan.³⁷

Namun demikian, sebagai sebuah proyeksi futuristik gambaran tentang Indonesia ini dihadapkan dengan berbagai tantangan. Pertama, masifnya arus globalisasi yang menawarkan homogenisasi identitas Globalisasi yang menjadikan banyak hal menjadi terfokus pada tema sentral yang sama dan dikendalikan dalam sebuah sistem jaringan informasi dan komunikasi. Hal ini meliputi seluruh sendi kehidupan mulai dari sektor politik, ekonomi dan budaya. Pengaruhnya sampai bisa mengendalikan pola makan dan mode berpakaian. Globalisasi kadang juga disebut sebagai bentuk kolonisasi gaya baru. Sebuah penguasaan atas alam bawah sadar yang menyerang pola Kebudayaan dan norma sosial yang sudah sangat mapan dalam kemasam budaya pop.³⁸

Tokoh kebangsaan Indonesia bisa saja disematkan pada empat serangkai tokoh Poesat Tenaga Rakyat (Poetera), Ir. Soekarno, Drs. Moh. Hatta, Ki Hadjar Dewantara dan K.H. Mas Mansur. Mereka adalah tokoh-tokoh yang sangat berpengaruh pada akhir-akhir penguasaan Jepang di Indonesia pra kemerdekaan.³⁹ Namun secara khusus Soekarno dan Hatta menempati peringkat tertinggi ketokohan itu mengingat keduanya adalah tokoh sentral Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia sekaligus Proklamator Kemerdekaan Indonesia.⁴⁰ Seorang ideolog dan orator ulung yang bisa menggelorakan semangat rakyat. Soekarno juga seorang insinyur dari *Technische Hoogeschool te Bandoeng* yang sekarang bernama ITB. Lahir di Surabaya, Jawa Timur pada 6 Juni 1901, putra dari Soekemi Sosrodihardjo, seorang Jawa, dan Ida Ayu Nyoman Rai, seorang Bali. Ia merupakan tokoh utama PNI yang mengusung ideologi nasionalis yang sekarang diwarisi oleh PDI Perjuangan. Soekarno dikenal sebagai penggali Pancasila dimana filosofi Pancasila hasil pemikirannya dapat ditemukan pada Pidato 1 Juni 1945. Beberapa ideologi terkemuka lainnya yang masih dilestarikan adalah Marhaenisme dan Trisakti. Soekarno meninggal dunia di Jakarta pada 21 Juni 1970, bapak bangsa yang juga dijuluki *Proklamator* mendampingi Soekarno. Seorang ideolog, demokrat, pemikir dan ahli

³⁷ Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso, 2006, hal. 39.

³⁸ Ubed Abdilah, *Politik Identitas Etnis: Pergulatan Tanda Tanpa Identitas*, Jakarta: Yayasan INDONESIAITERA, 2002, hal.8.

³⁹ Sartono Kartodirdjo, Marwati Djoened Poesponegoro dan Nugroho Notosusanto, *Sejarah Nasional Indonesia Edisi ke 2*, Jakarta: Depdikbud, 1976, hal. 137.

⁴⁰ A.H. Nasution, *Sekitar Perang Kemerdekaan Indonesia Jilid I Proklamasi*, Bandung: Penerbit Angkasa, 1977, hal. 218-220.

ekonomi. Ia mendapatkan gelar sarjana ekonomi dari *Handels Hogeschool* kemudian menjadi *Economische Hogeschool*, sekarang menjadi Universitas Erasmus Rotterdam, Belanda. Lahir di Bukittinggi, Sumatra Barat pada 12 Agustus 1902, putra dari pasangan Minangkabau, Muhammad Djamil dan Siti Saleha. Hatta juga dijuluki sebagai Bapak Koperasi Indonesia, dan merupakan pencetus politik luar negeri Indonesia yang bebas aktif yang ditulis dalam bukunya *Mendayung di antara Dua Karang*. Hatta meninggal dunia di Jakarta pada 14 Maret 1980. Bapak bangsa Indonesia sering disebut sebagai The Founding Fathers adalah julukan bagi 68 orang tokoh Indonesia yang memperjuangkan kemerdekaan bangsa Indonesia dari penjajahan bangsa asing dan berperan dalam perumusan bentuk atau format negara yang akan dikelola setelah kemerdekaan. Mereka berasal dari berbagai macam latar belakang pendidikan, agama, daerah, dan suku/etnis yang ada di Indonesia. Mereka dianggap sebagai manusia-manusia yang unggul dalam pemikiran, visi, dan intelektualisme. Berdasarkan ideologi, visi dan perjalanan sejarahnya, ada ahli yang mengelompokkan mereka menjadi empat, yaitu kelompok Soekarno, Hatta, Soepomo, dan Mohammad Yamin.⁴¹ Jika dihubungkan dengan Pancasila, terbentuknya Pancasila melalui proses yang cukup panjang dalam sejarah bangsa Indonesia yang juga memiliki tokoh-tokohnya. Tokoh penggagas Pancasila adalah Prof. Mohammad Yamin S.H, Prof. Mr. Dr. Supomo, dan Ir. Soekarno. Pada sidang BPUPKI pertama aspirasi mereka menjadi cikal bakal lahirnya Pancasila. Proses pembentukan seputar ideologi negara terjadi perdebatan sengit antar golongan. Yakni Nasionalis, Islam, dan Komunis. Soekarno merupakan salah satu pendiri (founding fathers) yang dalam kaitannya dengan ini Soekarno dan NU dan para pendiri negara sadar betul bahwa pendirian Negara Kesatuan Republik Indonesia yang direbut melalui berbagai perjuangan, pemberontakan, peperangan griliya, peperangan terbuka dan diplomasi, tidak dimaksudkan untuk mendirikan Khilafah Islamiyah atau Negara Islam, melainkan mereka berjuang hanya untuk satu tujuan, yaitu kemerdekaan Indonesia.⁴²

Pidato Bung Karno atau perhatian Hatta mengenai wawasan kebangsaan adalah bagian penting dari konstruksi elit politik terhadap bangunan citra bangsa Indonesia. Meskipun keduanya memiliki ideologi yang bersebrangan namun dinamika diskusi yang terjadi diantara mereka telah membentuk persepsi tersendiri yang menjadi bagian dari kerangka berpikir masyarakat tentang wawasan kebangsaan Indonesia. Masyarakat

⁴¹St Sularto, Dorothea Rini Yunarti, Konflik di balik proklamasi: BPUPKI, PPKI, dan kemerdekaan, Jakarta: *Penerbit Buku Kompas*, 2010, hal. 237.

⁴²Zainal Abidin Amir. Soekarno dan NU Titik Temu Nasionalisme, Yogyakarta: LkiS, 2013, hal. 120.

Indonesia yang mayoritas adalah muslim bersepakat menentukan pilihan pada bentuk negara bangsa setelah dalam waktu yang panjang secara historis umat Islam merumuskan wawasan kebangsaan dalam konsep nasionalisme religius. Soekarno sepertinya memilih paham ini berdiri di atas dasar ideologi atau atas dasar geografi atau paham geopolitik, seperti yang dikemukakan Bung Karno pada pidato 1 Juni 1945.⁴³ Bung Karno mengungkapkan:

“Seorang anak kecil pun, jikalau ia melihat peta dunia, ia dapat menunjukkan bahwa kepulauan Indonesia merupakan satu kesatuan. Pada peta itu dapat ditunjukkan satu kesatuan gerombolan pulau-pulau diantara dua lautan yang besar; Lautan Pasifik dan Lautan Hindia, dan di antara dua benua, yaitu Benua Asia dan benua Australia. Seorang anak kecil dapat mengatakan, bahwa pulau-pulau Jawa, Sumatera, Borneo, Selebes, Halmahera, kepulauan Sunda Kecil, Maluku, dan lain-lain pulau kecil di antaranya, adalah satu kesatuan.”

Terhadap pernyataan itu, Bung Hatta tidak sepenuhnya sependapat, khususnya pada pendekatan geopolitik.⁴⁴ Maka dalam ungapannya menyebutkan:

Teori geopolitik sangat menarik, tetapi kebenarannya sangat terbatas. Kalau diterapkan kepada Indonesia, maka Filipina harus dimasukkan ke daerah Indonesia dan Irian Barat dilepaskan; demikian juga seluruh Kalimantan harus masuk Indonesia. Filipina tidak saja serangkai dengan kepulauan kita.

Sebenarnya pada masa itu beberapa negara memilih pendekatan berbeda. Dalam sejarah bangsa-bangsa terlihat betapa banyak paham yang melandaskan diri pada kebangsaan. Ada pendekatan ras atau etnik seperti Nasional-sosialisme (Nazisme) di Jerman, atas dasar agama seperti dipecahnya India dengan Pakistan, atas dasar ras dan agama seperti Israel-Yahudi, dan konsep Melayu-Islam di Malaysia.

Menurut Hatta memang sulit memperoleh kriteria yang tepat untuk menentukan sekelompok manusia sebagai sebuah bangsa, baginya “bangsa ditentukan oleh sebuah keinsyafan sebagai suatu persekutuan yang tersusun jadi satu, yaitu keinsyafan yang terbit karena percaya atas persamaan nasib dan tujuan. Keinsyafan yang bertambah besar oleh karena sama seperuntungan, malang yang sama diderita, mujur yang sama didapat, oleh karena jasa bersama, kesengsaraan bersama, pendeknya oleh karena peringatan kepada riwayat bersama yang tertanam dalam hati dan otak.”⁴⁵ Terlihat Hatta mulai mengamati dinamika yang terjadi pada bangsa-bangsa modern yang mobilitasnya tinggi, sehingga arus pertukaran suku bangsa dan

⁴³ Bernhard, *Sukarno dan perjuangan kemerdekaan*, diterjemahkan oleh: Hasan Basari dari judul *Sukarno and the struggle for Indonesian*, Jakarta: LP3ES, 198.

⁴⁴ Zainal Abidin AMir dan Imam Anshari Saleh, *Soekarno dan NU: Titik Temu Nasionalisme*, Yogyakarta: LKiS Tanggal Terbit: 2001, hal. 53.

⁴⁵ Zainal Abidin AMir dan Imam Anshari Saleh, *Soekarno dan NU: Titik Temu Nasionalisme, ...*, hal. 54.

ras begitu amat cepat dan luas. Dalam kasus ini bila kebangsaan dikembalikan kepada dominasi suku bangsa asli yang mendiami suatu wilayah, hal ini akan meyulitkan konsolidasi antar warga bangsa yang sudah terlanjur tercampur baur satu dengan lainnya. Kolonialisme telah merubah banyak tatanan yang sebelumnya seolah bergerak lambat dan statis.

Bung Hatta melihat beberapa prinsip nasionalisme yang harus ada, yaitu:

1. Kesadaran akan pentingnya persatuan dan kesatuan bangsa. Hal ini sebagai konsekuensi yang harus sama-sama ditanggung para pecinta bangsa.⁴⁶
2. Pengakuan akan kemerdekaan individual dari manusia lain yang berbentuk perbudakan.⁴⁷ Ini adalah bentuk pengakuan paling dasar atas dasar konsep persamaan manusia. Segala bentuk diversitas dan pluralitas dikelola bersama menjadi satu kekuatan besar untuk melawan dan mengusir imperialisme dan kolonialisme dengan semangat kebangsaan.
3. Semangat patriotisme sebagai pendorong pembebasan dari belenggu penindasan dan pembangkit perjuangan. Ini mengharuskan pengorbanan yang besar kepada setiap warga untuk mencapai cita-cita kesejahteraan bersama.⁴⁸ Paham kebangsaan memiliki karakter kemerdekaan, pembebasan, gotong-royong dan mengangkat kaum tertindas kepada derajat kemanusiaan yang tinggi, yaitu masyarakat yang adil dan beradab.⁴⁹

Dalam catatan M. Hatta pada waktu perumusan Undang-Undang Dasar Mr. Maramis sebagai bagian dari perwakilan Protestan dan Katolik tidak memiliki keberatan atas kalimat “Ketuhanan dengan mewajibkan menjalankan syariat Islam bagi pemeluknya.” Hanya saja M. Hatta dan para tokoh lainnya, yaitu: Ki Bagus Hadikusumo, Wahid Hasyim, Mr. Kasman Singodimedjo dan Mr. Teuku Muhammad Hasan berinisiatif untuk menggantikan kalimat itu menjadi “Ketuhanan Yang Maha Esa”, dalam rapat kecil menjelang sidang. Hal ini sebagai respon atas informasi dari utusan *Kaigun* (Angkatan Laut Jepang) utusan tuan Nishijama pembantu Admiral Maeda yang memberitahukan keberatan wakil-wakil Protestan dan Katolik. Tindakan yang dilakukan untuk menjaga keutuhan dan persatuan

⁴⁶ Sartono Kartodirjo, *Multidimensi Pembangunan Bangsa Etos Nasionalisme dan Negara Kesatuan*, Yogyakarta: Kanisius, 1999, cet. 1, hal. 19.

⁴⁷ Hans Kohn, *Nasionalisme, Arti dan Sejarahnya*, Jakarta: PT. Pembangunan, 1984, hal. 1.

⁴⁸ Departemen Pendidikan RI, *Ensiklopedi Nasional Indonesia*, Jakarta: PT. Cipta Adi Pustaka, 1990, jilid 11, cet. 8, hal. 737.

⁴⁹ YB. Mangunkusumo, “Republik Sekarang Sudah Berubah Jauh”, dalam Eko Prasetyo, (eds), *Nasionalisme, Refleksi Kritis Kaum Ilmuan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996, cet. 1, hal. 125.

bangsa dikemudian hari. Peristiwa ini menunjukkan pemahaman kebangsaan para tokoh nasional masa itu yang lebih menjunjung tinggi persatuan dan kesatuan di atas kepentingan lainnya.⁵⁰ Hal ini sekaligus mempraktekkan konsep *syura* sebagai model demokrasi yang mengandung moralitas dan spiritualitas.⁵¹

Bertahun-tahun sebelum pemakaian kata Nasionalisme Indonesia gambaran ikatan kebangsaan Indonesia digunakan. Istilah ini didefinisikan sebagai ikatan yang disebut Renan sebagai cita-cita yang teguh untuk bersama sehidup semati. Semua tindakan yang dilakukan yang mengatasnamakan gerakan kebangsaan tidak pernah terlalu memikirkan prosentase jumlah pemeluk agama tertentu, mana yang mayoritas, mana yang minoritas, adanya peristiwa tentang migrasi keyakinan dan sebagainya.⁵²

Para penganut agama dan kepercayaan harus berpikir untuk memberikan kontribusi terbaik dan memainkan perannya sesuai keyakinannya. Natsir menjadikan agama sebagai sifat bagi model negara kebangsaan yang dipilih rakyat Indonesia, sehingga meletakkan kata muslimin setelah kebangsaan atau lengkapnya adalah Kebangsaan Muslimin.⁵³ Bachtiar Effendi mengutip sebuah kalimat untuk menggambarkan tentang kelayakan Islam untuk dijadikan sifat kesempurnaan sesuatu: *“Islam is more than a religion, it is a complete civilization”*.⁵⁴

Nasionalisme tak bisa lepas dari kata demokrasi dan kebangsaan. Adanya keragaman ideologi para bapak pendiri bangsa bisa diketahui dari catatan sejarah. Pengamat sejarah dan politik mencatat setidaknya ada lima aliran pemikiran politik yang eksistensinya diakui di zaman revolusi Indonesia, kelimanya adalah: Islam, sosialisme demokrat, tradisionalisme Jawa, nasionalisme radikal, dan komunisme. Meski Natsir dikategorikan sebagai tokoh aliran Islam karena peran pentingnya menyuarakan dan mengusulkan Islam sebagai dasar Negara Republik yang pada saat itu masih sangat muda. Namun kepedulian Natsir atas nasib bangsa menjadikannya

⁵⁰ Pimpinan MPR dan Badan Sosialisasi MPR RI Periode 2014-2019, *MPR RI, Jakarta, Empat Pilar MPR-RI, Pancasila Sebagai Dasarr Negara Indonesia*, Jakarta: Sekretariat Jenderal MPR RI, 2017, cet. 7, hal. 37-41.

⁵¹ A.M. Saefuddin, *Desekularisasi Demokrasi: Landasan Islamisasi Politik*, Jakarta: LAZIS Dewan Dakwah, 2015, hal. 119-124.

⁵² Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, Jakarta: LP3ES, 1980, hal. 281.

⁵³ Idrus F. Shahab, *Natsir: Politik Santun Di antara Dua Rezim*, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia bekerja sama dengan Majalah Tempo, 2011, hal. 20.

⁵⁴ Elia Tambunan, *Islamisme: Satu Plot dari Mesir, Pakistan dan Indonesia*, Bekasi: Al-Muqsith Pustaka, 2019, hal 182

mampu berdiri diatas semua perbedaan yang ada untuk menyelamatkan Republik Indonesia dengan mengusung mosi Integral dan menyatukan Indonesia kembali setelah berserak-serak dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia.

Selain tokoh-tokoh di awal kemerdekaan, perlu dilihat pula paham kebangsaan tokoh yang dianggap memiliki peran sangat besar bagi keberlangsungan Negara Kesatuan Indonesia. Dalam hal ini sosok Mohammad Natsir adalah tokoh sentral pemikir dan negarawan besar Indonesia. Yang demikian terlihat dari produktivitasnya yang tinggi dalam menulis untuk mendistribusikan ide dan pemikirannya. Kenegarawanannya tergambar dalam momentum Mosi ini menjadi salah satu bukti nasionalisme Natsir yang begitu besar dalam menjaga Persatuan dan kesatuan bangsa, bila peristiwa ini tidak terjadi maka Negara Indonesia menganut sistem federal dan Republik Indonesia hanya menjadi salah satu negara bagiannya.

Dia gigih memperjuangkan ideologi Islam dan secara tegas mengkritisi Pancasila karena dianggap multi tafsir dan dinamis sehingga mungkin untuk berubah dan tidak mutlak. Natsir lebih condong untuk menjadikan aturan dalam Islam daripada mengambil konsep Pancasila.⁵⁵ Secara mengejutkan Natsir mengkritik keras cara-cara DI/TII dalam mencapai cita-cita mereka. Ia bahkan duduk diantara DI/TII dan untuk penyelesaian masalah politik keduanya, dalam istilah yang halus para pendukung NII disebutnya sebagai para pahlawan kemerdekaan yang masih belum kembali ke kehidupan normal.⁵⁶ Secara persuasive mereka diajak berpikir untuk ikut serta terlibat dalam membangun negara Indonesia dan meninggalkan segala bentuk kekerasan.

Penulis melihat bahwa pada kenyataannya Natsir telah melahirkan suatu konsep kebangsaan dalam kata intergasi wilayah. Persatuan dan kesatuan bangsa merupakan hal sangat penting, karena tanpa persatuan sebuah bangsa menjadi lemah dan mudah dihancurkan. Bahkan ideologi pribadi yang diyakininya yang mengharuskan Nasionalisme Indonesia bersifat Kebangsaan Muslimin harus disimpan rapih dalam pemikirannya saja. Dan Padahal impian besar dan cita-cita ideologinya masih tetap membara di dada dan bergolak dalam pikirannya, tanpa pernah berubah.

D. Nasionalisme Religius Implentasi Wawasan Kebangsaan Indonesia

Implementasi, dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia diartikan sebagai pelaksanaan atau penerapan. Dengan demikian dapat dipahami bahwa ini

⁵⁵ Thohir Luth, *M. Natsir, Dakwah dan Pemikirannya*, Jakarta: Penerbit Gema Insani, 1999, hal. 104.

⁵⁶ Muhammad Iqbal dan Amin Husein Nasution, *Pemikiran Politik Islam Dari Masa Klasik Hingga Indonesia Kontemporer*, Jakarta: Kencana 2017, cet. 4, hal. 222.

adalah suatu proses pelaksanaan suatu ide untuk mencapai suatu perubahan.⁵⁷ Lebih jelasnya, implementasi merupakan suatu penerapan ide-konsep, kebijakan, atau inovasi dalam suatu tindakan praktis sehingga mendapatkan dampak, baik berupa perubahan pengetahuan, keterampilan, maupun sikap.⁵⁸ Kata implementasi lebih tepat digunakan, sebab dari kata Aplikasi, Pada perkembangannya ini aplikasi diartikan sebagai penerapan dari rancang sistem untuk mengolah data yang menggunakan aturan atau ketentuan bahasa pemrograman tertentu. Salah satu makna umum aplikasi adalah suatu program komputer berbentuk perangkat lunak yang dibuat untuk mengerjakan dan melaksanakan tugas khusus dari pengguna.⁵⁹

Lagu kebangsaan Indonesia Raya dan konsep kebangsaan Indonesia terdengar secara formal pada kongres Pemuda Indonesia. Format Sumpah Pemuda 28 Oktober 1928 terdengar sebagai sikap dan perjanjian Bersama seluruh perwakilan di kongres itu untuk berkomitmen memperjuangkan konsep kebangsaan dalam kesamaan satu nusa. Satu bangsa dan satu bahasa.⁶⁰ Sungguhpun demikian, kebesaran dua kerajaan Sriwijaya dan Majapahit dianggap sebagai gambaran bangsa ini di masa lalu. Yang lebih dekat adalah kesultanan besar Islam seperti Mataram Islam dan Demak Bintara. Masuknya kongsi dagang Belanda pada 1596, dan kemudian sejak 1602 melakukan penjajahan sistematis (imperialis) khususnya pada abad ke-17 dan 18 menyebabkan banyak kemunduran nusantara.⁶¹ Perdagangan yang menjelma menjadi Penjajahan sistematis itu dimulai ketika VOC (*Vereenigde Oost Indische Compagnie*) yang didirikan pada Maret 1602 mulai melaksanakan kegiatannya yang tidak saja pada usaha perdagangan, tetapi juga kegiatan politik di kawasan antara Tanjung Harapan dan kepulauan Solomon, termasuk kepulauan Nusantara.⁶² Kesadaran

⁵⁷ Tim Penyusun Kamus Besar Bahasa Indonesia, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 2005, hal 427.

⁵⁸ Muhammad Fathurrohman dan Sulistyorini, *Implementasi Manajemen Peningkatan Mutu Pendidikan Islam Peningkatan Lembaga Pendidikan Islam Secara Holistik*, Yogyakarta: Teras, 2012, hal. 189-191.

⁵⁹ Tim Penyusun Kamus Besar Bahasa Indonesia, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 2005, hal 85.

⁶⁰ Isi Sumpah Pemuda yang sangat terkenal itu sebagai berikut: “Kami pemuda Indonesia mengaku bertanah air satu, tanah air Indonesia; Berbangsa satu, bangsa Indonesia; Berbahasa satu, bahasa Indonesia”. Dari Peristiwa ini lahir peranti berbangsa dan bernegara yaitu Bahasa Indonesia, Bendera Sang Saka Merah Putih dan Lagu Indonesia Raya. Lihat Ahmad Mansur Surya Negara, *Api Sejarah*, jilid 1, Bandung: Surya Dinasti, 2016, hal 522-534.

⁶¹ Taufik Abdullah (ed.), *Sejarah Umat Islam Indonesia*, Jakarta: MUI, 1991, hal. 189.

⁶² Sartono Kartodirjo, *Pengantar Sejarah Indonesia Baru: 1500-1900*, Jilid 1, Jakarta: PT Gramedia, 1987, hal. 71.

kebangsaan masyarakat Indonesia lahir setelah masa penjajahan, bagaimanapun secara ekonomi dan politik penjajahan sangat merugikan kerajaan-kerajaan di nusantara.⁶³

Kaum muda intelektual yang terdidik baik menjadi pelopor perjuangan melawan imperialisme Belanda pada awal abad Sembilan belas. Kesultanan tidak lagi memiliki kekuatan berarti untuk melakukan perlawanan terlebih adanya politik pecah belah dan persenjataan militer Belanda.⁶⁴ Pergerakan keagamaan yang melembaga dalam kultur masyarakat dipelopori oleh anak-kelompok intelektual muda. Berbarengan dengan itu, situasi global, terutama di negeri-negeri Islam yang mengalami penjajahan Barat, sudah lebih dulu mencari bentuk perlawanan baru melalui gerakan intelektual. Umat Islam di Mesir, Aljazair, di anak benua India, dan lain-lain telah melakukan langkah-langkah perlawanan masif yang memunculkan nasionalisme baru yang belakangan sangat efektif melawan kolonialisme. Dinamika global dimaksud ternyata berpengaruh terhadap gerakan-gerakan perlawanan baru di Nusantara.

Permulaan abad dua puluh merupakan waktu persemaian dan tumbuhnya tunas-tunas organisasi-organisasi sosial keagamaan dan Pendidikan Indonesia yang banyak memberikan sumbangan signifikan bagi segala upaya kebangkitan kaum muslimin di Indonesia yang pada akhirnya berbuah kemerdekaan dari kaum penjajah. Pemikiran pendidikan Islam persemaian awalnya ada di Sumatra. Minangkabau menjadi lokus utamanya, dari sana merambat keseluruh wilayah di Nusantara dengan melibatkan orang Arab Indonesia. Dari rahim kaum santri kemudian juga lahir organisasi-organisasi sosial berbasis Islam seperti Sarekat Dagang Islam (SDI) di Bogor tahun 1909, dan di Solo 1911, Persyarikatan Ulama di Majalengka, Jawa Barat tahun 1911, Persyarikatan Muhammadiyah di Yogyakarta tahun 1912, Persatuan Islam (Persis) di Bandung tahun 1920-an, Nahdlatul Ulama (NU) di Surabaya tahun 1926, Persatuan Tarbiyah Islamiyah (Perti) di Candung Bukittinggi tahun 1930. Dari berbagai organisasi yang memiliki gerakan masif itu juga kemudian lahir kesadaran politik yang terwujud dalam bentuk partai-partai politik, diantaranya Sarekat Islam (SI) yang merupakan kelanjutan dari SDI, Persatuan Muslimin

⁶³Sebagai contoh adalah persekutuan kerajaan-kerajaan Islam dalam menghadapi Portugis dan Kompeni Belanda yang berusaha memonopoli pelayaran dan perdagangan. Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, Jakarta: P.T. RajaGRAfindo Persada, 2004, cet. 16, hal. 225.

⁶⁴Kekuasaan kesultanan itu, bukan berarti bubar. Di Sumatera, kesultanan Aceh tetap berdiri, demikian pula kesultanan Yogyakarta di Jawa dan kesultanan Banjarmasin di Kalimantan. Hanya saja secara politik tidak lagi berdaya berhadapan dengan kolonial Belanda. Lihat Taufik Abdullah (ed.), hal. 179; R.Z. Leirissa (ed.), *Sejarah Nasional Indonesia IV*, Jakarta: Balai Pustaka, 1984, hal. 204 dan 227.

Indonesia (Permi) di Padangpanjang tahun 1932 yang merupakan kelanjutan dan perluasan dari organisasi pendidikan Thawalib, dan Partai Islam Indonesia (PII) pada tahun 1938.⁶⁵

Politik kaum muslimin ini tidak bicara sebagai kelompok Islam saja. Pengaruhnya terlihat sangat nyata dan terasa dalam setiap gerakan-gerakan awal persiapan menuju kemerdekaan. Kentalnya semangat keislaman itu terbukti efektif untuk menjadi tenaga penggerak besar untuk mengusir penjajahan kaum kafir dari bumi nusantara.

Gerakan kebangsaan dan kedaerahan juga bersemi pada waktu-waktu itu. Budi Utomo menjadi yang terbesar dan paling populer. Taman Siswa melalui jalur pendidikan melakukan gebrakan yang memperjuangkan hak Pendidikan rakyat pribumi, Jong Java, Jong Sumatranen Bond, Jong Ambon, Jong Selebes, dan lain sebagainya. Gerakan-gerakan keagamaan Islam dan organisasi-organisasi kaum terpelajar inilah selanjutnya yang membangun karakter nasionalisme bangsa dalam pengertian modern. Jong Islamienten Bond adalah gerakan pemuda Islam Indonesia pada waktu itu, menjadi faktor pemersatu nasionalisme Indonesia karena kedekatannya dengan kalangan nasionalis dan komitmen kebangsaan yang kuat.⁶⁶ Ketika organisasi kebangsaan mengusung ide kebangsaan dengan membatasi diri pada kesukuan, pergerakan Islam muncul sebagai penanam awal bibit persatuan Indonesia.

Sebagai sebuah evaluasi atas perkembangan yang terjadi di nusantara Belanda mulai melunak dan mulai merubah pendekatannya terhadap masyarakat jajahannya, maka dijalankan politik etis. Dengan perubahan positif ini masyarakat pribumi dapat mengakses Pendidikan formal meskipun masih terbatas pada kelas priyayi dan bangsawan. Sekolah formal versi pemerintah kolonial Hindia Belanda mulai didirikan dari tingkat dasar sampai tingkat Pendidikan tinggi.⁶⁷ Pengaruh positif dari kebijakan ini tidak dipungkiri telah menyebabkan terbukanya kesadaran politik kaum terdidik.

Gerakan organisasi Islam dan kaum intelektual masih merupakan spirit untuk menyusun visi misi dan kerangka paham kebangsaan. Pada fase itu provokasi untuk terlepas dari kukungan penjajah masih pada tataran wacana. Namun edukasi kesadaran kebangsaan telah mulai berjalan dalam pikiran

⁶⁵ Katalisator terkenal gerakan kebangkitan dan pembaruan ini adalah Jamaluddin al-Afghani (1897). Ia mengajarkan solidaritas Pan-Islam dan pertahanan terhadap imperialisme Eropa, dengan kembali kepada Islam dalam suasana yang secara ilmiah dimodernisasi. Yatim, , *Sejarah Peradaban Islam...*, hal. 257-258.

⁶⁶ Ridwan Saidi, *Islam dan Nasionalisme Indonesia*, Jakarta: LSIP,1995, cet.1, hal. 3-5

⁶⁷ Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta: Hidrakarya Agung, 1981, hal. 25-27.

masyarakat luas.⁶⁸ Bung Hatta menggunakan Indonesia Vrij (Indonesia Merdeka) dalam pleidoinya di Belanda pada bulan Maret 1928, pada 28 Oktober tahun 1928 nama Indonesia dikukuhkan dalam Sumpah Pemuda, dan dipidatokan Soekarno dalam sebuah pidato *Indonesia Klag Aan* (Indonesia Menggugat) pada tahun 1930.⁶⁹

Level selanjutnya dari fase perjuangan ini diambil perannya oleh HOS Tjokroaminoto yang mewakili tokoh muda muslim. Momentum itu terjadi ketika H. Samanhudi menyerahkan tampuk tertinggi pengendali Sarekat Dagang Islam (SDI) kepadanya pada bulan Mei 1912. Untuk membuka medan perjuangan lebih luas dan leluasa Sarekat Dagang Islam diidentifikasi ulang dengan *branding* baru.⁷⁰ Bukan hanya berganti nama menjadi Sarekat Islam (SI), namun ia pun merubah arah perjuangannya digeser untuk mengambil peran sebagai organisasi politik pelopor nasionalisme Indonesia. Benar saja hanya dalam waktu tidak terlalu lama SI segera bertransformasi menjadi organisasi politik besar dengan keanggotaan dari berbagai lapisan masyarakat dari seluruh golongan dengan ideologi tunggal yaitu persatuan dan anti-kolonialisme. Secara tegas disebutkan bahwa visi perjuangan kebangsaannya adalah pembebasan bangsa dari penjajahan.⁷¹

Perpecahan di tubuh SI yang digembosi paham sosialis komunis membuat agenda perjuangan terganggu. Hal ini juga dipicu adanya berbagai macam pemikiran dari para anggota yang sangat plural. Bagaimanapun SI adalah sekolah politik bagi calon pemimpin bangsa yang di dalamnya dihuni oleh kader yang memiliki perbedaan latar belakang ideologis dan visi misi perjuangan, yakni Islam, Komunisme, dan belakangan Nasionalisme “netral agama”.⁷²

⁶⁸ Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam ...*, 2004, hal. 228.

⁶⁹ Nurcholis Madjid, *Indonesia Kita*, Jakarta: Universitas Paramadina, 2004, cet. 3, hal. 34-35.

⁷⁰ Almez (ed.), *HOS Tjokroaminoto, Hidup dan Perjuangan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1952, hal. 94.

⁷¹ Orientasi politik SI dengan jelas tergambarkan dalam pidato HOS Tjokroaminoto pada Kongres Nasional Sarekat Islam yang berjudul “*Zelfbestuur*” tahun 1916 di Bandung. Ia berkata, “Tidak pantas lagi Hindia diperintah oleh Negeri Belanda, bagaikan tuan tanah yang menguasai tanah-tanahnya. Tidak pada tempatnya, menganggap Hindia sebagai seekor sapi perahan yang hanya diberi makan demi susunya. Tidaklah pantas untuk menganggap negeri ini sebagai tempat kemana orang berdatangan hanya untuk memperoleh keuntungan dan sekarang sudah tidak pada tempatnya lagi bahwa penduduknya, terutama anak negerinya sendiri, tidak mempunyai hak turut bicara dalam soal-soal pemerintahan yang mengatur nasib mereka.” Dikutip oleh Badri Yatim dari HOS Tjokroaminoto, “*Zelfbestuur*”, dalam P. Soeharto dan S. Zainul Ihsan (ed.), *Aku Pemuda Kemarin di Hari Esok*, Jakarta: Gunung Agung, 1982, hal. 11.

⁷² Sarekat Islam (SI) barangkali akan mengalami masa kejayaan yang agak panjang, sekiranya ia tidak cepat digerogoti oleh Marxisme, saingan ideologi terberat bagi Islam

Konflik ideologi di tubuh SI semakin memanas dan memanjang sampai pada akhir 1920-an, hal ini terjadi karena PKI dinyatakan oleh Belanda sebagai partai terlarang dan tokoh-tokohnya diasingkan ke Digul. Demikian itu adalah setelah PKI yang tidak sabar dengan ideologi revolusinya itu melakukan di Jawa Barat pada 1926 dan di Sumatera Barat pada 1927. Jejak pemberontakan PKI sebagai partai komunis ternyata sudah bermula sebelum Indonesia merdeka. Partai Komunis Indonesia ini adalah juga yang nantinya memberontak kepada pemerintah Indonesia.⁷³ Upaya untuk mengadakan konsolidasi partai-partai politik di nusantara sesungguhnya diupayakan para tokoh-tokoh politik. Hanya saja hambatan untuk melakukan integrasi partai politik terjadi karena Belanda tidak mengizinkan keleluasaan gerak bagi gerakan kebangsaan dan tidak mau membuka ruang dialog. Seluruh usaha itu menemukan kebuntuan.

Relasi Islam-negara dan kebangsaan mendapatkan ujian dan tantangan serius dari pengusung ideologi model lainnya. Tesis tokoh-tokoh Islam terutama HOS Tjokroaminoto, H. Agus Salim, A. Hassan, dan M. Natsir tentang integrasi ke-Islaman dan kebangsaan ditantang dengan keras oleh kelompok nasionalis sekular. Islam telah dijadikan terdakwa atas segala kekacauan dan perpecahan dalam organ SI. Dianggap telah menelantarkan kepentingan sosial dan ekonomi rakyat atas nama agama dan memasung anggota SI dalam pasungan kependetaan.⁷⁴ Persoalan keyakinan dan praktek pelaksanaan ibadah dikemukakan dan dipropagandakan untuk menyulut kebencian. Narasi Islam Arab digunakan untuk membuat analogi perbandingan atas penjajahan Belanda. Islam Arab dan Belanda sama-sama menjajah, demikian kira-kira diksi yang dipilih.⁷⁵

Panggung politik ketika itu seolah telah menjadi pengadilan atas keyakinan dan praktek pelaksanaan syariah. Keadaan itu membuat H. Agus Salim harus membuat suatu pledoi pembelaan dengan sebuah tulisan dalam harian *Hindia Baroe* yang terbit pada awal 1925. Salim mengatakan bahwa kedatangan Islam ke Nusantara adalah sebagai kekuatan pembebas yang positif dan konstruktif. Islam menurut Agus Salim mengajarkan prinsip persamaan dan persatuan dikalangan rakyat, meskipun benteng feodalisme

waktu itu. Islam yang tidak punya pergantungan politik global pada periode itu tampaknya cukup kewalahan menghadapi aksi dan penetrasi Marxisme dalam tubuh SI yang memang gencar dan sistematis itu. HOS Tjokroaminoto, Agus Salim dan Abdul Muis lebih bersikap defensive dalam menghadapi isu-isu politik yang dilancarkan Semaun, Darsono, Alimin dan tokoh-tokoh kiri lainnya. Ahmad Syafii Maarif, *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1993, hal. 115.

⁷³ Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, ..., hal. 261.

⁷⁴ Anthony Reid dan David Marr (ed.), *Dari Raja Ali Haji hingga Hamka*, Jakarta: Grafiti Press, 1983, hal. 59.

⁷⁵ Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*..., hal 39.

yang sudah mengakar tidak dapat dirubuhkan oleh Islam secara tuntas. Poin penting tulisan itu menyatakan bahwa yang diusung Islam adalah ide persatuan dan pendidikan tentang persamaan atau kesetaraan yang mengangkat harkat derajat manusia. Namun untuk mewujudkan itu semua memang tidak mudah, karena pemahaman tentang perbedaan kelas masyarakat telah mengakar kuat sebagai sisa ajaran-ajaran dari keyakinan masyarakat sejak lama. Dengan demikian, Agus Salim berpandangan bahwa kedatangan Islam ke Indonesia bertujuan untuk mencapai suatu tatanan masyarakat yang demokratis, di mana semua manusia memiliki kedudukan yang sama dan bisa mengakses hak-haknya tanpa diikat perbudakan dan penjajahan.⁷⁶

Hantaman keras di lapangan politik sebagai akibat peperangan konsep ideologi tidak sedikit juga meredupkan api perjuangan untuk menggapai kemerdekaan. Momentum persatuan politik dimulai ketika pada tahun 1937 terbentuk wadah konfederasi umat dalam federasi yang lebih besar dan umum yang bernama Gabungan Politik Indonesia yang dalam akronim disebut sebagai GAPI. Federasi ini melakukan perjuangan politik dengan arah yang sangat jelas dengan menyuarakan seruan politik agar Indonesia berparlemen. Hanya dengan cara itu rakyat memiliki representasi secara legal di parlemen untuk melakukan perjuangan formal atas hak-hak dan rakyat pada pemerintahan Hindia Belanda. Selain itu, GAPI meminta para pemuda Indonesia untuk tidak terlibat pada organ sistem keamanan rakyat bentukan Belanda, dan mendonorkan darah untuk tentara Belanda.⁷⁷ Ini menjadi cahaya terang bagi kemerdekaan Indonesia.

Ketika Belanda disibukkan karena harus terseret pada konflik internasional dalam rangkaian Perang Dunia II, Langkah GAPI untuk mendobrak kebuntuan merupakan hal strategis. Konsentrasi kolonial yang terpecah berakibat langsung pada pelemahan otoritas dan moral politik Belanda. Sayangnya GAPI hanya sanggup merapatkan barisan partai-partai politik tanpa dapat mendamaikan pertarungan ideologis yang ada.⁷⁸

Soekarno sejak awal 1940-an ikut langsung turun kedalam gelanggang perang ideologis, sebagai upaya edukasi untuk tokoh-tokoh Islam agar dapat memahami hubungan Agama dan Negara.⁷⁹ Soekarno membuat front yang

⁷⁶ Ahmad Syafii Maarif, *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia, ...*, 1993, hal. 161.

⁷⁷ Andrée Feillard, *NU vis-a-vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*, diterjemahkan oleh Lesmana, LKiS dan The Asia Foundation, 1995, hal. 19.

⁷⁸ Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942, ...*, hal. 290.

⁷⁹ Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam, ...*, hal. 263.

berhadapan langsung dengan kaum nasionalis Islam dan dia berdiri pada sisi Nasionalis sekuler.⁸⁰

Perang ideologis itu ditabuh gendangnya dalam berbagai tulisan diantaranya dalam majalah *Pandji Islam*. Di sana Soekarno membuat sebuah sindiran: "...bagaimana Tuan mengerjakan Tuan punya ideal itu di negeri yang tuan mau adakan demokrasi di situ dan di mana penduduk sebagian tidak beragama Islam, sepertinya Turki, India, Indonesia, di mana jutaan orang beragama Kristen atau agama lain, dan di mana kaum intelektual umumnya tidak berfikir Islamitis".⁸¹

Sekularisme Turki menjadi model kebanggaan yang di gadang-gadang sebagai bentuk idaman Indonesia di masa depan. Baginya memaksakan konstitusi Islam dengan cara kekerasan adalah tidak sesuai dengan perkembangan zaman. Indonesia yang plural hanya memiliki dua opsi, yaitu "persatuan *staat*-agama, tetapi *zonder* (tanpa) demokrasi atau demokrasi, tetapi *staat* dipisahkan dari agama". Soekarno memungkinkan Islam untuk menjadi bagian dari undang-undang dengan cara konstitusional. Dengan tegas dalam satiranya dia mengatakan bahwa bila mayoritas wakil rakyat yang terpilih bukan muslim, maka itu adalah pertanda yang jelas menunjukkan kenyataan seperti uapannya, "Tuan punya rakyat belum rakyat Islam!"⁸²

Kalangan muslim tradisional dari Nahdlatul Ulama ikut menyuarakan kecurigaan atas haluan Islam Soekarno. Dalam *Berita Nahdlatu Oelama*, No. 20, 15 Agustus 1940 dengan narasi yang jelas dia dianggap berniat untuk menyingkirkan umat Islam dari cita-cita kenegaraan Indonesia merdeka.⁸³ Selorohan dalam nada canda itu adalah kode keras bentuk protes Nahdlatul Ulama. NU juga kerap menanggapi pernyataan-pernyataan terbuka Soekarno di media sebagai mana salah satunya:

Djikalaoe Soekarno tidak bitjara diatas awan ideal, dan hendak bitjara diatas bumi kenjataan boemi reëel, ia reëel dan sekali lagi reëel hendaklah Soekarno memperhatikan sikap oemat Islam didalam Kongres Ra'yat Indonesia tempoh hari. Sekalipoen Indonesia berisi 90% oemat Islam, namoen tidak ada satoe wakil Islam jang menoentoet soepaja Parlement jang ditjita-tjitakan itoe parlement Islam.

⁸⁰ Pendapat yang ditulisnya di berbagai media massa, direspon oleh M. Natsir. Sehingga terjadi polemik panjang antara Soekarno dan M. Natsir di media massa kala itu. Polemik antara dua tokoh nasionalis itu, oleh Deliar Noer digambarkan sebagai dialog antara cita-cita Barat (Soekarno) dan cita-cita Islam (M. Natsir). Polemik tersebut tidak menemukan jalan tengah. Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942...*, hal. 313.

⁸¹ Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942...*, hal. 306.

⁸² *Panji Islam*, No. 29, 22 Juni 1940, sebagaimana dikutip Noer, hal.307-308.

⁸³ *Berita Nahdlatu Oelama*, No. 20, 15 Agustus 1940, hal. 1/278, sebagaimana dikutip Feillard, hal. 25-26.

Bahkan dikala membicarakan bendera persatoean, tidak ada jang mengemoekakan toentoetan soepaja bendera itoe bendera...Islam.⁸⁴

Pada 1942, dinamika politik mengalami perubahan. Masyarakat sempat berharap besar kepada Jepang dan menganggap sebagai saudara tua yang siap menolong. Janji kemerdekaan terasa aneh karena perilaku Jepang yang sudah memperlihatkan arogansi gaya kolonial. Diantaranya adalah upacara penghormatan dengan berkiblat pada arah kekaisaran Jepang pada saat tertentu.

Kenyataan ini menyadarkan anak-anak bangsa, bahwa Jepang sesungguhnya adalah imperialis baru yang lebih tidak beradab dari Belanda. Meski demikian, satu hal penting yang perlu dicatat bahwa kedatangan Jepang memberi energi baru bagi partai-partai Islam yang sebelumnya mengalami kemunduran. Jepang berusaha mengakomodasi dua kekuatan, Islam dan Nasionalis “sekular”, dan mengenyampingkan pemimpin tradisional (raja dan bangsawan lama). Jepang berpendapat bahwa organisasi-organisasi Islamlah yang sebenarnya mempunyai massa yang patuh, dan dengan pendekatan agama, penduduk Indonesia mudah dimobilisasi.⁸⁵ Pandangan inilah yang mendasari kebijakan politik Jepang yang memperkenankan organisasi-organisasi Islam meneruskan kegiatannya, sementara organisasi-organisasi non-keagamaan tidak mendapat perhatian Jepang.

Dengan alasan loyalitas kepada Jepang yang dianggap lemah pada tahun 1943 MIAI dihentikan perannya dan secara resmi dinyatakan bubar. Anehnya yang muncul sebagai penggantinya adalah sebuah lembaga politik yang dinamakan Madjilis Syuro Muslimin Indonesia yang kemudian lebih dikenal dengan sebutan Masyumi. Jepang hanya percaya pada kalangan Muhammadiyah dan NU saja untuk memenuhi keanggotaan Lembaga ini, sehingga kelompok-kelompok Islam lainnya merasa tidak diacuhkan. Organisasi politik ini tidak banyak memberikan benefit bagi umat Islam selama masa kependudukan Jepang.⁸⁶ Pasca kekalahan Jepang dari sekutu

⁸⁴ Berita Nahdlatol Oelama, No. 20, 15 Agustus 1940, hal. 278, sebagaimana dikutip Feillard, hlm. 26-27. Meskipun perdebatan itu seru, namun ketika Mukhtamar, NU tetap memilih Soekarno sebagai calon presiden. Dalam pandangan mereka ketika itu, dan sebagian besar orang Jawa Timur, bahwa Soekarno bersikap demikian adalah dalam rangka menarik simpati golongan nasionalis “netral agama” (sekuler). Hati Soekarno menurut mereka, sesungguhnya sangat dekat dengan Islam. Feillard, hal. 28.

⁸⁵ Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam...*, 2004, hal. 263.

⁸⁶ Meski sedikit keuntungan, namun dapat dicatat beberapa hal baru, misalnya sejak 1944, setiap keresidenan dapat membuka Kantor Urusan Agama (*Syumuuka*), hingga Pengadilan Agama semakin menjangkau kehidupan desa. Secara menyeluruh, umat Islam baik yang modernis, maupun yang tradisional mendapat banyak pengakuan, posisi, dan terutama pengalaman di bidang pemerintahan. Andrée Feillard, *NU vis-a-vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk dan Makna, ...*, hal. 29.

ideologi nasionalis Islam kembali berhadap-hadapan dengan nasionalis karena selama era Jepang yang relatif singkat konflik itu terus dijaga dengan di antaranya menciptakan banyak front tentara yang masing-masing memiliki kelompok yang tidak berhubungan satu dengan lainnya.

Pasukan-pasukan yang berbasis umat Islam dan kaum santri disebut dengan laskar-laskar, diantaranya yang terkenal adalah Hizbullah dan Sabilillah. Pasukan-pasukan dari nasionalis sekular menggunakan istilah tantara sebagaimana yang paling terdengar adalah tentara nasional Pembela Tanah Air atau PETA. Tahun 1945 adalah masa di mana pembicaraan teknis dalam bernegara mulai mencuat. Perdebatan hebat tentang batas-batas wilayah yang merdeka nanti, model pimpinan tertinggi pemerintahan, bentuk negara, kelas-kelas masyarakat dan posisi ras pendatang menghiasi pembicaraan publik dan elit dalam banyak forum. Benturan hebat antara kelompok Islam dan sekuler terjadi saat pembahasan integrasi Islam dalam Republik. Menurut Saifuddin Zuhri, Negara nasional bagi pendukung Negara Islam dipandang sebagai inkarnasi Kerajaan Majapahit, sedangkan bagi pendukung negara sekular, negara Islam adalah sama dengan Arab Saudi yang melakukan potong tangan bagi pelaku pencurian. Pembahasan serius tentang konsep Pancasila juga terjadi di tahun ini. Pada penghujung bulan Mei 1945 terjadi diskusi yang sangat serius antara Soekarno dengan tiga pemimpin muslim, yaitu Kiai Wahid Hasyim, Kiai Masykur dan Kiai Kahar Muzakkir.⁸⁷

Semua perdebatan Panjang dan alot itu selalu pada akhirnya membicarakan tentang maksud dan tujuan dari pembentukan Lembaga negara yang merdeka dan berdaulat. Masih dalam bayangan halusinasi janji kemerdekaan dari Jepang perbincangan mengenai konstitusi negara sudah digarap lebih serius dimana *Dokuritsu Zyumbi Tyoosakai* atau BPUPKI membuat tim khusus penyusun Undang-Undang Dasar negara.

Rapat-rapat BPUPKI yang dibuat marathon mencatat pada tanggal 1 Juni 1945 mulai tercatat adanya ide besar ideologi negara. Soekarno dalam sebuah pidato tanpa teks sebagai jawaban atas pertanyaan Dr. Radjiman menjelaskan rancangannya tentang ideologi negara. Peristiwa ini oleh sebagian kalangan dianggap sebagai hari lahirnya filosofi Pancasila. Usulannya pada waktu itu terangkum dalam Pancasila atau lima dasar, yang meliputi: kebangsaan, internasionalisme, peri-kemanusiaan, permusyawaratan-perwakilan, mufakat, kesejahteraan dan ke-Tuhanan.⁸⁸

⁸⁷ Andrée Feillard, *NU vis-a-vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk dan Makna...*, hal.29-35.

⁸⁸ B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, Leiden: Martinus Nijhoff, 1982, hal. 21-22.

Pada kesempatan itu nasionalis muslim menginginkan bahwa yang harus dijadikan dasar negara adalah syariat Islam. Keterwakilan nasionalis Islam yang mencapai satu perlima anggota BPUPKI menjadikan segala keputusan harus hati-hati diambil, mengingat faktor psikologis umat Islam di luar ruang sidang yang merupakan mayoritas warga masyarakat calon negara baru Indonesia. Panitia Sembilan yang semula dibentuk untuk menerjemahkan isi pidato Soekarno tentang Pancasila diminta untuk mencari modus *vivendi* yang dapat nantinya mendamaikan nasionalis Islam dan nasionalis sekuler.

Piagam Jakarta 22 Juni 1945 adalah bentuk kesepakatan awal dari Panitia Sembilan yang berumur hanya dua bulan kurang tiga hari. Dalam piagam ini, Pancasila sebagai dasar negara telah diterima dengan sila Ketuhanan sebagai sila pertama. Yang menjadi perdebatan panjang setelah penetapan ini adalah penambahan kalimat “dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya” pada sila pertama. Anak kalimat strategis konstitusional ini tidak saja ditempatkan pada Pembukaan UUD 1945, tapi juga dalam pasal 29 ayat 1. Di antara tokoh-tokoh yang menonjol dari pihak Islam adalah Mohammad Natsir, K.H. Saifuddin Zuhri, Z.A. Ahmad, Osman Raliby, K.H. Syukri Ghazali, Muhammad Hasbi Ash-Shiddiqy, K.H. Masykur, Kasman Singodimedjo, Hamka, Muhammad Taher Abubakar, dan Syamsiyah Abbas. Sementara dari pendukung dasar Pancasila di antaranya yang paling populer adalah Ruslan Abdulgani, St. Takdir Ali Sjahbana, Soedjatmoko, Prof. Suropto, Arnold Mononutu, Njoto, Karkono Partokusuwo, dan Suwiryo.

Mohammad Natsir bersikap moderat dalam perdebatan sidang konstituante jiwa kenegarawanannya sanggup untuk menyimpulkan bahwa Pancasila harus bersifat sekular dan netral. *Raison d’etre* dari Pancasila ada nilai sekularnya itu sehingga netralitasnya bahkan dari agama dan keyakinan harus terjaga. Pendapat ini direspon oleh Ruslan Abdulgani dengan mengutip pendapat Kahin, bahwa “Pancasila adalah sebuah sintesis dari gagasan-gagasan Islam modern, ide demokrasi, Marxisme, dan gagasan demokrasi asli seperti yang dijumpai dalam komunalisme penduduk asli.” Arnold Mononutu masih keberatan jika Pancasila dianggap benar-benar telah bercorak sekular. Kasman Singodimedjo berpendapat bahwa Pancasila tidak dapat dibandingkan dengan Islam dengan pernyataan bahwa Islam adalah serba sila. Namun Natsir kemudian juga memberikan catatan dengan sebuah perumpamaan yang mengatakan bahwa berpindah dari Islam ke Pancasila sama artinya dengan “melompat dari bumi tempat berpijak, ke ruang hampa, *vacuum*, tak berhawa.”⁸⁹

⁸⁹ Indikator dari ketidaksiapan dapat dibaca dalam dokumen perdebatan itu yang umumnya bersifat defensif. Tokoh-tokoh yang muncul dari pihak Islam justru datang dari

Momentum toleransi dan cinta persatuan dan kedamaian dari para tokoh bangsa terlihat jelas ketika mereka harus merespon keberatan kelompok Kristen untuk menerima Piagam Jakarta, walaupun secara filosofis anak kalimat tambahan itu tidak memberikan konsekuensi hukum kepada umat Kristiani dan penganut agama dan kepercayaan di luar Islam. Suasana ini mendorong para tokoh Islam yang terdiri dari: Bung Hatta, Ki Bagus Hadikusuma, Teuku Muhammad Hasan, dan Kasman Singodimedjo menggelar pertemuan sangat mendadak di Jakarta sehari setelah Proklamasi Kemerdekaan. Kebijakan para tokoh ini dalam 15 menit berhasil menelurkan kesepakatan untuk menghilangkan tujuh kata setelah Ketuhanan, dan menggantinya dengan “Yang Maha Esa.” Bung Hatta memberikan arahan konstitusional bahwa segala peraturan yang menjadi bagian dari syariat Islam yang menyangkut kaum muslimin saja tanpa umat lain, bisa diusulkan dalam bentuk rencana Undang-Undang ke DPR, yang seandainya kemudian disetujui DPR otomatis menjadi peraturan yang mengikat umat Islam Indonesia. Jadi syariah masuk secara berangsur-angsur sesuai kebutuhan kaum muslimin.⁹⁰

Bung Hatta memberikan solusi cerdas terbaik sebagai suatu jalan yang terang dan bertanggung jawab. Andai anak kalimat Ketuhanan yang tujuh kata itu dipaksakan maka dapat berakibat fatal bagi Indonesia yang baru satu sehari merdeka. Terlebih proklamasi 17 Agustus 1945 berada di bawah naungan UUD 1945 sebagaimana yang dirumuskan dan disepakati pada 22 Juni 1945 sehingga perubahan yang terjadi pada 18 Agustus 1945 tidak dapat menghapus benang merah sejarah. Islam dan Pancasila kembali mengalami pergumulan sebagai konsekuensi Pemilu 1955 yang diamanahi

lingkungan pesantren, sedangkan figur seperti H. Agus Salim tidak dapat berbicara. Untuk melihat perimbangan kekuatan dalam Panitia sembilan ini, dapat disebutkan bahwa dari golongan Nasionalis adalah Soekarno, Hatta, A.A. Maramis (Kristen), Ahmad Subardjo, dan Muhammad Yamin. Dari golongan Islam adalah Abi Kusno Tjokrosudjoso, Abdul Kahar Muzakkir, Agus Salim, dan Wahid Hasjim. Jika dilihat dari data agama, kecuali A.A. Maramis, semuanya muslim, dan sudah menunaikan ibadah Haji. Salah satu tokoh nasionalis itu, Moh. Hatta adalah orang yang sangat agamis. Oleh karena itu, menyebut mereka sebagai sekular tulen, nampaknya tidaklah tepat. Materi yang diperdebatkan tidak banyak berbeda dengan apa yang diperdebatkan dalam BPUPKI pada 1945. Majelis adalah anggota yang dipilih lewat Pemilu yang berjumlah sekitar 520 orang. Dalam sidang Majelis Konstituante ada tiga *draft* yang diusulkan untuk menjadi dasar Negara, yaitu Pancasila, Islam dan Sosial Ekonomi. *Draft* yang terakhir hanya didukung oleh Partai Buruh dan Partai Murba yang memiliki anggota sangat kecil di Majelis. Oleh karena itu, yang akhirnya berhadapan alot adalah Pancasila dan Islam. Wakil-wakil Islam saat itu lebih siap dalam konsep dan argumentasi ketimbang wakil-wakil Islam pada BPUPKI, karena wakil-wakil kali ini adalah kombinasi kekuatan dunia pesantren dan dunia intelektual berpendidikan umum. Lihat Ahmad Syafii Maarif, *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1993, hal. 192-198.

⁹⁰ Mohammad Hatta, *Memoir*, Jakarta: Tintamas, 1978, hal. 457.

tugas membentuk parlemen dan konstituante. Semula diharapkan, bahwa Majelis Konstituante hasil pemilu itu akan mampu membuat UUD yang permanen untuk menggantikan UUD yang pernah dimiliki (UUDS 1950). Karena kondisi psikologi para peserta sudah semakin tidak terkendali adu argumentasi tentang dasar dihentikan seketika. Soekarno memilih menggunakan hak prerogatif sebagai presiden untuk mengendalikan suasana dengan pembubaran Majelis melalui Dekrit Presiden 5 Juli 1959. Faktor yang menyampaikan konsep nasionalisme yang ber-Ketuhanan atau nasionalisme religious ini adalah adanya pengakuan dari tiap-tiap individu Panitia Sembilan yang secara empiris ada dalam suasana kebatinan dan keyakinan yang sama.

Selain A.A. Maramis, kelompok nasionalis sekular ini pada kenyataannya bukanlah orang-orang yang netral agama. Mayoritas adalah penganut ajaran dan keyakinan Islam yang juga melaksanakan ibadah ritual dan mengikuti panduan moral Islam dalam kehidupan keseharian mereka. Mereka itu adalah Soekarno, Hatta, Ahmad Subardjo dan Muhammad Yamin. Disamping taat dalam menjalankan ajaran agama diantaranya bahkan sudah menunaikan ibadah haji. Jadi bila disederhanakan pertarungan besar ideologi itu disebut sebagai pertarungan pandangan kubu Islam Formal melawan Islam substansial. Bisa saja ada kekhawatiran berlebih dari sebagian kalangan yang tidak cermat membaca usulan ideologi Islam sehingga melahirkan sikap *Islamofobia*. Ketika itu asumsi publik telah dipenuhi oleh asumsi negatif terhadap Islam yang dipropokasi melalui media masa dan penyebaran pemahaman-pemahaman yang salah tentang Islam.⁹¹

Situasi ini mengguncang umat Islam secara politik dan psikologis. Syafii Maarif mengutip J.D. Legge: “He had recovered his central position in the nation’s affairs”: Dia telah merebut kembali posisi sentralnya dalam persoalan bangsa.⁹² Pembicaraan alot yang menguras energi, pikir dan emosi seputar dasar Negara selalu menjadikan Pancasila selalu bertarung

⁹¹ Partai-partai Islam (Masyumi, NU, PSII, Perti, PTII) dalam Pemilu 1955 hanya berhasil meraih suara kurang dari 45%. Undang-undang Pemilu yang didasarkan kepada UUDS 1950 menuntut bahwa suatu UUD baru menjadi sah bila *draft*-nya disetujui oleh paling kurang 2/3 anggota yang hadir dalam rapat. Dengan ketentuan ini sebenarnya suatu perjuangan konstitusional yang bertujuan menciptakan suatu negara Islam atau negara berdasarkan Islam secara eksplisit menjadi tidak mungkin. Begitu juga untuk menetapkan Pancasila sebagai dasar negara, sebab partai-partai pendukungnya — antara lain PNI, PKI, PSI, PIR, Partai Katholik, Parkindo, dan lain-lain — hanya mengantongi lebih sedikit dari 50%. Jadi sejak semula sebenarnya sudah dapat diperhitungkan bahwa tanpa suatu kompromi politik, Majelis Konstituante akan berakhir dengan kegagalan. Ahmad Syafii Maarif, *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia...*, hal. 193-198.

⁹² Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Pancasila Sebagai Dasar Negara edisi Revisi ...*, hal. 178-179.

melawan Ideologi Islam. Andai sejarah Indonesia tidak memiliki negarawan yang arif bijaksana sekelas Hatta tentu sulit untuk dapat keluar dari keruwetan yang timbul dari para pengusung fanatik setiap ideologi tersebut.⁹³ Anehnya kebisingan ideologi Islam yang sebelumnya keras terdengar perlahan tak terdengar diperaturan politik Indonesia. Pada era reformasi yang menganut demokrasi liberal partai politik Islam resmi tidak terlihat secara formal menyuarakan negara Islam. Firasat Bung Hatta adalah kenyataan yang tak bisa dipungkiri saat ini. Menurut hemat penulis rangkaian peristiwa ini telah berhasil melahirkan suatu sintesis ideologi negara, yang khas Indonesia, yaitu nasionalisme yang berketuhanan. Istilah yang populer untuk ini adalah Nasionalisme Religius.⁹⁴

Panitia Sembilan itu telah merumuskan konsep-konsep dasar yang dapat dianalogikan dengan dengan semacam *kalimatun sawa`* (doktrin ideologi negara yang bersumber dari titik temu atau persamaan dari ideologi atau budaya yang berbeda) yang berfungsi menjamin kohesivitas sosial warga bangsa Indonesia yang plural.⁹⁵ Oleh karena itu, Pancasila dapat dipandang sebagai *kalimatun sawā`* yang merupakan simpul-simpul nilai yang strategis yang sama-sama ada pada Islam, Nasionalis, Nilai-nilai Kearifan Bangsa, dan Sosialisme.

Keberatan pihak nasionalis Islam pada masa-masa awal pergulatan ideologi terhadap Pancasila, adalah karena terjebak pada formalisme atau simbolisme agama. Hal ini diperparah dengan kecurigaan dan ketakutan tokoh-tokoh muslim dengan gebrakan Soekarno yang terobsesi gerakan sekularisme politik Mustafa Kemal Attaturk di Turki pasca keruntuhan Daulah Usmaniyah.⁹⁶

Perjalanan waktu telah mengungkapkan kebodohan masa lalu para tokoh itu. Pasca reformasi sejarah memperlihatkan dengan gamblang bahwa kekhawatiran tokoh-tokoh muslim itu sebenarnya tidak substantif. Sebab, Pancasila dan UUD 1945 telah menjamin kebebasan kepada setiap orang Indonesia menjalankan agama dan kepercayaannya. Artinya, negara memberikan perlindungan terhadap hak dasar memeluk suatu agama dan beribadah menurut agama yang dianut.⁹⁷ Oleh karena itu, yang pantas

⁹³ Mohammad Hatta, *Memoir*, Jakarta: Tintamas, 1978, hal. 457.

⁹⁴ Nurcholish Madjid, *Dialog Keterbukaan: Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer*, Jakarta: Paramadina, 1998, cet. 1, hal. 172, 186.

⁹⁵ Nurcholish Madjid, *Dialog Keterbukaan: Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer...*, hal. 111.

⁹⁶ Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992, cet. 9, hal. 151-153.

⁹⁷ Sila pertama Pancasila adalah Ketuhanan Yang Maha Esa. Sedangkan dalam Undang-Undang Dasar 1945 Pasal 29 Ayat 1 dan 2, secara eksplisit disebutkan bahwa

diwaspadai sebenarnya adalah implementasi yang menyimpang dari hak-hak keagamaan dimaksud.

Dewasa ini, nasionalisme religius adalah konsep dan karakter kebangsaan paling cocok dan relevan bagi negara Indonesia yang memiliki masyarakat plural (*plural society*). Sedangkan Pancasila adalah *kalimah sawa`* (titik temu) pluralitas agama, etnis dan budaya yang mengejewantah menjadi ideologi dan dasar negara. Sedangkan UUD 1945 adalah konstitusi dasar yang merupakan turunan senyawa Pancasila. Di atas falsafah nasionalisme seperti ini, setiap umat beragama dan aliran kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa serta setiap etnis dan budaya dapat memainkan perannya dalam membangun bangsa.

Kajian sejarah ideologi Pancasila telah mengantarkan kepada kesadaran bahwa kesempatan untuk bersungguh-sungguh mengisi Pancasila dengan nilai agama terbuka sangat lebar. Bila dimaksimalkan maka kaum muslimin bisa membawa masyarakat Indonesia menjadi muslim secara substansial. Musyawarah adalah contoh nilai Islam dalam (Âli Imrân/3: 159; Asy-Syurâ/42: 38).⁹⁸ Perintah ini telah *inheren* dalam Pancasila dan UUD 1945 tanpa harus menyebut bahwa nilai musyawarah adalah nilai Islam.⁹⁹ Proses substansialisasi yang baik membutuhkan waktu Panjang dan harus berjalan alami sesuai kebutuhan dan tuntutan perubahan. Dengan demikian pada akhirnya spirit dan nilai Islam akan melembaga dalam kebudayaan masyarakat dan menjelma dalam etis dan moral yang kuat.

Sampai hari ini umat Islam dan kaum santri memiliki kontribusi besar dalam mempertahankan ide nasionalisme ini. Dua hal utama yang terlihat adalah:

1. Kontribusi dalam penyelesaian berbagai konflik yang terjadi karena perdebatan tentang asas negara, antara agama dan sekularisme. Pesantren secara terbuka dan terang-terangan menerima Pancasila sebagai ideologi negara dengan memegang keyakinan Islam sebagai ideologi individu dan setia melahirkan cendekiawan berwawasan kebangsaan.
2. Tetap setia pada Negara Kesatuan Republik Indonesia, dengan menolak gagasan semacam pendirian Negara Islam Indonesia.¹⁰⁰

negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agama dan beribadah menurut agama dan kepercayaan masing-masing.

⁹⁸ Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahnya*, Semarang: Penerbit Diponegoro, 2007, cet. 5, hal 71 dan 487.

⁹⁹ Nurcholish Madjid, *Dialog Keterbukaan: Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer...*, hal. 109.

¹⁰⁰ Ali Taufan Dwi Saputra, "Nasionalisme Santri; peran santri Era Perjuangan Kemerdekaan dan Menjawab Tantangan Bangsa," dalam Ahmad Zacky Siradj, ed., *Islam dan Transformasi Indonesia*, Jakarta: IKALUIN Jakarta dan Penerbit Penjuru Ilmu, 2019, hal. 531-532.

Hal di atas terkait dengan keyakinan sosiologis warga negara Republik ini yang sebagian besar adalah kaum muslimin. Agama yang dipeluk oleh mayoritas pada bangsa tertentu secara otomatis menjadi basis etika mereka. *Civil Religion* di Amerika dasarnya adalah ajaran White Anglo Saxon Protestant (WASP). Thomas Jefferson sebagai pencetus bukan berlatar keyakinan Kristen Ortodoks namun penganut *unitarianis-deis-universalis*. Tuhan yang ditulis dalam deklarasi kemerdekaannya kemerdekaan Amerika adalah *The God of Nature* atau "Nature's God". Maka sesungguhnya Amerika secara etis adalah negara Kristen yang Protestan.

Dalam aturan kenegaraan semua aturan dibuat universal agar tidak kental rasa keagamaannya. Ide dasar etika Kristen dibuat general sehingga penganut agama lain tidak tertunggu psikologi dan keyakinannya ketika menaati segala peraturan yang dibuat. Nurcholis Madjid menilai bahwa cara penganutan agama sebagian besar umat Islam bersifat formal dan simbolik, yang terkungkung oleh kategori historis-sosiologis. Karena itu simbolisme akan mendominasi sampai kadang mengalahkan substansi, pada kasus ini pelabelan dengan nama Islam bisa dilakukan sewenang-wenang dari produk politik sampai produk konsumtif. Pelabelan itu bahkan seringkali merupakan upaya kamufase yang kontraproduktif dan berlawanan dengan nilai-nilai sakral ajaran Islam.¹⁰¹ Di Indonesia, substansialisasi nilai-nilai Islam yang telah diuniversalkan ke dalam Pancasila dan UUD 1945 adalah tantangan umat Islam masa kini dan masa datang.¹⁰² Mengingat beratnya perjuangan mempertahankan ideologi ini, bahkan mempertaruhkan keutuhan negara dan bangsa maka warga bangsa ini harus terus-menerus melahirkan inovasi dan kreativitas, terutama dari para intelektualnya agar Pancasila tidak di utak-atik.

Penulis melihat, sebagai *kalimatun sawâ`*, maka umat Islam dapat mengisi Pancasila dengan nilai-nilai Islam. Substansialisasi nilai-nilai keislaman ke dalam Pancasila dan UUD 1945 dimaksud mesti dilakukan terus-menerus. Hal demikian tentu menjadi tantangan bagi kreatifitas umat Islam, khususnya para intelektual. Upaya kreatif inilah yang akan memposisikan umat Islam dalam konteks nasionalisme Indonesia pada posisi yang proporsional dan bertanggung jawab. Umat Islam bisa

¹⁰¹ Nurcholish Madjid, *Dialog Keterbukaan: Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer*, ..., hal. 172.

¹⁰² Sebagai bahan perbandingan dapat dicermati Piagam Madinah (*Mitsâq al-Madinah*) yang dilahirkan oleh Nabi Muhammad *shallâ Allâh 'alaihi wa sallam*, yang berfungsi sebagai konstitusi yang mengikat bagi warga Madinah yang plural. Dalam piagam itu, Nabi *shallâ Allâh 'alaihi wa sallam* meletakkan konsep-konsep yang universal yang diterima dan disepakati oleh semua komunitas yang ada di Madinah; Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Perbandingan*, Edisi 5, Jakarta: UI Press, 1993, hal. 10-15.

melaksanakan seluruh hak untuk melaksanakan keyakinan agamanya, bahkan tanpa harus merubah satupun pasal dalam UUD 1945.

E. Pengakuan Al-Qur`an atas Eksistensi Bangsa-bangsa

Jejak keberadaan dan peradaban bangsa-bangsa terdahulu direkam baik dalam Al-Qur`an. Peristiwa musnahnya bangsa besar yang dicatat Al-Qur`an mendapat konfirmasi ilmiah melalui berbagai penelitian yang dilakukan belakanagan atas berkas dan berbagai temuan kepurbakalaan. Arkeologi telah menjadi alat penghubung antara pengetahuan masa kini dengan informasi tentang keberadaan umat-umat besar masa lalu yang telah binasa dan nyaris tanpa meninggalkan jejak. Penemuan situs ‘Ad dan Tsamud adalah contohnya. Pemberitaan jurnalisme yang sangat menggemparkan mengemuka awal tahun 1990 di berbagai surat kabar harian bereputasi dunia mengangkat berita dengan judul-judul semisal: “Kota Legenda Arabia yang Hilang Telah Ditemukan”, “Kota Legenda Arabia Ditemukan” atau “Ubar, Atlantis di Padang Pasir.” Bagian paling mencengangkannya adalah adanya kenyataan bahwa situs-situs yang di maksud disebut dalam Al-Qur`an dengan nama yang terang.

Riset dari seorang pemerhati arkeologi amatir telah mengantarkan Nicholas Clapp berhasil mengungkap keberadaan kota legendaris yang disebutkan dalam Al-Qur`an.¹⁰³ Penelitian bermula dari ketertarikannya sebagai seorang Arabophile dan pembuat film dokumenter berkualitas kepada informasi sebuah buku yang menggambarkan sejarah Arab. Buku ini berjudul Arabia Felix yang ditulis oleh seorang peneliti Inggris bernama Bertram Thomas pada tahun 1932. Arabia Felix berarti Arab Subur, dalam bahasa Yunani Kuno juga disebut *Eudaimon Arabia*. Digunakan para ahli geografi untuk menyebut bagian selatan dan barat daya Semenanjung Arab yang saat ini adalah wilayah Yaman. Kawasan ini merupakan salah satu dari tiga kawasan di Semenanjung Arab berdasarkan terminologi Romawi; dua kawasan lainnya adalah *Arabia Deserta* dan *Arabia Petraea*.¹⁰⁴ Seorang peneliti bernama Thomas dari Inggris pernah menyatakan dalam klaimnya bahwa ia telah menemukan jejak sebuah kota kuno yang dibangun oleh salah satu dari suku-suku ini. Dari informasi suku asli di daerah tersebut didapat keterangan nama kuno kota ini adalah Ubar. Bahkan orang-orang Badui yang hidup di padang pasir sempat memandunya

¹⁰³ Thomas H. Maugh II, “Ubar, Fabled Lost City, Found by LA Team”, dalam *The Los Angeles Times*, Rabu, 5 Februari 1992.

¹⁰⁴ A Merriam Webster, *Websters New Geographical Dictionary*, Massachusetts: Springfield Mass, 1972, hal. 63.

melalui jalur kuno menuju Ubar. Sayangnya Thomas telah wafat sebelum benar-benar bisa mengungkap rahasia Ubar yang terkubur sekian lama.¹⁰⁵

Berbagai informasi dalam format penelitian peninggalan Thomas menjadi titik penting bagi proses tersibaknya misteri Ubar. Sisa-sisa dari kota Ubar, tempat tinggal kaum 'Ad, ditemukan di suatu tempat dekat tanjung Oman. Clapp melanjutkan mempelajari berbagai manuskrip dan peta kuno di perpustakaan Huntington di California. Tujuannya adalah untuk menemukan peta dari daerah tersebut. Setelah melalui penelitian singkat, ia menemukan sebuah peta yang digambar oleh Ptolomeus, ahli geografi Yunani-Mesir di tahun 200 M. Pada peta ini ditunjukkan lokasi sebuah kota tua yang ditemukan di daerah tersebut dan jalan-jalan yang menuju kota tersebut.

Dari hasil pengkajian terhadap hasil-hasil catatan Thomas Clapp dengan mudah menjadi lebih yakin akan keberadaan situs Ubar. Clapp membuktikan keberadaannya dengan dua cara. Pertama, ia menemukan jalur-jalur yang menurut suku Badui benar-benar ada dengan menggali informasi penduduk sekitar. Tahap kedua, ia meminta Badan Luar Angkasa Nasional Amerika Serikat memotret daerah tersebut. Setelah proses yang sulit akhirnya lokasi kota 'Ad berhasil dicitrakan dalam foto-foto yang diambil dari pesawat ulang alik. Berbekal citra ini *mapping* jalur-jalur kafilah dibuat. Sebelum eskavasi Ubar hanya terdeteksi melalui foto satelit karena terkubur pasir di kedalaman lebih dari sepuluh meter. Dari hasil pembacaan pencitraan dari satelit dan peta tua yang dimiliki, akhirnya Clapp berkimpulan bahwa jalur-jalur dalam peta tua dan jalur-jalur dalam gambar yang diambil dengan satelit adalah identik. Tujuan akhir dari jejak-jejak ini adalah sebuah situs yang luas yang ditengarai dahulunya merupakan sebuah kota.¹⁰⁶

Al-Qur`an menyimpan informasi keberadaan bangsa Tsamud dan bangsa 'Ad yang kepada mereka diutus Nabi Shaleh dan Nabi Hud. Banyak uraian Al-Qur`an tentang kedua kaum ini, baik dari segi kemampuan dan kekuatan mereka maupun kedurhakaan dan pembangkangan mereka terhadap Tuhan dan utusan-Nya. Mereka akhirnya dihancurkan Allah dengan gempa dan angin ribut yang sangat dingin lagi kencang. Pada tahun 1834 didalam bumi yang berlokasi di Hisn al Ghurab dekat Kota Aden di Yaman ditemukan sebuah naskah bertuliskan aksara Arab lama (Hymarite)

¹⁰⁵ Bertram Thomas, *Arabia Felix: Across the "Empty Quarter" of Arabia*, New York: Schrieber's Sons 1932, hal.161

¹⁰⁶ Nicholas Clapp, *The Road to Ubar: Finding the Atlantis of the Sands*, Boston: Houghton Mifflin Company, 1999, hal. 47-61.

yang menunjukkan nama Nabi Hud. Dalam naskah ini antara lain tertulis, “Kami memerintah dengan menggunakan hukum Hud.”¹⁰⁷

Setelah eskavasi maka kota itu dikenalai sebagai kediaman bangsa ‘Ad dan berupa pilar-pilar Iram yang disebutkan dalam Al-Qur`an, karena di antara berbagai struktur yang digali terdapat menara-menara yang secara khusus disebutkan dalam Al-Qur`an. Zarins, seorang anggota tim penelitian yang memimpin penggalian mengatakan bahwa karena menara-menara itu disebut sebagai bentuk khas kota Ubar, dan karena Iram disebut mempunyai menara-menara atau pilar-aka Ubar identik dengan Iram, kota milik kaum ‘Ad. Hal ini secara spesifik disebutkan oleh Al-Qur`an pada Surat Al-Fajr/89: 6-8:

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ﴿٦﴾ إِرْمَ ذَاتِ الْعِمَادِ ﴿٧﴾ الَّتِي لَمْ يُلْقَ مِثْلَهَا
فِي الْبَلَدِ ﴿٨﴾

Tidakkah engkau (Muhammad) memperhatikan bagaimana Tuhanmu berbuat terhadap (kaum) ‘Ad? (yaitu) penduduk Iram (ibukota kaum ‘Ad) yang mempunyai bangunan-bangunan yang tinggi, yang belum pernah dibangun (suatu kota) seperti itu di negeri-negeri lain....

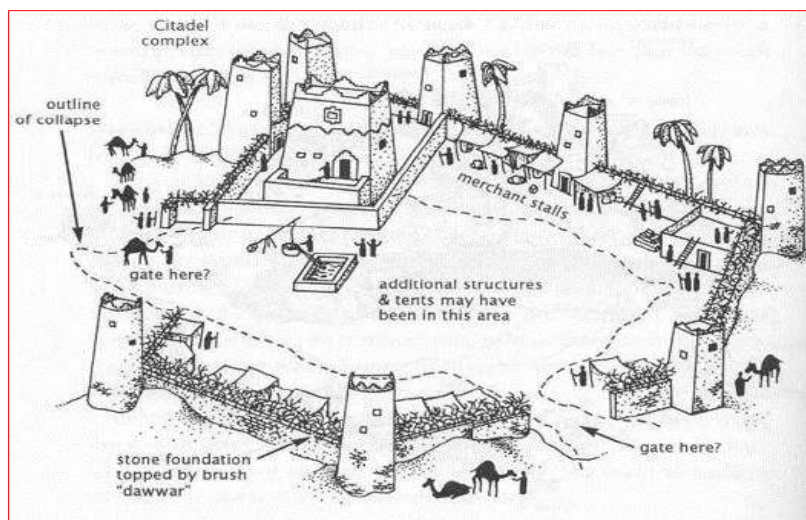
Terkuburnya kota ini bisa direkonstruksi dan dibuat rekayasa kronologi kejadiannya melalui analogi sederhana. Dari pengamatan melalui ilmu klimatologi meteorologi dan geofisika bisa dibuat analisis tentang apa yang sebenarnya terjadi dengan kota tua yang tertutup pasir sangat tebal ini. Badai pasir kerap kali menerpa wilayah ini. Hanya dalam waktu sekejap sebuah daerah yang sangat luas bisa dengan mudah dipenuhi pasir dalam volume yang sangat besar disebabkan badai pasir yang sangat dahsyat. Berbekal

¹⁰⁷ M. Quraish Shihab, *Mukjizat Al-Qur`an: Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Ghaib*, Bandung : Mizan, 1997, hal. 201.

¹⁰⁸ Qurthubiy menukil sebuah riwayat untuk menggambarkan kehebatan kaum ‘Ad: فَرَوَى شَهْرُ بْنُ حَوْسَبٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: إِنْ كَانَ الرَّجُلُ مِنْ قَوْمِ عَادٍ لَيَتَّخِذُ الْمِصْرَاعَ مِنْ حِجَارَةٍ، وَلَوْ اجْتَمَعَ عَلَيْهِ حَمْسِمِائَةٌ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ لَمْ يَسْتَطِيعُوا أَنْ يَقْلُوهُ، وَإِنْ كَانَ أَحَدُهُمْ لِيَدْخُلَ قَدَمَهُ فِي الْأَرْضِ فَتَدْخُلَ فِيهَا

Riwayat Syahr ibn Hawsyab dari Abu Hurairah: Jika seorang dari kaum ‘Ad membuat daun pintu dari bebatuan seandainya dikumpulkan lima ratus orang dari umat ini (untuk mengangkatnya) maka tidak akan bisa mengangkatnya meskipun jika dikumpulkan lima ratus orang dari umat ini, bahkan jika salah satu dari mereka kakinya menghujam ke dalam tanah. Lihat Abu Abdillah Muhammad ibn Ahmad Ibn Abi Bakr ibn Farh Al-Anshariy Al-Qurthubiy, *Al Jâmi’ li Ahkâm Al-Qur`ân*, Kairo: Dâr Al-Kutub Al-Mishriyyah, 1964, vol. 20, jilid 10, hal. 44; Muhammad ibn Ali ibn Muhammad ibn Abdullah Syaúkâniy, *Fath Al-Qadîr*, Beirut: Dâr ibn Katsir, 1414 H, juz 2, hal. 249.

temuan di situs yang digali, Prof. Juris Zarins membuat rekonstruksi Kota Iram. Setelah dibuat sketsa maka hasilnya adalah sebagai berikut:



Hasil penggalian tersebut persis seperti yang Allah firmankan dalam Al-Qur`an Surat al-Hâqqah/69: 6-7:

وَأَمَّا عَادٌ فَأُهْلِكُوا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ ۖ سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَنِيَةَ أَيَّامٍ
حُسُومًا فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَى كَأَنَّهُمْ أُعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ ۖ

Sedangkan kaum 'Ad, mereka telah dibinasakan dengan angin topan yang sangat dingin, Allah menimpakan angin itu kepada mereka selama tujuh malam delapan hari terus-menerus; maka kamu melihat kaum 'Ad pada waktu itu mati bergelimpangan seperti batang-batang pohon kurma yang telah kosong (lapuk).

Penduduk al-Hijr yang disebutkan dalam Al-Qur`an diperkirakan adalah orang-orang yang sama dengan kaum Tsamud. Nama lain dari Tsamud adalah *Ashshâb al-Hijr*. Jadi kata Tsamud merupakan nama kaum, sementara kota al-Hijr adalah salah satu dari beberapa kota yang dibangun oleh kaum tersebut. Ahli geografi Yunani, Pliny sepakat dengan ini. Pliny menulis bahwa Domatha dan Hegra adalah lokasi tempat kaum Tsamud berada, dan kota al-Hegra inilah yang menjadi kota al-Hijr saat ini.¹⁰⁹ Dari Al-Qur`an diketahui bahwa kaum Tsamud adalah anak cucu dari kaum 'Ad.

¹⁰⁹ "Hicr," dalam *Islam Ansiklopedisi: İslam Alemi, Tarihi, Coğrafya, Etnoğrafya ve Bibliyografya Lugati, Encyclopedia of Islam*, Istanbul: Milli Egitim Basmevi, 1940, vol. 5, hal. 475

Bersesuaian dengan ini, temuan-temuan arkeologis memperlihatkan bahwa akar dari kaum Tsamud yang hidup di utara Semenanjung Arabia, berasal dari selatan Arabia di mana kaum 'Ad pernah hidup. Sumber tertua yang diketahui berkaitan dengan kaum Tsamud adalah tarikh kemenangan Raja Babilonia Sargon II (abad ke-8 SM) yang mengalahkan kaum ini dalam sebuah pertempuran di Arabia Selatan. Bangsa Yunani juga menyebut kaum ini sebagai "Tamudaei", yakni, "Tsamud", dalam tulisan Aristoteles, Ptolemeus, dan Pliny.¹¹⁰ Sebelum zaman Nabi Muhammad *shallâ Allâh 'alaihi wa sallam*, sekitar tahun 400-600 M, mereka benar-benar punah.

Penyebutan 'Ad dan Tsamud selalu selalu berdampingan. Kajian teks dari ayat-ayat yang ada mengantarkan pada adanya indikasi bahwa yang hidup belakangan diajak untuk mengambil pelajaran dari penghancuran kaum 'Ad. Dari sini dapat dipahami bahwa keterangan yang lebih lengkap telah mengenai kaum 'Ad telah dimiliki oleh kaum Tsamud. Dalam Surat al-A'râf/7: 73-74:

وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ أَعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ ۖ فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابُ أَلِيمٍ ﴿٧٣﴾ وَأذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سَهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا فَاذْكُرُوا آيَةَ اللَّهِ وَلَا تَعْتَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴿٧٤﴾¹¹¹

¹¹⁰ Phillip Hitti, *A History of the Arabs*, London: Macmillan, 1970, hal. 37.

¹¹¹ Qurthubiy menyebutkan asal penamaan *Tsamud* dalam tafsirnya. Tsamud ibn 'Ad ibn 'Iram ibn Sam ibn Nuh saudara laki-laki Jadis. Awalnya kehidupan mereka sejahtera sampai akhirnya tidak mematuhi perintah Allah, menyembah selain-Nya dan berbuat kerusakan di bumi. Lalu Allah mengutus Nabi Shalih ibn Ubayd bin Asif ibn Kasyih ibn Ubayd ibn Hadir ibn Tsamud. Mereka adalah bangsa Arab dan Shalih dari nasab pertengahan dan silsilah keturunan terbaik. Shalih mengajak mereka kepada Allah namun mereka tidak mengikutinya melainkan hanya sedikit dari kalangan lemah. Tsamud tidak menerima *tashrif* dalam kaidah *sharf* karena termasuk *ism* untuk kabilah, menurut Abu Hatim karena *ism* asing ('*ajam*). An-Nahas pendapat ini salah karena *tsamud* terambil dari kata *tsamad* yang berarti air yang sedikit. Sebagian *Qurra'*, *إِنَّ ثَمُودَ كَفَرُوا رَبَّهُمْ*, *tsamûda kafarû rabbahum*, karena termasuk *ismun* yang menerima *tashrif*. Situs Tsamud berada di antara Hijaz dan Syam sampai Wadiy Al-Qura dan mereka berasal dari putra Sam

Dan kepada kaum Samud (Kami utus) saudara mereka Saleh. Dia berkata, "Wahai kaumku! Sembahlah Allah! Tidak ada tuhan (sembahan) bagimu selain Dia. Sesungguhnya telah datang kepadamu bukti yang nyata dari Tuhanmu. Ini (seekor) unta betina dari Allah sebagai tanda untukmu. Biarkanlah ia makan di bumi Allah, janganlah disakiti, nanti akibatnya kamu akan mendapatkan siksaan yang pedih." Dan ingatlah ketika Dia menjadikan kamu khalifah-khalifah setelah kaum 'Ad dan menempatkan kamu di bumi. Di tempat yang datar kamu dirikan istana-istana dan di bukit-bukit kamu pahat menjadi rumah-rumah. Maka ingatlah nikmat-nikmat Allah dan janganlah kamu membuat kerusakan di bumi.

Relasi kaum 'Ad dan kaum Tsamud tergambar jelas dalam ayat ini, jejak kaum 'Ad masih bisa terlihat di era itu, atau bahkan mereka hidup di kurun yang sama atau paling tidak masih berdekatan sehingga menjadi bagian sejarah dan budaya kaum Tsamud. Narasi ayat menyebutkan bahwa Nabi Shalih mengajak kaumnya untuk merenungi bencana yang telah menimpa kaum 'Ad yang hidup sebelum mereka. Sesuai yang di gambarkan dalam Al-Qur'an, kaum Tsamud membangun istana-istana megah dan memahat bangunan di gunung-gunung untuk dijadikan rumah. Dua puluh abad ke belakang bersama bangsa Nabatea Tsamud telah membangaun sebuah kebudayaan kota yang maju. Pahatan di dinding-dinding tebing batu besar Lembah Petra di Yordania menjadi peninggalan yang masih utuh samapai saat ini. Hal ini mengkonfirmasi kehebatan teknologi arsitektur dan kemajuan pertukangan bangsa Tsamud.¹¹²

Al-Qur'an memberitakan eksistensi bangsa-bangsa masa lalu melalui berbagai model informasi. Informasi itu mulai dari penyebutan namanya dengan jelas, penyebutan letak wilayah geografisnya, penyebutan nama Nabi yang diutus kepada mereka atau tokoh-tokohnya dan penyebutan peristiwa- peristiwa besar yang terjadi.¹¹³ Dari uraian diatas penulis melihat adanya kesadaran kebangsaan pada kaum 'Ad dan kaum Tsamud dan kaum Iram. Sebagai teori, maka konsep negara kebangsaan adalah realita yang dibangun oleh peradaban ilmu pengetahuan. Namun eksistensi praktek kesadaran kebangsaan bahkan sudah dilakukan pada masa sebelum masa Nabi Dawud, Nabi Musa, Nabi Isa dan Rasulullah Muhammad *'alaihim as-salâm* dengan kitab-kitab suci yang di bawa.

Bin Nuh. Disbut Tsamud persediaan airnya yang sedikit. Abu Abdillah Muhammad ibn Ahmad Ibn Abi Bakr ibn Farh Al-Anshariy Qurthubiy, *Al Jâmi' li Ahkâm Al-Qur`ân*,..., vol. 20, jilid 7, hal. 238.

¹¹² Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an dan LIPI, *Penciptaan Manusia dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains*, Jakarta: Kementerian Agama RI, 2012, hal. 149-155.

¹¹³ Manna Khalil al-Qaththan, *Mabâbits Fî 'Ulûm al-Qur`ân*, Riyadh: Mansyurat al-'Ashr al-Hadits, 1973, hal. 306.

Berita dengan judul semacam “Ditemukannya sebuah Kota Arab yang megah.”, “Kota legenda di Arab ditemukan,” membuat dunia pengetahuan terguncang hebat. Hal ini terjadi karena sesuatu yang dengan gampangnya disebut sebagai mitos tiba-tiba tersibak bukti keberadaannya. Tidak ada satupun dokumen yang secara jelas menyebutnya sebelum penemuan ini kecuali pemberitaan dalam Al-Qur`an. Pada saat yang sama mitologi telah berubah menjadi bagian dari sejarah yang diakui dari sudut pandang pengetahuan formal modern.¹¹⁴

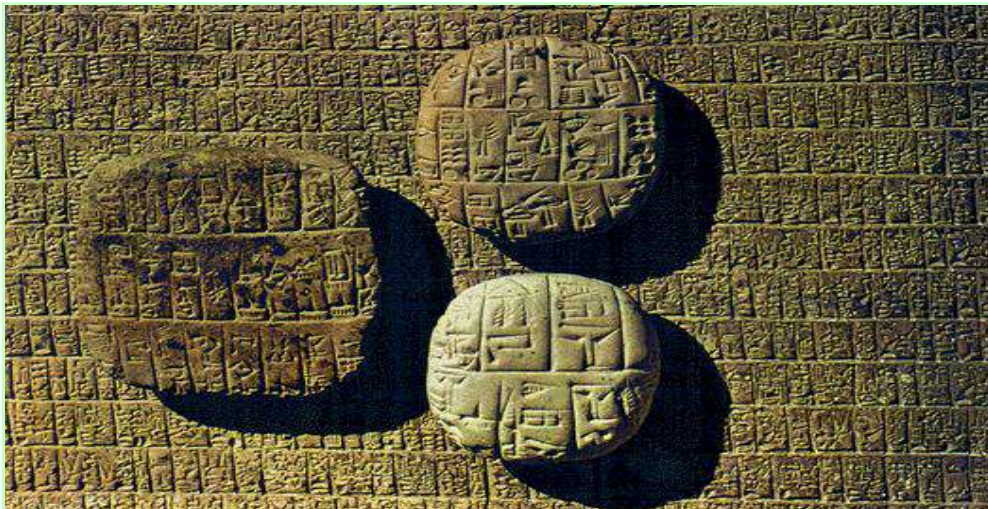
Arkeologi adalah ilmu pengetahuan tentang peninggalan manusia zaman kuno, khususnya zaman pra-sejarah. Secara harfiah ilmu ini mempelajari tentang peninggalan benda-benda atau barang-barang kuno, akan tetapi maknanya yang tepat ditentukan dari waktu ke waktu berdasarkan bidang studi dan penelitian yang telah dilakukan. Sampai begitu jauh ilmu ini telah diakui sebagai suatu ilmu yang menjangkau apa saja yang berkaitan dengan sejarah bangsa di masa lampau.¹¹⁵

Umar Anggara Jenie mengutip dari temuan H. La Fay pada tahun 1978 yang menulis artikel berjudul “EBLA, Splendor of Unknown Empire” yang dimuat dalam National Geographic Vol. 154 N0.6 Tahun 197 pada halaman 730-756. Tulisan itu menyatakan adanya tablet-tablet berisi informasi yang memuat penyebutan bangsa-bangsa penting yang disebut oleh Al-Qur`an dalam batu-batu berbentuk tablet. Tablet-tablet tersebut tertulis dalam bahasa semitik yang paling tua, yaitu Bahasa *Eblaite*. Dilaporkan dalam tablet diatas, bahwa Kerajaan Ebla mengadakan hubungan dagang dengan Bangsa Tsamud, Ad dan Iram. Ketiga nama ini tersebut dalam Al-Qur`an Surat Al-Fajr/89: 6-8.¹¹⁶ Gambar tablet-tablet tersebut yang berbentuk di dokumentasikan dalam bentuk photo sebagai bukti.

¹¹⁴ Caner Taslaman, *Miracle of The Quran: Keajaiban Al-Quran Mengungkap Penemuan-Penemuan Ilmiah Modern*, diterjemahkan oleh Ary Nilandari dari *The Quran: Unchallengeable Miracle*, Bandung: Penerbit Mizan, 2010, hal. 245.

¹¹⁵ Afzalur Rahman, *Al-Qur`an sebagai Sumber Ilmu Pengetahuan*, alih bahasa oleh M. Arifin dari *Quranic Science*, Jakarta: Bina Aksara, 1989, hal. 236.

¹¹⁶ Umar Anggara Jenie, “Archeological Findings Revealid Some Qur`anic Historical Narrations,” dalam R.P. Soejono's Festschrift, *Archaeology: Indonesian Persfpective*, Jakarta: LIPI, 2006, hal. 454-456.



Namun penemuan arkeologi jejak bangsa-bangsa yang terekam Al-Qur`an ribuan tahun lamanya, bahkan tidak terdeteksi di dalam kitab-kitab suci sebelum Al-Qur`an menjadi tamparan besar bagi para ilmuwan dan sarjana yang memandang salah kejadian-kejadian dalam Al-Qur`an. Berbagai kabar dan catatan-catatan yang tersimpan rapih dalam teks-teks Al-Qur`an tentang keberadaan bangsa-bangsa di masa dengan sangat meyakinkan bukan legenda dan dongeng rekaan belaka. Kisah-kisah ini penuh dengan ajaran moral yang tinggi dan mengajak para pembacanya mendapatkan renungan mendalam untuk sampai pada keagungan spiritualitas.

Al-Qur`an memberikan isyarat itu dalam Surat Thaha/20 ayat 128:

أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسْجِدِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ

“Maka tidakkah menjadi petunjuk bagi mereka (kaum musyrikin) berapa banyaknya Kami membinasakan umat-umat sebelum mereka, Padahal mereka berjalan (di bekas-bekas) tempat tinggal umat-umat itu? Sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat tanda-tanda bagi orang yang berakal.”

Ibnu ‘Asyûr menjelaskan bahwa setiap kali melakukan perjalanan menuju utara, ke daerah Syam untuk berdagang, kaum Quraisy pasti akan melewati kampung Tsamud, puing-puing bekas tempat tinggal kaum Tsamud, suatu kaum yang amat kuat nan perkasa yang telah dibinasakan tak bersisa oleh Allah. Kisah kaum Tsamud sangatlah masyhur, dan terus

diceritakan oleh orang-orang Arab dari zaman ke zaman. Setiap kali mereka melakukan perjalanan ke arah selatan, ke negeri Yaman, mereka pasti akan melewati puing-puing reruntuhan tempat tinggal kaum ‘Ad. Sama seperti kaum Tsamud, kaum ‘Ad pun sangatlah terkenal, karena keduanya termasuk suku Arab yang dikenal sebagai legenda, yang begitu hebat, perkasa, dan bergelimang harta.

Sebuah ironi akan terjadi ketika mereka mulai tidak patuh bahkan dan menentang para utusan, maka secara pasti kemudian mereka hancur dan dimusnahkan dari peradaban oleh Allah. Seakan-akan Allah mengingatkan kepada mereka, “*Apakah kalian tidak berpikir sedikit pun, wahai kaum musyrikin Quraisy?! Bagaimana bisa kalian merasa aman dari pada azab?! Tidakkah kalian melihat kaum-kaum yang Allah SWT binasakan tersebut, yang selalu kalian saksikan puing-puing bangunan mereka?! Apakah kalian merasa lebih baik, lebih kuat, dan lebih berkuasa dari mereka?!*”¹¹⁷

Peringatan yang bukan hanya untuk Quraisy, tetapi bagi umat Islam dan seluruh manusia di dunia. Kehebatan apa pun tidak berarti bila moralitas telah rusak. Kerusakan moral merupakan suatu hal yang menunjukkan rendahnya tingkat kepatuhan kepada Allah. Bila itu telah menjangkiti sebuah bangsa maka berarti bangsa itu dalam bahaya.

F. Konsep Negara Bangsa dalam Literatur Al-Qur`an

Dalam Tafsir Al-Qur`an Tematik: Al-Qur`an dan Kenegaraan terbitan Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur`an Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI tahun 2011, konsep negara-bangsa masuk sebagai bagian bahasan tentang wilayah dan kedaulatan. Pesan Al-Qur`an mengenai kehidupan berbangsa dan bernegara banyak diwakili kosa kata *balad*, *balдах*, *bilâd* dan derivasinya yang kebanyakan digunakan untuk mengisahkan umat dan peradaban masa lalu untuk dijadikan pelajaran.¹¹⁸ Pembahasan lain mengenai negara-bangsa terdapat dalam kisah-kisah kaum Saba`, ‘Ad, Tsamûd, Nabi Dawud dan Nabi Sulaiman.

Peran kepemimpinan negara tergambar jelas dalam kisah Nabi Dawud dan Sulaiman. Bahkan kata *khalifah* yang mengisyaratkan kekuasaan wilayah bagi Nabi Dawud muncul pada Surah Shâd/38:26. Kekuasaan untuk memerintah dan wibawa kekuasaan tergambar dalam Surah an-Naml/27:16-22 yang mengisahkan bagaimana Nabi Sulaiman memerintahkan seluruh pasukan yang terdiri dari jin, manusia dan binatang. Figur Nabi Sulaiman yang berpengetahuan luas, pandai berkomunikasi dan religius menjadikan

¹¹⁷ Muhammad al-Thâhir Ibn ‘Asyûr, *Tafsîr al-Tahrîr wa at-Tanwîr*, Tunisia: Dâr Shuhnûn, 1997, juz 16, hal 334-335.

¹¹⁸ Muhammad Fu’ad Abdul Baqi, *Al-Mu’jam Al Mufahras Li Alfazh Al-Qur`ân Al-Karîm*, ..., hal. 133-134.

kepemimpinan yang kuat bagi rakyatnya. Surah Shâd/38: 26 yang diperkuat makna Surah Shâd/38:18-20 juga menggambarkan penguasaan pemimpin atas teritorial tertentu.¹¹⁹ Selain menunjukkan indikasi konsep negara-bangsa dalam al-Hujurât/49:13 Al-Qur`an juga menerangkan tentang keragaman dan pluralitas yang terjadi pada manusia. Keragaman itu sama sekali bukan sebagai indikator level dan tingkat kemuliaan karena yang menjadi indikator adalah *taqwa*. Sebagaimana diterangkan al-Mâidah/5:48 adanya perbedaan itu adalah kehendak Allah agar manusia saling berkompetisi di dalam mewujudkan kebaikan. Keragaman adalah ruang untuk memberi kontribusi optimal untuk saling melengkapi dan bukan dijadikan alat untuk berpecah-belah. Keragaman ini juga sudah dipahami oleh para pendiri bangsa dan negara Indonesia.¹²⁰

Di dalam Al-Qur`an terdapat ayat-ayat yang menjelaskan tentang adanya heterogenitas kebangsaan dalam teks yang jelas, diantaranya terdapat dalam surat ar-Rûm/30:22 dan kumpulan ayat-ayat dalam surat al-Hujurât/49:11,12 dan 13. Ar-Rûm/30:22 menjelaskan tentang kenyataan keberagaman fisik seluruh ciptaan Allah di alam semesta ini. Al-Hujurât/49:11,12 dan 13 menjelaskan tentang kenyataan keberagaman manusia secara antropologi dan kebudayaan dengan berbagai kekhasan/keunikan genetik, pola hidup, cara bermasyarakat dan sebagainya yang memiliki potensi untuk terjadinya superioritas satu golongan atas golongan lainnya.

Ar-Rûm/30:22 menjelaskan adanya perbedaan yang sengaja diciptakan. Dalam ayat ini Allah jelaskan:

وَمِنْ ءَايَاتِهِ ۚ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْتَلَفَ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ
 إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعٰلَمِيْنَ ﴿٢٢﴾

Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah menciptakan langit dan bumi dan berlain-lainan bahasamu dan warna kulitmu. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang mengetahui.

Sedangkan Al-Hujurât/49:11,12 dan 13 secara detail menjelaskan cara untuk menyikapi perbedaan dari *sunnah* Allah tersebut. Dalam ayat ini Allah terangkan:

¹¹⁹ Tim Penyusun Tafsir Tematik Kemenag RI, *Tafsir Al-Qur'an Tematik: Al-Qur'an dan Kenegaraan*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Al-Qur'an Balitbang Kemenag RI, 2011, hal 296-305.

¹²⁰ Tim Penyusun Tafsir Tematik Kemenag RI, *Tafsir Al-Qur'an Tematik: Al-Qur'an dan Kenegaraan*,..., hal 305-310.

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا
مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّن نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا
أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِاللُّقَبِ بِنِسِ الْأَسْمِ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ
وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿١١﴾ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اجْتَنِبُوا
كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم
بَعْضًا أَيُّبُ أَحَدِكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ
إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢﴾ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ
وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتَقْوَىٰ
إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾

Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah suatu kaum mengolok-olok kaum yang lain (karena) boleh jadi mereka (yang diperolok-olokkan) lebih baik dari mereka (yang mengolok-olok) dan jangan pula perempuan-perempuan (mengolok-olokkan) perempuan lain (karena) boleh jadi perempuan (yang diperolok-olokkan) lebih baik dari perempuan (yang mengolok-olok). Janganlah kamu saling mencela satu sama lain dan janganlah saling memanggil dengan gelar-gelar yang buruk. Seburuk-buruk panggilan adalah (panggilan) yang buruk (fasik) setelah beriman. Dan barangsiapa tidak bertobat, maka mereka itulah orang-orang yang zalim. Wahai orang-orang yang beriman! Jauhilah banyak dari prasangka, sesungguhnya sebagian prasangka itu dosa dan janganlah kamu mencari-cari kesalahan orang lain dan janganlah ada di antara kamu yang menggunjing sebagian yang lain. Apakah ada di antara kamu yang suka memakan daging saudaranya yang sudah mati? Tentu kamu merasa jijik. Dan bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah Maha Penerima tobat, Maha Penyayang. Wahai manusia! Sungguh, Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa. Sungguh, Allah Maha Mengetahui, Mahateliti. (Al-Hujurât/49:11-13)

Dari ayat-ayat di atas, ditemukan dua ayat yang memiliki *sabab an-nuzûl*, yaitu *pertama*, surat Al-Hujurat ayat 11 ayat ini turun berkenaan dengan utusan dari Bani Tamim. Mereka menghina para sahabat karena miskin dan keadaannya memprihatinkan.¹²¹ *Kedua*, diriwayatkan dari Ibnu Abi Hatim bahwa ayat ini turun terkait dengan orang-orang yang mencela Bilal ketika dia naik ke atas Ka'bah. Peristiwa itu terjadi atas permintaan Rasulullah agar Bilal di waktu pembebasan Mekah mengumandangkan adzan. Rasulullah kemudian memanggil dan melarang mereka membanggakan nasab.¹²²

Sebagian Riwayat menyebutkan bahwa ini terkait olok-olok yang dilontarkan oleh Tsabit ibn Qais, seorang sahabat Nabi *Shallâ Allâh 'alaihi wa Sallam* yang mengalami gangguan pendengaran. Dalam majelis Tsabit berusaha merapat ke arah Rasul dengan melangkahi banyak hadirin untuk bisa mendengar wejangan beliau dengan jelas. Hal itu membuat salah Seorang sahabat lain menegurnya karena merasa terganggu, tetapi Tsabit marah sambil memakinya dengan menyatakan bahwa penegur itu adalah anak seorang wanita yang pada masa Jahiliyah dikenal memiliki reputasi yang buruk. Ketersinggungan objek cacian ini menjadi sebab ayat ini turun.

Versi lain ini mengalamatkan ayat ini sebagai respon Allah atas ejekan yang dilontarkan oleh sebagian istri Nabi Muhammad *Shallâ Allâh 'alaihi wa Sallam* terhadap Ummu Salamah yang merupakan madu mereka. Ummu Salamah mereka ejek sebagai wanita pendek. Sekian banyak riwayat ini dapat dinamai sebagai *sabab an-nuzûl* (sebab turun), walau maksud dari istilah ini dalam konteks riwayat-riwayat di atas adalah kasus-kasus yang dapat ditampung oleh kandungan ayat ini.

Dalam konteks kehidupan modern saat ini dimana masyarakat dengan basis teknologi dan ilmu pengetahuan yang sering disebut sebagai masyarakat milenial telah mengalami pergeseran nilai baik nilai-nilai sosial ataupun budaya. Umpamanya saja nilai kebersamaan yang selama ini menjadi ciri khas pergaulan sosial kita sedikit demi sedikit sudah mulai hilang digantikan dengan sikap *individualistik dan egoistik*. Pergeseran nilai tersebut telah merambah masuk mulai dari kehidupan keluarga sampai dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Dalam konteks kehidupan bernegara, umpamanya Indonesia (khususnya) secara masif menuju kepada perubahan struktur dan pola yang tidak seimbang. Banyak kesenjangan yang kita lihat dan saksikan Baik kesenjangan dalam berpolitik, berekonomi dan kehidupan beragama. Semua telah

¹²¹ Departemen Agama Indonesia, *Syaamil al-Qur'an The Miracle 15 in 1*, Bandung: PT. Sygma Examedia Arkandia, 2009, hal. 1030.

¹²² Departemen Agama Indonesia, *Syaamil al-Qur'an The Miracle 15 in 1*, hal. 1032.

memicu timbulnya gejolak dan gejala ketidakpuasan masyarakat sehingga muncul berbagai aksi-aksi sosial seperti apa yang disebut dengan *people power*. Hal tersebut tentu saja akibat dari hilangnya pola keseimbangan akibat benturan kepentingan yang pada akhirnya memporak-porandakan nilai kebersamaan dalam masyarakat.

Di Indonesia terdapat kelompok etnik, yaitu masyarakat yang terbentuk dari kesatuan individu yang menjalankan kebudayaan bersama dan membentuk aturan normative yang dipatuhi. Dari mereka terbentuk populasi yang lebih luas dan sistem kemasyarakatan bersama yang terbentuk karena saling terkoneksi.¹²³

Kelompok etnik atau suku bangsa ini saling mengakui satu dengan yang lainnya. Keberadaan suku bangsa tidak didapat begitu saja (askriptif). Mereka dikenal melalui interaksi dengan suku bangsa lainnya diakui eksistensi dan sifat-sifat khusus pembedanya. Mereka memiliki ciri sebagai berikut:

1. Kesatuan masyarakat yang memiliki kemampuan regenerasi dan tetap berkelanjutan.
2. Mempunyai perangkat budaya sendiri.
3. Keanggotaannya didapat tanpa syarat hanya berdasarkan kelahiran dan kesukubangsaan orang tua.¹²⁴

Begitu tingginya tingkat diversitas dan pluralitas bangsa Indonesia membuat struktur budaya seperti lukisan indah dari partikel mozaik yang beragam ukuran dan warna. Secara fisik dan non fisik sampai pada sistem kepercayaan. Sejumlah keyakinan agama-agama besar dunia berdampingan dan asimilasi dengan macam-macam kepercayaan lokal yang tersebar di seluruh penjuru bumi pertiwi dengan *networking* nya masing-masing baik di dalam maupun di luar negeri. Kesemua itu memerlukan adanya suatu sistem yang dapat menjamin *koeksistensi* atau kerjasama dalam kemajemukan.¹²⁵

Setiap pendekatan menghasilkan syarat berbeda untuk menentukan definisi bangsa. Sehingga para ahli pun mendefinisikannya secara berbeda satu dengan lainnya. Hal ini merupakan kesulitan tersendiri di dalam upaya memahami pandangan Al-Qur`an tentang paham kebangsaan. Namun cendekiawan muslim yang datang lebih dahulu telah membuat klasifikasinya. Dalam *Membumikan Al-Qur`an* yang mengutip pendapat Ali Syari`ati Quraish Shihab memperlihatkan keterkaitan kata-kata: *nation*, *qabîlah*, *syab*, *qawm*, dengan istilah kebangsaan dalam Bahasa Indonesia.

¹²³ Zulyani Hidayah, "Konsep-konsep Dasar Kesukubangsaan," dalam Zulyani Hidayah, *Ensiklopedi Suku Bangsa di Indonesia*. Jakarta:LP3E, 1997, hal. xix-xxvii.

¹²⁴ Parsudi Suparlan, *Sukubangsa dan Hubungan Antar-Sukubangsa*, Jakarta:YPKIK, hal. 18-20.

¹²⁵ Leo Suryadinata, et al, *Indonesia's Population*, Singapore: Institute of South East Asian Studies, 2003, hal. 10.

Kesimpulan akhirnya menilai bahwa kata *ummah* lebih istimewa dan lebih tepat dibandingkan dengan kata-kata tersebut untuk mewakilinya. Kata *ummah* sebagai himpunan manusia yang seluruh anggotanya menuju satu arah yang sama, bahu membahu guna bergerak secara dinamis, menuju tujuan yang mereka harapkan dibawah kepemimpinan mereka. Di dalam Al-Qur`an kata *ummah* dalam bentuk tunggal terjadi pengulangan sebanyak 52 kali, sedangkan dalam bentuk jama' sebanyak 12 kali.¹²⁶ Kata *ummah* dengan kelenturan, keluwesan, dan aneka makna diatas memberi isyarat bahwa dapat menampung perbedaan kelompok-kelompok umat, walaupun kecil jumlah mereka selama perbedaan itu tidak mengakibatkan perbedaan arah, atau dengan kata lain, selama mereka tetap berada pada kerangka *Bhineka Tunggal Ika*. Ketika Al-Qur`an bercerita tentang bangsa dan negara di masa lalu sebagai pembelajaran umat mas kini, kata yang digunakan adalah *balâd*, *baldah* dan *bilâd*.¹²⁷

Beberapa hal pesan Al-Qur`an yang memuat anasir paham kebangsaan terangkum dalam beberapa poin berikut:

1. Kesatuan/Persatuan

Tidak dapat daisangkal bahwa Al-Qur`an memerintahkan persatuan dan kesatuan. Sebagaimana secara jelas pula Kitab suci ini menyatakan bahwa:

إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ ﴿٩٢﴾

Sungguh, (agama tauhid) inilah agama kamu, agama yang satu, dan Aku adalah Tuhanmu, maka sembahlah Aku. (al-Anbiya`/21: 92).

وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ ﴿٥٢﴾

Dan sungguh, (agama tauhid) inilah agama kamu, agama yang satu dan Aku adalah Tuhanmu, maka bertakwalah kepada-Ku.” (al-Mu'minin/23: 52).

Di sini *ummah* merujuk kepada semua kelompok yang dihimpun oleh sesuatu, seperti agama yang sama atau waktu atau tempat yang sama, baik penghimpunannya secara terpaksa maupun atas kehendak mereka. Tidak

¹²⁶ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur`an Jilid 2*, Ciputat: Penerbit Lentera Hati, 2011, hal 693.

¹²⁷ Tim Penyusun Tafsir Tematik Kemenag RI, *Tafsir Al-Qur`an Tematik: Al-Qur`an dan Kenegaraan*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Al-Qur`an Balitbang Kemenag RI, 2011, hal. 299.

ada batasan pasti yang menyebutkan syarat kuantitasnya.¹²⁸ Yang perlu dicatat adalah Al-Qur`an telah menggunakannya hanya untuk menunjukkan nama orang dengan sekian banyak keistimewaan dan peran besarnya. Sebagaimana penyebutan Nabi Ibrahim dalam Surat an-Nahl/16: 20.¹²⁹ Hal ini mengindikasikan bahwa penyematan *ummah* dalam Al-Qur`an sangat dinamis dan kondisional tanpa batasan jumlah personil pembentuknya. Yang membatasi hanyalah bahasa, yang tidak menyebutkan adanya persatuan tunggal. Dengan maknanya yang fleksibel tersebut menjadikan makna kata *ummah* bisa menempatkan diri sesuai posisinya. Sekaligus membuktikan bahwa dalam banyak hal Al-Qur`an hanya mengamanatkan nilai-nilai umum dan menyerahkan kepada masyarakat manusia untuk menyesuaikan diri dengan nilai-nilai umum itu.

Hal ini memberikan kephahaman bahwa Al-Qur`an tidak mengharuskan penyatuan seluruh umat Islam ke dalam satu wadah kenegaraan. Sistem kekhalifahan termasuk yang terakhir kekhalifahan Turki Utsmani merupakan salah satu bentuk yang dapat dibenarkan, tetapi bukan satu-satunya bentuk baku yang ditetapkan. Oleh sebab itu, jika perkembangan pemikiran manusia atau kebutuhan masyarakat menuntut bentuk lain hal itu dibenarkan selama nilai-nilai yang diamanatkan maupun unsur-unsur perekatnya tidak bertentangan dengan Islam.

2. Asal keturunan

Bila paham kebangsaan disandarkan pada persamaan asal-muasal keturunan yang terdapat saat ini tentu akan sangat sulit untuk mencapainya. Percampuran nenek moyang dan persilangan ras dan suku bangsa sudah sangat kompleks, dengan ini agama hadir untuk salah satu tujuannya untuk menjaga dan memelihara keturunan. Syariat perkawinan dengan syarat dan rukun-rukunnya, siapa yang boleh dan tidak boleh dikawini dan sebagainya, merupakan salah satu cara Al-Qur`an untuk memelihara keturunan.

Hal ini menandakan bahwa Al-Qur`an merestui pengelompokan berdasarkan keturunan, selama tidak menimbulkan perpecahan, bahkan mendukungnya demi mencapai kemaslahatan bersama. Walaupun Al-Qur`an mengakui adanya kelompok suku, namun Al-Qur`an juga mengisyaratkan bahwa sesuatu yang memiliki kesamaan sifat dapat digabungkan ke dalam satu wadah. Hal ini sebagaimana Iblis yang dalam

¹²⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 8, Ciputat: Penerbit Lentera Hati, 2000, hal. 117.

¹²⁹ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur`an, Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Jakarta: Mizan, 1996, hal. 328.

Al-Qur`an dimasukkan kedalam golongan jenis jin, sebagaimana yang disebutkan surat al-Kahfi/18: 50.¹³⁰

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ
فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ
لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا ﴿٥٠﴾

Dan (ingatlah) ketika Kami berfirman kepada para malaikat, "Sujudlah kamu kepada Adam!" Maka mereka pun sujud kecuali Iblis. Dia adalah dari (golongan) jin, maka dia mendurhakai perintah Tuhannya. Pantaskah kamu menjadikan dia dan keturunannya sebagai pemimpin selain Aku, padahal mereka adalah musuhmu? Sangat buruklah (Iblis itu) sebagai pengganti (Allah) bagi orang yang zalim. (al-Kahfi/18: 50).

Paham kebangsaan yang dilihat dari asal keturunan sama sekali tidak terhalangi oleh agama, bahkan inklusif di dalam ajarannya. Al-Qur`an surah al- memerintahkan untuk memelihara keturunan dan memerintahkan untuk menyebut nama seseorang bergandengan dengan nama orang tuanya. Hal ini disebutkan dalam ayat:

أَدْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ
فِإِخْوَانِكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ
بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿٥٠﴾

Panggillah mereka (anak angkat itu) dengan (memakai) nama bapak-bapak mereka; itulah yang adil di sisi Allah, dan jika kamu tidak mengetahui bapak mereka, maka (panggillah mereka sebagai) saudara-saudaramu seagama dan maula-maulamu. Dan tidak ada dosa atasmu jika kamu khilaf tentang itu, tetapi (yang ada dosanya) apa yang disengaja oleh hatimu. Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang. (al-Ahzâb/33: 5).

3. Bahasa

Al-Qur`an sangat menghargai bahasa dan keragamannya, bahkan mengakui penggunaan bahasa lisan yang beragam, sebagaimana yang disebutkan, dalam Surat ar-Rûm/30:22:

¹³⁰ M. Quraish shihab, *Wawasan Al-Qur`an, Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat ...*, hal. 338.

وَمِنْ ءَايَاتِهِ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافَ أَلْسِنَتِكُمْ وَالْوَالِدِكُمْ
 إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعٰلَمِينَ ﴿٢٢﴾

Dan di antara tanda-tanda (kebesaran)-Nya ialah penciptaan langit dan bumi, perbedaan bahasamu dan warna kulitmu. Sungguh, pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang mengetahui.

Kata *الستكم* merupakan jamak dari kata lisan *لسان* yang berarti lidah. Dapat juga diartikan bahasa atau suara. Ada penelitian yang menunjukkan bahwa tidak seorangpun yang memiliki suara yang sepenuhnya sama dengan orang lain. Sama seperti sidik jari. Tidak ada seorangpun yang memiliki sidik jari sama dengan lainnya.¹³¹

Bahasa digunakan bukan hanya sekadar untuk menyampaikan tujuan pembicaraan dan yang diucapkan oleh lidah, karena bahasa merupakan upaya menyatakan pikiran dan perasaan seseorang, sehingga merupakan jembatan penyalur perasaan dan pikiran untuk sampai pada kesatuan pikiran dan perasaan. Dalam konteks paham kebangsaan, bahasa pikiran, dan perasaan, jauh lebih penting ketimbang bahasa lisan, sekalipun bukan berarti mengabaikan bahasa lisan.

4. Adat istiadat

Terkait dengan adat istiadat sebagai salah satu unsur dari paham kebangsaan dalam Al-Qur'an disebutkan:

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ ﴿١٩٩﴾

Jadilah pemaaf dan suruhlah orang mengerjakan yang makruf, serta jangan pedulikan orang-orang yang bodoh. (al-A'râf/7 : 199).

Dalam *Tafsîr Sya'rawiy* kata *العرف* (kebiasaan) adalah tingkah laku yang diakui akal kebenarannya dan sesuai dengan hati nurani serta selaras dengan syariat islam. Dinamakan kebiasaan dengan *العرف* diketahui karena kebiasaan itu diketahui dan dikenal semua orang, tidak ada yang malu bila perbuatan baik itu diperlihatkan. Untuk itu sering didengar bahwa kebudayaan ini telah menjadi kebiasaan dimasyarakat ini. Kebiasaan yang berjalan di dalam masyarakat muslim di jadikan sebagai sumber dari sumber hukum Islam.¹³²

¹³¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah...*, hal. 190.

¹³² Muhammad Mutawalli Sya'rawi, *Tafsir Sya'rawi*, Jilid 5, Medan: Duta Azhar, 2006, hal. 224.

Kata *'urf* dan *ma'rûf* pada ayat-ayat itu mengacu kepada kebiasaan dan adat istiadat yang tidak bertentangan dengan al-khair, yakni prinsip-prinsip ajaran Islam. Pakar-pakar hukum menetapkan bahwa adat kebiasaan dalam suatu masyarakat selama tidak bertentangan dengan prinsip ajaran Islam, dapat dijadikan sebagai salah satu pertimbangan hukum (al-adat muhakkimah). Demikian ketentuan yang mereka tetapkan setelah menghimpun sekian banyak rincian argumentasi keagamaan.

5. Sejarah

Perjalanan sejarah dan pengalaman bersama individu-individu sangat mempengaruhi penyatuan perasaan, pikiran, dan langkah-langkah masyarakat dalam unsur kebangsaan. Sejarah menjadi penting, karena umat, bangsa, dan kelompok dapat melihat dampak positif atau negatif pengalaman masa lalu, kemudian mengambil pelajaran dari sejarah, untuk melangkah ke masa depan. Secara singkat dapat dikatakan bahwa unsur kesejarahan sejalan dan inklusif di dalam informasi Al-Qur`an.

Pada masa lalu terdapat pemahaman: no documents, no history; maka sejarah itu akan ada bila memiliki jejak berupa tulisan ataupun simbol-simbol yang dapat dibaca. Dengan kata lain, adalah 'wajib hukumnya' jika seseorang atau kelompok (komunitas) berniat membuat buku sejarah, harus ada sumber tertulisnya. Namun perkembangan zaman kemudian, bertambah pula adanya kesadaran baru yang lebih luas dan terbuka. Ketika tidak ada jejak dokumen maka tradisi lisan yang juga menjadi bagian dari warisan kebudayaan peradaban manusia juga dapat menjadi sumber informasi lain, yang juga tidak kalah perannya dengan sumber tertulis. Oleh karenanya, peran media, buku, ataupun sekadar bentuk catatan tertulis lain, yang mengalihwujudkan budaya tutur/oral menjadi bentuk tertulis, menjadi nilai yang teramat penting dan mahal harganya bagi perkembangan peradaban.

Sejarah berarti pengetahuan yang diperoleh melalui penyelidikan yaitu studi tentang masa lalu. Peristiwa yang terjadi sebelum penemuan sistem penulisan dianggap prasejarah. Sejarah dapat ditulis menggunakan sumber sejarah seperti dokumen tertulis, catatan lisan, penanda ekologi, dan objek material termasuk seni dan artefak.¹³³

6. Cinta tanah air

Merupakan sebuah keanehan bila seseorang selalu berbicara mengenai paham nasionalisme tanpa membicarakan kepahlawanan dan semangat juang membela tanah air. Cinta tanah air merupakan hal yang selaras dengan ajaran Islam dan menjadi bagian kemanusiaan Nabi Muhammad *shallâ Allâh 'alaihi wa sallam*. Contohnya adalah ketika Rasulullah

¹³³ Brian D. Joseph dan Richard D. Janda. eds., *The Handbook of Historical Linguistics*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004, hal. 163

berhijrah ke Madinah, beliau shalat menghadap ke Bait al-Maqdis. Tetapi, setelah sekitar enam belas sampai tujuh belas bulan, rupanya beliau rindu kepada Makkah dan Ka'bah, yang secara turun temurun menjadi kiblat para Nabi karena merupakan kiblat leluhurnya dan kebanggaan orang-orang Arab. Wajah beliau berbolak-balik menengadah ke langit, bermohon agar kiblat diarahkan ke Makkah, maka Allah merestui keinginan ini dengan menurunkan firman-Nya dalam. Surat al-Baqarah/2:144:

قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ
شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ
الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا
يَعْمَلُونَ ﴿١٤٤﴾

Kami melihat wajahmu (Muhammad) sering menengadah ke langit, maka akan Kami palingkan engkau ke kiblat yang engkau senangi. Maka hadapkanlah wajahmu ke arah Masjid al-haram. Dan di mana saja engkau berada, hadapkanlah wajahmu ke arah itu. Dan sesungguhnya orang-orang yang diberi Kitab (Taurat dan Injil) tahu, bahwa (pemindahan kiblat) itu adalah kebenaran dari Tuhan mereka. Dan Allah tidak lengah terhadap apa yang mereka kerjakan.

Selain itu kecintaan beliau terhadap tanah air tercermin ketika beliau akan meninggalkan kota Makkah dan berhijrah ke Madinah sebagaimana:

¹³⁴ Qurthubiy menyebutkan asal penamaan *Tsamud* dalam tafsirnya. Abu Abdillah Muhammad ibn Ahmad Ibn Abi Bakr ibn Farh Al-Anshariy Qurthubiy, *Al Jâmi' li Ahkâm Al-Qur`ân*,..., vol. 1, jilid 2, hal. 158)

وَرَوَى أَبُو إِسْحَاقَ عَنِ الْبَرَاءِ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى نَحْوَ بَيْتِ
الْمَقْدِسِ سِتَّةَ عَشَرَ شَهْرًا أَوْ سَبْعَةَ عَشَرَ شَهْرًا، وَقَدْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
يُحِبُّ أَنْ يُوجَّهَ نَحْوَ الْكَعْبَةِ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى: "قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ"

Qasimiy dalam tafsirnya menuliskan bahwa yang demikian karena Ka'bah merupakan kiblat Nabi Ibrahim, leluhur dan kebanggaan orang-orang Arab, tempat ziarah dan tawaf mereka, dan untuk menyelisih kebiasaan bangsa Yahudi. Lihat Muhammad Jamaluddin Qasimiy, *Mahâsin at-Ta'wil*, Dâr al-Fikr, 1418 H, jilid 1, hal. 424.

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ بْنِ حَمْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ واقِفًا عَلَى الْحُزُورَةِ، فَقَالَ: وَاللَّهِ إِنَّكَ لَحَيْرٌ أَرْضِ اللَّهِ، وَأَحَبُّ أَرْضِ اللَّهِ إِلَى اللَّهِ، وَلَوْلَا أَنِّي أُخْرِجْتُ مِنْكَ مَا خَرَجْتُ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ.¹³⁵

Dari Abdullah ibn Adi ibn Hamra *radhiyallahu 'anhu*, berkata: “Aku melihat Rasulullah *shallâ Allâhu 'alaihi wa sallam* berdiri di Hazwarah (salah satu daerah di Mekah), lalu beliau bersabda, “Demi Allah, sesungguhnya engkau sebaik-baik bumi Allah, dan negeri Allah yang paling dicintai Allah, kalau bukan lantaran aku dikeluarkan darimu, niscaya aku tidak keluar.” (HR. Tirmidzi).

Dari hadis ini bisa diambil hikmah bawasannya, paham kebangsaan harus didasari dengan cinta tanah air. Kebangsaan tidak akan tercipta apabila cinta seseorang terhadap negerinya sendiri belum muncul. Namun demikian paham kebangsaan harus proporsional agar bisa diambil manfaatnya dan tidak bertentangan dengan ajaran Al-Qur`an. Bahkan semua unsur yang melahirkan paham tersebut, inklusif dalam ajaran Al-Qur`an, sehingga seorang Muslim yang baik pastilah seorang anggota suatu bangsa yang baik. Dari sini bisa dipahami dan diambil benang merah bahwa cinta tanah air bisa membuat tokoh kebangsaan sekelas M. Natsir bisa meredam egoisme ideologi dan luruh dalam cinta tanah air. Bukan hanya memberikan informasi bangsa-bangsa besar di jaman dahulu bahkan anasir pembentuk bangsa bisa ditelusuri di dalam ayat-ayat Al-Qur`an diturunkan.

G. Hubungan Islam sebagai Ideologi Bangsa dengan Bentuk Negara

Piagam Madinah dianggap sebagai bukti paling otentik pelaksanaan pemerintahan umat Islam ketika bisa melaksanakan pemerintahan yang mandiri terlepas dari kekuasaan pemerintah lain. Piagam Madinah yang dalam Bahasa Arab disebut *shahifah al-madinah* juga dikenal dengan sebutan Konstitusi Madinah, ialah sebuah dokumen yang disusun oleh Nabi Muhammad *shallâ Allâhu 'alaihi wa saalam*, yang merupakan suatu perjanjian formal antara dirinya dengan semua suku-suku dan kaum-kaum

¹³⁵ Maknanya: Nabi meninggalkannya semata-mata karena dengan perintah Allah, lihat Muhammad bin Abdurrahman Al-Mubarakfury, *Tuhfatul Ahwadzi bi Syarh Jami' Tirmidzi*, Beirut: Daarul Fikr, th. 1995 M-1415 H, juz 10, hal. 326; Muhammad Isa ibn Saurah ibn Musa ibn Dhahak At-Turmudziy, *Al-Jâmi' Al-Kabîr Sunan At-Turmudziy*, Beirut: Dâr al-Gharb al-Islâmiy, 1998, juz 6, hal. 207, no. hadis 3925, bab *Fî Fadhli Makkah*.

penting di Yatsrib (kemudian bernama Madinah) pada tahun 622. Sebagai sebuah dokumen yang sangat penting yang diantara fungsinya adalah untuk mendamaikan antara Bani 'Aus dan Bani Khazraj maka semua isinya dibuat sangat detail dan jelas. Seluruh hak dan kewajiban yang terdapat dalam butir ayat dan pasalnya berlaku bagi semua entitas yang ada di Madinah mulai dari kalangan Muslim, Ahhli Kitab sampai kaum musyrikin dan penyembah berhala murni. Keadaan ini merupakan bentuk terjemahan yang tepat untuk menunjukkan praktek *ummah*.¹³⁶

Paham kebangsaan begitu melekat dengan istilah *hubb al-wathan*, cinta tanah air. Noor Zaman dalam *Islam and Nationalism: A Contemporary View* menguraikan tiga istilah Arab yang biasa digunakan untuk merujuk konsep nasionalisme, yaitu *al-ashâbiyyah*, *al-qawmiyyah*, dan *al-wathaniyyah*. Ketiga istilah ini menekankan aspek yang berbeda dari nasionalisme, kendati para ulama sering menggunakannya secara bergantian. Ibnu Khaldun, mendeskripsikan *al-ashâbiyyah* sebagai solidaritas dan kohesi sosial yang diperlukan bagi kelangsungan hidup suatu suku. *Al-ashâbiyyah* berkembang menjadi *al-qawmiyyah* ketika melampaui batas-batas kesukuan. Kemudian, dalam konsep *al-wathaniyyah*, sentimen *al-ashâbiyyah* ini memuncak hingga melahirkan bentuk-bentuk negara-bangsa yang berbeda. Hal ini sebagaimana kasus pembentukan negara yang terjadi di Palestina dan Israel, serta India dan Pakistan.¹³⁷

Nabi Muhammad adalah pemimpin politik yang membangun komunitas religio-politik ketika kaum muslimin sudah berada di Madinah. Eksistensi umat Islam yang berdampingan dengan Nasrani, dan Yahudi merupakan kombinasi struktur keyakinan besar yang ada. Karena sangat rentan dengan konflik anatar masyarakat kota ketika itu maka konsolidasi dimulai melalui perumusan Piagam Madinah. Piagam Madinah merupakan sebuah dokumen politik yang menetapkan adanya kebebasan beragama, kebebasan menyatakan pendapat, jaminan atas keselamatan harta benda, dan larangan melakukan kejahatan. sejarawan memandang bahwa Madinah adalah negara-bangsa pertama di dunia.

Ketetapan ini mengikat bagi seluruh komponen penyusun masyarakat. Atas nama konstitusi, seluruh warga Madinah wajib mendapat perlindungan. Corak politik Rasulullah di Madinah ini dapat menjadi contoh kesatuan antara agama dan politik dalam Islam. Perspektif kenegaraan tidak

¹³⁶ Saïd Amir Arjomand, "The Constitution of Medina: A Sociolegal Interpretation of Muhammad's Acts of Foundation of the "Umma," dalam *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 41, No. 4, Cambridge: Cambridge University Press, November, 2009, hal. 555-575.

¹³⁷ Noor Zaman, "Islam and Nationalism A Contemporary View," dalam *Interdisciplinary Journal of Contemporary Research in Business*, Vol. 4 No. 5 Tahun 2012, hal. 393-400.

bisa dipisahkan dari perspektif keagamaan. Gagasan sekularisasi tidak berlaku dalam Islam. Pasalnya, kewajiban beribadah kaum Muslim hanya dapat terlaksana di bawah naungan negara yang berkeadilan.

Umat Islam pada umumnya mempercayai Islam sebagai sebuah agama yang universal. Hal ini sangat bersebrangan dengan pengusung paham sosialis dan penganut atheism. Bagi mereka agama adalah sesuatu yang kadang menjadikan masyarakat tidak memiliki kreativitas dalam merespon berbagai persoalan di dalam kehidupan. Dalam pandangan kaum sosiolog ide tentang agama adalah ruh masyarakat.¹³⁸ Sebagai sebuah sistem keyakinan kadang Islam dianggap hanya mengutamakan relasi seorang hamba dengan Sang Pencipta saja.

Sebagai seorang atheis, Karl Marx bahkan pernah mengatakan perkataan yang lebih menyakitkan umat beragama. Dia mengatakan bahwa: *Religion is the opium of the people; Die Religion ist das opium des Volkes*. Ia memandang bahwa keadaan agama bagi masyarakat adalah ibarat madat atau candu. Bagi Marx agama hanya sebatas hiburan bagi orang-orang malang yang terpinggirkan dan terbuang. Kebahagiaan yang ditawarkannya adalah imajinasi semu belaka. Kebahagiaan yang sesungguhnya hanya bisa diraih dengan membuang semua definisi bahagia yang ada pada agama. Pernyataan yang terlihat sebagai permusuhan atas agama dan pemikiran anti Tuhan tergambar dari pernyataan populernya yang menyebutkan bahwa agama harus diberantas karena merupakan candu bagi masyarakat. Kutipan ini berasal dari karya Marx berjudul "A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right" yang mulai ditulis pada tahun 1843 namun tidak diterbitkan hingga waktu kematiannya. Pengenalan karya ini dimulai terpisah-pisah sejak 1844, dalam jurnal Marx *Deutsch-Französische Jahrbücher*, berkolaborasi dengan Arnold Ruge.¹³⁹

Di segala level, gerakan politik yang mengatasnamakan agama akan selalu memproduksi ketegangan. Begitupun mengusung ide Islam untuk dijadikan landasan negara-bangsa (*nation-state*). Sayangnya hal ini seolah selalu mendapatkan pembenarannya dalam panggung sejarah di banyak negara dan bangsa. Sosio-politik Islam adalah satu paket utuh menurut sebagian kalangan dalam doktrin politik *Inna al-Islâm Dîn wa Dawlah*. Pemahaman yang meyakini bahwa penegakkan syariat Islam harus

¹³⁸ Durkheim memandang bahwa fakta sosial lebih fundamental dari pada fakta individual, masyarakat seringkali lebih memprioritaskan kepentingan individu yang berimbas pada kebobrokan sosial. Lihat Emile Durkheim, "Kesakralan Masyarakat", dalam Daniel L. Pals, *Dekonstruksi Kebenaran; Kritik Tujuh Teori Agama*, Yogyakarta; IRCiSoD 2001, hal. 137.

¹³⁹ Andrew M. McKinnon, "Reading 'Opium of the People': Expression, Protest and the Dialectics of Religion" dalam *Critical Sociology*, Vol 31 No. 1/2 Tahun 2005, hal. 15-38.

berbarengan dengan kekuasaan politik¹⁴⁰ Inilah yang tampaknya membuat diskursus berkepanjangan itu. Bagaimanapun banyaknya latar belakang budaya dalam sebuah Kawasan geografis yang sangat luas secara alamiah akan menimbulkan banyak diversitas dan plularitas yang takkan bisa dihindari. Namun ini bukan pandangan tunggal dalam tubuh umat Islam. Kontra dengan Islam formal, para pengusung Islam subtansial lebih cenderung memaknai sifat universalitas Islam kearah substansi dalam spirit dan filosofinya.¹⁴¹ Kecenderungan demikian lebih mengutamakan isi dari pada sekedar wadah politik yang dalam praktek politiknya bukan bertujuan untuk memapankan struktur politik yang ditandai dengan terbentuknya negara Islam secara formal. Dengan kata lain, lebih mengedepankan etika dan moralitas politik yang diilhami oleh substansi ajaran-ajaran Islam. Sangat beragam pendapat para pengkaji politik Islam tentang pandangan agama Islam terhadap konsepsi dasar dari teori politiknya. Mengingat sejarah politik Islam juga banyak menyisakan pertanyaan etis.

Nabi Muhammad *shallâ Allâh 'alaihi wa sallam* semenjak awal permulaan dakwah telah menjadi tauladan utama dan sumber inspirasi bagi kaum muslimin di seluruh bagian dunia ini dalam melihat pola dan sistem yang diajarkan oleh Nabi *shallâ Allâh 'alaihi wa sallam*, dalam menggagas politik yang berkarakter Islamis. Abdel Wahab El-Affendi mengatakan: “*Setelah Nabi wafat, umat Islam mulai berhadapan langsung dengan persoalan otoritas negara..., otoritas politik yang dibangun Nabi merupakan asosiasi sukarela.*” Menurut pandangannya, seluruh yang diperbuat manusia dalam struktur lembaga negara adalah ajaran peninggalan dari Nabi *shallâ Allâh 'alaihi wa sallam*. Hampir semua bersifat sukarela.¹⁴²

H. Paham Kebangsaan Masyarakat Keturunan Arab di Indonesia Masa Awal Kemerdekaan

Paham kebangsaan yang dikuatkan oleh tokoh Islam berbarengan dengan semangat ke-Islaman umat Islam dua hal yang menyatu sebagai kekuatan utama untuk merdeka. Fakta sejarah menunjukkan bahwa Islam sebagai spirit, bukan dalam pengertian Islamisme, dipilih menjadi pondasi utama nasionalisme bangsa Indonesia. Islam sebagai energi pendorong

¹⁴⁰ Abd. Salam Arif, “Politik Islam Antara Aqidah dan Kekuasaan Negara”, dalam A. Maftuh Abegebriel, *et al, Negara Tuhan; The Thematic Encyclopaedia*, Yogyakarta; SR-Ins Publishing, 2004, hal. 6.

¹⁴¹ Istilah tersebut digunakan oleh Islah Gusmian dalam pengantarnya “Langgam Politik Islam Indonesia; dari Formalistik ke Subtansialistik”, dalam Bahtiar Effendy, *Teologi Baru Politik Islam; Pertautan Agama, Negara, dan Demokrasi*, Yogyakarta: Galang Press 2001, hal. vii-xx.

¹⁴² Abdel Wahab El-Affendi, *Masyarakat Tak Bernegara; Kritik Teori Politik Islam*, diterjemahkan oleh Amiruddin Ar-Rani, Yogyakarta: LkiS, 1991, hal. 23-24.

merebut kemerdekaan, meneguhkan Pancasila sebagai ideologi nasional bangsa. Ajaran moral Islam melekat dalam paradigma dan nilai filosofi Pancasila. Sejak awal tokoh Muslim di Indonesia mempertimbangkan konteks keindonesiaan sebagai *Darussalam* (negeri damai), bukan *darul Islam* (negara Islam). Bahkan pada masa revolusi, Resolusi Jihad Nahdlatul Ulama (NU), menjadi bukti peran Islam bagi bangsa Indonesia. Resolusi ini menyebutkan bahwa berdiri kokohnya Negara Kesatuan Republik Indonesia adalah merupakan ibadah *jihâd fî sabîl Allâh*. Secara tegas disebutkan bahwa keberadaan NKRI dan Islam di Indonesia adalah satu kesatuan utuh yang tak boleh dipisahkan.

Dalam kaitannya dengan itu, ada entitas keturunan Arab, baik *habaib* (jamak dari *habib*) dengan lembaga Jamiatul Khair-nya maupun non-habib dengan Al-Irsyad-nya yang juga meneguhkan Islam dan nasionalisme, dalam konteks memerdekakan maupun membangun Indonesia merdeka. Ada sederet nama populer yang sering disebut-sebut di momentum Hari Kemerdekaan, yakni: Habib Idrus bin Salim Al-Jufri (Guru Tua), A.R. Baswedan, Sultan Hamid al-Gadri, Habib Husein bin Salim al-Mutahar, dan lain-lain.

Tema ini menjadi signifikan dan relevan untuk diulas karena beberapa alasan.

1. Munculnya kalangan Muslim akhir-akhir ini yang menilai paham kebangsaan tidak memiliki referensi dalam doktrin Islam. Bahkan, menjadi nasionalis di tingkat formalitas saja misalnya hormat bendera dihujat dengan tuduhan syirik atau semacamnya.
2. Fakta bahwa bahkan kalangan habib dan keturunan Arab di Indonesia sekalipun meyakini dan memperjuangkan nasionalisme.
3. Jika menilik sejarah bangsa ini, akan ditemui sebuah tesis bahwa “Islam itu kontra-nasionalisme” merupakan salah satu propaganda kolonialis Belanda demi terus terjebaknya bangsa ini dalam penjajahan. Yang terakhir ini merupakan salah satu turunan dari politik *divide et impera* (adu domba) ala kolonialisme Belanda, dengan Snouck Hurgronje salah satu konseptor utamanya. Untuk meredam perselisihan antara keturunan Arab maka dibuatlah Komite Politik Kalangan Arab.¹⁴³

Saat Jamiatul Khair dan Al-Irsyad pertama kali berdiri dengan semangat pembebasannya, kolonialis Belanda sontak melakukan propaganda *divide et impera* pada keduanya. Pasalnya, keturunan Arab memang memiliki pengaruh tersendiri yang sangat kuat teradap pribumi, khususnya dalam kaitannya dengan jejak dakwah Islam mereka. Juga karena konsep pembebasan berbasis pada pendidikan dan dakwah yang dilancarkan

¹⁴³ Hamid Algadri, *Politik Belanda Terhadap Islam dan Keturunan Arab di Indonesia*, Jakarta: CV. Masagung, 1988, hal. 219.

kedua lembaga itu begitu rapi, masif, dan berpengaruh luas, sehingga mengancam eksistensi kolonialis Belanda di Indonesia.¹⁴⁴

Namun, propaganda itu kandas lantaran kuatnya nasionalisme serta visi dan misi pembebasan yang diusung oleh kedua lembaga itu dan *inheren* dalam paradigma keturunan Arab di Indonesia. Berdirinya Partai Arab Indonesia (PAI) pada 1934 yang didukung oleh habib maupun non-habib menjadi puncak kandasnya propaganda tersebut. Kalangan habib maupun non-habib bersatu dalam struktur keorganisasian PAI. Ketua Pengurus Besar PAI juga pernah diduduki kalangan habib maupun non-habib: yakni A.R. Baswedan selaku pemimpin pertamanya dan H.M.A. Husin Alatas selaku pemimpin terakhir PAI.¹⁴⁵

Ki Hadjar Dewantoro menegaskan untuk peringatan 20 tahun PAI, hari berdirinya PAI dihayati oleh keturunan Arab Indonesia sebagai “Hari Kesadaran”, dalam arti di hari itu ditegaskan bahwa sejak awal kesadaran keturunan Arab di Indonesia adalah kesadaran keindonesiaan, bukan kearaban. Mereka lahir, hidup, dan mati di Indonesia sebagai orang Indonesia, karenanya kesadaran dan tumpah darahnya untuk Indonesia. Dan karena itu pula, hari berdirinya PAI juga disebut sebagai “Sumpah Pemuda Keturunan Arab”, tepatnya 4 Oktober 1934: bersumpah demi Tanah Air Indonesia. *“Mereka tidak mengasingkan diri dari golongan kebangsaan umum. Mereka sudah ajur-ajer, yakni zich oplossen dalam masyarakat kebangsaan kita,”* tulis Ki Hadjar Dewantoro.

Dalam kurun waktu 1934-1937, PAI menumpahkan semangat nasionalisme dalam kerja dakwah dan sosial. Baru setelah itu dilanjutkan dengan kerja politik, di mana salah satu misi utama strategisnya adalah menghapus pemisahan keturunan Arab Indonesia dari orang Indonesia yang kala itu diatur sebagai bagian dari propaganda oleh Undang-undang Belanda. Ia terus berkembang dengan puluhan cabang dan ranting hingga ke seantero Indonesia: Jawa, Sumatra, Kalimantan, Sulawesi, Maluku, dan lainnya.

Secara praktis, politik PAI memuncak pada 1939 dan 1940 ketika partai itu mendukung penuh aksi “Indonesia Berparlemen” dari GAPI. Suatu waktu yang bertepatan dengan waktu didirikannya IAV, sehingga semakin jelas afiliasi dan aspirasi politik IAV yang kontra-nasionalisme.

Pada 1946, saat misi perlawanan terhadap propaganda kolonialis atas keturunan Arab di Indonesia selesai seiring Kemerdekaan RI, PAI membubarkan dirinya sendiri. Pembubaran itu pun lantaran latar belakang

¹⁴⁴ Suhartono, *Sejarah Pergerakan Nasional, Dari Budi Utomo sampai Proklamasi 1908-1945*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994, hal. 46.

¹⁴⁵ Bisri Affandi, *Pembaharu dan Pemurni Islam di Indonesia, Syaikh Ahmad Syurkati 874- 1943*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar 1999, hal. 60.

dan visi nasionalis pula, yakni agar anggota PAI memasuki partai politik yang ada guna membaaur di dalamnya sebagai bagian integral rakyat dan bangsa Indonesia.

Keturunan Arab menjadikan Islam yang didakwahnya bukan hanya sebagai dogma, tapi juga dorongan bagi nasionalisme dan kemerdekaan adalah fakta sejarah. Sebagaimana Nabi membangun peradaban di Madinah dan dibawa kembali ke Mekkah. Doa Ki Hadjar Dewantoro yang menggambarkan semangat kebangsaan/keindonesiaan dalam akhir tulisan itu masih relevan dan signifikan untuk direnungkan saat ini: *”Kami doakan semoga idam-idaman (nasionalisme Indonesia) keturunan Arab di Indonesia menjadi contoh bagi yang berketurunan asing, namun dalam sepek terjangnya kadang-kadang masih nampak keragu-raguan adanya.”*

Setelah mengalami polemik panjang dan lika-liku dalam sejarah berbangsa dan bernegara dapat diambil pelajaran bahwa masyarakat Indonesia yang menjauhi dan memusuhi paham kebangsaan Indonesia dan lebih tertarik kepada Islamisme yang dipahami dan dianut negara-negara lain sebagai buta sejarah. Deliar Noer menyatakan bahwa pergerakan yang berdasarkan kebangsaan tidak akan melihat komposisi penduduk berdasarkan agama dan keyakinan. Dominasi jumlah penganut agama tertentu tidak berpengaruh. Kepercayaan agama tidak menjadi pertimbangan utama penyelenggaraan pemerintahan negara.¹⁴⁶

Karena itu mereka di paksa berpikir keras mengenai posisi dan peran yang sesuai bagi agama dalam Negara- bangsa (Nation- State) yang mereka bangun itu. Dalam hal ini sejak awal Natsir cenderung meletakkan kata sifat Agama di belakang Negara. Untuk itu bagi Natsir Nasionalisme Indonesia mestilah bersifat Kebangsaan Muslimin. Ini konsisten dengan pandangannya mengenai Islam sebagai dasar Negara, Islam sebagai Ideologi.

Berbicara Nasionalisme, maka tak bisa dilepaskan dari kata demokrasi dan kebangsaan. Diketahui bahwa pada masa- masa revolusi Indonesia para Founding Father telah memiliki Ideologi yang berbeda- beda. Feith secara gamblang menjelaskan dalam bukunya *“Indonesian Political Thinking: 1945-1965”* mengenai lima aliran pemikiran politik yang berkembang pada masa revolusi Indonesia, kelima aliran itu adalah Islam, sosialisme demokrat, tradisionalisme jawa, nasionalisme radikal, dan komunisme. Berdasarkan pendapat yang dikemukakan oleh feith, Natsir di golongan kedalam aliran Islam, mengingat sepek terjangnya yang mengusung Islam sebagai dasar Negara republik yang pada saat itu masih sangat muda. Namun sebenarnya ketika membahas bagaimana aliran Islam dalam pemikiran politik di Indonesia, maka tidak bisa berhenti pada kata Islam

¹⁴⁶ Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942 ...*, hal. 281.

saja. Karena para ahli banyak yang kembali mengklasifikasikan dan mengembangkan varian dari aliran politik Islam di Indonesia, Khususnya yang terjadi pada masa- masa Revolusi. Dimana pada saat itu pertarungan Ideologis begitu kuat antara aliran yang satu dengan aliran lainnya atau antara sesama aliran.¹⁴⁷

Sebagai seorang negarawan, Natsir telah melahirkan suatu konsep integrasi yang kita kenal dengan sebutan Mosi Integral Natsir. Mosi inilah yang menjadi perekat kembali persatuan dan kesatuan bangsa Indonesia yang pada awalnya bangsa Indonesia berbentuk Serikat dengan nama Republik Indonesia Serikat (RIS) kemudian karena Mosi Integral Natsir itulah Indonesia kembali kepada bentuk Negara kesatuan Republik Indonesia. Mosi Integral Ini menjadi salah satu bukti selanjutnya bagaimana rasa nasionalisme Natsir yang begitu besar dalam menjaga Persatuan dan kesatuan bangsa. Tanpa adanya Mosi Integral Natsir, mungkin sampai saat ini Negara kita masih menganut sistem federal seperti tahun 1949.

Meskipun gigih memperjuangkan ideologi Islam, Natsir ternyata tidak setuju dengan cara-cara DI/TII memperjuangkan aspirasi mereka. Ia bahkan menjadi mediator untuk menyelesaikan masalah Darul Islam dengan Pemerintah Republik, sehingga solusi politik tersebut dapat dicapai. Natsir mengungkapkan mereka sebagai para pahlawan kemerdekaan yang masih belum kembali ke kehidupan normal. Natsir juga mengajak mereka untuk meninggalkan cara-cara kekerasan dan bersama-sama membangun negara Indonesia. Dengan cara demikian, mereka juga memperoleh kesempatan untuk memperjuangkan aspirasi mereka secara damai dan konstitusional. Ini memperlihatkan jiwa kenegarawan Natsir. Ia tidak berpikir secara sempit tetapi berdasarkan kepentingan bangsa Indonesia yang lebih luas. Ia hanya mau menjalankan misi dan visi politiknya sesuai dengan koridor-koridor moral dan etika dan jauh dari kekerasan.

Multikulturalisme dan pluralisme dalam tatanan sosial kehidupan umat Islam pada masa awal menarik untuk dilihat. Kondisi keyakinan yang dianut penduduk Arab pada masa sebelum kedatangan Islam sangat majemuk. Ada yang mengimani ke-Esa-an Allah, ada yang beriman kepada Allah namun masih menyembah berhala, ada yang hanya menyembah berhala atau kekuatan selain Allah dan ada yang tidak mengimani apapun.¹⁴⁸ Sebagian beriman kepada Allah dengan konsep agama *samâwiy* dengan meyakini adanya hari kebangkitan ruh dan pembalasan, sebagian ada yang meyakini

¹⁴⁷ Lihat "Pengantar" Feith, Herbert and Lance Castles (eds), *Pemikiran Politik Indonesia, 1945-1965*, Jakarta:LP3ES, 1988, hal.xiL-lxvii diterjemahkan, *Indonesian Political Thinking, 1945-1965*, Ithaca: Cornell University Press, 1970.

¹⁴⁸ Ira M Lapidus, *Sejarah Sosial Ummat Islam*, diterjemahkan oleh Ghufron A. Mas'udi, Jakarta: Rajawali Pers, 2000, cet. 2, hal. xi-xii.

hukum Tuhan hanya berlaku dalam kehidupan dunia dan tidak ada kehidupan setelah mati. Ada juga yang beriman kepada arwah dan menyembah benda langit.¹⁴⁹

Sulit untuk mengatakan bahwa apa yang terjadi di masa awal Islam sebagai Nasionalisme Islam. Yang paling aman adalah mengatakan hal tersebut sebagai Nasionalisme muslim awal yang orang Arab, singkatnya Nasionalisme Arab. Maka Indonesiapun akan sulit untuk memakai “Islam” sebagai semangat pemersatu kebhinekaan yang ada, karena nyatanya yang disebut sebagai Nasionalisme Islam adalah Nasionalisme Arab. Dalam tataran Teori apa yang disebut sebagai Nasionalisme Islam mungkin saja ada, meskipun melibatkan wilayah teritorial yang luas, bahkan masing-masing berada dalam wilayah negara-bangsa yang berbeda-beda. Namun, definisi nasionalisme Islam yang seperti ini menjadi kabur dan dapat menyebabkan seseorang lebih mengutamakan bangsa dan negara di atas kepentingan Islam apabila ada pertentangan antar kepentingan Islam dan negara. Seseorang akan memilih mencampakkan Islam dan rela menumpahkan darah demi membela bangsa dan negara walaupun pembelaan tersebut akan berdampak pada permusuhan umat Islam atau bahkan pembelaan kepada sesuatu yang bertentangan dengan Islam. Pendapat bahwa nasionalisme tidak relevan dengan Islam dan bukan menjadi unsur kebangkitan umat bukan menyebabkan perpecahan dan membiarkan umat Islam yang hidup di suatu wilayah seperti Indonesia diserang atau dijajah. Islam melarang adanya penjajahan baik fisik (secara militer) maupun non fisik (penguasaan aset-aset strategis). Hal yang menjadi renungan bersama adalah apakah dengan ruang lingkup kebangsaan Indonesia dan negara-negara lain yang pernah tergabung dalam wilayah Islam dapat menghadapi masalah kaum muslimin di dunia lain.

Membicarakan agama sebagai politik identitas tidak bisa lepas dari karakter identitas itu sendiri. Sejauh ini, tidak sedikit pihak yang keberatan terhadap agama dijadikan sebagai identitas. Ada dua keberatan umum yang mempersoalkan perspektif agama sebagai identitas. Pertama, karena dengan demikian agama hanya menjadi dasar klaim atau penghalang utama yang membedakan seorang/kelompok beragama dari orang/kelompok agama lain. Kedua, anggapan bahwa agama “bukanlah sekedar identitas”, tetapi ia lebih dianggap sebagai pandangan hidup, kumpulan kepercayaan atau doktrin yang mengajukan klaim kebenaran, yang berbeda dengan identitas-identitas

¹⁴⁹ Abdul Aziz, *Chiefdom Madinah Salah Paham Negara Islam*, Jakarta: Pustaka Alvabeta, 2011, hal. 165.

lain seperti pekerjaan, jenis kelamin, etnis, dan lain sebagainya. Singkatnya, agama lebih penting dari sekedar identitas.¹⁵⁰

Sepanjang sejarah kehidupan nabi dan rasul yang diutus oleh Allah, terdapat sejumlah bangsa-bangsa yang menyertai kisahnya. Bangsa-bangsa itu cukup terkenal dengan peradabannya masing-masing. Bahkan, dalam Al-Qur`an, beberapa bangsa-bangsa itu ada yang disebut secara jelas, dan ada pula yang tersirat. Salah satunya adalah bangsa Romawi. Salah satunya dalam Ar-Rûm/30:2-4:

غُلِبَتِ الرُّومُ ﴿٢﴾ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِّنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ﴿٣﴾ فِي بَضْعِ سِنِينَ ۗ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِن بَعْدُ ۗ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ ﴿٤﴾

Telah dikalahkan bangsa Romawi, di negeri yang terdekat dan mereka sesudah dikalahkan itu akan menang, dalam beberapa tahun lagi. Bagi Allah-lah urusan sebelum dan sesudah (mereka menang). Dan di hari (kemenangan bangsa Romawi) itu bergembiralah orang-orang yang beriman.”

Penyebutan nama Romawi ini tentu memiliki makna tersendiri. Sebab, bangsa ini dikenal memiliki peradaban yang sangat tinggi. Kebesaran namanya telah menjadikannya bagian dari nama Surat Al-Qur`an: Ar-Rûm/30. Ini menunjukkan bahwa bangsa ini memang dikenal hebat dan terkenal sejak dahulu kala. Al-Qur`an tidak pernah meredupkan kebesaran dan kegemilangan bangsa ini bahkan dengan pencantuman Romawi dan Persia di dalam Al-Qur`an seolah menjadi sinyal bahwa bangsa yang besar itu akhirnya ditundukkan umat Islam atas pertolongan Allah, yang berarti bahwa kebesaran kebudayaan umat Islam telah menyamai bahkan melampaui mereka. Hal ini dapat ditelaah dari sejarah umat Islam dari masa ke masa.

Ayat di atas, secara subtransi membahas kisah kekalahan bangsa Romawi atas Persia. Pertempuran hebat sedang berlangsung antara keduanya, yaitu pada tahun ke-8 Hijriyah. Pucuk pemerintahan kerajaan Bangsa Persia diduduki Raja Sabur, dan pemerintahan puncak Romawi dikuasai Heraclius. Saat peperangan berlangsung, Sabur berhasil mendesak Heraclius hingga membuatnya berlindung ke Konstantinopel. Mendengar kekalahan bangsa Romawi, kaum Muslim bersedih, sebaliknya bangsa Persia bergembira. Sebab, bangsa Romawi memeluk agama Nasrani dan dikenal sebagai kelompok Ahlul Kitab, sedangkan Persia beragama Majusi,

¹⁵⁰ Zainal Abidin Bagir, dkk., *Pluralisme Kewargaan: Arah Baru Politik Keragaman di Indonesia*, Yogyakarta: CRCS UGM, 2011, hal. 21.

menyembah api dan berhala-berhala. Maka, selama masa perlindungan itu, Romawi menyusun kekuatan untuk kembali melawan Persia. Hasilnya, tak berselang lama sejak kekalahan tersebut, kurang lebih 7-8 tahun (*Bidh'î sinîn*), Romawi akhirnya mampu mengalahkan Persia, di negeri terdekat (*Adnâ al-Ardh*), yakni di dekat Laut Mati.

Ada kisah tersendiri dalam sebuah hadis menyebutkan tentang keadaan politik ketika itu yang menggambarkan kekuatan para negara adi daya. Yaitu sebuah hadis dari Abu Bakrah:

حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ الْهَيْثَمِ حَدَّثَنَا عَوْفٌ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ أَبِي بَكْرَةَ، قَالَ: لَقَدْ نَفَعَنِي اللَّهُ بِكَلِمَةٍ سَمِعْتُهَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيَّامَ الْجَمَلِ، بَعْدَ مَا كِدْتُ أَنْ أَلْحَقَ بِأَصْحَابِ الْجَمَلِ فَأُقَاتِلَ مَعَهُمْ، قَالَ: لَمَّا بَلَغَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ أَهْلَ فَارِسَ، قَدْ مَلَكَوا عَلَيْهِمْ بِنْتُ كِسْرَى، قَالَ: لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ.¹⁵¹

“Ustman bin Haitsam menceritakan kepada kami: ‘Auf menceritakan kepada kami dari al-Hasan al-Bashriy dan Abu Bakrah. Ia mengatakan: Allah telah menyadarkan aku, melalui kalimat-kalimat yang yang aku dengar dari Rasulallah Shalla Allâh ‘alaihi wa Sallam, ketika aku hampir saja ikut terlibat dalam perang Jamal (unta). Yaitu ketika disampaikan kepada Nabi Shalla Allâh ‘alaihi wa Sallam bahwa bangsa Persia telah mengangkat anak perempuan Kisra sebagai penguasa (raja/ratu) mereka. (Pada saat itu) Nabi mengatakan: Tidak akan pernah beruntung bangsa yang diperintah perempuan” (HR. Bukhari).

Berdasarkan penelusuran *sabab al-wurud Fath al-Bâri* hadits tersebut bermula dari kisah dikirimnya seorang sahabat sebagai utusan diplomatik kepada Kisra Anusyirwan penguasa Persia yang beragama Majusi. Orang ini adalah Abdullah Ibnu Hudzaifah. Surat kepadanya yang berisi ajakan untuk memeluk ajaran Islam itu dicabik-cabik dengan penuh kemarahan. Firasat Rasulallah *Shalla Allâh ‘alaihi wa Sallam* melihat bahwa kerajaan Persia dimasa yang akan datang akan mengalami kehancuran seperti halnya serpihan kertas surat tersebut. Saat itupun tiba, hingga saat kerajaan dipimpin puteri Kisra yang bernama Buran. Kenyataan itulah yang kemudian membuat Nabi mengucapkan sebuah hadis, *“lan yufliha qawmun wallau amrahum imra`ah.”*

¹⁵¹Abu Abdillah Al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhâriy*, t.t.: Dâr Thûq an-Najâh; 1987, juz 6, hal. 8, no. hadis 4425.

Logika dari apa yang dinyatakan Nabi itu ada pada keadaan individu ratu Buran, seorang yang tidak secara khusus dipersiapkan sebagai pengganti raja, kebetulan dia adalah seorang wanita. Pada konteks pembicaraan, identifikasi kewanitaan ini yang muncul, bukan diarahkan kepada seluruh wanita, akan tetapi satu objek tertentu sesuai konteks pembicaraan ketika itu, apalagi secara kepemimpinan puteri Anusyirwan terkenal lemah, Terlebih ditengah percaturan politik Timur Tengah saat itu yang rawan peperangan antar suku. Mungkin saja pandangan ini akan berbeda jika penerus Anusyirwan adalah seorang yang mempunyai pengalaman dan latar belakang pendidikan kepemimpinan sebagai kader atau putera mahkota, bahkan seandainya dia adalah seorang perempuan.¹⁵² Pendekatan seperti ini mengesankan bahwa hal ini bisa saja merupakan analisa politik Nabi yang membaca perkembangan situasi berdasarkan data-data dan informasi yang sampai. Sebagaimana prediksi politik para pengamat politik, namun hal ini tetap saja menunjukkan kecerdasan seorang Rasulullah, sehingga seandainya pun itu bukan wahyu, hal ini menunjukkan sisi kecerdasan Rasulullah.

Namun hal-hal seperti ini lebih aman dikembalikan sebagai perkara yang berkaitan dengan hal luar biasa yang Allah berikan kepada para kekasih pilihannya diantara kalangan nabi dan rasul. Tergelincir dalam keyakinan masalah ini bagi *ahlu sunnah wal jamâ'ah* adalah suatu Kesalahan yang besar. Nubûwwah termasuk persoalan penting dalam agama. Dikatakan penting karena nubûwwah dalam pemahaman Islam adalah suatu jabatan kehormatan dan kemuliaan yang diberikan Allah kepada seseorang hamba pilihan-Nya, hal ini dibarengi dengan tugas menyampaikan kepada seluruh manusia. Para nabi memiliki akses khusus untuk dapat berinteraksi dengan Allah melalui cara-cara yang berbeda dari yang bisa dilakukan manusia biasa. Nubuwwah adalah masalah pokok dalam Islam, dimana pengingkaran terhadapnya sama dengan pengingkaran terhadap wahyu Allah.¹⁵³

Permasalahan-permasalahan seperti ini menarik banyak filosof muslim untuk mengomentarkannya. Pendekatan fiqh seringkali menemukan kebuntuan untuk memuaskan keingintahuan kaum intelek yang rasional, sehingga wilayah ini menjadi gelanggalang para filosof muslim. Al-Farabi menyatakan bahwa keunikan pengetahuan Nubuwwah pada pada sisi intelektualnya, namun lebih dari pada itu bahwa hal demikian adalah dimiliki juga oleh para filosof. Nubuwwah adalah intelektualitas yang terdapat dalam filsafat,

¹⁵² Said Aqiel Siradj, *Islam Kebangsaan; Fiqh Demokratik Kaum Santri*, Jakarta: Pustaka Ciganjur. 1999, cet. 1, hal. 8.

¹⁵³ Abdurrahman Habanakah, *Pokok-pokok Aqidah Islam*, Jakarta: Gema Insani Press, 1998, hal. 224.

sehingga dapat dipastikan bahwa para nabi memiliki daya dan kapasitas intelektual yang sangat besar di samping memiliki daya imajinasi dan kepekaan yang luar biasa hebat. Daya ini yang memungkinkan imajinasi berjalan di frekuensi pancaran emanasi Tuhan. Kemampuan menangkap pancaran memungkinkan untuk menghadirkan pesan abstrak Tuhan dalam bentuk yang dipahami manusia. Imajinasi amat kuat semacam ini memungkinkan dapat berhubungan dengan pesan spiritual ketika sedang terjaga atau ketika sedang tidur. Dengan imajinasi, seorang Nabi sampai pada semua persepsi dan realitas yang mungkin diraihinya yang nampak dalam bentuk wahyu atau *ru'yah shâdiqah*.¹⁵⁴

Ibnu Miskawayh juga menulis bagaimana manusia sangat berhajat atas adanya kenabian, karena Nabi adalah sebagai pengajar dan referensi utama yang mentransformasi sifat-sifat utamaan, sifat-sifat terpuji dan mendidik umat, pembawa ajaran sakral dari Kitab Suci. Nabi adalah manusia pilihan yang memperoleh hakikat-hakikat kebenaran, disebabkan pengaruh akal aktif atas daya imajinasinya. Hakikat-hakikat yang sama diperoleh juga oleh ahli falsafah.¹⁵⁵

Para ahli filsafat sering mengungkapkan kemuliaan mereka sehingga mensejajarkan apa yang kemampuan dalam menalar dan sistematika dalam berpikir adalah sejajar dengan apa yang dimiliki para nabi. Namun tetap disaat yang sama Mereka membuat pembedaan, antara wahyu kenabian dan juga ilham para filosof. Salah satu yang biasa dikemukakan adalah bahwa perbedaan antara nabi dan para filosof ada pada jalan yang ditempuh untuk mencapai kebenaran. Kaum filosof mendapatkan kebenaran dari upaya inderawi yang kemudian dengan upaya sungguh-sungguh dinaikkan alam khayal dan puncaknya menuju ke atas kekuatan piker untuk dapat berinteraksi dan menyimpulkan hakikat kebenaran dari akal aktif sebagai rahmat Tuhan. Upaya pencapaian kebenaran dengan cara menanjak dari bawah ke atas.¹⁵⁶ Sama-sama mengakses kebenaran namun dengan menggunakan sarana yang berbeda. Bila sedikit dipelintir maka bisa menimbulkan kesan bahwa filosof lebih hebat dari nabi, karena Mereka mendapatkannya dengan memaksimalkan daya pikirnya sementara para nabi dengan begitu mudahnya langsung memperoleh itu dari Tuhannya.

Menilik konteks di atas dapat dipahami bahwa hadis diatas adalah komentar Nabi atas masalah dan keadaan tertentu, yaitu kepemimpinan masyarakat Persia yang digantikan oleh pengganti yang tidak lebih baik

¹⁵⁴ Al- Farabi, *Arâ Ahlu al-Madînah al-Fadhîlah*, Kairo: Maktabat, Mathaba'at Muhammad Alî, t.th, hal. 68-69.

¹⁵⁵ Syarif M.M., *Para Filosof Muslim*, diterjemahkan oleh Ilyas Hasan, Bandung : 1967, hal. 469.

¹⁵⁶ Muhammad Yusuf Musa, *Bain ad-Dîn wa al-falsafah fî Ra'yi Ibn Rusyd wa Falsafah al-'Ashr al-Wasîth*, Mesir: Dar al-Ma'arif, 1968, hal. 70.

kualitasnya dari raja sebelumnya. Apalagi yang menggantikan adalah perempuan yang secara kultur masyarakat tidak dipersiapkan sebagai pemimpin. Unsur pertahanan dan ketahanan sebuah bangsa berdasarkan pandangan politik, menjadi perhatian tersendiri sehingga hal ini bisa memperlihatkan masa depan sebuah bangsa. Konteks politik global menjadi perhatian Rasulullah sebagai seorang pemimpin pada sebuah kebudayaan yang baru berkembang.¹⁵⁷

¹⁵⁷ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur`an*, Bandung: Mizan, 1998, cet. 8, hal. 314

BAB III

PEMERINTAHAN UMAT ISLAM DARI MASA KE MASA

Fase paling permulaan masa tumbuh kembang kebudayaan umat Islam merupakan masa tumbuh kembang dimana segala bentuk dan susunan masyarakat tersusun. Masa ini adalah fase penentuan identitas atas kesamaan kepercayaan, pandangan, dan perilaku. Kristalisasi dari proses dalam wilayah geografis dan periodisasi tertentu ini menjadikan umat Islam visi-misi dan pemahaman yang sama.¹ Bentuk awal ini yang kemudian menjadi paradigma besar yang membayangi perjalanan sejarah kebudayaan umat Islam dari waktu ke waktu. Robert Roberts melakukan kajian yang meneliti aspek- aspek sosial apa saja yang mewarnai secara dominan produk syariat Islam. Kajiannya difokuskan pada ayat-ayat hukum di dalam Al-Quran yang berkaitan dengan hubungan sosial seperti perkawinan, waris, dan perdagangan. Dari penelusuran yang dibuat akhirnya dapat disimpulkan bahwa produk hukum dari syariat Islam sangat dipengaruhi oleh situasi sosial masyarakat Arab saat itu.²

Joseph G. Schacht yang idenya sama dengan Noel J. Coulson seorang orientalis, dalam bukunya tentang hukum Islam, *The History of Islamic Law* melihat fakta bahwa terdapat banyak syariat Islam yang terambil dari hukum-hukum masyarakat Arab sebelum masa kedatangan Islam. Islam melanjutkan hukum tersebut dengan memodifikasi sistemnya. Pada periode awal, ide Arab kuno tentang sunnah, preseden atau kebiasaan normatif,

¹ Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994, hal. 27

² Robert Roberts, *The Social Law of The Qoran*, New Delhi: Kitab Bhavan, 1977, hal.

menegaskan kembali dirinya dalam Islam. Orang Arab sejak dulu sudah terikat oleh tradisi dan preseden³ Apa pun yang biasa adalah benar dan pantas, apa pun yang dimiliki nenek moyang dan telah dikerjakan memang pantas untuk ditiru. Inilah aturan emas orang Arab yang tidak memberikan banyak ruang dan lahan subur untuk bereksperimen dengan sebuah inovasi karena dianggap bisa keseimbangan hidup mereka yang sekarat. Pada ide sunnah atau kebiasaan masa lalu ini konservatisme Arab menemukan ekspresinya.⁴

Segala kebudayaan Arab yang datang sebelum Islam memiliki pengaruh terhadap hukum yang lahir pada masa Islam. Pada awalnya hukum berjalan beriringan dengan tradisi. Ilmu hukum yang beraliran sejarah mengatakan bahwa ia akan berproses tahap demi tahap dan akan tumbuh lebih sempurna karena pengaruh sosio-historis dimana ia berada, termasuk hukum Islam.⁵

Tidak hanya oleh para orientalis, kritik terhadap Al-Qur`an juga dilontarkan oleh intelektual Muslim liberal. Nasr Hamid Abu Zayd dalam bukunya *Mafhūm al-Naṣ: Dirasah fi Ulūm Al-Qur`an* mengungkapkan bahwa Al-Qur`an ialah teks verbal yang berupa untaian huruf-huruf yang membentuk bahasa, yakni bahasa Arab. Perangkat kebahasaan menjadi alat analisis yang sangat diperlukan untuk menjelaskannya. Analisis tersebut menurutnya harus didasarkan pada dialektika antara teks dan peradaban, baik konteks sebagai yang terbentuk oleh budaya maupun teks sebagai pembentuk budaya. Khalil Abdul Karim, intelektual muslim liberal yang menulis buku berjudul *Nahw al-Fikr Islāmī al-Jadīd* membahas ritus-ritus orang Arab dan kaitannya dengan Islam. Dalam pendapatnya Khalil menyebutkan bahwa sebelum kedatangan Islam masyarakat Arab sudah memiliki ritus-ritus yang sudah melembaga dan menjadi bagian dari adat istiadat mereka. Ritus-ritus tersebut kemudian dilanjutkan oleh Nabi dan dijadikan sebagai bagian dari ajaran Islam.⁶

Bahasan mengenai antropologi dan Al- Qur`an dalam literatur di atas umumnya disampaikan secara implisit melalui teori-teori yang digunakan dalam mengkaji Al-Qur`an. Wacana-wacana antropologi dalam pembahasan di atas kerap kali dipergunakan dalam mengkritisi Al-Qur`an sebagai produk budaya. Pendekatan-pendekatan antropologi terutama berkaitan dengan

³ Preseden adalah kejadian masa lalu atau hal yang telah terjadi lebih dahulu dan dapat dipakai sebagai contoh. Contoh: inilah saatnya menciptakan langkah-langkah yang adil sebagai preseden untuk masa depan.

⁴ Joseph G. Schacht *An Introduction to Islamic Law*. Oxford : Oxford University Press, 1964, hal. 57.

⁵ J.N.D Anderson, *Islamic Law in The Modern World*, New York: New York University Press., 1959, hal. 6- 7.

⁶ Khalil Abdul Karim, *Al-Juz'uru at-Târîkhiyyah li asy- Syari'ah al-Islâmiyyah*, Kairo: Sinâ li an-Nasyr, 1990, hal. 8.

tradisi dan budaya masyarakat Arab dijadikan sebagai model dasar dalam upaya-upaya tersebut. Wacana- wacana implisit inilah yang kemudian dipergunakan oleh beberapa intelektual Muslim dalam mengembangkan model antropologi Al-Qur`an.

Gagasan ini salah satunya muncul dari Muhammad Arkoun seorang cendekiawan Muslim liberal Prancis,. Arkoun melihat bahwa pembakuan Al-Qur`an dalam mushaf dari secara antropologi telah mereduksi nilai- nilai masyarakat Arab. Dengan penulisan itu terkesan masyarakat Arab yang *Ummi* adalah masyarakat yang sudah maju dalam baca-tulis. Hal ini berimplikasi pada sifat lisan kenabian kepada wacana Al-Qur`an. Hal ini menjadikan pemahaman Islam menjadi tertutup dan kerap digunakan tangan penguasa sebagai legitimasi kekuasaan dalam rangka melemahkan dan memarginalkan berbagai wacana lisan keagamaan yang tidak populer. Dia berpandangan bahwa semua kisah-kisah Al-Qur`an adalah juga konsep antropologi yang senantiasa mengikuti apa yang terjadi seiring perjalanan masa. Seluruh kisah yang ada harus dimaknai secara simbolik sebagai referensi yang bersifat universal. Hal-hal ini bisa dicapai dengan bantuan antropologi agar ekspresi keagamaan tidak lagi berupa mitos.⁷

Ali Sodiqin dalam bukunya *Antropologi Al-Qur`an* beranggapan bahwa telah terjadi proses dialektika antara Al-Qur`an dan budaya tempatnya turun. Dialektika tersebut tergambar dalam tiga sikap. Sikap pertama adalah menerima dan mengambil bagian tradisi yang ada atau disebut *tahmīl*. Sikap kedua adalah menolaknya untuk menjadi bagian ajaran Islam, hal ini disebut *tahrīm*. Sikap ketiga adalah melakukan modifikasi dengan memberikan filosofi dan sifat baru padanya, istilah ini disebut *taghyīr*. Sejak awal, Al-Qur`an melakukan komunikasi aktif (*hiwār*) dua arah dengan realitas. Sisi ini memiliki banyak celah yang menarik untuk dikaji dengan menggunakan berbagai pendekatan, mulai dari pendekatan ilmu komunikasi hingga ilmu antropologi.

Dialektika ini pada prosesnya telah menjadikan adanya sub proses lain, yaitu enkulturasi Al-Qur`an terhadap budaya lokal. Enkulturasi yang dimaksud ialah proses antropologi yang terjadi untuk dapat mengangkatnya sebagai pengetahuan, edukasi dan internalisasi nilai- nilai. Enkulturasi yaitu pendalaman nilai dan norma kebudayaan yang dialami individu selama hidupnya atau kondisi ketika seseorang secara sadar atau pun tidak sadar sampai pada kompetensi dalam budayanya dan menginternalisasi budaya tersebut, keadaan saling mempengaruhi antara Al-Qur`an dan budaya Arab. Hal ini mengakibatkan adanya asimilasi nilai Al-Qur`an ke dalam budaya Arab di satu sisi, dan adopsi budaya Arab ke dalam Al-Qur`an di sisi lain.⁸

⁷ Baidhowi, *Antropologi Al-Qur`an*, Yogyakarta : LKIS, 2009, hal. 202-205.

⁸ Ali Sodiqin, *Antropologi Al-Qur`an: Model Dialektika Wahyu & Budaya*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008, hal. 39-40.

A. Budaya Arab Sebagai Pijakan Awal Budaya Islam

Pembicaraan mengenai bentuk pemerintahan umat Islam dari masa ke masa menjadi sangat krusial untuk bisa memastikan ada atau tidaknya model baku bentuk pemerintahan kaum muslimin. Namun Arab sebagai budaya yang hidup sebidang dengan budaya awal Islam dan kaum muslimin perlu didefinisikan dengan benar agar tidak terjadi distorsi. Bangsa Arab begitu identik dengan peradaban awal Islam. Al-Qur`an dalam pengertian-pengertian yang dikemukakan melalui narasi teks menggunakan media bahasa dan istilah Arab. Walaupun para pakar kemudian berupaya membedakan antara bahasa Arab dan bahasa Al-Qur`an faktanya dalam mushaf keduanya identik dan sulit dipisahkan. Interpretasi yang menerangkan makna Al-Qur`an lebih lengkap nyatanya adalah keterangan berdasarkan pendekatan bahasa dan kultur Arab. Merujuk pada pengertian-pengertian tafsir yang telah dikemukakan para ulama pada tafsir-tafsir klasik, secara sederhana bisa dijelaskan bahwa tafsir kebahasaan Al-Qur`an merupakan tafsir yang lahir dari kalangan ahli bahasa Arab yang berupaya menjelaskan makna Al-Qur'an, dari sisi semantik, asal-usul kata, sampai kepada penelusuran makna pada jejak sastra zaman jahiliyyah.

Dunia Arab sebagai tanah air bagi bangsa-bangsa besar dalam sejarah umat manusia adalah juga penghubung mata rantai Eropa, Amerika dan Timur jauh. Dalam keterpurukan moral bangsa Arab Rasulullah Muhammad *Shallâ Allâh 'alaihi wa Sallam* tampil sebagai duta perdamaian, kesejahteraan, pembawa kebudayaan yang luhur dan penyelamat peradaban dunia. Islam datang sebagai nasionalisme dunia Arab dan Muhammad sebagai jiwa dunia Arab. Rasulullah diutus pada puncak penderitaan umat manusia. Kekuasaan angkara murka kerajaan Romawi dan Persia dan bangsa beradab lain pemegang kendali peradaban ketika itu membuat manusia terjebak materialisme dan hedonisme.⁹

Untuk melihat peran Arab sebagai penyumbang peradaban awal Islam terbesar, bisa dilihat dari hubungan erat antara Kitab Suci agama Islam yang ajarannya tumbuh di sana dengan pilihan Bahasa yang digunakannya. Seluruh teksnya terdiri dari struktur dan kosa-kata Bahasa Arab formal yang baku dan fasih. Keduanya merupakan dua unsur yang tidak dapat dipisahkan karena fakta yang tak terelakkan, yaitu bahasa Al-Qur`an adalah bahasa Arab. Dengan keadaan ini maka seseorang harus mengetahui bahasa Arab dengan baik untuk dapat memahami dan menguasai isi Al-Qur`an, dengan demikian kemudian dapat mengamalkan ajarannya seputar syariat shalat, zakat, do'a, dan amalan-amalan ibadah lain yang bisa menjadi media untuk

⁹ Abu'l-Hasan Ali Al-Nadwi, *Ma Dza Khasira al-'Alam bi Inkhithath al-Muslimin* diterjemahkan oleh M.Ruslan Shiddieq dalam :*Islam Membangun Peradaban Dunia*, Jakarta: PT Anam Kosong Anam, 1988, hal. 382-409.

berkomunikasi dengan Rabb-nya. Ayat di bawah ini menunjukkan hal dimaksud:

وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ
الْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ ﴿٧﴾

Dan demikianlah Kami wahyukan Al-Qur`an kepadamu dalam bahasa Arab, agar engkau memberi peringatan kepada penduduk ibukota (Mekah) dan penduduk (negeri-negeri) di sekelilingnya serta memberi peringatan tentang hari berkumpul (Kiamat) yang tidak diragukan adanya. Segolongan masuk surga dan segolongan masuk neraka. (asy-Syurâ/42: 7).¹⁰

Keistimewaan bahasa Arab dari bahasa-bahasa yang lainnya sebagaimana dikemukakan oleh pakar bahasa Arab Utsman bin Jinni (932-

¹⁰ Beberapa ayat lain dalam Al-Qur`an menyebutkan bahasa Arab:

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢١﴾

“*Sesungguhnya Kami menurunkannya berupa Al-Quran dengan berbahasa Arab, agar kamu memahaminya.*” (Yusuf/12: 2).

وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا وَاقٍ ﴿٧٧﴾

“*Dan demikianlah, Kami telah menurunkan Al-Qur`an itu sebagai peraturan (yang benar) dalam bahasa Arab. Dan seandainya kamu mengikuti hawa nafsu mereka setelah datang pengetahuan kepadamu, maka sekali-kali tidak ada pelindung dan pemelihara bagimu terhadap (siksa) Allah.*” (Ar-Ra`du/13: 37).

وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحَدِّثُ لَهُمْ ذِكْرًا ﴿١١٧﴾

“*Dan demikianlah Kami menurunkan Al Quran dalam bahasa Arab, dan Kami telah menerangkan dengan berulang kali, di dalamnya sebahagian dari ancaman, agar mereka bertakwa atau (agar) Al Quran itu menimbulkan pengajaran bagi mereka.*” (Thâhâ/20: 113)

قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴿٢٦﴾

“*(Ialah) Al Quran dalam bahasa Arab yang tidak ada kebengkokan (di dalamnya) supaya mereka bertakwa.*” (Az-Zumar/39: 28).

كُتِبَ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٣٦﴾

“*Kitab yang dijelaskan ayat-ayatnya, yakni bacaan dalam bahasa Arab, untuk kaum yang mengetahui.*” (Fushilat (41): 3).

إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٣٦﴾

“*Kami menjadikan Al-Qur`an dalam bahasa Arab agar kamu mengerti.*” (Az-Zukhruf /43: 3).

وَمِنْ قَبْلِهِ كُتِبَ مُوسَىٰ إِمَامًا وَرَحْمَةً وَهَذَا كُتِبَ مُصَدِّقًا لِّسَانًا عَرَبِيًّا لِّبُنْدَرِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَبُشْرَىٰ لِلْمُحْسِنِينَ ﴿١٠٦﴾

“*Dan (Al-Qur`an) ini adalah Kitab yang membenarkannya dalam bahasa Arab untuk memberi peringatan kepada orang-orang yang zalim dan memberi kabar gembira kepada orang-orang yang berbuat baik.*” (Al-Ahqâf/46: 12).

1002 M) adalah pemilihan huruf-huruf kosa kata bukan sesuatu yang kebetulan, tetapi mengandung falsafah bahasa tersendiri. Misalnya kata yang terbentuk dari huruf *qâf, wâw, lâm* dapat dibentuk enam bentuk kata yang kesemuanya mempunyai makna. Namun, makna yang dihasilkan semua berbeda, tetapi tetap mengandung makna dasar yang sama yaitu gerakan. Misalnya kata *qâla* yang berarti *berkata* mengisyaratkan adanya gerakan dari mulut dan lidah.¹¹

Para peneliti filologi dan linguistik Arab memiliki kesimpulan bahwa bahasa Arab berasal dari rumpun bahasa Semit bahkan bahasa pertama yang dituturkan oleh orang-orang Samiyah ini juga adalah bahasa Arab Kuno (*al-'arabiyyah al-qadîmah*). Bahasa Arab juga merupakan satu-satunya bahasa Semit dengan jumlah penutur yang paling banyak melebihi 150 juta.

Bahasa bangsa Semit pada awalnya berasal dari satu rumpun bahasa yang sama, dan terbentuk dalam satu rumpun bangsa. Meskipun dalam menentukan dan membatasi tempat asal mereka secara keseluruhan sangat sulit. Namun telah dapat diketahui bahwa bangsa Semit mulanya berada di daerah Semenanjung Utara Jazirah Arab sebelum mereka melakukan migrasi ke berbagai daerah sekitarnya. Tidak hanya dalam menentukan daerah asal bangsa Semit para pakar linguistik juga berbeda pendapat dalam menentukan bahasa pertama yang digunakan oleh bangsa Semit. Ada tiga pendapat yang terkemuka dalam permasalahan ini:

1. Sebagian peneliti berpendapat bahwa bahasa pertama yang digunakan oleh orang Semit adalah bahasa Ibriya. Karena bahasa Ibri dianggap sebagai bahasa pertama bagi bahasa-bahasa di dunia.¹²
2. Sarjana dan peneliti bahasa menemukan fakta bahwa bahasa awal yang menjadi media komunikasi bangsa Semit adalah bahasa Arab Kuno (*al-'Arabiyyah al-Qadîmah*).
3. Pendapat ketiga ini mengatakan bahwa bahasa Babilonia-Asyuria adalah bahasa pertama yang digunakan orang Semit. Pendapat ini ditentang oleh pakar linguistik Arab yang berpendapat walaupun terdapat beberapa kesamaan antara bahasa Semit dengan bahasa Babilonia-Asyuria, namun itu tidak secara keseluruhan dan hanya terdapat pada beberapa kata saja.

Dan itu tidak bisa dijadikan sebagai petunjuk untuk menyatakan bahasa Babilonia-Asyuria sebagai bahasa pertama yang digunakan oleh orang-orang Semit.¹³

¹¹ Zaki Najib Mahmud, *al-Ma'qûl wa al-Lâ Ma'qûl fî Turâtsinâ*, Beirut: Dâr al-Syurûq, 1984, hal. 222

¹² Rajiy Akmal, *al-Mu'jam al-Mufasssal fî al-Ilm as-Sharf*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993, hal. 13.

¹³ Ahmad Muhammad Qadur, *Madkhal ilâi Fiqh al-Lughah al-'Arabiyyah*, Beirut: Dâr al-Fikr al-Ma'âsyir, 1993, hal. 15.

Selain sebagai alat komunikasi dengan sesama manusia, bahasa Arab juga merupakan alat komunikasi antara manusia dengan Allah *Subhânahu wa Ta'âlâ* yang diimplementasikan dalam ritual ibadah dan dzikir. Pada perkembangan budaya umat Islam yang sangat pesat bahasa Arab menjelma menjadi salah satu bahasa Internasional yang secara luas digunakan di seluruh dunia. Negara-negara Arab sampai hari ini masih menggunakannya sebagai Bahasa percakapan dan bahasa resmi. Sedangkan negara-negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam sangat terpengaruh bahasa ini secara aktif ataupun pasif.

Al-Qur`an diturunkan dengan bahasa Arab namun demikian tidak bisa disamakan sifat bahasa Al-Qur`an dengan bahasa Arab. Bahasa Al-Qur`an memiliki tingkat kefasihan dan keindahan sastra yang sama antara satu ayat dengan ayat lainnya. Berbeda dengan bahasa manusia, ada yang halus dan indah didengar dan ada yang kasar, ada yang fasih dan ada yang kurang jelas. Untuk mengungkap rahasianya manusia diajak berpikir sebagaimana keterangan dalam Surat Yusuf /12 ayat 2:

﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾

Sesungguhnya Kami menurunkannya sebagai Al-Qur`an berbahasa Arab, agar kamu mengerti.

Imam ‘Ali seperti dikutip oleh M. Quraish Shihab menyatakan;

Bisa jadi ada yang diturunkan Allah sepintas terlihat serupa dengan ucapan manusia, padahal itu adalah ucapan (firman) Allah sehingga pengertiannya tidak sama dengan pengertian yang ditarik dari ucapan manusia. Sebagaimana tidak satu pun makhluk-Nya yang serupa denganNya, demikian juga tidak serupa perbuatan Allah dengan sesuatu pun dari perbuatan manusia. Firman Allah adalah sifat-Nya, sedang ucapan manusia adalah perbuatan/aktivitas mereka, karena itu juga jangan sampai engkau mempersamakan firman-Nya dengan ucapan manusia sehingga mengakibatkan engkau binasa dan tersesat atau menyesatkan.¹⁴

Bangsa Arab adalah salah satu dari suku bangsa Semitik yang mayoritas adalah penduduk di Dunia Arab, baik di Timur Tengah maupun Afrika Utara, sebagian minoritas penduduk di Iran, Turki dan komunitas diaspora lainnya di berbagai negara. Seseorang umumnya dianggap sebagai Arab dilihat dari latar-belakang mereka, baik secara etnis, bahasa, maupun

¹⁴ Shihab, Muhammad Quraish, *Kaidah Tafsir*, Jakarta: Lentera Hati, 2013, hal. 36-37.

budayanya. Secara politis, orang Arab adalah mereka yang berbahasa ibu Arab dan berayah keturunan Arab pula.¹⁵

Mobilisasi manusia karena kemudahan teknologi transportasi telah menyebabkan gelombang besar diaspora Arab di Amerika dan Eropa. Berdasarkan tradisi Ibrahim, bangsa Arab dihubungkan dengan Isma'il; sedangkan beberapa penulis sejarah dan nasab beranggapan bahwa bangsa Arab berasal dari Ya'rab, yang mana keduanya tidak dapat dipastikan dari perspektif sejarah. Dalam sejarah, penyebutan paling awal istilah 'Arab ditemukan pada manuskrip Assyria dari abad ke-9 SM; yang menurut pendapat kebanyakan peneliti, dalam bahasa Assyria dan beberapa bahasa Semit lainnya artinya adalah orang-orang badui di gurun.¹⁶

Umat Islam generasi awal menyebut para pengembara nomaden di gurun luar Madinah sebagai *a'râb*. Penyebutan *a'râb* ini awalnya adalah penamaan bangsa Asiria kepada bangsa-bangsa jatuh pada penaklukan mereka. Al-Qur`an tidak memakai kata 'arab, tetapi hanya menggunakan kata sifatnya yaitu 'arabiyyun. Al-Qur`an kemudian menjadi contoh yang sempurna bagi *al-'arabiyyah*. Derivasinya dalam bentuk kata benda *a'râb* berhubungan dengan suku Badui Quraisy yang melawan Nabi Muhammad SAW, contohnya pada surat At-Taubah/9: 97, *al-a'râbu asyaddu kufran wa nifâqan* yang berarti "*al-a'râbu* (suku Quraisy) semakin kafir dan nifaq". Berdasarkan terminologi Islam, kata 'arab menunjukkan bahasa, dan *a'râb* untuk kaum Arab Badui.

Agama Allah turunkan sebagai panduan manusia didalam menjalankan kehidupan di dunia. Oleh karena itu, sebagai rujukan utamanya Al-Qur`an memahami konteks yang ada pada kehidupan manusia yang sesungguhnya, termasuk perkembangan budaya yang mengiringinya. Secara ideal penyebaran Islam telah merubah struktur, corak, dan cara pandang manusia. Keadaan ini menjadi dalil bahwa ajaran Islam telah berkontribusi bagi tafsiran perubahan tatanan sosial yang berarti.

Logika terbalik akan mengantarkan pada pemahaman bahwa bahasa Arab langsung berinteraksi dan mendapat sentuhan dari Al-Qur`an pada saat Islam lahir. Pemilihan ini karena beberapa keistimewaan yang dimilikinya. Persepsi yang menyangka bahwa bahasa Arab adalah bahasa Nabi Muhammad dalam menerjemahkan agama yang diturunkan Tuhan kepadanya adalah sebuah kesalahan. Kesalahan ini akan mengantarkan pada analogi bahwa Nabi Muhammad telah menulis Al-Qur`an sesuai dengan konteks kebudayaan masyarakatnya. Karena ketiadaan bukti yang menguatkan

¹⁵ Francis Mading Deng, *War of Visions: Conflict of Identities in the Sudan*, Brookings Institution Press, 1995, hal. 405.

¹⁶ Muhammad Sohail Taqouch, *Tarikh al-Arab Qabla al-Islam*. Beirut - Libanon: Dâr an-Nafâi s, 2009 M/1430 H, hal. 26.

anggapan ini, pembicaraan mengenai hal ini selalu menggunakan pendekatan filosofis.

Bahasa Arab dalam Al-Qur`an bukanlah bahasa yang menyerap makna dan unsur kebudayaan yang tengah hidup dalam masyarakat Arab pada saat ia diturunkan. Justru Bahasa Arab dalam Al-Qur`an memaknai dan mengarahkan pandangan manusia pada konsep ideal dalam ajaran Islam. Pakar sejarah dan kebudayaan, Syed Muhammad Naquib al-Attas sebagai contoh, menggambarkan bahwa konsep ‘insan’ dalam Al-Qur`an telah mengarahkan secara jelas konsep itu diterapkan dengan seharusnya dalam kehidupan sehari-hari.

Hayawân nâthiq yang secara makna berarti binatang rasional adalah konsep yang diusung para ahli logika lahir dari pemahaman makna kandungan Al-Qur`an yang menerangkan bahwa manusia mempunyai daya ikhtiar sendiri dengan menggunakan akal untuk menyimpulkan pemahaman dan menepati rambu-rambu petunjuk. Istilah *nâthiq* kemudian diartikan kemampuan untuk berkehendak dan berbicara.¹⁷ Al-Qur`an menitikberatkan potensi kebahasaan itu bukan hanya pada kemampuan untuk berkehendak dan berbicara namun juga memberikan arahan bagaimana seharusnya melakukan keduanya. Al-Qur`an telah mengambalnya karena struktur dan gaya bahasanya mempunyai sifat asli dan kecenderungan kepada bahasa ilmiah. Karena bukan kitab sastra maka tidak mendahulukan estetika yang terdapat dalam sastranya. Sifat ini membuat bahasa Arab memberikan perubahan mendasar pada tata-bahasa dan sastra Arab secara umum. Perubahan ini pula yang kemudian melandasi proses Islamisasi dalam perkembangan bahasa di wilayah-wilayah non-Arab, seperti di Kepulauan Melayu Nusantara. Sifat saintifik bahasa Arab dalam Al-Qur`an kemudian membedakan antara bahasa ideal dalam Al-Qur`an dan bahasa Arab yang belum mengalami persentuhan dengan Islam. Oleh karena sifat aslinya yang saintifik dan dalam waktu yang sama sifat estetikanya telah diubah kedalam gaya Islam maka kemudian bahasa Arab setelah diintervensi Al-Qur`an muncul dalam format baru dengan memiliki penjelasan rasional yang juga berbeda. Pengaruh Al-Qur`an dalam bahasa Arab memunculkan kesusastraan baru yang kemudian dianggap sebagai sastra Islam.¹⁸

Terdapat perbedaan cukup tegas pada istilah Islamisasi atau Arabisasi bahasa. Yang pertama (Islamisasi Bahasa) mempersyaratkan adanya perubahan cara pandang dan pemahaman atas kandungan makna sebuah bahasa, istilah atau kata-kata, berdasarkan atas *worldview* yang digali dari keyakinan dan nilai-nilai ajaran Islam, sedang yang kedua (Arabisasi Bahasa)

¹⁷ Ali Yafie, *Teologi Sosial: Telaah Kritis Persoalan Agama dan Kemanusiaan*, Yogyakarta: LKPSM, 1997, hal. 52.

¹⁸ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Petaling Jaya: ABIM, 1990, hal. 29-30.

hanya sekedar merubah dari bahasa lokal kepada kata-kata dan bahasa Arab tanpa memperhatikan perubahan idiologi atau world view yang bersangkutan. Karena itu, Islamisasi bahasa tidak mesti diiringi dengan adanya perubahan atau penterjemahan bahasa daerah kepada bahasa Arab, tetapi yang penting adalah perubahan pemahaman dan kandungan makna *lafazh* atau bahasa yang digunakan. Menurut Naquib, gagasan islamisasi bahasa ini bukan sesuatu yang mengada-ada. Sebab, menurutnya, cara pandang dunia (metafisika) muslim dan juga sosialisasi konsep-konsep Al-Qur'an, pada awalnya adalah dimulai dari islamisasi bahasa, termasuk bahasa Arab. Salah satu contoh adalah kata *karîm*. Pada masa jahiliyah, kata ini berarti kemuliaan garis keturunan yang berkaitan dengan kedermawanan, sehingga kata *karîm* merupakan lawan kata dari *bukhl* (pelit). Al-Qur'an kemudian mengganti bidang semantik *karama* menjadi kemuliaan berdasarkan taqwa (al-Hujurat:13), sehingga menghasilkan suatu medan semantik yang sama sekali baru yang tidak dikenal sebelumnya. Al-Qur'an merubah dasar struktur konseptual istilah-istilah kunci jahiliyah secara radikal, sehingga terjadi perombakan semua medan semantik jahiliyah. Jaringan-jaringan semantik konseptual yang lama lambat laun larut dan terhapus, digantikan jaringan semantik konseptual baru yang khas Al-Qur'an.¹⁹

Perubahan ini dalam dunia akademis disebut Islamisasi. Budaya Arab bukan bagian terpenting apalagi satu-santunya kontributor kebudayaan Islam. Sebaliknya melalui Nabi Muhammad, budaya Arab, salah satunya bahasa dan kesusastraannya diinfiltrasi oleh Al-Qur'an pada perjalanan setelah Islam hadir. Ketika Islam tersiar secara luas keseluruh dunia termasuk kawasan nusantara, secara otomatis islamisasi menimbulkan perubahan penting pada struktur, gaya bahasa, dan pandangan alam yang terkandung dalam bahasa dan kebudayaan setempat. Di tanah air, khususnya di wilayah Jawa, gagasan Naquib tersebut tampaknya tidak berbeda dengan yang dilakukan oleh Wali Songo. Ketika melakukan dakwah, mereka tidak langsung merubah tata aqidah dan ibadah masyarakat Jawa yang mayoritas Hindhu-Budda, melainkan masuk lewat budaya dan bahasa. Yaitu, dengan menggubah tembang-tembang, hikayat, cerita wayang, tradisi, kebiasaan dan seterusnya yang awalnya bernuansa politeistik atau materialistik menjadi sesuatu yang bernuansa dan mengandung nilai-nilai tauhid dan keakheratan. Bahasa dan istilah-istilah dalam tembang, gending atau cerita wayang dibiarkan tetap menggunakan bahwa Jawa, tidak diganti dengan istilah-istilah bahasa Arab, tetapi isi dan nilai kandungannya yang diubah. Berawal dari perubahan

¹⁹ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Konsep Pendidikan dalam Islam*, diterjemahkan oleh Haidar Baqir, Bandung: Mizan, 1987, hal. 26-28.

kandungan bahasa inilah kemudian dirubah cara pandang (*world view*) dan aqidah masyarakat.²⁰

Hal tersebut dicapai melalui islamisasi bahasa yang telah dilandasi oleh faktor bahasa Arab dalam Al-Qur'an. Konsep ini sering gagal dipahami oleh para penganut teori *borrowing culture*. Banyak kebudayaan yang dalam proses perkembangannya meminjam unsur ideal atau pandangan alam Islam (*Islamic worldview*) dan kemudian berkembang dengan baik.

Konteks perubahan kebahasaan secara fundamental dapat dilihat dari penamaan sebuah surat dalam Al-Qur'an dengan nama Surat Asy-Syu'arâ`. Surat ini telah berperan penting dalam perubahan struktur sosiologis penyair dan dunia kepenyairan Arab. Asy-Syu'arâ` diturunkan dengan konteks filosofis, moral, dan sosiologis tertentu yang luas dan relevan. Surat ini menerangkan celaan terhadap penyair sesat. Dalam konteks sosiologis-anthropologis melukiskan profesi kepenyairan dalam masyarakat Arab dan masyarakat pagan lain, yang sering berkaitan dengan ilmu dan praktek sihir. Penyair digambarkan sebagai pawang dan ahli ilmu sihir, dan menulis mantra-mantra.

Dahulu penyair menempati strata tertinggi sebagai tokoh dan perwakilan suara kelompok suku. Karya sastra mereka berkisar pada tema keseharian kabilah seperti perang, kecantikan wanita dan hal-hal yang bersifat hedonis. Narasi penuh caci maki dan kebencian kerap menjadi karya yang dibanggakan. Erotisme, cinta birahi dan tulisan berbau pornografi bersanding dengan sajak *khamriyyah*, yaitu pemujaan berlebihan kepada arak dan anggur. Seringkali keindahan gelas anggur dan rasa nikmat anggur diumpamakan atau disamakan dengan kecantikan seorang gadis dan kenikmatan yang diperoleh dari mencintainya.²¹

Penyair dengan sifat yang diterangkan di atas adalah yang mendapat celaan dan kritik Al-Qur'an. Melakukan banyak perjalanan sulit hanya untuk mendakwahkan hal-hal imajinatif tanpa tujuan pasti dan menyebarkan omong kosong belaka. Akan tetapi konteks realitas sosiologis-anthropologis terhadap para penyair pra-Islam ini berubah menyusul kedatangan Islam dan diturunkannya Al-Qur'an.

Nash dari ayat Al-Qur'an bisa digunakan sebagai petunjuk sikap Al-Qur'an atas syair. Dalam Surat Yasin/46:69 disebutkan:

وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ ﴿٦٩﴾

²⁰ Muhammad Syamsu As., *Ulama Pembawa Islam di Indonesia dan Sekitarnya*, Jakarta: Penerbit Lentera, 1996, hal. 47-89.

²¹ Abdul Hadi W. M., *Cakrawala Budaya Islam: Sastra, Hikmah, Sejarah, dan Estetika*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2016, hal. 16-17

“Dan Kami tidak mengajarkan syair kepadanya (Muhammad) dan bersyair itu tidaklah layak baginya. Al Quran itu tidak lain hanyalah pelajaran dan kitab yang memberi penerangan.”

Ayat ini adalah bentuk pembelaan dan penolakan yang menegaskan kelancangan kaum kafir terhadap Nabi dan wahyu yang diembannya.

Nabi Muhammad tidak dapat bersyair dan tidak menyukainya, serta secara fitrah bukanlah sebagai penyair. Berkaitan dengan hal ini telah disebutkan bahwa beliau tidak pernah hafal suatu bait pun dengan *wazan* yang teratur, melainkan beliau mengucapkannya secara acak dan tidak lengkap. Abdul Muttalib melahirkan seluruh anak keturunan yang pandai bersyair kecuali Rasulullah Muhammad *Shallâ Allâh ‘alaihi wa Sallam*. Al-Qu`an bukanlah syair, tidak sebagaimana yang disangka oleh golongan orang-orang bodoh dari kalangan Kuffar Quraisy, bukan tenung, bukan buat-buatan, bukan pula sihir yang dipelajari dari orang-orang dahulu seperti yang diduga oleh pendapat-pendapat yang sesat dan pendapat-pendapat orang-orang yang bodoh. Sesungguhnya Rasulullah Muhammad *Shallâ Allâh ‘alaihi wa Sallam* secara fitrah menolak syair, dan beliau bukanlah diciptakan sebagai penyair.²²

Sebagai ideologi besar yang memiliki visi-misi budaya yang kuat. Budaya kesustraan Islam yang terkandung dalam Al-Qur`an adalah lawan dari Arabisme yang bersemayam dalam dunia kepenyairan. Jika Nabi Muhammad terpengaruh besar oleh syair Arab ini, maka Islam tidak akan muncul sebagai budaya baru yang dominan di tanah Arab. Kebudayaan masyarakat muslim telah melahirkan genre baru *al-mada'ih al-nabawiyah*, atau *nati'yah* (pujian) kepada Nabi dan ajaran kenabian.

Islam telah mengganti bahasan tentang kemontokkan tubuh gadis cantik dan kebanggaan pada fanatisme kesukuan yang sempit. Syair, sajak, dan tema-tema pujian pada zaman telah berubah arah pada kecintaan dan ketinggian pribadi Rasulullah. Konsep kepahlawanan berubah total dari pembelaan dan kebanggaan pada kabilah dan keturunan, menjadi perjuangan membela agama Islam, dan pembelaan bagi kaum marginal. Perubahan pada profesi penyair secara sosiologis dan *word view* ini adalah momentum terbesar bagi dampak transformatif nilai-nilai Islam.

Perubahan besar pada pondasi moral sosiologis bangsa Arab pra-Islam telah terjadi melalui arahan-arahan ideal yang nilai-nilainya tidak terdapat pada kebudayaan Arab dan Arabisme. Perubahan *Islamic worldview* sebagai agama wahyu menyebabkan orientasi kebudayaan dan sastra, secara khusus, tidak lagi bersifat hedonistik dan berisi kepentingan-kepentingan pragmatis yang esensinya tidak berpengaruh pada perbaikan dan kesempurnaan akhlak.

²² Abu al-Fida` Isma'il ibn Umar ibn Katsir al-Quraisyi al-Bashari ad-Dimasyqi, *Tafsîr al-Qur`ân al-Azhîm*, Riyadh: Dâr ‘Âlam al-Kutub 1997, juz 3, hal. 708-710.

Pertengkarannya antar suku, perempuan dan *khamrm*, tidak lagi dominan muncul sebagai tema sastra. Semuanya berubah haluan kepada ibadah dan bentuk pengagungan Allah dan kebagusan agama dan akhlak. Kekuatan nilai moral Islam telah menjadikan Arabisme dan budaya jahiliyah terfilter baik sehingga tidak seluruhnya bias merembes pada budaya umat Islam. Al-Qur'an telah mendominasi seluruh unsur budaya itu dan mengadaptasinya dalam bentuk lain yang lebih baik.²³ Arabisme memiliki irisan besar dengan realitas sejarah Islam di era awal. Sebagai keyakinan kebangsaan, dia memasukkan umat Islam awal yang berada di Arab dan penduduk Arab lainnya yang berbeda keyakinan dalam cakupannya. Arabisme adalah juga identitas awal kebangsaan awal mereka.

Kata Arab sendiri tidak melulu merujuk kepada kata kebangsaan Arab, namun lebih kepada standar kefasihan seseorang dalam berbicara. Hal ini dapat dilihat dalam hadis Jabir ibnu Abdullah Al-Ansari berikut:

عَنْ جَابِرٍ عَنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، حَتَّى يُعْرَبَ عَنْهُ لِسَانُهُ، فَإِذَا عَبَّرَ عَنْهُ لِسَانُهُ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا رَوَاهُ أَحْمَدُ²⁴

Dari Jabir dari Abdullah berkata bahwa Rasulullah Shallallahu 'alaihi Wasallam bersabda: Semua anak dilahirkan atas dasar fitrah, sehingga lisannya dapat mengutarakan keinginan dirinya. Apabila lisannya telah dapat mengungkapkan kemauan dirinya, maka adakalanya ia menjadi orang yang bersyukur (Islam), dan adakalanya ia menjadi orang yang pengingkar (kafir). (HR. Ahmad).

Pada hadis di atas terdapat kata *يُعْرَبُ* yang artinya dalam kamus bahasa Arab adalah, fasih lisannya, dan jika dikatakan *أَعْرَبَ فلانٌ* maka artinya bahwa dia fasih dalam bahasa Arab walaupun bukan dari bangsa Arab. Sebagaimana dalam teks:

عَرَبٌ، عُرُوبًا، وَعُرُوبَةٌ، وَعَرَابَةٌ، وَعُرُوبِيَّةٌ: فَصْحٌ. وَيُقَالُ: عَرَبَ لِسَانَهُ. (أَعْرَبَ) فلانٌ: كان فصيحاً في العربية وإن لم يكن من العرب²⁵

²³ Abdul Hadi W. M., *Cakrawala Budaya Islam: Sastra, Hikmah, Sejarah, dan Estetika*, ..., hal. 18.

²⁴ Imam Ahmad ibn Hanbal, *Musnad al-Imâm Ahmad ibn Hanbal*, Beirut: Muassasah Ar-Risalah, 2001, juz 23, hal. 113, Bab Musnad Jabir ibn Abdullah, hadis no. 14805.

Belakangan, terma *'urubah* tersebut diartikan tidak hanya mencakup anggota dunia Arab berbahasa arab, tetapi juga seluruh komunitas Muslim dunia, karena bahasa, kesadaran dan nilai-nilai arab menjadi inti keyakinan Islam yang sama-sama mereka anut. Dalam pandangan al-Faruqi, Arabisme adalah pola dasar kesadaran yang harus dimiliki tidak hanya oleh bangsa Arab. Para filosof besar Yunani dan tokoh besar pun dapat memilikinya sehingga bahwa setiap penganut Islam adalah sekaligus penganut arabisme dalam bentuknya yang paling sempurna.

Dalam pengertian ini maka seluruh orang yang berbahasa Arab maupun jutaan orang yang tidak berbahasa Arab, selama mereka menunjukkan sifat kearaban. Dalam bentuknya yang lebih ekstrem, arabisme mencakup di dalamnya seluruh bangsa non-Arab dan non-Muslim, tetapi mereka memandang dan menyadari bahwa nilai-nilai kearaban tersebut sampai kepada mereka atas dasar usaha mereka sendiri, baik lewat literatur yang mereka baca, teman sejawat mereka dan sebagainya. Hal ini universal dan jauh dari perbedaan warna kulit, ras dan lingkaran geografis.²⁶

Islam sebagai kebudayaan tidak dimulai ketika manusia diciptakan, melainkan dimulai di Jazirah Arab di masa Nabi Muhammad. Kemudian kebudayaan ini menyebar luas ke Eropa selatan, Afrika hingga Asia Tenggara. Kebudayaan ini meliputi berbagai bidang mulai dari arsitektur, makanan, pakaian, bahasa, nama-nama panggilan hingga jati diri.²⁷

Secara geneologis pada mulanya Islam merupakan respon pribadi Muhammad terhadap Jibril yang menyampaikan wahyu di Gua Hira (abad ke-7 M). Proses pewahyuan terus berlangsung secara berangsur-angsur selama 23 tahun yang kemudian wahyu itu pada urutannya diabadikan secara tertulis ke dalam bentuk *mushhaf* Al-Qur'an. Ketika *kalâm* Allah telah berwujud tulisan *mushhaf*, maka wahyu Allah itu telah memasuki pelataran sejarah dan terkena kaidah-kaidah sejarah dan bersifat kultural empiris.²⁸

Dalam tradisi Islam salah satu kekuatan yang mengikat keagamaan adalah pesan tauhid dan "tradisi teks" sehingga bukanlah suatu simplifikasi jika dikatakan bahwa peradaban Arab- Islam adalah "peradaban teks". Namun demikian peradaban dibangun oleh dialektika manusia dengan realitas di satu pihak, dan dialognya dengan teks di lain pihak.²⁹ Karena itu kajian tradisi yang melibatkan metodologi ilmu-ilmu sosial menjadi penting.

²⁵ Lois Ma`luf, *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-A`lâm*, Beirut: Dar al-Masyriq, 1973, cet. 2, hal. 495.

²⁶ Al-Faruqi, *Islam and Culture*, Kuala Lumpur: ABIM, 1980, hal. 1-7.

²⁷ Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, diterjemahkan oleh Mulyadhi Kartanegara, Jakarta: Paramadina, 2002, hal. 138.

²⁸ Komaruddin Hidayat, "Ketika Agama Menyejarah," dalam *Al-Jami'ah, Journal of Islamic Studies*, Vol. 40 No. 1 Tahun 2002, hal. 100

²⁹ Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an Kritik Terhadap Ulum Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Khiron Nahdhiyin, Yogyakarta: LKIS. 2001, hal. 1.

Islam yang universal pada kenyataannya masih menjadikan unsur Arab memiliki kedudukan khusus. Hal ini diperlihatkan oleh beberapa hal:

1. Bahasa Arab sebagai Bahasa Al-Qur`an. Islam diwahyukan kepada Muhammad bin Abdullah, seorang Arab. Kitab induk ini menggunakan kesusastraan Arab sangat mudah dimengerti (*al-mubin*). Dengan Al-Qur`an Rasulullah mampu mengungguli ketinggian sastra para ahli bahasa Arab yang paling dikenal sepanjang masa. Maka dengan demikian untuk bisa memiliki pemahaman yang benar tentangnya harus melalui penguasaan bahasa Arab. Konsekuensi yang harus ditanggung adalah bahwa umat Islam yang ingin menyelami dan mendalami makna kandungannya harus belajar bahasa Arab.
2. Jazirah Arab sebagai situs sejarah awal Islam. Dakwah universal Islam melibatkan bangsa Arab dengan kepemimpinan Rasul dengan bimbingan Al-Qur'an. Sebab turun wahyu yang menjadi rujukan tafsir Al-Qur`an berkaitan dengan bangsa Arab dan jazirah Arab. Bangsa Arab sebagai pendukung Nabi diawal dakwah dan jazirah Arab lokasi dimulainya dakwah menjadikan keduanya istimewa.
3. Arab mendunia dengan Islam. Islam yang berkarakteristik universal dan mondial otomatis membawa mereka sebagai pengusung utama Islam mampu menembus batas wilayah mereka sendiri.³⁰

Kenyataan sejarah menunjukkan bahwa kepakaran dalam pengetahuan yang bersifat keagamaan, kebahasaan dan pengetahuan umum didominasi oleh orang-orang yang bukan Arab. Diantaranya ada yang Arab menurut garis keturunan biologis, namun 'ajam dalam bahasa, lingkungan pendidikan dan gurunya.³¹

Menyebarnya pengaruh kekuasaan dan dominasi umat Islam menjadikan bahasa Arab ikut terbawa pada kebudayaan besarnya. Ketika ia bersentuhan dengan masyarakat yang bukan penutur aslinya, maka sangat rentan untuk disalah artikan. Maka ilmu-ilmu kebahasaan sebagai pendukungnya, mulai dari ilmu asal-usul kata, gramatikal sampai pada ilmu yang mengajarkan keterampilan mengambil kesimpulan dari teks syariat berbahasa Arab.

Rangkaian keilmuan ini adalah bagian dari masyarakat industri yang biasa berkreasi dan berinovasi komoditi industri yang merupakan peradaban kota. Budaya orang Arab tidak akrab dengan model ini. Para intelektual yang mempunyai kontribusi sangat besar dalam ilmu Nahwu seperti Imam Sibawaih, al-Farisi, dan al-Zujjaj semuanya adalah 'ajam. Begitu juga intelektual-intelektual dalam bidang hadis, ushul fiqih, ilmu kalam dan tafsir.

³⁰ Muhammad Imarah, *Al-Islâm wa al-'Arûbah*, Kairo: al-Haiâh al-Mashriyyah al-'Ammah li al-Kitâb, 1996, hal. 11-12

³¹ Ibnu Khaldun, *Muqaddimah Ibnu Khaldun*, Beirut: Dâr al- Kitâb al-'Ilmiyyah, 1989, cet. 7, hal.. 543

Hal ini seolah mengkonfirmasi hadits Nabi tentang peran orang Persia dalam perkembangan agama Islam dan keilmuan kaum muslimin”.³²

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَوْ كَانَ الدِّينُ عِنْدَ الثَّرِيَاءِ لَذَهَبَ بِهِ رَجُلٌ مِنْ فَارِسٍ أَوْ قَالَ مِنْ أَبْنَاءِ فَارِسٍ حَتَّى يَتَنَاوَلَهُ رَوَاهُ البُخَارِي ٣٣

Dari Abu Hurairah, Rasulullah Shallallahu ‘alaihi wa Sallam bersabda, “Seandainya agama (Islam) itu berada di (bintang) Tsurayya, niscaya seorang laki-laki yang berasal dari Persia akan pergi ke sana.” (HR. Bukhari)

Meskipun format kalimat kesaksian (syahadat) begitu pendek, namun dampaknya sangat luar biasa karena sebuah kesaksian dan manifesto tauhid mempengaruhi cara berpikir dan cara hidup seseorang dalam memandang dunianya. Dan ketika tauhid itu melahirkan sebuah umat yang banyak dan solid maka pada urutannya menimbulkan dampak sejarah yang terus berkelanjutan. Dari pernyataan tauhid terpancar sebuah kekuatan spiritual dan sosial untuk merobohkan ikon yang menjadi pusat sesembahan manusia, mulai dari supremasi kelas, kekayaan, ras, keturunan, intelektualitas sampai objek sesembahan lain yang menghalangi pandangan dan loyalitas seorang hamba kepada Allah. Dan kini ketika Islam semakin tumbuh mengglobal, maka orang mulai terlatih untuk membedakan antara faham Islamisme dan Arabisme.³⁴

Demikianlah, untuk mengaktualkan pesan wahyu dari langit membutuhkan respons kritis dan hati yang tulus dari manusia di bumi untuk menciptakan bayang-bayang surga dalam sejarah. Mengingat penduduk bumi demikian beragam, dan itu merupakan desain Tuhan, maka akan ditemukan Islam Arab, Islam Iran, Islam India, Islam Cina, Islam Indonesia, Islam Amerika.³⁵ Namun pada akhirnya semua itu bermuara pada pandangan hidup

³² Ibnu Khaldun, *Muqaddimah Ibnu Khaldun*, ..., hal. 554

³³ Muhammad Isma’il Abu Abdillah Bukhariy, *Shahîh Al-Bukhâriy*, t.t., Dar Thuq an – Najah Kitab, 1422 H, juz 4, hal. 1972, no hadis 2546, Kitab al-Maghâziy, bab *Fadhlu Fâris*; Qurthubiy memasukkan hadits ini dalam menafsirkan وَأَخْرَيْنَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ yang terdapat dalam surah Jumu’ah/62:3. Lihat Abu Abdillah Muhammad ibn Ahmad Ibn Abi Bakr ibn Farh Al-Anshariy Al-Qurthubiy, *Al Jâmi’ li Ahkâm Al-Qur’ân*, vol. 9, Kairo: Dâr Al-Kutub Al-Mishriyyah, 1964, juz 18, hal 93.

³⁴ Abdurrahman Wahid, *Pribumisasi Islam dalam Islam Indonesia, Menatap Masa Depan*, Jakarta, 1989, cet. 1, hal. 442

³⁵ Clifford Geertz, *Islam Yang Saya Amati, Perkembangan di Maroko dan Indonesia*, diterjemahkan oleh Hasan Basri dari judul *Islam Observed: Religious Development In Marocco and Indonesia*, Yogyakarta: Yayasan Ilmu-Ilmu Sosial, 1982, hal. 82-83.

(*world view, weltanschauung*) yang paling jelas yaitu pandangan keadilan sosial.³⁶

Sementara itu, refleksi dan manifestasi kosmopolitanisme Islam bisa dilacak dalam etalase sejarah kebudayaan Islam sejak zaman Rasulullah, baik dalam format non material seperti konsep-konsep pemikiran, maupun yang material seperti seni arsitektur bangunan dan sebagainya. Pada masa awal Islam, Rasulullah berkhotbah hanya dinaungi sebuah pelepah kurma. Kemudian, tatkala kuantitas kaum muslimin mulai bertambah banyak, seorang tukang kayu Romawi dihadirkan. Ia membuatkan untuk Nabi sebuah mimbar dengan tiga tingkatan yang dipakai untuk khutbah Jumat dan munasabah-munasabah lainnya. Kemudian dalam perang Ahzab, Rasul menerima saran Salman al-Farisy untuk membuat parit (*khandaq*) di sekitar Madinah. Metode ini adalah salah satu metode pertahanan ala Persia. Rasul mengagumi dan melaksanakan saran itu. Beliau tidak mengatakan: “Ini metode Majusi, kita tidak memakainya”. Para sahabat juga meniru manajemen administrasi dan keuangan dari Persia, Romawi dan lainnya. Mereka tidak keberatan dengan hal itu selama menciptakan kemaslahatan dan tidak bertentangan dengan *nashsh*. Sistem pajak zaman itu diadopsi dari Persia sedang sistem perkantoran (*diwan*) berasal dari Romawi.³⁷

Yunani dengan *hellenisme* dan filsafatnya memiliki saham besar pada tradisi pemikiran dan pengetahuan. Secara khusus budaya Persia memiliki jasa yang besar bagi tradisi keilmuan Islam.³⁸ Dalam bidang pemikiran, pengaruh intelektual Persia yang masuk ke dalam sistem Islam bahkan menjadikan kekhususan tersendiri. Salah satu buktinya adalah pengaruh al-Ghazali seorang Persia. Dia menulis *Nashîhat al-Mulûk* dan *Siyâsah Nâmah*, yang banyak memuat cara pemikiran Persia.³⁹

Persia yang merupakan bangsa adidaya yang mulai meredup ketika Islam berkembang dan mulai memasuki gelanggang peradaban dunia. Namun demikian tetap memiliki pengaruh yang dalam, luas, dinamis dan kreatif terhadap perkembangan peradaban Islam. Al-Ghazali sebagai contoh, meskipun ia kebanyakan menulis dalam bahasa Arab sesuai konvensi besar kesarjanaan saat itu, ia juga menulis beberapa buku dalam bahasa Persia. Lebih dari itu, dalam menjabarkan berbagai ide dan argumennya, dalam menandakan mutlaknya nilai keadilan ditegakkan oleh para penguasa, ia menyebut sebagai contoh pemimpin yang adil itu tidak hanya Nabi saw dan

³⁶ Abdurrahman Wahid, *Pribumisasi Islam dalam Islam Indonesia, Menatap Masa Depan*, ..., hal. 442

³⁷ Yusuf Qardhawi, *Al-Khashaish al-'aamiyah al-Islam*, Beirut: 1993, hal. 253

³⁸ Yusuf Qardhawi, *Madkhal li al-Dirasat al-Islamiyah*, Beirut, 1993, cet. 1, hal. 61

³⁹ Nurkholis Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1992, cet. 2, hal. 444

para khalifah bijaksana khususnya Umar bin Khattab, tetapi juga Annushirwan, seorang raja Persia dari dinasti Sasan.⁴⁰

Namun perlu dicatat bahwa kesukuan/kebangsaan pada masyarakat Arab pra-Islam merupakan ikatan sosial yang sudah sejak awal eksis. Perasaan keagamaan kemudian datang menggantikan afiliasi kesukuan. Masyarakat Islam awal adalah masyarakat Arab yang terikat oleh keimanan yang sama setelah sebelumnya disatukan oleh kebangsaan dan pertalian darah.⁴¹

B. Pemerintahan masa Rasulullah (622-632)

Pandangan bahwa pada masa Nabi Muhammad sudah ada Negara dan pemerintahan Islam merujuk pada masa beliau berada di kota Yastrib yang berganti nama menjadi “*Madinah an-Nabi*” dan dikenal juga dengan Madinah. Hal itu dianggap sebagai bentuk negara dan pemerintahan dari dua sisi:

1. Arah sistem itu terkenal dengan Negara Madinah. Kajian terhadap Negara dan pemerintahan ini dapat diamati dengan menggunakan pendekatan. Normatif Islam yang menekankan pada pelaksanaan nash-nash Al-Qur`an dan sunnah nabi yang mengisyaratkan adanya praktek pemerintahan yang dilakukan nabi dalam rangka *siyâsah syar’iyyah*.
2. Pendekatan dekriptif-historis yang mengidentikkan tugas-tugas yang dilakukan Nabi di bidang tugas-tugas Negara dan pemerintahan, hal ini dilihat dari sudut teori-teori politik dan ketatanegaraan.

Terbentuknya Negara Madinah akibat dari perkembangan penganut Islam menjelma menjadi kelompok sosial dan memiliki kekuatan politik *real* pada pasca periode Mekkah di bawah pimpinan Nabi. Pada periode Mekkah pengikut beliau yang jumlahnya masih relatif sedikit dan belum menjadi satu komunitas yang mempunyai wilayah kekuasaan dan berdaulat. Bahkan masih menjadi golongan minoritas yang lemah dan tertindas, sehingga tidak mampu tampil menjadi kelompok sosial penekan terhadap kelompok mayoritas kala itu yang berada di bawah kekuasaan aritokrasi Quraisy, yang masyarakatnya homogen. Namun setelah di Madinah umat Islam mengalami perubahan besar. Di kala itu mereka mempunyai kedudukan yang baik dan segera merupakan umat yang kuat dan dapat berdiri sendiri.

Nabi menjadi kepala dalam masyarakat yang baru dibentuk itu dan yang akhirnya menjelma menjadi wilayah berdaulat yang kekuasaannya meliputi seluruh semenanjung Arabia. Dengan kata lain, di Madinah Nabi

⁴⁰ Nurkholis Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban, ...*, hal. 547-548

⁴¹ John L. Esposito, *Islam dan Politik*, diterjemahkan oleh H.M. Joesoef Sou’yb dari *Islam and Politics*, Jakarta: Bulan Bintang, 1990, hal. 5.

bukan lagi hanya menjadi seorang rasul, tetapi juga sebagai kepala negara.⁴² DB. Mc Donald juga menyatakan “disini, Madinah. Telah terbentuk Negara Islam pertama dan telah meletakkan dasar-dasar negeri Islam pertama dan telah meletakkan dasar-dasar politik bagi perundang-undang Islam⁴³ Dalam Negara Madinah itu, kata Thomas W. Arnald dalam waktu yang bersamaan Nabi adalah sebagai pemimpin agama dan kepala Negara. Fazlurrahman,⁴⁴ tokoh neo-modernisme Islam, juga membenarkan bahwa masyarakat Madinah yang diorganisir nabi itu merupakan suatu Negara dan pemerintahan yang membawa kepada terbentuknya suatu umat muslim.⁴⁵

Pada tahun 621 dan 622 M, Nabi berturut-turut mendapatkan dukungan moral dan dukungan politik dari sekelompok orang arab (suku Aus dan Khazraj). Kota yang menyatakan diri masuk Islam, peristiwa ini mempunyai keistimewaan tidak seperti halnya orang arab Mekkah musuh Islam. Karena di samping mereka menerima Islam sebagai agama mereka, juga mereka membaiat Nabi. Dalam bai'at di tahun 621 M, dikenal dengan *Bai'at Al-Aobah* pertama. Mereka berikrar bahwa mereka tidak menyembah selain Allah, akan meninggalkan segala perbuatan jahat dan akan mentaati Rasulullah dalam segala hal yang benar, sedangkan pada Bai'at tahun 622 M, dikenal dengan *Bai'at Aqobah* kedua, mereka berjanji akan melindungi Nabi sebagaimana melindungi keluarga mereka. Nabi juga dalam kesempatan itu berjanji akan berjuang bersama mereka baik untuk berperang maupun untuk perdamaian.⁴⁶

Nabi menata kehidupan politik komunitas-komunitas di Madinah yang semakin heterogen etnis dan keyakinannya pasca peristiwa hijrah kaum muslimin Mekkah. Dua komunitas utama Arab yang ada ketika itu yaitu Komunitas agama samawi (Muslim dan *Ahlu al-kitâb*) dan komunitas paganis. Untuk itu Nabi menempuh dua cara:

1. Menata intern kehidupan kaum muslimin. Yaitu mempersaudarakan antara kaum muhajirin dan kaum anshar secara efektif.⁴⁷ Persaudaraan ini bukan

⁴² Harun Nasution, *Islam ditinjau dari berbagai aspeknya*, Jakarta : UI Press, 1986, hal. 92

⁴³ Muhammad Dhiya' al-Din al- Rayis, *al-Nazhâriyyât as-Siyâsah al-Islâmiyyah*, Mesir: Al-Ajlu, 1957, hal. 15.

⁴⁴ Thomas W Arnold, *The Caliphate*, London : Routlidge And Leegan Paul Paul LTD, 1965, hal. 30.

⁴⁵ Fazlurrahman, *The Islam Concept*, dalam Jhon J. Donohue and L. Esposito (ed), *Islam Transistion; Muslim Perspective*, New york: Oxpord University Press, 1982, hal. 261

⁴⁶ Ibnu Ishqa, *Sirat Rasul Allah*, diterjemahan dalam bahasa Inggris oleh A. Guilaume, *the life of Muhammad*, Karachi: Oxford University Press, 1970, hal. 198-204. Hasan Ibrahim Hasan, *Tarikh Al-Islam*, Kairo:Al-Maktabah Al-Nahdloh Al-Mishriyah, 1979, juz 1, hal. 95-97.

⁴⁷ Ibnu Hisyam, *Sirat al-Nabawiyah*, juz 1, Mathba'ah Muhammad Ali Shabit, t.t., hal. 303-304.

diperkuat oleh hubungan darah dan kabilah, melainkan atas dasar ikatan agama (Iman), inilah awal terbentuknya komunitas Islam untuk pertama kali, yang menurut Hitti, merupakan “suatu miniature dunia Islam”

2. Nabi mempersyaratkan antara kaum muslimin dan kaum yahudi bersama sekutu-sekutunya, melalui perjanjian tertulis yang terkenal dengan Piagam Madinah.⁴⁸

Keberhasilan persatuan Arab adalah sejarah pertama kali ditemukannya saluran efektif pemersatu berbagai suku yang ada, yang pada akhirnya malah menjadi pesaing negara adidaya imperium Persia dan Roma. Dalam hal ini ideologi politik Arab sebagai sebuah bangsa dan negara besar adalah sumbangan besar umat Islam awal, dimana Arab adalah tempat budaya Islam bersemi dan berkembang.⁴⁹

Piagam Madinah ini telah diterjemahkan pula ke dalam bahasa asing, antara lain ke bahasa Perancis, Inggris, Italia, Jerman, Belanda dan Indonesia. Terjemahan dalam bahasa Perancis dilakukan pada tahun 1935 oleh Muhammad Hamidullah, sedangkan dalam bahasa Inggris terdapat banyak versi, diantaranya seperti pernah dimuat dalam *Islamic Culture* No. IX Hederabat 1937, *Islamic Review* terbitan Agustus sampai dengan November 1941. Selain itu, Majid Khadduri juga menerjemahkannya dan memuatnya dalam karyanya *War and Peace in the Law of Islam* (1955), kemudian diikuti oleh R. Levy dalam karyanya *The Social Structure of Islam* (1957) serta William Montgomery Watt dalam karyanya *Islamic Political Thought* (1968). Adapun terjemahan-terjemahan lainnya seperti dalam bahasa Jerman dilakukan oleh Wellhausen, bahasa Italia dilakukan oleh Leone Caetani, dan bahasa Belanda oleh A.J. Wensick serta bahasa Indonesia untuk pertama kalinya oleh Zainal Abidin Ahmad.⁵⁰

C. Sistem Pemerintahan pada Masa *Khulafaurrasyidin*

Salah satu kekayaan sejarah peradaban Islam adalah mengenal keadaan masyarakat Islam, peradaban dan pemikiran umat manusia. Membahas sejarah Islam sangatlah luas dan kompleks. Islam hadir di tengah masyarakat Jahiliyyah melalui Nabi Muhammad *shallâ Allâh ‘alaihi wa as-sallam*. Islam selanjutnya menyebar dengan peran keluarga dan para sahabat. Kemudian setelah itu muncul dinasti-dinasti al-Khulafa ar-Rasyidun. Al-Khulafa Ar-Rasyidun adalah Sayyidina Abu Bakar, Sayyidina Umar, Sayyidina Ustman, dan Sayyidina Ali yang menjadi penguasa tertinggi bagi umat Islam setelah Nabi Muhammad Saw wafat. Mereka berhasil membuat peradaban dan

⁴⁸Philip K. Hitti, *Capital Cities Of Arab Islam*, Minneapolis: University of Minesota, 1973, hal. 35.

⁴⁹John L. Esposito, *Islam dan Politik*, ..., hal. 8.

⁵⁰Juwairiyah Dahlan, “Piagam Madinah dan Konsep Ummah,” dalam *Jurnal Paramedia Jurnal Komunikasi dan Informasi Keagamaan*, Vol. 15, April-Juni 1999, hal. 64.

kekuatan politik yang menandingi kekuatan. Yang saat itu, yaitu Bizantium dan Persia. Akan tetapi ada perselisihan umat Islam yang terbesar yaitu masalah kekhalifahan/kepemimpinan setelah Nabi Saw wafat. Perselisihan ini mengakibatkan pertumpahan darah dalam Islam, yang sebelumnya belum pernah terjadi. Dapat dipastikan, perselisihan tidak akan terjadi apabila Nabi Saw masih hidup. Beliau akan selalu membimbing manusia ke jalan yang lurus.⁵¹

Pasca masa Nabi Muhammad, peran kerasulan tak tergantikan oleh para sahabat. Yang demikian dipahami karena risalah dan nubuwah adalah penunjukkan langsung dari Allah. Yang dapat diteruskan oleh mereka adalah jabatannya sebagai kepala pemerintahan. Atas dasar inilah, maka kepala negara pasca Rasul disebut khalifah, yang berarti pengganti dan penerus Rasul.⁵²

Khalifah yaitu penerus Nabi Muhammad *shalla 'ala Allâh 'alaihi* dan makna ini memberikan arahan khilafah, karena penerus Nabi yaitu yang berjalan pada tradisi ajaran Nabi dan juga beroleh kekuasaan secara penuh. Yang meletakkan sistem khilafah ini adalah Abu Bakar melalui proses syura dari para sahabat, bahkan seluruh tatanan yang ada dibuat melalui musyawarah dan mengambil pendapat para sahabat.⁵³

Secara umum buku-buku sejarah membagi masa kekuasaan khilafah (632-1258M) dalam tiga fase, yaitu:

1. Daulah Khulafa ar-Rasyidin: 632- 661 M.
2. Daulah Umayyah: 661- 750 M.
3. Daulah Abbasiah : 750-1258 M.

Pengelompokan ini menjadi penting untuk melihat proses pembentukan dan pengembangan ideologi Islam berikut kelembagaannya. Termasuk secara khusus meneliti dasar apa yang diletakkan oleh empat khalifah yang paling awal. Dengan demikian potret garis watak pemerintahan Islam bisa dibaca dengan baik.⁵⁴

Masa ini diawali dengan masa Khalifah Abu Bakar dan Umar ibn Khattab. Pemerintahan Abu Bakar (11-13H), pengangkatan Abu Bakar menjadi khalifah merupakan awal terbentuknya khalifah pertama dalam Islam, ia sebut lembaga pengganti kenabian dalam memelihara urusan-urusan agama dan mengatur urusan dunia untuk meneruskan pemerintahan Negara

⁵¹ Ali As-Salus, *Imamah dan Khilafah dalam Tinjauan Syar'i*, diterjemahkan oleh Asmuni Solikhan Zamakhsyari dari *'Aqîdah Al-Imâmah 'inda asy-Syi'ah al-Itsna 'asyariyyah*, Jakarta: Gema Insani Press, 1997, hal: 16-17.

⁵² Hasbi Amiruddin, *Republik Umar bin Khattab*, Yogyakarta : Total Media, 2010, hal. 27.

⁵³ Yusuf al-'Isy, *Dinasti Umawiyah*, diterjemahkan oleh Iman Nurhidayat dan Muhammad Khalil, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2007, hal. 9.

⁵⁴ John L. Esposito, *Islam dan Politik...*, hal. 9.

Madinah yang terbentuk pada masa nabi sebagai telah diuraikan. Pengangkatannya untuk memangku jabatan tersebut, merupakan hasil kesepakatan antara kaum anshar dan kaum muhajirin dalam musyawarah mereka di Tsaqifah Bani Saidah.⁵⁵ Musyawarah itu sendiri diprakarsai oleh kaum anshar yang secara spontan mereka ini menunjukkan mereka lebih memiliki kesadaran politik daripada kaum muhajirin untuk memikirkan siapa pengganti rasul dalam memimpin umat Islam.

Dalam pertemuan itu mereka menemui kesulitan bahkan hampir terjadi perpecahan di antara dua kaum diatas. Kesulitan atau persoalan yang timbul adalah siapa yang akan menggantikan beliau apa syaratnya? Masalah lain, bagaimana mekanisme pemilihannya? Ini tentu saja disebabkan Rasul tidak pernah memberi petunjuk yang jelas tentang masalah pemerintahan, semua hidupnya bahkan beliau tidak menunjuk seorangpun untuk menjadi penggantinya. Demikian pula Al-Qur`an tidak memberi petunjuk secara tegas tentang pembentukan pemerintahan itu yang harus diikuti kaum muslimin.

Dalam pertemuan itu, sebelum tokoh-tokoh Muhajirin. Golongan Khazraj telah sepakat mencalonkan Saad ibn Ubadah pemimpin suku Khazraj. Untuk menjadi pengganti Rasul dalam pemerintahan. Tapi segolongan suku Aus belum memberi persetujuan atas pencalonan itu.

Melihat situasi yang tegang dan bisa mengancam keutuhan umat. Abu Ubadah berhijrah mengajak kaum Anshar agar bersikap dingin dan toleran. Ia mengatakan “ *wahai kaum anshar sesungguhnya kamu adalah orang-orang pertama yang memberi pertolongan maka janganlah pula kamu menjadi orang pertama yang merusak*” kemudian Basyir ibn Saad Abi An-Nu`man ibn Basyir salah satu seorang pemimpin suku Khazraj berdiri seraya berkata “ *wahai orang-orang anshar demi Allah sesungguhnya kita paling utama dalam memerangi kaum musyrik dan membela agama ini kita tidak menghendaknya kecuali atas ridha allah dan ketaatan kita kepada Nabi kita, maka tidaklah tepat kita memperpanjang masalah ini*”.⁵⁶ Riwayat lain ada yang menyebutkan bahwa ketegangan tersebut, bisa menjadi reda setelah Abu Bakar memberikan pandangannya.⁵⁷

Dari pemaparan fakta historis di atas tergambar bahwa pertemuan politik atau forum musyawarah itu berlangsung hangat terbuka dan demokratis. Forum musyawarah tersebut dapat disebut sebagai “forum

⁵⁵ Tsaqifah Bani Saidah adalah balai pertemuan di madinah seperti *Dar al nadwah* di mekkah, balai pertemuan orang quraisy sudah kebiasaan kaum anshar berkumpul dibalai itu untuk mamusyawarahkan masalah-masalah umum, sebagaimana kebiasaan kaum quraisy berkumpul di *Daar Al Nadwah*, Lihat Muhammad Dhiyâ` ad-Din ar-Râ`is, *al-Nadzariyat as-Siyasah al-Islamiyah*, ..., hal. 25.

⁵⁶ Abu Hasan Muhammad Mawardi, *Al-Ahkâm Al-Sulthâniyyah*, Beirut: Dâr Al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1978, hal. 38-40.

⁵⁷ Abu Hasan Muhammad Mawardi, *Al-Ahkâm Al-Sulthâniyyah*, ..., hal. 5-6.

politik” di mana di dalamnya terjadi diskusi dan dialog yang sesuai dengan cara-cara modern. Pemilihan Abu Bakar tersebut, bukan didasarkan pada sistem keturunan, atau karena senioritasnya dan pengaruhnya. Tapi karena beliau mempunyai kapasitas pemahaman tertinggi berakhlak mulia, dermawan dan paling dulu masuk Islam serta dipercaya oleh Nabi.⁵⁸

Untuk melaksanakan tugas kepemimpinan menggantikan Nabi Muhammad sebagai Abu Bakar melibatkan pandangan dan ketokohan para sahabat termasuk dari kalangan Anhsar. Fungsi legislatif selayaknya dalam Lembaga pemerintahanpun berjalan. Keputusan politis pertama yang harus diambil adalah pengiriman 700 personil pasukan perang dengan panglimanya ‘Utsamah bin Zaid yang sedianya akan diberangkatkan ke Syria untuk menghadapi kekuatan Romawi, namun Nabi wafat sebelum mereka diperintahkan berangkat. Abu Bakar memberangkatkan mereka setelah berbagai usulan untuk penangguhan dan penggantian panglimanya yang masih sangat muda. ‘Utsamah tetap menjadi panglima karena Abu Bakar tidak mau membatalkan sesuatu yang baginya sudah ditetapkan oleh Nabi.

Abu Bakar langsung berhadapan dengan gejolak gerakan disintegrasi umat dari kaum separatis. Ini adalah ancaman sangat serius terhadap tatanan kehidupan umat Islam. Kelompok pengacau keamanan bermunculan dengan mengusung mosi tidak percaya atas kepemimpinannya. Abu Bakar menggunakan cara-cara demokratis dengan mengumpulkan para shahabat dan mengajak mereka bermusyawarah menyikapi perkembangan situasi keamanan yang berkembang. Masukan utama dari forum itu adalah:

1. Khalifah pemberontak termasuk yang enggan berzakat sebagai orang murtad yang harus diperangi.
2. ‘Umar berbeda pendapat, baginya orang yang mengingkari kewajiban zakat masih tetap beriman sehingga tidak boleh diperangi.

Meski demikian akhirnya mereka sepakat untuk memerangi semuanya.⁵⁹ Abu Bakar tetap berlaku bijaksana, para pemberontak diajak untuk menghentikan aksinya dengan surat peringatan, pimpinan pasukan juga

⁵⁸ D.B. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional*, New York, 1903, hal. 13.

⁵⁹ Dalam melaksanakan keputusan tersebut, Abu Bakar membentuk sebelas pasukan dan menunjuk pemimpin masing-masing pasukan tersebut. 1) Khalid bin Walid bertugas memerangi Tulaihah bin Khuwailid (seorang Nabi palsu) di Buzakhah, dan Malik bin Nuwairah (seorang kepala pemberontak) di Buthah. 2) Ikrimah bin Abi Jahl ditugaskan menumpas Musailamah al-Kazzab (seorang Nabi palsu) di Yamamah. 3) Syurahbil bin Hasanah ditugaskan membantu Ikrimah dan ke Qudaah. 4) Al-Muhajir bin Abi Umayyah memerangi al-Aswad al-Ansi (seorang Nabi palsu) di San’a, Yaman. 5) Khuzaifah bin Mihsan ditugaskan ke Oman. 6) Arfajah bin Hursimah ke Mahrah. 7) Suwaid bin Muqarrin ke Tihamah, Yaman. 8) Al-Ula bin al-Hadrami ke Bahrain. 9) Thuraifah bin Hajiz ke daerah Bani Salim dan Hawazin, 10) Amr bin al-As ke Qudaah. 11) Khalid bin Said ke daerahdaerah Syam.

diingatkan agar hanya memerangi yang berontak saja dan menerima yang tunduk. yang membangkang. Pemberontakan itupun berhasil ditumpas dan dipadamkan.⁶⁰ Forum musyawarah tersebut adalah sebuah forum politik. Pada pertemuan itu berjalan suasana diskusi dan dialog dinamis dan akomodatif sebagaimana yang dilakukan pada forum diskusi era kekinian.

Pemilihan khalifah pertama ini tidak dikaitkan dengan hubungan kekeluargaan, ataupun senioritas dan pengaruhnya. Penetapannya berdasarkan keilmuwan dan kebijaksanaan, ketinggian akhlak, kedermawan, kepeloporan dalam memeluk Islam dan keimanan tertinggi kepada Nabi. Kesuksesan Abu Bakar dalam meletakkan pranata sosial di bidang politik dan pertahanan keamanan diantaranya karena faktor profesionalisme dan sikap proporsional dalam pemenuhan hak dan kesempatan. Semua tokoh memiliki hak bicara dalam setiap forum musyawarah di lembaga-lembaga legislatif resmi. Karenanya partisipasi aktif dalam pelaksanaan setiap keputusan yang diambil menjadi tinggi.

Semua tugas eksekutif terkait pelaksanaan tugas-tugas pemerintahan di Ibu Kota maupun pemerintahan-pemerintahan daerah dilegislasikan kepada para sahabat yang lain. Untuk menjalankan tugas pemerintahan di Madinah ia mengangkat Ali ibn Abi Thalib, Utsman ibn Affan, Zaid ibn Tsabit sebagai sekretaris dan Abu Ubadah sebagai bendaharawan, yang bertanggung jawab atas *bait al-mâl*. Kabinetnya sudah memiliki dinas militer, Abu aBkar mengangkat panglima-panglima perang. Dan Umar ibn Khattab diangkat sebagai hakim agung untuk menjalankan fungsi yudikatif.

Pembagian kekuasaan kepada daerah-daerah bawahan diterapkan dengan membagi wilayah kekuasaan hukum Madinah dalam beberapa beberapa provinsi. Gurbenur yang disebut *Amir* atau *wali* otomatis bertugas sebagai pemimpin agama yang menjalankan posisi imam dalam shalat. Melekat pada mereka fungsi pemimpin agama, hakim dan pelaksana tugas kepolisian. Sebagaimana pemerintahan negara modern gubernur itu dilengkapi dengan struktur *kâtib*, *âmil* dan lain-lain sebagainya. Praktek pemerintahan Khalifah Abu Bakar terpenting lainnya adalah mengenai suksesi kepemimpinan atas inisiatifnya sendiri dengan menunjuk Umar bin Khattab untuk menggantikannya. Ada beberapa faktor yang mendorong Abu Bakar untuk menunjuk atau mencalonkan Umar menjadi khalifah kedua. Faktor utama adalah kekhawatirannya akan berulang kembali peristiwa yang sangat menegangkan di Tsaqifah Bani Saidah yang nyaris menyeret umat Islam ke jurang perpecahan, bila ia tidak menunjuk seseorang yang akan

⁶⁰ ‘Abdu al-Walîd An-Najjar, *al-Khulafa’ al-Rasyidin*, Beirut : Dâr al-Kutub ‘Ilmiyyah, 1990, hal. 38-46.

menggantikannya pada saat itu antara kaum anshar dan kaum muhajirin sebagai golongan-golongan yang berhak menjadi khalifah.⁶¹

Pemilihan Umar bin Khattab hampir tidak menimbulkan perbedaan, mengingat pertimbangan-pertimbangan, yaitu bahwa untuk menghadapi banyak persoalan umat Islam pasca Abu Bakar, maka dibutuhkan kepemimpinan seorang yang tegas dan berwibawa. Pada masa kekuasaan Umar bin Khattab, panji-panji Islam kian berkibar bahkan dengan adanya perluasan ke wilayah-wilayah seperti juga dilakukan oleh Abu Bakar kekuatan Islam kian terasa. Di samping itu dari segi pemerintahan ada berbagai kebijakan Umar yang dinilai sangat brilian, salah satunya adalah desentralisasi administrasi Negara, untuk itu Muhammad Thair Azhary.⁶² Menyatakan dalam bukunya bahwa Umar-lah khalifah Islam yang melakukan desentralisasi administrasi Negara itu dan bahkan Negara Islam Madinah mengalami masa kejayaannya pada masa khalifah kedua ini. Sistem otonomi yang diterapkan ini tentunya juga menuntut perubahan sistem kinerja pemerintahan di wilayah-wilayah bagian, untuk itu tak jarang jika ditemukan terjadi semacam pengembangan struktur pemerintahan yang pada generasi sebelumnya tidak ditemukan. Namun tragedi yang tak diinginkan terjadi, yaitu buntut dari pemberontakan yang juga kerap terjadi adalah tewasnya khalifah Umar sendiri. Yang di tenggarai dibunuh oleh Abu Lu'luah.⁶³

Kemudian dilanjutkan dengan masa Usman ibn Affan dan Ali ibn Abi Thalib. Di samping perluasan wilayah dan perbaikan ketatanegaraan. Madinah kebijakan dua khalifah terakhir dari khulafa ar-Rasyidun ini juga sangatlah terasa, termasuk di dalamnya pembinaan kehidupan masyarakat yang boleh dikata lebih plural dari semua pemerintahan sebelumnya. Ali bin Abi Thalib misalnya, yang menurut Mujar Ibnu Syarif tak jauh beda dengan perlakuan Umar bin Khattab terhadap kaum minoritas, dalam hal ini adalah kaum non-muslim, termasuk dalam pengurusan *jizyah* terhadap kaum *dzimmiyah (ahl adz-dzimmah)* terkait dengan kasus pembunuhan seorang *ahl adz-dzimmah* oleh seorang muslim. Setelah terbukti bahwa si muslim bersalah, maka Ali bin Abi Thalib tidak segan untuk menjatuhkan hukuman qishass kepada si muslim. Namun sebelum pelaksanaan eksekusi *qishash* terlaksana, pihak korban mengampuni kesalahan Muslim itu, maka setelah mempertimbangkan kemungkinan munculnya pemaafan itu, maka akhirnya memutuskan hukum *diyath* kepada si pembunuh

⁶¹ Ian Adam, *Political Ideologi Today*, diterjemahkan oleh Ali Noerzaman, Yogyakarta: Kalam, 2004, hal. 97-103.

⁶² Muhammad Thair Azhary, *Negara Hukum; Suatu-Studi tentang Prinsip-Prinsipnya dari Segi Hukum Islam, Implementasinya pada Periode Negara Madinah dan Masa Kini*, Bandung: Angkasa, 2003, hal. 42.

⁶³ Mujar Ibnu Syarif, *Hak-Hak Politik Ninoritas Non Muslim dalam Komunitas Islam*, Bandung: Angkasa, 2003, hal. 42.

Bidang pemerintahan banyak terjadi kekusutan sejarah, luka sejarah yang seharusnya tidak terjadi, yaitu keterpecahan kaum muslim atas kebijakan politik Utsman yang dinilai nepotisme dengan memilih para sanak kerabatnya sebagai pejabat Negara. Begitu pula dengan Ali bin Abi Thalib yang sebenarnya tidak terkait dengan kebijakannya, melainkan meluasnya pemberontakan yang menjadi pemicu atas keterpecahan umat Islam itu sendiri, ditandai sejumlah peperangan melawan pemerintah sehingga Ali tutup usia dalam sebuah insiden pembunuhan.

Terlepas dari titik hitam sejarah pemerintahan umat Islam saat itu, kedua khalifah ini adalah juga para pemimpin yang adil dan berpegang pada ajaran warisan Rasulullah. Singkatnya, sejak masa Nabi hingga Ali bin Abi Thalib terjadi banyak bentuk pengembangan dalam dunia pemerintahan umat Islam, secara struktural, yuridis dan perluasan wilayah. Bentuk pemerintahan pada masa itu secara umum adalah monokrasi. Bentuk republik yang sangat kental dengan konsep demokrasi dan musyawarahnya juga terlihat. Dalam proses keterpilihan terdapat sedikit perbedaan antara satu studi dan lainnya. Dalam hal legalitas kepemimpinan Nabi ada pada peringkat teratas, mengingat wahyu selalu menyertai beliau.

Masa Khalifah Usman dan Ali menyisakan banyak peristiwa yang tidak menyenangkan. Namun beberapa hal tentang khulafa Al-Rasyidin dalam memimpin negara Madinah masih bisa dicatat, diantaranya:

1. Mengenai pengangkatan empat orang sahabat Nabi terkemuka itu menjadi Khalifah dipilih dan di angkat dengan cara yang berbeda, yaitu:⁶⁴
 - a. Pemilihan bebas dan terbuka melalui forum musyawarah tanpa ada seorang calon sebelumnya. Karena Rasulullah tidak pernah menunjuk calon penggantinya. Cara ini terjadi pada musyawarah terpilihnya Abu Bakar dibalai pertemuan *Tsaqifah* Bani Syaidah.
 - b. Pemilihan dengan cara pencalonan atau penunjukan oleh khalifah sebelumnya dengan terlebih dahulu mengadakan konsultasi dengan para sahabat terkemuka dan kemudian memberitahukan kepada umat Islam, dan mereka menyetujuinya. Penunjukkan itu tidak ada hubungan keluarga antara khalifah yang mencalonkan dan calon yang di tunjuk. Cara ini terjadi pada penunjukan Umar oleh khalifah Abu Bakar.
 - c. Pemilihan tim atau Majelis Syura yang di bentuk khalifah. Anggota tim bertugas memilih salah seorang dari mereka menjadi khalifah. Cara ini terjadi pada Usman melalui Majelis Syura yang dibentuk oleh khalifah Umar yang beranggotakan enam orang.
 - d. Pengangkatan spontanitas di tengah-tengah situasi yang kacau akibat pemberontakan sekelompok masyarakat muslim yang membunuh

⁶⁴ Hasbi Amiruddin, *Konsep Negara Menurut Fazlur Rahman*, Yogyakarta: UII Press, 2000, hal. 72.

Usman. Cara ini terjadi pada Ali yang dipilih oleh kaum pemberontak dan umat Islam Madinah.

2. Pemerintahan Khulafa ar-Rasyidin tidak mempunyai konstitusi yang dibuat secara khusus sebagai dasar dan pedoman penyelenggaraan pemerintahan. Undang-undangnya adalah Al-Qur`an dan Sunnah Rasul ditambah dengan hasil ijtihad khalifah dan keputusan Majelis Syura dalam menyelesaikan masalah-masalah yang timbul yang tidak ada penjelasannya dalam nash syariat.
3. Pemerintahan Khulafa ar-Rasyidin juga tidak mempunyai ketentuan mengenai masa jabatan bagi setiap khalifah. Mereka tetap memegang jabatan itu selama berpegang kepada syariat Islam.
4. Dalam penyelenggaraan pemerintahan negara Madinah Khulafa ar-Rasyidin telah melaksanakan prinsip musyawarah, prinsip persamaan bagi semua lapisan masyarakat dalam berbagai aspek kehidupan, prinsip kebebasan berpendapat, prinsip keadilan sosial dan kesejahteraan rakyat.
5. Dasar dan pedoman penyelenggaraan pemerintahan negara Madinah adalah Al-Qur`an dan Sunnah Rasul, hasil ijtihad penguasa, dan hasil keputusan Majelis Syura.⁶⁵

Karenanya corak negara Madinah pada periode Khulafa ar-Rasyidin tidak jauh berbeda daripada zaman Rasulullah. Di dalam pemahaman masyarakat modern kontrak sosial semacam yang terjadi pada masa ini merupakan suatu keadaan khayalan yang dibayangkan oleh para filosof. Seperti halnya Demokrasi Langsung ala Rousseau. Rousseau dapat dikatakan sebagai Machiavelli abad 18. Perbandingan ini berguna untuk melihat posisi keduanya yang berada dalam arus gagasan yang searah, yaitu bagaimana mereka telah mencoba mereartikulasikan teori-teori politik klasik. Rousseau mengarahkan preferensi sistem politik yang dia gagas sebagai republicanism, yang memfokuskan pada sentralitas kewajiban pada wilayah publik. Dalam karya klasik Rousseau, *the sosial contract*, dia berasumsi bahwa walaupun manusia bahagia dalam sebuah komunitas asli dan alami, mereka menggunakan kontrak sosial untuk menghadapi segala rintangan yang datang kepada mereka. Manusia selalu ingin mewujudkan pembangunan alamiah mereka, merealisasikan kapasitas berfikir, mengekspresikan kebebasan secara maksimal, dan itu semua dapat dicapai melalui kontrak sosial dengan sistem hukum yang mapan.⁶⁶

Rousseau menyatakan bahwa semua manusia memiliki hak absolut untuk bebas. Argumennya adalah bahwa apa yang membedakan manusia dari binatang bukanlah karena manusia memiliki akal, tetapi fakta bahwa manusia dapat melakukan pilihan moral, dan karena itu, manusia harus bebas agar

⁶⁵Hasbi Amiruddin, *Konsep Negara Menurut Fazlur Rahman...*, hal. 73.

⁶⁶David Held, *Model of Democracy*, London: Plity Press, 1987, hal. 73-74.

dapat menjalankan pilihannya.⁶⁷ Jika rakyat tidak bebas, atau jika kebebasannya diingkari, maka kemanusiaan mereka diingkari dan mereka diperlakukan setengah manusia, sebagai budak atau binatang. Dia menulis sebuah bab: *The Social Contract or Principles of Political Right*, pada *Book III* dan pada *Chapter XV* menulis sub bab: *Deputies or Representatives*. Rousseau menulis:

*Sovereignty cannot be represented, for the same reason that it cannot be alienated ... the people's deputies are not, and could not be, its representatives; there are merely agent; they cannot decide anything finally. Any law which the people has not ratified in person is void; it is law in all. The English people believes itself to be free; it is gravely mistake; it is free only during the election of members of parliament; as soon as the members are elected, the people is enslaved.*⁶⁸

Menurut pendapat Rousseau, rakyat tidak akan merasakan kebebasan dan akan merasa terkekang seperti budak manakala mereka harus hidup dengan mematuhi aturan undang-undang yang tidak mereka buat. Namun ketika badan pembuat undang-undang adalah hasil dari pilihan rakyat maka keadaan akan sedikit berbeda. Pada akhirnya sebagai manusia yang tak pernah puas, masih juga bisa mengingkarinya dengan alasan bahwa itu bukan produk yang mereka buat sendiri secara langsung.

Perasaan bebas yang dirasakan masyarakat dimungkinkan jika seluruh warga negara berkumpul di suatu tempat dan secara spontan memilih undang-undang baru yang diusulkan. Menurutnya undang-undang baru ini merupakan ekspresi dari kehendak umum. Ia juga menegaskan bahwa kehendak umum selalu benar; bahwa 'suara rakyat adalah suara Tuhan (*vox populi vox dei*). Gagasan majelis warga ini sangat sulit untuk diimplementasikan pada negara modern. Ia adalah teoritikus demokrasi modern yang pertama yang percaya pada bentuk demokrasi langsung yang tidak dapat direalisasikan. Ia tidak percaya pada partai atau kelompok penekan (*pressure group*). Ia percaya bahwa rakyat hanya terikat dengan undang-undang yang disetujui suara bulat, meskipun rakyat tersebut tidak memberikan suara pada undang-undang tersebut. Rousseau menghendaki kekuasaan rakyat dan kesetaraan semua warga negara. Rousseau sebagai bapak intelektual totalitarianisme modern.⁶⁹

Dalam bukunya, Islam dan tatanegara. Munawir Syadzali lebih fokus pada bagaimana tampuk kekuasaan tertinggi dalam pemerintahan Negara Madinah itu berpindah tangan dari mendiang Rasulullah ke tangan para Khalifah penggantinya. Karakter perpindahan itu dapat diklasifikasikan dalam dua bentuk, yaitu:

⁶⁷ Leo Strauss, Joseph Cropshy (ed.), *History of Political Philosophy*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987, hal. 559-560.

⁶⁸ Jean Jacques Rousseau, *Social Contract & Discourses*, London dan Toronto: J.M.Dent & Sons Ltd dan E.P.Dutton & Co, 1913, hal. 82-84.

⁶⁹ Ian Adam, *Political Ideologi Today*, diterjemahkan oleh Ali Noerzaman..., hal. 32.

1. Periode Musyawarah. Masa ini terjadi pada kekhalifahan Abu Bakar As-Shiddiq dan Umar bin Khattab, dimana pemilihan kedua khalifah ini berjalan lancar melalui jalur musyawarah.
2. Periode Demokrasi. Pada proses kedua, meskipun pemilihan dilaksanakan secara demokratis namun, dikotori dengan pertempuran dua kubu antara Usman bin Affan dan Ali bin Abi Thalib. Dan hal itulah yang nantinya menjadi bumbu terjadinya perpecahan di antara kaum muslimin.⁷⁰

D. Sistem Pemerintahan pada Masa Pasca Khulafa ar-Rasyidin

Dimulai dengan sistem pemerintahan pada Daulah Umayyah. Bani Umayyah adalah kekhalifahan Islam pertama setelah masa Khulafaur Rasyidin yang memerintah dari 661 sampai 750 di Jazirah Arab dan sekitarnya, serta dari 756 sampai 1031 di Cordoba, Spanyol. Berakhirnya kekuasaan khalifah Ali bin Abi Thalib mengakibatkan lahirnya kekuasaan yang berpola Dinasti atau kerajaan. Pola kepemimpinan sebelumnya khalifah Ali yang masih menerapkan pola keteladanan Nabi Muhammad, yaitu pemilihan khalifah dengan proses musyawarah. Bentuk pemerintahan dinasti atau kerajaan yang cenderung bersifat kekuasaan foedal dan turun temurun, hanya untuk mempertahankan kekuasaan, adanya unsur otoriter, kekuasaan mutlak, kekerasan, diplomasi yang dibumbui dengan tipu daya, dan hilangnya keteladanan Nabi untuk musyawarah dalam menentukan pemimpin merupakan gambaran umum tentang kekuasaan dinasti sesudah khulafaur rasyidin.

Dinasti Umayyah merupakan kerajaan Islam pertama yang didirikan oleh Muawiyah Ibn Abi Sufyan. Perintisan dinasti ini dilakukannya dengan cara menolak pembai'atan terhadap khalifah Ali bin Abi Thalib, kemudian ia memilih berperang dan melakukan perdamaian dengan pihak Ali dengan strategi politik yang sangat menguntungkan baginya. Jatuhnya Ali dan naiknya Muawiyah juga disebabkan keberhasilan pihak khawarij (kelompok yang membangkang dari Ali) membunuh Khalifah Ali, meskipun kemudian tampuk kekuasaan dipegang oleh putranya Hasan, namun tanpa dukungan yang kuat dan kondisi politik yang kacau akhirnya kepemimpinannya pun hanya bertahan sampai beberapa bulan.

Pada akhirnya Hasan menyerahkan kepemimpinan kepada Muawiyah, namun dengan perjanjian bahwa pemilihan kepemimpinan sesudahnya adalah diserahkan kepada umat Islam. Perjanjian tersebut dibuat pada tahun 661 M/41 H dan dikenal dengan tahun persatuan (*'am jamâ'ah*) karena perjanjian ini mempersatukan ummat Islam menjadi satu kepemimpinan, namun secara tidak langsung mengubah pola pemerintahan menjadi kerajaan. Meskipun begitu, munculnya Dinasti Umayyah memberikan babak baru

⁷⁰ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, Jakarta: UI Pres, 1993, cet. 5, hal. 66.

peradaban Islam, hal itu dibuktikan dengan sumbangan- sumbangannya dalam perluasan wilayah, kemajuan pendidikan, kebudayaan dan lain sebagainya. Penyerahan kekuasaan pemerintahan Islam dari Hasan ke Muawiyah ini menjadi tonggak formal berdirinya kelahiran Dinasti Umayyah di bawah pimpinan khalifah pertama, Muawiyah ibn Abu Sufyan.⁷¹

Muawiyah ibn Abi Sufyan adalah khalifah pertama pada masa dinasti Bani Umayyah. Terbentuknya dinasti ini dan diakuinya secara resmi Muawiyah memangku jabatan khalifah pada tahun 661 M./41 H. Peristiwa ini terjadi setegah Hasan ibn Ali yang dibai'at oleh pengikut setia Ali menjadi khalifah sebagai pengganti Ali, mengundurkan diri dari gelanggang politik, sebab ia tak ingin lagi terjadi pertumpahan darah yang lebih besar, dan menyerahkan kekuasaan sepenuhnya kepada Muawiyah. Sikap Hasan ibn Ali ini dalam sejarah dikenal dengan tahu persatuan (*'am al-jamâ'ah*). Sosok Muawiyah dikenal sebagai seorang politikus dan administrator yang pandai. Umar bin Khattab sendiri pernah menilainya sebagai seorang yang cakap dalam urusan politik pemerintahan, cerdas dan jujur.⁷²

Nama dinasti ini diambil dari nama tokoh Umayyah ibn 'Abd asy-Syams, kakek buyut dari khalifah pertama bani umayyah yaitu Muawiyah I. Masa kekhilafahan Bani Umayyah hanya berumur 90 tahun yaitu dimulai pada masa kekuasaan Muawiyah bin Abi Sufyan ra dimana pemerintahan yang bersifat Islamiyyah berubah menjadi monarchiheridetic (kerajaan turun temurun), yaitu setelah al-Hasan bin 'Ali ra menyerahkan jabatan kekhilafahan kepada Mu'awiyah Ibn Abu Sufyan ra dalam rangka mendamaikan kaum muslimin yang pada saat itu sedang dilanda fitnah akibat terbunuhnya Utsman Ibn Affan ra perang jamal dan penghianatan dari orang-orang al-khawarij dan syi'ah. Suksensi kepemimpinan secara turun temurun dimulai ketika Muawiyah Ibn Abu Sufyan mewajibkan seluruh rakyatnya untuk menyatakan setia terhadap anaknya, Yazid Ibn Muawiyah. Muawiyah menjadikan monarki di Persia dan Bizantium sebagai model dalam pemerintahan. Terminologi khalifah yang digunakan para pemimpin sebelumnya direinterpretasi untuk menambah wibawa dan legitimasi posisi

⁷¹Muhammad Sayyid al-Wakil, *Wajah Dunia Islam dari Dinasti Bani Umaiyyah sampai Imperialisme Modern*, diterjemahkan oleh Fadhli Bahri, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1999, cet. 3, hal. 47.

⁷²J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah Ajaran Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1994, hal. 162-163. William L. Cliveland, *A History of The Modern Middle East*, San Francisco: Westview Press, 1994, hal. 10. Muawiyah memproklamirkan diri sebagai khalifah di Iliya (Jerusalem), setelah pihaknya dinyatakan sebagai pemenang oleh majlis tahkim, lihat Philip K. Hitti, *History of Arabs*, London: Macmillan, 1974, hal. 189. Stephan dan Nandy Renart, *Concise, Encilopedya of Arabic Civilazation*, Amsterdam: Jambatan, 1966, hal. 377.

itu.⁷³ Bukan dengan *khalifah ar-rasûl* yang berarti penerus dan pengganti Rasul, namun memilih diksi *khalifah Allâh* yang secara tekstual berarti khalifah yang dipilih dan mewakili Allah.⁷⁴

Muawiyah ibn Abi Sufyan pernah melontarkan sebuah pernyataan yang dicatat sejarah, yaitu “Aku tidak akan memakai pedang apabila bias hanya dengan memakai cemeti, tidak perlu menggunakan cemeti itu apabila dengan perkataan sudah memadai. Andai terdapat simpul yang hanya setipis rambut antara aku dan para sahabatku, aku tidak akan rela melepaskannya. Ketika mereka menariknya menggunakan kekuatan dengan keras, aku akan membiarkannya kendor, dan ketika mereka melonggarkannya, aku yang akan menariknya kuat-kuat.”⁷⁵ Perkataan singkat ini menunjukkan karakter yang brilian, pintar dan cerdas dalam pemikirannya. Sebagai ahli politik ia sangat piawai dan sebagai birokrat dan negarawan ia mampu memainkan perannya dengan baik untuk meletakkan pondasi sebuah peradaban besar. Ia dianggap sebagai pokok dan pendiri dinasti besar Bani Umayyah pada tahun 661 M yang usianya mencapai hampir satu abad. Posisi ini menjadikannya sebagai manusia yang berpengaruh paling besar pada abad ketujuh Hijriah.⁷⁶

Khulafa ar-Rasyidin adalah model kepemimpinan yang dihasilkan dari sebuah proses yang elegan dengan hidupnya suasana musyawarah yang akomodatif bagi kepentingan banyak pihak. Hal itu menjadikan pemerintahan demokratis yang sangat berwibawa. Tradisi ini langsung berubah pada pemerintahan Bani Umayyah yang mengadakan penunjukkan langsung atas pemimpin tertinggi dengan model Monarchi Heredities, yaitu dengan merebutnya dari Hasan bin Ali (41 H/661M). Hal-hal fundamental dan prinsipil tiba-tiba berubah seketika. Yang paling terlihat adalah sistem kerajaan dinasti yang kekuasaannya berdasarkan garis darah dan kekerabatan.

Pada masa ini musyawarah sebagai sunnah dalam pemerintahan sebelumnya ditinggalkan pada proses pergantian pemegang tertinggi tampuk kekuasaan. Penggantinya adalah baiat dari tokoh dan pimpinan keagamaan untuk melakukan sumpah dihadapan khalifah bahwa mereka akan loyal. Hal ini bertentangan dengan prinsip dasar demokrasi dan ajaran permusyawaratan Islam. Muawiyah bin Abi Sufyan atas saran Al-Mukhiran bin Sukan, mengangkat Yazid bin Muawiyah sebagai putra mahkota. Sejak kekuasaan

⁷³Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam, Dirasah Islamiyah II*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2001, cet. 12, hal.43-45

⁷⁴Abu A'la al-Maududi, *Khalifah dan Kerajaan*, Bandung: Karisma, 2007, cet. 1, hal. 42

⁷⁵Philip K. Hitti, *The History of Arab: Rujukan Induk dan Paling Otoritatif tentang Sejarah Peradaban Islam* diterjemahkan oleh R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi dari judul *The History of Arabs; From The Earliest Times to The Present*, Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta. 2008, cet. 1, hal. 257.

⁷⁶Ahmad Syalabi, *Tarikh al-Islamy Wa Hadhratul Islamiyah*, Mesir: Maktabah Nahdhah, 1978, hal. 37

Muawiyah (661 M-681 M), para khalifah Bani Umayyah menunjuk calon penggantinya. Penunjukkan ini dilakukan untuk menghindari pergolakan dan konflik politik intern umat Islam seperti yang pernah terjadi pada masa-masa sebelumnya.⁷⁷ Sejak pemerintahan Muawiyah *bait al- mâl* yang berfungsi sebagai harta kekayaan rakyat beralih kedudukan menjadi harta kekayaan keluarga raja seluruh penguasa Dinasti Bani Umayyah kecuali pada masa Umar bin Abdul Aziz (717-729 M).⁷⁸

Setelah pemerintahan Dinasti Umayyah berakhir, maka pemerintahan Islam digantikan oleh pemerintahan Dinasti Abbasiyah. Dinasti Abbasiyah merupakan dinasti kedua dalam sejarah pemerintahan Umat Islam. Abbasiyah dinisbatkan kepada al-Abbas paman Nabi Muhammad Dinasti ini berdiri sebagai bentuk dukungan terhadap pandangan yang diserukan oleh Bani Hasyim setelah wafat Rasulullah, yaitu menyandarkan khilafah kepada keluarga Rasulullah dan kerabatnya.

Pada masa pemerintahan Dinasti Umayyah, Bani Abbas telah melakukan usaha perebutan kekuasaan, Bani Abbas telah mulai melakukan upaya perebutan kekuasaan sejak masa khalifah Umar ibn Abdul Aziz (717-720 M) berkuasa. Khalifah itu dikenal liberal dan memberikan toleransi kepada kegiatan keluarga Syi'ah. Gerakan itu didahului oleh saudara-saudara dari Bani Abbas, seperti Ali ibn Abdullah ibn Abbas, Muhammad serta Ibrahim al-Imam, yang semuanya mengalami kegagalan, meskipun belum melakukan gerakan yang bersifat politik. Sementara itu, Ibrahim meninggal dalam penjara karena tertangkap, setelah menjalani hukuman kurungan karena melakukan gerakan makar. Barulah usaha perlawanan itu berhasil ditangan Abu Abbas, setelah melakukan pembantaian terhadap seluruh Bani Umayyah, termasuk khalifah Marwan II yang sedang berkuasa. Bani Abbasiyah merasa lebih berhak daripada Bani Umayyah atas kekhalifahan Islam, sebab mereka adalah dari cabang Bani Hasyim yang secara nasab lebih dekat dengan Nabi saw. Menurut mereka, orang Bani Umayyah secara paksa menguasai khalifah melalui tragedi perang siffin. Oleh karena itu, untuk mendirikan Dinasti Abbasiyah mereka mengadakan gerakan yang luar biasa, melakukan pemberontakan terhadap Bani Umayyah.

Pergantian kekuasaan Dinasti Umayyah oleh Dinasti Abbasiyah diwarnai dengan pertumpahan darah. Meskipun kedua dinasti ini berlatar belakang beragama Islam, akan tetapi dalam pergantian posisi pemerintahan melalui perlawanan yang panjang dalam sejarah Islam. Disebut dalam sejarah bahwa berdirinya Bani Abbasiyah, menjelang berakhirnya Bani Umayyah I, terjadi bermacam-macam kekacauan yang antara lain disebabkan adanya tiga

⁷⁷ Siti Maryam, ed, *Sejarah Peradaban Islam dari Masa Klasik Hingga Modern*, Cet. I; Yogyakarta: LFSFI, 2003, hal. 80-82

⁷⁸ Depdiknas, *Ensiklopedi Islam*, jilid V, Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 1999, hal. 124.

hal. Pertama adalah Penindasan yang terus menerus terhadap pengikut Ali dan Bani Hasyim pada umumnya. Masalah kedua adalah adanya sikap merendahkan kaum Muslimin yang bukan Bangsa Arab sehingga mereka tidak diberi kesempatan dalam pemerintahan. Perkara ketiga adalah adanya pelanggaran terhadap Ajaran Islam dan hak-hak asasi manusia dengan cara terang-terangan. Oleh karena itu, logis kalau Bani Hasyim mencari jalan keluar dengan mendirikan gerakan rahasia untuk menumbangkan Bani Umayyah. Gerakan ini menghimpun: keturunan Ali (Alawiyin) pemimpinnya Abu Salamah, keturunan Abbas (Abbasiyah) pemimpinnya Ibrahim al-Iman dan keturunan bangsa Persia pemimpinnya Abu Muslim al-Khurasany. Mereka memusatkan kegiatannya di Khurasan. Dengan usaha ini, pada tahun 132 H./750 M. tumbanglah Bani Umayyah dengan terbunuhnya Marwan ibn Muhammad, khalifah terakhir Bani Umayyah. Atas pembunuhan Marwan, mulailah berdiri Daulah Abbasiyah dengan diangkatnya khalifah yang pertama, yaitu Abdullah ibn Muhammad, dengan gelar Abu al-Abbas as-Saffah, pada tahun 132-136 H./750-754 M.⁷⁹

Kuffah seketika menjadi ibu kota dan pusat pemerintahan. Khalifah kedua Abbasiyah adalah Abu Ja'far al-Mansur (754-775 M.) kemudian berinisiatif membawa pusat pemerintahan pemerintahannya ke kota Bagdad di Irak. Orientasi pemerintahan mengalami banyak perubahan dan memiliki beberapa corak dan karakter pada tiap periodenya. Daulah Abbasiyah adalah payung besar pemerintahan lima abad satu windu itu bagi tiga dinasti besarnya, yaitu: Bani Abbas, Bani Buwaihi, dan Bani Seljuk.⁸⁰

Dinasti Abbasiyah memerintah pada era 132 H-656 H atau 750 M-1258 M. Namanya diambil dari salah satu nama paman Nabi Muhammad yang paling muda.⁸¹ Berikut daftar khalifah pada masa Daulah Abbasiyah:

1. Al-Saffah 132-136 H atau 749-754 M
2. Al-Mansur 136-158 H atau 754-775 M
3. Al-Mahdi 158-169 H atau 775-785 M
4. Al-Hadi 169-170 H atau 785-786 M
5. Harun Al-Rashid 170-193 H atau 786-809 M
6. Al-Amin 193-198 H atau 809-813 M
7. Al-Ma'mun 198-218 H atau 813-833 M
8. Al-Mu'tasim 218-227 H atau 833-842 M
9. Al-Wathiq 227-232 H atau 842-847 M
10. Al-Mutawakkil 232-247 H atau 847-861 M
11. Al-Muntasir 247-248 H atau 861-862 M

⁷⁹ Musyrifah Sunanto, *Sejarah Islam Klasik*, Bogor: Prenada Media, 2003, hal. 47-48.

⁸⁰ Badri Yatim, Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam, Dirasah Islamiyah II*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2001, cet. 12, hal. 49.

⁸¹ Abu Su'ud, *Islamologi*, Jakarta: PT Asdi Mahasatya, 2003, cet. 1, hal. 73-81.

12. Al-Musta'in 248-252 H atau 862-866 M
13. Al-Mu'tazz 252-255 H atau 866-869 M
14. Al-Muhtadi 255-256 H atau 869-870 M
15. Al-Mu'tamid 256-279 H atau 870-892 M
16. Al-Mu'tadid 279-289 H atau 892-902 M
17. Al-Muktafi 289-295 H atau 902-908 M
18. Al-Muqtadir 295-320 H atau 908-932 M
19. Al-Qahir 320-322 H atau 932-934 M
20. Al-Radi 322-329 H atau 934-940 M
21. Al-Muttaqi 329-333 H atau 940-944 M
22. Al-Mustakfi 333-334 H atau 944-946 M
23. Al-Muti' 334-363 H atau 946-974 M
24. Al-Ta'i' 363-381 H atau 974-991 M
25. Al-Qadir 381-422 H atau 991-1031 M
26. Al-Qa'im 422-467 H atau 1031-1075 M
27. Al-Muqtadi 467-487 H atau 1075-1094 M
28. Al-Mustazhir 487-512 H atau 1094-1118 M
29. Al-Mustarshid 512-529 H atau 1118-1135 M
30. Al-Rashid 529-530 H atau 1135-1136 M
31. Al-Muqtafi 530-555 H atau 1136-1160 M
32. Al-Mustanjid 555-566 H atau 1160-1170 M
33. Al-Mustadi' 566-575 H atau 1170-1180 M
34. Al-Nasir 575-622 H atau 1180-1225 M
35. Al-Zahir 622-623 H atau 1225-1226 M
36. Al-Mustansir 623-640 H atau 1226-1242 M
37. Al-Musta'sim 640-656 H atau 1242-1258 M

Abu Su'ud dalam bukunya mengemukakan bahwa pemerintahan Bani Abbasiyah dibagi ke dalam lima periode.⁸² Perodesasi itu adalah:

1. Periode Pertama (750-847 M)

Pada periode awal pemerintahan Dinasti Abasiyah masih menekankan pada kebijakan perluasan daerah. Kalau dasar-dasar pemerintahan Bani Abasiyah ini telah diletakkan dan dibangun oleh Abu Abbas al-Saffah dan Abu Ja'far al-Mansur, maka puncak keemasan dinasti ini berada pada tujuh khalifah sesudahnya, sejak masa Khalifah al-Mahdi (775-785 M.) hingga Khalifah al-Wasiq (842-847 M.). Zaman keemasan telah dimulai pada pemerintahan pengganti Khalifah al-Ja'far, dan mencapai puncaknya dimasa pemerintahan Harun Al-Rasyid. Dimasa-masa itu para Khalifah mengembangkan berbagai jenis kesenian, terutama kesusasteraan pada khususnya dan kebudayaan pada umumnya.

⁸² Badri Yatim, Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam, Dirasah Islamiyah II, ...*, hal. 49-50.

2. Periode Kedua (232 H./847 M. – 334H./945M.)

Kebijakan Khalifah al-Mukasim (833-842 M.), untuk memilih anasir Turki dalam ketentaraan kekhalifahan Abasiyah dilatar belakangi oleh adanya persaingan antara golongan Arab dan Persia, pada masa al-Makmun dan sebelumnya. khalifah al-Mutawakkil (842-861M.) merupakan awal dari periode ini adalah khalifah yang lemah.

Pemberontakan masih bermunculan dalam periode ini, seperti pemberontakan Zanj di dataran rendah Irak selatan dan Karamitah yang berpusat di Bahrain. Faktor-faktor penting yang menyebabkan kemunduran Bani Abbasiyah pada periode ini adalah; Pertama, luasnya wilayah kekuasaan yang harus dikendalikan, sementara komunikasi lambat. Kedua, profesionalisasi tentara menyebabkan ketergantungan kepada mereka menjadi sangat tinggi. Ketiga, kesulitan keuangan karena beban pembiayaan tentara sangat besar. Setelah kekuatan militer merosot, khalifah tidak sanggup lagi memaksa pengiriman pajak ke Bagdad.

3. Periode Ketiga (334 H./945 M.-447 H./1055 M.)

Posisi Bani Abbasiyah yang berada di bawah kekuasaan Bani Buwaihi merupakan ciri utama periode ketiga ini. Keadaan Khalifah lebih buruk ketimbang di masa sebelumnya, lebih-lebih karena Bani Buwaihi menganut aliran Syi'ah. Akibatnya kedudukan Khalifah tidak lebih sebagai pegawai yang diperintah dan diberi gaji. Sementara itu Bani Buwaihi telah membagi kekuasaannya kepada tiga bersaudara. Ali menguasai wilayah bagian selatan Persia, Hasan menguasai wilayah bagian utara, dan Ahmad menguasai wilayah al-Ahwaz, Wasit, dan Bagdad. Bagdad dalam periode ini tidak sebagai pusat pemerintahan Islam, karena telah pindah ke Syiraz dimana berkuasa Ali bin Buwaihi.

4. Periode Keempat (447 H./1055M.-590 H./1199 M.)

Periode keempat ini ditandai oleh kekuasaan Bani Saljuk dalam Daulah Abbasiyah. Kehadirannya atas naungan khalifah untuk melumpuhkan kekuatan Bani Buwaihi di Bagdad. Keadaan khalifah memang sudah membaik, paling tidak karena kewibawaannya dalam bidang agama sudah kembali setelah beberapa lama dikuasai orang-orang Syi'ah.

5. Periode Kelima (590 H./1199 M.-656 H./1258 M.)

Telah terjadi perubahan besar-besaran dalam periode ini. Pada periode ini, Khalifah Bani Abbasiyah tidak lagi berada di bawah kekuasaan suatu dinasti tertentu. Mereka merdeka dan berkuasa, tetapi hanya di Bagdad dan sekitarnya. Sempitnya wilayah kekuasaan khalifah menunjukkan kelemahan politiknya, pada masa inilah tentara Mongol dan Tartar menghancurkan Bagdad tanpa perlawanan pada tahun 656H./1256 M.

Sistem Pemerintahan terakhir adalah masa Turki Utsmani⁸³ Kerajaan Turki Utsmani berdiri tahun 1281. Pendiri kerajaan ini adalah bangsa Turki dari kabilah Oghuz yang mendiami daerah mongol dan daerah utara negeri Cina, yaitu Utsman bin Erthogril. Dengan Utsman sebagai raja pertama yang sering disebut Utsman I.⁸⁴

Nama Utsmani diambil dari kakek mereka yang pertama dan pendiri kerajaan ini yaitu Utsman bin Erthogril bin Sulaiman Syah dari suku Qayigh, salah satu cabang keturunan Oghus Turki. Sebelum berdirinya kerajaan Turki Utsmani, diawali dengan pengembaraan Sulaiman Syah ke Anatolia tetapi sebelum mencapai tujuan meninggal di Azerbaijan kemudian kedudukannya digantikan putranya yang bernama Erthogril, dan akhirnya sampailah ke Anatolia dan diterima penguasa Seljuk, Sultan Alaudin yang sedang berperang dengan Bizantium. Berkat bantuan dari Erthogril, pasukan Sultan Alaudin mendapatkan kemenangan, sehingga Erthogril mendapat hadiah sebidang wilayah di perbatasan Bizantium serta memberi wewenang mengadakan ekspansi. Sepeninggal Erthogril, atas persetujuan sultan Alaudin, digantikan putranya yang bernama Utsman yang memerintah Turki Utsmani antara tahun 1281-1324 M. Akibat serangan Mongol terhadap Bagdad termasuk Seljuk yang terjadi pada tahun 1300 M menyebabkan terbunuhnya Sultan Alaudin dan akibatnya dinasti ini terpecah-pecah menjadi sejumlah kerajaan kecil. Dalam kondisi kehancuran Seljuk inilah Utsman mengklaim kemerdekaan secara penuh atas wilayah yang didudukinya sekaligus memproklamirkan berdirinya kerajaan Turki Utsmani.⁸⁵

Raja-raja Turki Utsmani bergelar Sultan dan Khalifah sekaligus. Sultan menguasai kekuasaan duniawi dan khalifah berkuasa di bidang agama atau spiritual/ukhrawi. Mereka mendapatkan kekuasaan secara turun temurun. Tetapi tidak harus putra pertama yang menjadi pengganti sultan terdahulu, bahkan dalam perkembangannya pergantian kekuasaan itu juga diserahkan kepada saudara sultan bukan kepada anaknya.⁸⁶

Dalam struktur pemerintahan, sultan sebagai penguasa tertinggi dibantu oleh *shadr al a'zham* (perdana menteri) yang membawahi *pasya* (gubernur), dan gubernur mengepalai daerah tingkat I. Dibawahnya terdapat beberapa orang *al-zanâziq atau al-'alawiyah* (bupati). Untuk mengatur pemerintahan negara, di masa sultan Sulaiman I disusun undang-undang (*qânun*) yang bernama *Multaqa al-Abhur*, yang menjadi pegangan hukum bagi kerajaan Turki Utsmani sampai datangnya reformasi pada abad ke 19. Karena jasa

⁸³Christine M. Philliou, *Biography of an Empire: Governing Ottomans in an Age of Revolution*, Berkeley: University of California Press, 2011.

⁸⁴Bandri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam, Dirasah Islamiyah II, ...*, hal. 129-130.

⁸⁵Ajib Thohir, *Perkembangan Peradaban Di Kawasan Dunia Islam*, Jakarta : PT Raja Grafindo Persada, 2004, hal. 182.

⁸⁶Ajib Thohir, *Perkembangan Peradaban Di Kawasan Dunia Islam, ...*, hal. 53.

Sultan Sulaiman I, diujung namanya diberi gelar *al-Qânûniy*.⁸⁷ Sampai pada akhirnya pada tanggal 3 maret 1924, dengan tokoh reformisnya Mustafa Kemal Attaturk disebuah organisasi Turki Muda⁸⁸, secara resmi menghapus lembaga kesultanan dan khilafah dari bumi Turki dan memproklamsikan negara Republik Turki, sebagai negara sekular dalam konstitusi.⁸⁹

Pasca Kekhalifahan Turki Usmani berakhir berbagai macam upaya untuk menghidupkannya terus diperjuangkan. Namun semua upaya itu tidak pernah berhasil. Salah satunya adalah kongres umat Islam Internasional di Kairo Mesir yang dilaksanakan di tahun 1926. Diantara rangkaian usaha itu adalah:

1. Kongres Muslim sedunia pada tahun 1926 yang diprakarsai Raja Ibnu Sa'ud.
2. Konferensi Islam Internasional pertama pada tahun 1931 di Aqsha, Yerusalem.
3. Konferensi Islam Internasional kedua pada tahun 1949, di Karachi.
4. Konferensi Islam Internasional ketiga pada tahun 1951, di Mekkah.
5. Pertemuan Puncak Ummat Islam pada tahun 1951 di Mekkah.
6. Pada tahun 1964, diadakan Konferensi Umat Islam sedunia yang kedua (di Mekkah).
7. Pertemuan Puncak Ummat Islam pada tahun 1969 di Rabat, pertemuan ini melahirkan Organisasi Konferensi Islam (OKI).
8. Konferensi Tingkat Tinggi Negara-negara Islam pada tahun 1974 di Lahore; dihadiri Presiden dari berbagai Negara, seperti: Uganda, Mesir, Yaman Utara, dan Libya. Mereka mengusulkan agar Raja Faisal dari Arab Saudi bersedia untuk dijadikan sebagai khalifah/amir al-mu'minin, namun Raja Faisal menolak.⁹⁰

Dari beberapa uraian tentang bentuk sistem pemerintahan di atas, maka dapat diambil kesimpulan dengan mengutip pendapat Hasbi Amiruddin yang mengatakan bahwa dimasa Nabi Muhammad negara yang dibentuk adalah berbentuk republik yang unik hal ini terjadi sebab para pakar politik belum pernah merumuskan corak yang demikian. Selain itu kekuasaan Nabi dibimbing tidak hanya oleh kebijakan manusia, tetapi juga oleh wahyu Tuhan dan karenanya pemerintahan Nabi tidak dapat ditiru persis sama dalam penerapannya namun masih dapat diambil spiritnya. Pada masa *Khulafâ` ar-râsyidîn*, negara telah berbentuk Republik Demokratik, sementara awal periode Bani Umayyah negara telah bercorak monarki absolut. Kendatipun disini disebut monarki absolut, tetapi tidak sama dengan tradisi luar Islam

⁸⁷ Bandri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, ..., hal. 135.

⁸⁸ Ahmad al- Usairy, *Sejarah Islam Sejak Zaman Nabi Adab Hingga Abad XX*, diteremahkan oleh J. Samson Rahmat, Jakarta: Akbar Media Eka Sarana, 2003, hal. 372.

⁸⁹ Ajib Thohir, *Perkembangan Peradaban Di Kawasan Dunia Islam*, ..., hal. 161.

⁹⁰ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*..., hal.111.

yang menyerahkan semua persoalan berdasarkan titah raja. Setidaknya ada hakim agama ataupun *qâdhi* yang memutuskan hukum.⁹¹ Turki Usmani kendatipun berbentuk kerajaan namun pemerintahan negara dipegang oleh tiga pejabat penting yaitu, *sulthân*, *wazîr*, dan *muftiy*. Sehingga dapat dikatakan bahwa walaupun negara berbentuk kerajaan tetapi telah melaksanakan pembagian kekuasaan sehingga kerajaan ini tidak berkekuasaan absolut.⁹²

Pada praktek kenegaraan umat Islam di dunia abad ke-20 Edward Mortimer mengajukan enam studi kasus. Enam studi ini menggambarkan secara apa adanya kenyataan pilihan sejarah bagi umat Islam dalam konteks ketika berhubungan dengan para penguasa wilayah. Keadaan tersebut secara rinci adalah sebagai berikut:

1. Turki sebagai Bangsa Muslim dengan negara sekular.
2. Kerajaan Arab Saudi dengan Al-Qur`an sebagai undang-undang negara.
3. Pakistan sebagai model yang menjadikan Islam sebagai kebangsaan.
4. Iran negara Republik Islam dengan paham Syi`ah dan Revolusi

Pada dinamika Indonesia pasca reformasi, ide mendirikan *khilâfah* banyak diwacanakan dan didiskusikan serius dalam banyak forum. Kata ini dialamatkan kepada diksi Al-Qur`an surah al-Baqarah/2: 30 yang menyatakan bahwa dengan penciptaan manusia Allah bermaksud hendak menjadikannya sebagai *khalîfah*, yang dalam terjemah secara teks bisa diartikan sebagai wakil atau pengganti Tuhan di bumi, sangat terasa nuansa politik kekuasaan pada pengertiannya. Namun bila merujuk pada pembahasan para mufassir akan didapati bahwa tugas *khalîfah* adalah memakmurkan kehidupan di muka bumi dan bukan menegakkan *khilâfah*, lembaga politik pasca Nabi Muhammad yang dikenal *al-khulafâ` ar-râsyidûn* dengan empat sahabat terbaik sebagai pimpinannya. Ciri utama dalam cara mereka memimpin terletak pada keunggulan kualitas pribadi dibanding dengan yang lain. Ini berbeda dengan pemimpin-pemimpin pemerintahan dinasti Islam setelahnya, terutama pada proses pemilihan pemimpin. Dinasti-dinasti Islam seperti Dinasti Umayyah, Dinasti Abbasiyah, dan Dinasti Ustmaniyah tidak dapat disebut sebagai kekhilifahan Islam karena suksesi kepemimpinan yang terjadi pada dinasti-dinasti tersebut berdasar kepada tali darah. Semua entitas politik pasca *al-khulafâ` ar-râsyidûn* adalah kerajaan dan kesultanan, bukan *khilâfah*. Jadi sejak berakhirnya masa kepemimpinan Ali bin Thalib, maka berakhir pula masa kekhilifahan Islam. Artinya, jika pada saat sekarang muncul gagasan untuk menegakkan *khilâfah* oleh sebagian kelompok Islam di Indonesia, maka sebenarnya gagasan itu lebih tepat dikatakan sebagai romantisme sejarah karena realitas politik di Indonesia sangat tidak

⁹¹ Hasbi Amiruddin, *Republik Umar bin Khattab...*, hal. 3.

⁹² Hasbi Amiruddin, *Konsep Negara Menurut Fazlur Rahman...*, hal. 76-77.

memungkinkan bagi kelompok Islam untuk memaksakan penegakkan *khilâfah*.⁹³

Kompromi yang dapat dilakukan oleh pengusung *khilâfah* adalah membentuk sayap perjuangan politik seperti mendirikan Hizbut Tahrir Indonesia, sebagaimana pernah dilakukan oleh Abu A'la al-Mawdudi dengan Jama'ati Islami. Sejarah telah mencatat bahwa dalam perjuangannya, al-Mawdudi akhirnya menyerah kepada realitas negara-bangsa (*nation-state*). Ia menerima kehadiran Pakistan sebagai negara setelah berpisah dengan Anak Benua India pada 1947 untuk kemudian mendirikan Jama'ati Islam. Maka gagasan *khilâfah* yang menyerukan pembentukan kekuasaan politik tunggal bagi umat Islam di muka bumi nampaknya perlu dipertanyakan kelayakannya. Sebab, jika kelompok umat Islam jujur, kesatuan kekuasaan politik seperti itu akan sulit dicapai. Bahkan, sebelum kekuasaan politik khalifah Ali bin Abi Thalib berakhir pun, sudah banyak terjadi pertikaian politik. Kesatuan kekuasaan politik hanya terjadi secara sempurna ketika kepemimpinan Islam berada pada masa Abu Bakar dan Umar bin Khattab. Sejak paruh kedua kepemimpinan Ustman bin Affah dan kemudian digantikan oleh Ali bin Abi Thalib umat Islam mulai mengalami perpecahan. Jadi, sejarah telah memberi pelajaran berharga bahwa kekuasaan politik tunggal lebih merupakan imajinasi atau idealisasi dari sejarah Islam.

Adapun tentang radikalisme agama yang sekarang berkembang dalam aksi-aksi yang dimotori oleh kelompok terorisme bukanlah fenomena baru dalam Islam. Sebelum muncul fundamentalisme Islam kontemporer, terdapat gerakan yang mungkin disebut sebagai prototipe gerakan radikalisme, yang belakangan bermetaformosa menjadi aksi kekerasan. Kekerasan yang dilakukan dengan mengatasnamakan agama lebih dikarenakan oleh kurangnya sikap toleran dalam menghadapi perbedaan paham. Pola penanganan terhadap kasus-kasus tersebut sebelumnya dikenal lebih menekankan pendekatan kekuasaan, terutama ketika bangsa ini berada di bawah kekuasaan rezim Orde Baru. Pengalaman Indonesia di bawah kekuasaan Orde Baru yang militeristik, terbukti gagal meredam fenomena kekerasan yang tumbuh berkembang di beberapa wilayah di Indonesia. Bahkan, sejak runtuhnya rezim Orde baru, tepatnya ketika kran demokrasi dibuka secara lebar, tindak kekerasan atas nama agama dan kelompok-kelompok sektarian semakin menjadi fenomena yang tumbuh subur di Indonesia. Terhadap fenomena tersebut, media pernah mencatat pandangan

⁹³Azyumardi Azra, "Relevansi Khilafah di Indonesia," dalam *Kompas*, 18 Agustus 2007.

pengamat bahwa bangsa Indonesia seakan-akan kehilangan jati dirinya, sebagai bangsa yang menjunjung etika dan sopan santun adat ketimuran.⁹⁴

Selain aksi kekerasan, transisi demokrasi juga ditandai oleh ledakan partisipasi masyarakat melalui retorika Islamisme yang memunculkan Islam politik di Indonesia. Geliat arus Islam politik yang terjadi demikian cepat berkembang seolah menafikan model perjuangan Islam kultural yang tumbuh sebelumnya. Bahkan, retorika Islamisme cenderung agresif dan mengesankan sebagai sebuah tafsir tunggal, termasuk di dalamnya menyangkut tentang hubungan antara Islam dan demokrasi. Masalah kontemporer yang lahir dari relasi antara Islam dan demokrasi ini adalah munculnya gerakan radikalisme agama yang mempunyai watak keras, eksklusif, dan ekstrim. Watak inilah yang disinyalir sebagai faktor pendorong lahirnya aksi teroris yang belakangan marak terjadi di beberapa wilayah di Indonesia.⁹⁵

Khilafah bukan saja merupakan sesuatu yang ahistoris, tetapi juga tidak mempunyai relevansi dengan kehidupan demokrasi yang memposisikan kekuasaan tertinggi di tangan rakyat. Penolakan sistem khilafah didasarkan kepada argumentasi bahwa sistem Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) dan Pancasila adalah konsensus bangsa yang bersifat final. Upaya lain di luar konsensus yang bermaksud merubah sistem tersebut dianggap akan mencederai semangat kemerdekaan yang sudah lama tumbuh berkembang dan diproklamirkan pada tahun 1945. Selain berdasar karena faktor sejarah, argumentasi menolak penegakan sistem khilafah juga didasarkan kepada ajaran agama bahwa apa yang terpenting dalam kepemimpinan bukanlah terletak kepada kesatuan politik di bawah kendali seorang pemimpin/khalifah, tetapi yang wajib diperjuangkan dalam kepemimpinan politik adalah terpeliharanya persaudaraan sesama muslim (*ukhuwwah islâmiyyah*). Sudut pandang fenomenologi akan mengantarkan pada pemahaman bahwa yang diperlukan adalah pandangan makro tentang pencarian makna substansi kehidupan keberagamaan yang holistik dan universal.⁹⁶

Literatur tentang pergulatan pemikiran dalam diskursus pemikiran Islam-kebangsaan dapat terbaca dalam, lugasnya pemikiran Abdurrahman

⁹⁴Ahidul Asror, "Radical Islamic Movement in the Era of Democratic Transition in Indonesia," dalam Imam Subchi, *et al*, *Mozaik Pemikiran Islam Bunga Rampai Pemikiran Islam Indonesia*, Jakarta: Dirjen Pendis dan Diktis Kementerian Agama RI, 2011, hal. 247.

⁹⁵Kebangkitan Islam adalah bagian dari pencarian bentuk, identitas dari komunitas Islam. Radikalisme Islam menurut Esposito merupakan bentuk civil Islam yang melakukan perlawanan terhadap perlakuan tidak adil dari sebuah rezim. Jika salah mengorganisir, maka gerakan ini di samping menjadi inspirasi pembebasan juga bisa menjadi sumber ekstrimisme. John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, Oxford: Oxford University Press, 1992, hal. 73.

⁹⁶M Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas dan Historisitas*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996, hal. 11.

Wahid yang melakukan diagnosa situasi nasional-bangsa dan problem keumatan dengan gagasan-gagasannya yang berani dan konstruktif. Wacana pemikirannya sengaja digelindingkan sebagai ikhtiar untuk membingkai kehidupan bermasyarakat dan berbangsa yang lebih kondusif, ada jaminan hukum yang adil dan terciptanya harmonisasi yang maksimal di antara sesama umat manusia. Tema-tema pemikirannya dibingkai menjadi tiga bagian:

1. Ajaran, transformasi pendidikan agama,
2. Nasionalisme, gerakan sosial dan anti kekerasan,
3. Pluralisme, kebudayaan dan hak asasi manusia. Mengajarkan nilai universal agama, nasionalisme, dan menjunjung tinggi sikap keterbukaan akan segala kemungkinan menerima perbedaan dengan khazanah pemikiran yang bebas dari segala bentuk diskriminasi dan kekerasan.⁹⁷

Khilâfah adalah sistem yang dipahami sebagai aktualisasi dari kemauan Allah terhadap kaum muslim. Istilah ini merujuk kepada institusi kepala negara dalam Islam. Manusia diwajibkan mengatur diri mereka sendiri dan memakmurkan bumi sebaik mungkin dalam kerangka Ilahiyah. Aktualisasinya berada dalam sejarah, bersifat individual dan komunal, jasmani dan rohani, serta internal dan eksternal. Dalam sistem *khilâfah*, kaum muslim harus mengorganisasi diri secara bersama, menegakkan sebuah sistem untuk mengatur hubungan-hubungan antar manusia dan mewujudkan tujuan Tuhan di dunia. *Khilâfah* oleh sebagian komunitas Islam berlaku untuk semua manusia seutuhnya. Sistem *khilâfah* tidak mengenal perbedaan manusia disebabkan karena perbedaan latar belakang wilayah, warna kulit, bahasa dan lain-lain. Islam memandang negara sebagai kosmik dan universal. Oleh karenanya, di dalam Islam tidak dikenal istilah Barat dan Timur, Asia dan Afrika, berkulit hitam dan putih, dan perbedaan-perbedaan lainnya. Manusia dalam Islam adalah sederajat, makhluk Allah, dan wajib tunduk kepada kemauan-Nya.⁹⁸

Dalam kerangka pikir seperti itu, sistem *khilâfah* mempunyai implikasi serius bagi pemerintahan negara-bangsa dalam sistem negara demokrasi modern. Pertama, sistem negara-bangsa yang ada harus dibubarkan dan digantikan oleh satu sistem kekhilafahan. Kedua, undang-undang negara yang berlaku dalam sistem demokrasi modern harus digantikan dengan syari'at Islam. Ketiga, menghapus semua lembaga pemerintahan dan meletakkan seluruh tanggung-jawabnya kepada seorang khalifah. Implikasi-

⁹⁷ Lihat Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*, Jakarta: The Wahid Institute, 2007. Lihat Toha Hamim, *Islam dan NU Dibawah Tekanan Problematika Kontemporer*, Surabaya: Diantama, 2004, hal. 3-17.

⁹⁸ Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-Modernisme*, Jakarta: Paramadina, 199, hal. 54.

implikasi tersebut mengandaikan sebuah sistem pemerintahan sentralistik yang didasarkan kepada *nomocracy*, kekuasaan yang tunduk kepada hukum syari'at. Hukum syari'at tidak bisa diamandemen sesuai kemauan warga negara (seperti yang ada dalam sistem demokrasi modern) karena hukum tidak bersumber dari mereka, melainkan berasal dari Tuhan. Warga negara bukanlah pihak yang mengeluarkan dan menetapkan hukum, melainkan Allah sendiri yang mengeluarkan melalui wahyu. Oleh karena itu, hukum bersifat abadi. Perubahan hanya terjadi pada pemaknaan manusia berdasarkan pengalaman dan pengetahuannya. Seandainya yang demikian adalah sebuah kewajiban maka tentu banyak umat Islam yang berdosa selama berpuluh tahun karena sejak runtuhnya apa yang disebut sebagai *khilafah Islamiyyah* di Turki runtuh, tidak satupun negara yang mengklaim telah mengambil sistem ini kembali, atau menyatakan diri sebagai pengganti *khilafah* yang runtuh itu.

Negara adalah wadah bagi rakyat dan pemerintah. Pemerintah menjadi alat bagi pemerintah yang mendapatkan mandat dari rakyat untuk mengatur warganya.⁹⁹ Bertolak dari definisi tersebut, maka ada tiga hal yang menjadi unsur-unsur esensial negara, yaitu: penduduk (*people*), wilayah (*territory*), pemerintah (*government*). Tiga parameter tersebut sudah terdapat pada masa Nabi Muhammad. Pertama, ada penduduk, yaitu umat Islam dan umat Yahudi dengan berbagai suku masing-masing. Kedua, adanya wilayah, yaitu Madinah. Ketiga, ada pemerintah yang berdaulat, yaitu Rasulullah di puncak kepemimpinan yang dipatuhi oleh umumnya warga Madinah. Walaupun demikian tidak ada pernyataan resmi dari Rasulullah bahwa yang demikian itu dinamakan sebagai negara. Tidak juga disebutkan secara spesifik dalam Al-Qur'an ataupun Hadis, bentuk atau model negara yang harus dibentuk oleh umat Islam setelah beliau wafat.

Ilmu politik memandang bahwa apa yang dilakukan Rasulullah telah dianggap cukup sebagai pemenuhan syarat dan rukun berdirinya negara. Teritorial, warga yang menjadi rakyatnya dan Piagam Madinah yang disejajarkan dengan konstitusi negara.¹⁰⁰ Terpenuhinya prasyarat negara tidak otomatis menjadikan konsep negara dalam piagam Madinah sama dengan konsep negara dalam Piagam Jakarta, terlebih yang dimaksud adalah konsep *nation state*.¹⁰¹ Titik persamaannya terletak pada pemenuhan unsur-unsur

⁹⁹Soelistyati Ismail Gani, *Pengantar Ilmu Politik*, Yogyakarta: Ghalia Indonesia, 1984, hal. 59.

¹⁰⁰M Hasbi Amiruddin, *Konsep Negara Islam menurut Fazlur Rahman*, Yogyakarta: UII-Press, 2000, hal. 53-54.

¹⁰¹Istilah *nation state* ini muncul pada tahun 1648 yaitu pada perjanjian Westphalia. Sebelum Westphalia memang sudah ada Negara-negara dan mereka mengadakan hubungan satu sama lain tetapi atas dasar yang sangat berbeda dari sekarang. Lihat Suwardi Wiriadmadja, *Pengantar Ilmu Hubungan Internasional*, Bandung: Pustaka Tintamas, 1967, hal. 59

negara secara umum. Sedangkan perbedaannya ada pada dua hal, yaitu konsepsi wilayah dan sistem pemerintahan. Perbedaan ini lebih disebabkan karena secara historis, konstitusi Madinah datang jauh lebih awal daripada konsep *nation state*. Pertama, dalam konsep *nation state*, unsur wilayah dalam suatu negara itu memiliki batas yang jelas.¹⁰² Sedangkan negara Madinah waktu itu belum menjadi daerah kekuasaan dengan batas wilayah yang jelas. Berbeda dengan negara Indonesia yang telah memiliki batas teritorial yang jelas baik sebelum maupun setelah merdeka. Kedua, sistem pembagian kekuasaan Negara umumnya dijalankan oleh negara modern untuk menjadi sebuah *nation state* terdiri tiga kekuasaan utama (*trias politica*), yaitu eksekutif, legislatif, dan yudikatif.¹⁰³

Pada Februari 1924, pemerintahan Kemalis Republik Turki menghapuskan jabatan Khalifah (*khilafah*). Hal ini memberikan dorongan kepada pembicaraan tentang teori politik Islam dan upaya-upaya untuk membangun institusi-institusi pan-Islami yang baru.¹⁰⁴ Para penguasa Daulah Utsmaniyah di Istanbul sudah sejak abad ke-19 menyandang gelar sultan dan khalifah; gelar khalifah menunjukkan klaim mereka sebagai pengganti Nabi dan karena itu merupakan kewenangan tertinggi atas seluruh dunia muslim. Pada akhir abad ke-19, klaim ini, walaupun meragukan jika ditinjau berdasarkan fakta-fakta sejarah, diakui oleh kebanyakan umat Islam di Asia Selatan dan Tenggara maupun Timur Tengah.

Hal yang sangat disayangkan banyak pembaca sejarah Islam akhirnya terjadi. Daulah Utsmaniyah sudah dihapuskan setahun sebelumnya, dan khalifahnyanya yang terakhir, setelah semua kekuatannya dilucuti, dalam praktiknya tidak lebih dari figur yang tak bisa berbuat apa-apa. Penghapusan khilafah menyebabkan banyak masyarakat muslim, terutama di daerah jajahan Inggris dan Belanda, merasa terpukul dan kehilangan orientasi. Masyarakat muslim yang masih terbelenggu oleh kolonialisme kehilangan figure simbol kepemimpinan politik yang independe. Umat Islam India dengan antusias bahkan bermaksud akan menghidupkan kembali Daulah Utsmaniyah ini dengan skema yang mereka buat.¹⁰⁵

¹⁰² Faktor terpenting dari unsur teritori di antaranya adalah merupakan kesatuan wilayah semacam ini, karena Nabi Muhammad di satu sisi menjadi kepala negara dan pada sisi lain ia menjadi Nabi. Mengacu pada dua perbedaan tersebut, negara Madinah lebih dekat dengan *city state* dari *nation state*.

¹⁰³ B. Hestu Cipto Handoyo, *Hukum Tata Negara, Kewarganegaraan, dan Hak Asasi Manusia*, Yogyakarta: Universitas Atma Jaya, 2003, hal. 84; Dasril Radjab, *Hukum Tata Negara Indonesia*, Jakarta: Rineka Cipta, 1994, hal. 57.

¹⁰⁴ Hakan Ozoglu, *From Caliphate to Secular State: Power Struggle in the Early Turkish Republic*, Santa Barbara: Praeger, 2011, hal. 8.

¹⁰⁵ Alan Mikhail, *Nature and Empire in Ottoman Egypt*. New York: Cambridge University Press, 2011, hal. 7.

Salah seorang calon seriusnya adalah penguasa Mekkah, Syarif Husein (yang menguasai kota-kota suci Islam setelah runtuhnya Daulah Utsmaniyah pada 1916). Dia membentuk semacam dewan penasehat khalifah, termasuk di antaranya dua orang Asia Tenggara yang bermukim di Mekkah, dan mengadakan sebuah kongres haji (mu'tamar al-hajj) di Mekkah pada Juli 1924, dengan harapan mendapatkan dukungan internasional bagi klaimnya atas gelar khalifah. Kongres ini adalah yang pertama dari serangkaian kongres Islam internasional yang diselenggarakan pada 1920-an. Para pesertanya gagal mencapai kata sepakat untuk memberikan dukungan yang diharapkan Syarif Husein. Beberapa bulan kemudian (Oktober 1924), musuh besar politik Syarif, Abdul Aziz Ibnu Sa'ud, menyerbu Makkah dan membuyarkan keinginan-keinginannya. Pada akhir tahun berikutnya, seluruh Hijaz (yakni, bagian sebelah barat semenanjung Arab), termasuk pelabuhan penting Jeddah, berada di tangan Sa'ud, sementara Husein sudah melarikan diri ke luar negeri dan tidak memiliki kekuasaan sama sekali.

Pada waktu itu, sedang dilakukan persiapan-persiapan penyelenggaraan Kongres Khilafah yang akan diadakan di Kairo pada Maret 1925. Inisiatif penyelenggaraannya berasal dari para ulama Al-Azhar, yang didorong oleh Raja Mesir, Fu'ad, calon lain untuk kursi khalifah. Pemikir pembaru terkemuka, Rasyid Ridha, salah seorang penyelenggaranya, sudah mengirim undangan kepada Sarekat Islam dan Muhammadiyah, organisasi penting yang ada di Indonesia saat itu. Namun kesulitan-kesulitan internal di Mesir mengganggu persiapan kongres dan menyebabkan kongres itu harus ditunda sampai Mei 1926.¹⁰⁶

Dalam pandangan Ibnu Sa'ud, persiapan Kongres Kairo, dengan kemungkinan terpilihnya Raja Fu'ad sebagai khalifah baru, merupakan ancaman atas posisi yang baru dimenangkannya di Hijaz. Karena itu, dia menyelenggarakan kongres tandingan di Mekkah selama Juni-Juli 1926, berpura-pura menyelenggarakan pembicaraan tentang haji tetapi dalam kenyataannya berusaha memperoleh legitimasi bagi kekuasaannya atas Hijaz. Kedua kongres yang hampir bersamaan itu menunjukkan adanya persaingan yang tidak terlalu tersembunyi untuk meraih kedudukan sebagai pemimpin seluruh umat Islam. Kedua panitia kongres tersebut dengan harap-harap cemas melakukan pendekatan agar seluruh dunia Islam bersedia ikut serta.

Direntang tahun-tahun itu masyarakat muslim Indonesia banyak mengelat kongres-kongres serupa. Tepatnya mulai tahun 1922 sampai dengan tahun 1926. Kongres yang disebut Kongres Al-Islam ini dihadiri berbagai macam organisasi dan perhimpunan umat Islam yang diwakili para

¹⁰⁶Martin van Bruinessen, NU: *Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, diterjemahkan oleh Farid Wajidi, Yogyakarta: Lkis Pelangi Aksara, 1994, hal. 27.

utusannya. Kalangan moderat Islam mendominasi pada pertemuan-pertemuan ini.

Pembicaraan mengenai khilafah menjadi topik utama pada Kongres Al-Islam ketiga, yang diselenggarakan Desember 1924. Di sana diputuskan adanya delegasi yang akan dikirim mewakili Sarekat Islam, Muhammadiyah dan kaum tradisionalis ke Kongres Kairo. Namun delegasi gagal berangkat terkait penundaan dari panitia kongres. Masalah ini yang kemudian menjadi polemik pada Kongres Al-Islam keempat, Agustus 1925. Hal ini disebabkan datangnya Penentuan pilihan kepada poros Mekkah atau Kairo ini berujung pada keretakan Sarekat Islam dan Muhammadiyah dan menyebabkan yang juga berimbas kepada renggangnya hubungan kaum moderat dan kaum tradisionalis yang terus meluas dan akhirnya menimbulkan perselisihan.¹⁰⁷ Sebuah ironi yang sangat disayangkan, sebuah diskusi untuk menentukan keputusan penting untuk menyatukan umat berujung pada sebuah perpecahan para aktivis dan organisasi penggeraknya.

Kelompok Islam tradisional tidak terwakili oleh salah satu delegasi yang hadir. Sesuai catatan sejarah Rasyid Ridha datang pada peristiwa Kongres meskipun ia adalah anggota penyelenggara Kongres di Kairo. Hal ini menjadikan golongan Islam tradisionalis Indonesia menjadi gelisah.¹⁰⁸ Alasan dari kekhawatiran itu adalah kenyataan bahwa Ibnu Sa'ud dan pengikutnya dikelilingi oleh para penganut paham Wahabisme. Kelompok Wahabi terkenal dengan sikap kerasnya menentang segala sesuatu yang bernada pemujaan kepada wali dan pemujaan kepada orang yang sudah meninggal, yang menurut mereka adalah bagian dari pemurnian ajaran Islam. Semenjak berada di awal abad ke dua puluh, mereka meratakan banyak makam di dalam dan di sekitar kota tersebut dan memberangus berbagai praktik keagamaan populer.¹⁰⁹ Muslim tradisionalis Indonesia yang sangat terikat pada praktik-praktik keagamaan yang bertentangan Mereka memandang bahwa penguasaan atas Mekkah adalah keadaan yang mengkhawatirkan.

Muhammadiyah sejak awal nampak lebih cenderung ke Kongres Kairo. Hal ini sepertinya karena keterlibatan Rasyid Ridha di dalamnya. Secara doktrinal, Muhammadiyah lebih dekat kepada pembaru Mesir daripada kaum puritan Wahabi. Namun, pemimpin Sarekat Islam, Tjokroaminoto, keberatan terhadap peranan raja Fu'ad dalam kongres ini, yang dia curigai sebagai siasat tersembunyi Inggris untuk menguasai dunia Islam. Dia menegaskan

¹⁰⁷ Abdul Salam, "Sejarah dan Dinamika Sosial Fiqih Reformis dan Fiqih Tradisionalis di Indonesia," dalam *Islamica*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2009, hal. 56.

¹⁰⁸ Saifudin Zuhri, *Kyai Haji Abdul Wahab Hasbullah: Bapak dan Pendiri NU*, Yogyakarta: Pustaka Falaakhiyyah, 1983, hal. 25.

¹⁰⁹ Mark Juergensmeyer dan Wade Clark Roof, (ed.), *Encyclopedia of Global Religion*, New York: SAGE Publications, 2011, hal. 1369.

bahwa umat Islam Indonesia, demi alasan politik, hendaknya memilih Kongres Mekkah yang diadakan Ibnu Sa'ud. Kaum tradisional juga memilih Kongres Mekkah, walaupun dengan alasan yang berbeda: kedudukan Hijaz merupakan masalah yang lebih penting dari pada semua permasalahan khilafah.¹¹⁰

Kaum tradisional Indonesia menghendaki agar utusan Indonesia ke kongres Mekkah meminta jaminan dari Ibnu Sa'ud bahwa dia akan menghormati madzhab-madzhab fikih ortodoks dan membolehkan berbagai praktik keagamaan tradisional. Ini adalah masalah yang paling penting bagi mereka, karena Mekah yang terdapat komunitas pemukim Indonesia dalam jumlah besar sejak lama telah menjadi pusat ilmu tradisional, di mana orang-orang yang kemudian menjadi Kiai biasanya menghabiskan beberapa tahun untuk menuntut ilmu di sana. Akan merupakan pukulan berat bagi pendidikan tradisional di seluruh dunia Islam jika fikih Syafi'i dilarang di Mekkah. Demikian juga, pelarangan terhadap tarekat dan ziarah ke banyak makam orang suci di dalam dan sekitar Mekkah akan menghilangkan kesempatan kaum muslim tradisional seluruh dunia untuk memperoleh pengalaman-pengalaman keagamaan yang penting.

Tidak mengherankan, kaum pembaharu tidak bersedia meminta kepada Sa'ud agar melindungi praktik-praktik tradisional yang tidak mereka setujui. Tentu saja, hal ini semakin memperburuk ketegangan antara kaum muslim tradisional dan pembaru di Indonesia. Kongres itu pun berakhir tanpa ada keputusan yang jelas. Setengah tahun kemudian, Februari 1926, Kogres Al-Islam kelima diadakan untuk memilih siapa yang akan menjadi utusan ke Kongres Mekkah. Pada saat itu, tentu saja, kaum tradisional tidak mendapat kesempatan. Hanya dua orang utusan yang ditunjuk, Tjokroaminoto (SI) dan Mas Mansoer (Muhammadiyah). Di luar utusan dari Kongres Al-Islam, kaum pembaru dari Sumatera Barat mengirimkan dua utusannya ke Kongres Kairo, yakni pembaru terkenal Abdul Karim Amrullah (alias Haji Rasul, ayah Hamka) dan Abdullah Ahmad.

Hussein memiliki obsesi sangat besar atas berpulangnya *khilâfah* ke kota Mekkah. Keinginan kuat ini diwujudkan dalam bentuk inisiasi Dewan Penasehat Khalifah yang dua anggotanya di antaranya berasal dari Asia Tenggara yang bermukim di Makkah. Hussein juga bermaksud mengadakan Kongres Haji (*Muktamar Al-Hajj*) di Makkah Juli 1924, dengan harapan mendapat dukungan untuk klaimnya sebagai *khalîfah*. Segala daya upaya tersebut pada akhirnya berakhir dengan kebuntuan dan kandasnya ide pendirian *khilâfah*.¹¹¹

¹¹⁰Martin van Bruinessen, NU: Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru, ..., hal.27.

¹¹¹Martin van Bruinessen, NU ; Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru ..., 1994, hal. 28.

Namun, pada saat itu kaum tradisional sudah memutuskan jika Kongres Al-Islam tidak mau menekan Ibnu Sa'ud, mereka harus berusaha melakukannya sendiri. Kiai Wahab, yang merupakan juru bicara kaum tradisional paling vokal pada Kongres Al-Islam, mendorong para Kiai terkemuka di Jawa Timur agar mengirimkan utusan sendiri ke Mekkah untuk membicarakan masalah madzhab dengan Ibnu Sa'ud. Untuk tujuan ini, mereka membentuk sebuah delegasi yang diberi nama Komite Hijaz. Komite bertemu di rumahnya di Surabaya pada 31 Januari 1926 untuk menentukan siapa yang akan diutus. Untuk lebih memperkuat kesan pihak luar, komite ini memutuskan mengubah diri menjadi sebuah organisasi, dan menggunakan nama Nahdlatoeel 'Oelama.

Ketika konflik Ibnu Saud dan Hussein berlangsung, para ulama Al-Azhar dalam koalisinya dengan Raja Fuad melakukan persiapan rahasia untuk mengadakan Kongres Khilafah. Kongres ini sedianya diadakan pada Maret 1925, namun situasi dan suasana yang tak memungkinkan menjadikannya ditunda samapi bulan Mei 1926. Inilah yang membuat Ibnu Saud segera berusaha menggelar kongres tandingan di Mekkah. Dalam hitungan politik, keberhasilan Kongres Mesir yang bisa saja mendaulat Raja Fuad menjadi *khalifah*, meruakan ancaman serius. Kongres Mekah disetting sebagai pembicaraan yang berfokus pada masalah penyelenggaraan ibadah Haji. Namun dapat dipahami bahwa tujuan sebenarnya adalah upaya untuk mendapatkan legitimasi kekuasaan Ibnu Saud atas Hijaz. Kongres Mesir sendiri tidak berhasil mengangkat seorang khalifah. Kongres ini secara politis memutuskan bahwa masalah *khilâfah* bagi umat Islam masih cukup penting untuk menegakkan kalimat Allah dan mempertahankan kebesaran Islam. Namun diakui bahwa *khilâfah* dalam arti yang sebenarnya hanya terdapat pada jaman klasik ketika seluruh daerah dapat diikat dalam satu perintah dan satu organisasi. Kesimpulan besarnya adalah bahwa penegakkan tahta khalifah kembali hampir tak mungkin, namun saran dan gagasan untuk pembentukan *khilâfah* tetap direkomendasikan.¹¹²

¹¹² Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda*, Jakarta: LP3ES, 1985, hal. 165-167



BAB IV

WACANA KEBANGSAAN DALAM AL-QUR'AN

Membaca karya intelektual Islam kontemporer dalam bidang tafsir adalah bagian dari literasi kepustakaan. Kegiatan ini membutuhkan kemampuan dalam memahami informasi dari karya yang diteliti. Disamping untuk meningkatkan pengetahuan dan pemahaman, kegiatan ini juga bermaksud untuk mengambil kesimpulan dari informasi yang dibaca termasuk memberi catatan dan penilaian kritis. Bila merujuk kepada pandangan mayoritas ulama, akan didapati bahwa kebolehan untuk menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an terbuka bagi siapa saja yang memenuhi kriteria kompetensinya. Dibukanya kesempatan secara luas itu kemudian diikuti dengan syarat-syarat, yang paling utama pengetahuan bahasa dengan segala cabangnya. Sedangkan tuntutan moral bagi orang ingin menafsirkan Al-Qur'an adalah kesadaran dan rasa tanggung jawab.¹

Secara umum manusia membentuk negara demi mewujudkan kebahagiaan dan kesejahteraan bersama. Tidak sedikit pemahaman yang mereduksi tujuan bernegara tersebut. Dengan alasan keagamaan memaksakan bentuk pemerintahan tertentu bagi masyarakat luas, sehingga sering kali tafsir klasik konvensional dijadikan pembenaran atas sikap anti penguasa, selaras dengan hegemoni pemahaman pada kelompok tertentu yang seolah anti konteks terhadap sejarah dan kenyataan yang berkembang.

Terdapat dua bahaya besar bagi masyarakat Islam dalam beragama. Yang pertama adalah keadaan jumud, yaitu statis pada perkara yang harus

¹ Muhammad Husayn al-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Beirut: Maktabah Mush'ab ibn 'Umayr al-Islâmiyah, 2004, juz 1, hal. 189-191.

dinamis dan berkembang. Sebaliknya perkara kedua adalah adanya inisiatif kreatif untuk memodifikasi atau merubah sesuatu yang seharusnya tidak boleh berubah. Bisa dibayangkan, apa yang terjadi bila fleksibilitas yang ada pada bidang pemikiran, prinsip hidup dan moral dibolehkan. Hal itu tentu akan melahirkan friksi-friksi dalam Islam yang tetap membawa nama Islam, namun tidak sinkron antara yang satu dengan lainnya bahkan saling bermusuhan dan bertentangan. Hal demikian diistilahkan dengan memisahkan umat dari agama dan nilai luhurnya mengatasnamakan kemajuan, membuka pintu atheisme dengan mengatasnamakan berhala baru yaitu “kemajuan”. Seharusnya masyarakat Islam bisa *tawazun*, menimbang dengan benar sehingga dapat menyatu dalam hal-hal yang bertentangan tetapi juga bisa menempati proporsinya dengan baik. Bila hal demikian dapat dipahami dengan baik maka pernyataan para ulama yang menyatakan bahwa umat Islam harus sepakat dengan hal yang telah disepakati bersama dan boleh berbeda satu dengan yang lain dalam hal-hal yang memang tidak harus disikapi maka banyak pasti persoalan remeh yang tidak akan dibesar-besarkan sampai menimbulkan polemik berkepanjangan dan perpecahan.²

Tujuan penafsiran Al-Qur`an secara prinsip tidak jauh berbeda dengan tujuan dari Hermeneutika. Hermeneutika merupakan bagian filsafat yang mempelajari interpretasi atau penafsiran makna. Dalam bahasa Yunani terdapat istilah *hermeneuein* yang sepadan dengan makna menafsirkan, memberi pemahaman, atau menerjemahkan. Mito Yunani meyakini bahwa Hermes yang merupakan Dewa Pengetahuan adalah mediator pesan para dewa Olympus kepada manusia. Fungsi Hermes sebagai penghubung tunggal sangat penting, kemampuan untuk mengkonversi pesan kepada manusia diharuskan untuk menghindari salah interpretasi. Hermes adalah simbol bagi *ambassador* untuk mempromosikan *brand* dari sebuah produk atau jasa, pada lingkup nasional maupun internasional. Kesuksesan sebuah misi ada pada cara penyampaian pesan. Hermeneutik secara sederhana diberi definisi sebagai sebuah proses untuk mengubah suatu keadaan atau situasi ketidaktahuan menjadi mengerti.³

Menurut penelusuran dari jejak dan kemiripan kisah, dua nama yang berbeda kadang diidentikkan sebagai karakter yang sama. Hal ini biasanya kemudian ditelusuri melalui arkeologi bahasa dan penelusuran jejak budaya dari kisah-kisah yang beredar pada kultur budaya tertentu. Dalam tradisi Islam, Hermes dikaitkan dengan Nabi Idris yang merupakan pelopor dalam hal tulis menulis, kemampuan teknologi dasar produksi seperti menjahit,

² Yusuf Qardhawi, *Karakteristik Islam: Kajian Analitik*, diterjemahkan oleh Rofi' Munawar, Surabaya: Risalah Gusti, 1995, hal. 288-291.

³ E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1999, hal. 23-24.

kedokteran, astrologi, sihir dan lain-lain. Beberapa penulis muslim era pengetahuan banyak menuliskan hal ini, diantaranya Al Kindi, Al Syahrestani, Abu Al Wafa' Al Mubasysyir ibn Fatik.⁴

A. Perintah untuk Taat kepada Pemerintahan

Hakikat besar yang terkandung dalam Surat an-Nisâ`/4: 58-59 melukiskan kaidah pokok dalam *tashawwur Islâmiy*, sebagai landasan kokoh bagi kehidupan masyarakat luas sekaligus panduan sikap politik umat Islam dalam bertatanegara dan menjalankan amanat pemerintahan. Faktor politik dalam perjalanan sejarah ditenggarai banyak mendistorsi penafsiran *nash* Al-Qur`an sehingga agama yang institusi tempat para pembaca teks itu bernaung mengalami disorientasi.

Pemikiran politik pada umumnya merupakan produk perdebatan besar yang terfokus pada masalah regiopolitik tentang Imamah dan kekhalifahan. Sejarah telah mencatat bahwa persoalan pertama yang diperselisihkan setelah Nabi Muhammad saw wafat adalah persoalan kepemimpinan, terbukti sampai zaman sekarang bahwa kepemimpinan merupakan isu yang sangat menarik dari setiap penjurur dunia. Tidak dapat dipungkiri lagi bahwa persoalan kepemimpinan pasti berhubungan dengan politik yang bermain di dalamnya.⁵

Ketika menerangkan dengan konsep bernegara dan bermasyarakat, sesungguhnya Islam telah memberikan rambu-rambu dan prinsip pokoknya. Prinsip yang harus tegak dalam suatu pemerintahan diterangkan dalam Surat an-Nisâ`/4: 59.

Dalam dalam Surat an-Nisâ`/4: 59 disebutkan:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ
ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾

Wahai orang-orang yang beriman! Taatilah Allah dan taatilah Rasul (Muhammad), dan Ulil Amri (pemegang kekuasaan) di antara kamu. Kemudian, jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah kepada Allah (Al-Qur'an) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu

⁴Adang Kuswaya, *Model Riset Tafsir Sosio-Tematik Hermeneutika Al-Qur'an*, Salatiga: STAINSalatiga Press, 2011, hal. 21.

⁵ Khalid Ibrahim Jindan, *Teori Pemerintahan Islam Menurut Ibnu Taimiyah*, Jakarta: Rineka Cipta, 1994, hal. 1-5.

beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.

Dalam tafsir kementerian Agama RI disebutkan bahwa maksud dari *nashsh* di atas adalah perintah bagi umat Islam agar tunduk kepada Allah, Rasulullah Muhammad *shalla Allâh 'alaihi wa sallam* dan mematuhi para penguasa agar tercapai kebaikan bersama. Istilah melawan pemimpin menjadi tidak berlaku ketika sang pemimpin secara nyata melawan Allah dalam bentuk perbuatan kafir.⁶ Penulisan *athî'û Allâh* dan *athî'û ar-rasûl* dan tidak terdapatnya *athî'û* didepan *Ulil Amri* menunjukkan bahwa perintah taat kepada Allah dan Rasul adalah mutlak sementara ketatan kepada kepada pemerintahan bersyarat.

Ayat ini adalah perintah agar masyarakat mematuhi hukum dengan baik agar tercipta keteraturan. Kepatuhan itu diatur prioritasnya dari kepatuhan kepada Allah di tempat tertinggi, ketaatan kepada Rasulullah di maqam kedua dan terakhir adalah ketaatan kepada pemerintahan yang menjadi wali umat Islam.

Praktek penunaian amanah dan penegakkan keadilan hukum adalah dengan cara:

1. Melaksanakan seluruh ketentuan Al-Qur`an sekuat tenaga dan dengan segenap kemampuan.
2. Mengikuti semua petunjuk Rasulullah Muhammad *shalla Allâh 'alaihi wa sallam* sebagai penjelas Al-Qur`an.
3. Mematuhi segala peraturan dan perundangan yang ditetapkan pemimpin dan penguasa yang memegang kendali pemerintahan.
4. Mengembalikan seluruh perselisihan dan pertengkaran kepada pemahaman yang berdasarkan penafsiran dari Al-Qur'an dan hadis.⁷

Pada sebuah negara yang mengalami krisis politik, apalagi ketika pemahaman keagamaan ditarik ke gelanggang perdebatan. Dukungan pendapat keagamaan bisa dengan mudah dicurigai sebagai manipulasi kaum agamawan terhadap teks-teks keagamaan. Melalui penafsiran Kitab Suci, Islam sering kali dimainkan perannya sebagai ideologi, nilai, dan doktrin. Hal ini kerap menjadi pijakan kuat untuk melakukan berbagai perubahan sosial di masyarakat melalui gerakan politik, salah satunya. Publik Indonesia yang kerap menjadikan Saudi Arabia sebagai kiblat segalanya, termasuk pemahaman politik akan mudah mengambil kesimpulan dengan apa yang terjadi di sana. Kekuatan politik Islam diintervensi pemerintahan kerajaan dan dibatasi oleh dominasi ulama-ulama Wahhabi, karenanya

⁶ Al-Bukhâriy, Muhammad ibn Isma'îl ibn Ibrahim ibn Mughirah., *Al-Jâmi' al-Shahîhal-Bukhari*, India: Multaqâ Ahl al-Hadits, t.t., juz 1, bab 9, hal. 3254 no.hadis 7056.

⁷ Kementerian Agama RI, *Al-Qur`an dan Tafsirnya*, ..., hal. 198-199.

gerakan politik Islam sulit muncul dan mewujud dalam lembaga politik yang nyata. Namun demikian, pengaruh secara individual melalui jalur pendidikan dan organisasi internasional mampu menginfiltrasi masyarakat terdidik di Saudi. Dalam beberapa kasus seperti di Indonesia perang tafsir menjadi sangat lumrah ketika menerangkan dukungan Al-Qur`an atas pemerintahan. Sebagaimana selama ini para raja di semenanjung Arab dan Kawasan Teluk dengan cerdas memanfaatkan simbol Islam untuk melegitimasi kekuasaan dan menjaga stabilitas kekuasaan mereka.⁸

Contoh pelaksanaan kontrol pemerintahan yang ketat ini terlihat salah satunya pada peristiwa penangkapan tiga ulama moderat Sunni karena berbagai macam tuduhan terorisme. Ketiga ulama ini terancam menghadapi hukuman mati setelah menjalani berbagai persidangan. Bagi Saudi Arabia hal tersebut dikategorikan sebagai makar terhadap kebijakan pemerintahan yang mengancam stabilitas negara.⁹

Segala teori ilmiah, termasuk teori-teori politik dan masalah kenegaraan tidak begitu saja bisa dicocok-cocokkan dengan ayat-ayat Al-Qur`an. Namun tidak juga otomatis pemahamannya langsung ditarik kepada konteks pemahaman para sahabat dan orang-orang terdahulu. Setiap Muslim wajib mempelajari dan memahami Al-Qur`an dengan memaksimalkan potensi ilmiahnya sebagai wujud rasa bersyukur atas nikmat akal yang Allah berikan. Orang-orang terdahulu bisa benar atau salah dalam mengimplementasikan makna Al-Qur`an. Bisa saja konteks yang terjadi pada masa lalu berbeda dengan apa yang berkembang saat ini, Al-Qur`an tidak spesifik hanya untuk bangsa Arab namun dia adalah risalah menyeluruh bagi seluruh alam sampai akhir dunia.¹⁰

Segala teori ilmiah, termasuk teori-teori politik dan masalah kenegaraan tidak begitu saja bisa dicocok-cocokkan dengan ayat-ayat Al-Qur`an. Namun tidak juga otomatis pemahamannya langsung ditarik kepada konteks pemahaman para sahabat dan orang-orang terdahulu. Setiap Muslim wajib mempelajari dan memahami Al-Qur`an dengan memaksimalkan potensi ilmiahnya sebagai wujud rasa bersyukur atas nikmat akal yang Allah berikan. Orang-orang terdahulu bisa benar ataupun salah dalam mengimplementasikan makna Al-Qur`an. Bisa saja konteks yang terjadi pada masa lalu berbeda dengan apa yang berkembang saat ini, Al-Qur`an

⁸ Muhammad Fakhry Ghafur (Ed.), *Politik Islam di Arab Saudi, Kuwait, dan Uni Emirat Arab*, Jakarta: LIPI Press, 2019, hal. 2.

⁹ Francisca Christy Rosana, "Arab Saudi Disebut Akan Eksekusi Mati Tiga Ulama Setelah Ramadan," dalam <https://dunia.tempo.co/read/1208869/arab-saudi-disebut-akan-eksekusi-mati-tiga-ulama-setelah-ramadan/full&view=ok>. Diakses pada Jumat 24 Mei 2019.

¹⁰ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan Pustaka, 2007, hal. 38-39.

tidak spesifik hanya untuk Bangsa Arab, Nabi diutus Allah adalah untuk menyampaikan risalah untuk seluruh alam sampai akhir dunia.¹¹

B. Kewajiban Membela Negara dan Bangsa

Sebuah ayat dalam narasi yang jelas menyebutkan tentang konsep pembelaan diri ketika sebuah masyarakat diserang secara fisik. Hal ini dimuat dalam ayat:

أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقْتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿١٦﴾

Telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi, karena sesungguhnya mereka telah dianiaya. Dan sesungguhnya Allah, benar-benar Maha Kuasa menolong mereka itu. (QS. al-Hajj/22: 39).

Ayat yang lebih kuat pesannya dari ayat di atas adalah firman Allah:

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢١٦﴾

Diwajibkan atas kamu berperang, padahal berperang itu adalah sesuatu yang kamu benci. Boleh jadi kamu membenci sesuatu, padahal ia amat baik. (QS. Baqarah/2: 216).

Mengenai konsep bela negara dalam *Perspektif Al-Qur`an* dapat dilihat dalam kajian fiqh diantaranya dalam Kitab *Fath al Mu`in* Bab Jihad. Disana disebutkan bahwa jihad adalah sebuah ibadah yang dihukumi dengan hukumnya *fardhu kifayah* dan diberlakukannya kewajiban ini adalah sekali setiap tahun, selama terdapat orang-orang kafir di negeri umat Islam. Hukumnya akan meningkat menjadi *fardhu `ain* manakala orang kafir tersebut menyerang negara umat Islam. Sedangkan maksud hukum Fardhu Kifayah adalah jika sebagian kaum muslimin telah melaksanakan kewajiban ini sebagai syarat kifayah (kecukupan minimal) maka kewajiban itu telah gugur darinya dan dari kaum muslimin lainnya. Namun bagi orang yang memiliki kemampuan dan tidak ada udzur ia berdosa jika meninggalkan kewajiban ini walaupun mereka ini orang-orang yang jahil (bodoh dan tidak mengetahui hukumnya).¹²

¹¹ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, ..., hal 38-39.

¹² Zainudin ibn Abdul Aziz al-Malibari al-Fannani, *Fath al-Mu`in Bi Syarhi Quratu al`Ain*, jilid 4, Beirut: Dâr al-Kutub, 1996, hal. 206.

Dalam *I'ânah ath-Thalibîn 'alâ Halli Alfâzh al-Fathi al-Mu'in*, dijelaskan dengan penjelasan masalah ini secara lebih detail dan rinci. Yang dimaksud dengan *qitâl fî sabîl Allah* atau perang di jalan Allah, yaitu:

1. “Jika orang-orang kafir berada di negeri mereka: Ini sebagai syarat atau ketentuan, karena hukumnya *fardlu kifâyah*. Maksudnya adalah bahwa hukum jihad itu *fardlu kifâyah* dalam setiap tahun jika orang-orang kafir berada di negeri mereka dan tidak pindah dari sana.
2. “Dan meningkat menjadi *fardlu 'ain*”: maksudnya adalah jihad, menjadi *fardlu 'ain*. Kalimat *ويتعين* “*wayata'ayyan*” ini sama artinya dengan *fardlu 'ain*
3. “Jika mereka (orang-orang kafir) memasuki (menyerang) Negara kita”: Maksudnya adalah salah satu negeri di antara negeri-negeri kaum muslimin. Dan sudah cukup disamakan dengan negeri (jika mereka masuk) sebuah desa atau semisalnya.¹³

Sebelum itu disebutkan bahwa hukum jihad itu *fardlu kifâyah* dalam setiap tahun jika orang-orang kafir berada di negeri umat Islam dan tidak meninggalkan negeri. Dan meningkat statusnya menjadi *fardlu 'ain* dalam keadaan adanya serangan terhadap salah satu negeri umat Islam. Ukuran negeri itu adalah cukup dengan wilayah semisal sebuah desa.¹⁴

Hal itu senada dengan peningkatan status izin untuk berperang pada ayat yang membolehkan berperang bagi umat yang diperangi menjadi wajib sebagaimana dalam: *Diwajibkan atas kamu berperang*.

Dalam *Tafsîr Qur`ân al-'Azhîm* disebutkan bahwa ayat ini merupakan indikasi kewajiban jihad ketika negara umat Islam diserang:

لَا يَنْهَىٰكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقْتُلُوا فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾ إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَتَلُوا فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٩﴾

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

¹³ Abu Bakar ibn Muhammad Zainal Abidin Syatha Al-Dimyati, *I'ânah ath-Thalibîn 'alâ Halli Alfâzh al-Fathi al-Mu'in*, jilid 4, Beirut: Dar al-Fikr, 1997, hal. 205.

¹⁴ Abu Bakar ibn Muhammad Zainal Abidin Syatha Al-Dimyati, ..., hal. 204.

yang berlaku adil. Sesungguhnya Allah hanya melarang kamu menjadikan sebagai kawanmu orang-orang yang memerangimu 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. (Q.S. al-Mumtahanah/60: 8-9).

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٢٠٠﴾

"Hai orang-orang yang beriman, bersabarlah kamu dan kuatkanlah kesabaranmu dan tetap bersiap siaga (di perbatasan negerimu) dan bertakwalah kepada Allah, supaya kamu beruntung." (Âli 'Imrân/3: 200).

Dalam Piagam Madinah terdapat konsep bela negara yang mewajibkan seluruh warga Madinah untuk membela wilayah Madinah ketika menghadapi serangan pihak luar. Bila menggunakan pendekatan *Tafsir Maqâshidi*, maka bela negara bisa dikategorikan sebagai bagian dari *hifzh ad-daulah* (menjaga negara) yang merupakan *washîlah* (sarana) untuk merealisasikan *maqâshid al-syari'ah* (tujuan-tujuan syariat), yaitu merealisasikan kemaslahatan dan menolak kerusakan (*tahqîq al-mashâlih wa dar' al-mafâsid*) dalam kehidupan.¹⁵ Konsep negara yang aman (*baladan âminâ*) adalah merupakan bentuk ideal negara yang disebutkan oleh Al-Qur'an. Disebutkan dalam Surat Al-Baqarah/2 ayat 126:

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا ءَامِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ ءَامَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ ءَآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمْتِعْهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ ﴿١٢٦﴾

"Dan (ingatlah) ketika Ibrahim berdoa: "Ya Tuhanku, jadikanlah negeri ini, negeri yang aman sentosa, dan berikanlah rezeki dari buah-buahan kepada penduduknya yang beriman kepada Allah dan hari kemudian...".

Al-Qur'an juga mendokumentasikan keadaan dimana Nabi Ibrahim 'alaihi wa as-salâm berdua memohon keamanan dan kesejahteraan negeri yang tempatnya hidup. Hal ini terdapat dalam:

¹⁵ Ibn Hisyam, *As-Sirâh an-Nabawiyyah Ibn Hisyâm*, Libanon: Dâr al-Kutub al-'Arabî, 2009, juz 2, hal. 143-145.

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ
 الْأَصْنَامَ ﴿٣٥﴾ رَبِّ إِنَّهُمْ أَضَلَلَنِي كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ ۖ فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي ۖ وَمَنْ
 عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣٦﴾ رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بُوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ
 عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ
 وَارْزُقْهُمْ مِّنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ ﴿٣٧﴾

35. Dan (ingatlah), ketika Ibrahim berdoa, “Ya Tuhan, jadikanlah negeri ini (Mekah), negeri yang aman, dan jauhkanlah aku beserta anak cucuku agar tidak menyembah berhala. 36. Ya Tuhan, berhala-berhala itu telah menyesatkan banyak dari manusia. Barangsiapa mengikutiku, maka orang itu termasuk golonganku, dan barang-siapa mendurhakaiku, maka Engkau Maha Pengampun, Maha Penyayang. 37. Ya Tuhan, sesungguhnya aku telah menempatkan sebagian keturunanku di lembah yang tidak mempunyai tanam-tanaman di dekat rumah Engkau (Baitullah) yang dihormati, ya Tuhan (yang demikian itu) agar mereka melaksanakan salat, maka jadikanlah hati sebagian manusia cenderung kepada mereka dan berilah mereka rezeki dari buah-buahan, mudah-mudahan mereka bersyukur.(Q.S. Ibrahim/14: 35-37).

Dalam Piagam Madinah terdapat pasal yang berisi tentang kewajiban warga negara terhadap bela negara. Dari piagam madinah ini pada pasal 24 memuat kewajiban warga negara untuk mengeluarkan biaya perang dalam rangka menjaga kekuatan bela negara. Pasal 37 dan 38 menegaskan kewajiban seluruh masyarakat Madinah untuk mengeluarkan biaya dan melakukan pembelaan terhadap konstitusi. Pasal 40 menjelaskan tentang kesamaan hak bagi orang yang telah mendapat jaminan. Bahkan pada pasal 44 dijelaskan tentang pentingnya bahu-membahu dalam bela negara.¹⁶

Di Indonesia, bela negara diartikan sebagai sikap dan perilaku warga negara yang dijiwai oleh kecintaan kepada Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) yang berdasarkan Pancasila dan Undang- Undang Dasar 1945 dalam menjaga kelangsungan hidup bangsa dan negara yang seutuhnya. Jadi antara konsep bela negara di Indonesia dengan politik Islam

¹⁶ Ahmad Sukardja, *Piagam Madinah dan Undang-Undang Dasar 1945: Kajian Perbandingan Tentang Dasar Hidup Bersama dalam Masyarakat Yang Majemuk*, Jakarta: UI-Press, 1995, hal. 53-56.

mempunyai kesamaan dalam hal melindungi, menjaga, dan mempertahankan negara yang sama-sama dijiwai atas kecintaan terhadap negaranya.

Para ahli menyebut bahwa negara adalah komunitas oknum-oknum, secara permanen mendiami wilayah tertentu, menuntut dengan sah kemerdekaan diri dari luar dan mempunyai sebuah organisasi pemerintahan, dengan menciptakan dan menjalankan hukum secara menyeluruh di dalam lingkungan demi kemakmuran penduduknya. Dalam konteks *tafsîr maqâshidiy*, negara merupakan wadah untuk menjaga kemaslahatan bangsanya, maka membela negara juga merupakan sebagai salah satu bentuk jihad, dalam pengertian yang luas. Terlebih ketika hal itu dilakukan dalam rangka membela hak-hak kaum muslimin khususnya, dan nilai-nilai kemanusiaan pada umumnya. Oleh sebab itu, upaya setiap warga negara untuk mempertahankan Negara Kesatuan Republik Indonesia terhadap ancaman baik dari luar maupun dalam negeri menjadi sebuah keniscayaan untuk eksistensi bangsa.

Bela Negara adalah sikap dan perilaku warga negara yang dijiwai oleh kecintaannya kepada Negara Kesatuan Republik Indonesia yang berdasarkan Pancasila dan UUD 1945 dalam menjalin kelangsungan hidup bangsa dan negara yang seutuhnya. Jadi seluruh warga negara wajib ikut serta dalam bela negara. Bela negara sejatinya telah dirangcang secara konstitusional tepatnya terdapat pada Pasal 27 ayat (3) Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia 1945, yaitu "*setiap warga negara berhak dan wajib ikut serta dalam upaya pembelaan negara*". Pasal 27 ayat (3) disebutkan bahwa: "*Tiap – tiap warga negara berhak dan wajib ikut serta dalam usaha pertahanan dan keamanan negara*".

Bila negara dalam keadaan terancam sehingga penguasa mengumumkan adanya kewajiban bela negara kepada seluruh warga negara untuk mempertahankan negara maka menjawab ajakan bela negara ini hukumnya adalah wajib bagi seluruh warga negara yang *mukallaf*. Hal ini terdapat dalam kajian tafsir yang populer dikalangan Nahdhiyin.¹⁷ Sebagaimana dalam penafsiran ayat:

¹⁷ Nahdhiyin adalah sebutan kultural bagi pengikut Nahdlatul ‘Ulama. Dalam pendekatan dakwahnya, NU lebih banyak menggunakan dakwah model Walisongo, yaitu menyesuaikan dengan budaya masyarakat setempat dan tidak mengandalkan kekerasan. Walisongo dimasukkan dalam bentuk bintang sembilan dalam lambang NU. Secara garis besar, pendekatan kemasyarakatan NU dapat di kategorikan menjadi tiga bagian. Pertama: *tawassuth* dan *i’tidal*, yaitu sikap moderat yang berpijak pada prinsip keadilan serta berusaha menghindari segala bentuk pendekatan dengan *Tatharruf* (ekstrim). Kedua: *tasâmuh* yaitu sikap toleran yang berintikan penghargaan terhadap perbedaan pandangan dan kemajemukan identitas budaya masyarakat. Ketiga: *tawâzun* yaitu sikap seimbang

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا ﴿٦٤﴾

“Dan Kami tidak mengutus seseorang Rasul melainkan untuk ditaati dengan seizin Allah”.(QS An-Nisâ` 64)

Baydhâwî menafsirkan ayat dengan:

“...Dengan ayat ini sepertinya Allah ingin menegaskan bahwasanya barangsiapa yang tidak *ridla* dengan hukum (keputusan) yang telah ditetapkan oleh Rasulullah *shallâ Allâh ‘alaihi wa as-salâm* walaupun ia menampakkan keislamannya- orang ini telah kafir dan wajib dibunuh (diperangi). Penegasan ini (dapat kita pahami dari ayat di atas) bahwasanya diutusnya seorang Rasul tidak ada tujuan lain kecuali agar ia dipatuhi dan diikuti. Oleh karena itu barangsiapa yang tidak mau patuh dan *ridla* dengan ketetapan dan hukum yang telah diputuskannya, tidak mau menerima risalahnya, orang seperti ini telah kafir dan wajib dibunuh (diperangi)”¹⁸

Ada beberapa cara dalam mengimplementasikan kewajiban bela negara untuk generasi saat ini, yaitu melalui pengakuan terhadap Pancasila sebagai ideologi negara, menjaga persatuan dan kesatuan bangsa, taat hukum, toleransi antar umat beragama dan menjaga kohesi sosial antar sesama warga negara. Selain diatur dalam norma hukum positif kewajiban bela negara juga merupakan perintah agama. Legitimasi dalil *naqliy* tentang kewajiban bela negara tersebar dalam beberapa ayat Al-Qur`an, seperti halnya Allah berfirman:

dalam berkhidmat demi terciptanya keserasian hubungan antara sesama ummat manusia dan antara manusia dengan Allah.

Karena prinsip dakwah ini, NU di kenal sebagai pelopor kelompok Islam moderat. Kehadirannya bisa di terima oleh semua kelompok masyarakat. Bahkan sering berperan sebagai perekat bangsa. Didirikan di Kertopaten, Surabaya, Jawa Timur pada tanggal 16 Rajab 1344 H bertepatan dengan tanggal 31 Januari 1926 M. Pertemuan itu, dihadiri oleh ulama se-Jawa dan Madura dan diprakarsai oleh K.H. Abdul Wahab Hasbullah. Lihat Soeleiman Fadeli dan Mohammad Subhan, *Antologi NU Sejarah-Istilah-Amaliah-Uswah*, Surabaya: Khalista, 2008, hal.7-13.

¹⁸ 'Abdullâh ibn 'Umar Baydhâwî, *Anwâr at -Tanzîl wa Asrâr at-Ta'wîl*, Beirut: Dâr Ihyâ' Turats al-'Arabi, 1998, juz 2, hal. 81.

يَأْيُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفًا فَلَا تُوَلُّوهُمْ ۚ ۝١٥ وَمَنْ
يُوَلَّهُمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ
وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ ۖ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ ۝١٦

“Hai orang-orang yang beriman apabila kamu bertemu dengan orang-orang kafir yang sedang menyerangmu, maka janganlah kamu membelakangi mereka (mundur). Barangsiapa yang mundur di waktu itu kecuali berbelok (untuk siasat) perang atau hendak menggabungkan diri dengan pasukan yang lain, maka sesungguhnya orang itu kembali dengan membawa kemurkaan dari Allah dan tempatnya ialah neraka jahannam. Dan amat buruklah tempat kembalinya.” (QS. Al-Anfal/8: 15-16).

Dua ayat tersebut dapat dipahami sebagai dasar kewajiban dan sosio-historis, agar senantiasa membela harga diri dan kedaulatan negara. Ibn Katsir menyimpulkan bahwa walaupun ayat ini turun kepada ahli perang Badar namun keharaman lari dari medan perang berlaku bagi siapa saja yang lari dari perang sebagaimana diterangkan dalam banyak hadis dan telah menjadi madzhab mayoritas ulama.¹⁹

C. Larangan Memberontak Kepada Pemerintahan

Ibnu Humam merumuskan definisi pemberontakan yang cukup lengkap, dan menjelaskan macam-macam corak pemberontakan. Kata *al-baghyu* menurut tradisi para ahli fiqih artinya membelot dari ketaatan kepada pemimpin yang sah. Adapun para pembelot itu ada empat jenis, yaitu;

1. Pembelot yang tidak memiliki interpretasi sendiri atau tanpa kekuatan militer. Mereka merampas harta orang lain dan membunuhnya, serta melakukan teror jalanan, mereka disebut perampok.
2. Komunitas seperti yang pertama hanya mereka tidak memiliki kekuatan militer, tetapi memiliki interpretasi sendiri. Maka hukum atas mereka sama seperti perampok. Jika mereka melakukan pembunuhan, maka harus dibunuh dan di salib. Jika mereka merampas harta orang-orang muslim, maka tangan dan kaki mereka harus dipotong.
3. Komunitas pembelot yang memiliki kekuatan dan pertahanan militer dan interpretasi sendiri bahwa imam itu batil dan kufur atau melakukan

¹⁹ Abu al-Fida` Isma`il ibn Umar ibn Katsir al-Quraisyi al-Bashari ad-Dimasyqi, *Tafsîr al-Qur`ân al-Azhîm*, ..., juz 2, hal 368-369.

maksiat serta wajib diperangi. Mereka adalah kelompok Khawarij yang menghalalkan darah dan harta kaum muslimin. Menawan kaum wanitanya dan menganggap kafir para sahabat Rasulullah Saw. Hukum mereka menurut mayoritas para ulama dan ahli hadis adalah seperti kelompok pembelot.

4. Kaum muslimin yang membelot dari imam, tetapi tidak berpendapat seperti khawarij yang menghalalkan darah umat Islam dan menawan anak-anak mereka. Mereka termasuk para pembelot.²⁰

Ibnu Nujaim mendefinisikan pemberontakan adalah peristiwa ketika ada kaum muslimin yang membelot dari imam/pemimpin yang adil, tetapi mereka tidak menghalalkan darah kaum muslimin dan tidak pula menawan anak-anak kaum muslimin sebagaimana dahulu dilakukan oleh kaum khawarij.²¹ Maka perebutan kekuasaan yang tidak disertai dengan peperangan fisik dan pertumpahan darah telah memenuhi unsur pemberontakan dalam definisi ini.

Dapat diketahui dalam beragam definisi dan penjelasan di atas, bahwa mereka yang melakukan pemberontakan dan teror terhadap warga kaum muslimin dan pemerintahan yang sah tidak boleh begitu saja dimaafkan dan dibiarkan bebas dari jerat hukum. Diakui atau tidak dalam pembelotan itu tujuan utamanya adalah penghancuran terhadap kekuatan, kekuasaan dan stabilitas serta keselamatan bangsa. Dalam bahasa lain dapat dikatakan bahwa kudeta tanpa darahpun tidak dibenarkan dilakukan oleh seorang muslim kepada pemerintahannya yang sedang berkuasa. Ketidapatutan perbuatan melawan pemerintahan umat Islam bisa dipahami secara gamblang ayat, dalam Surat Al-Mâidah/5 ayat 33:

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٣٣﴾

“Sesungguhnya pembalasan terhadap orang-orang yang memerangi Allah dan Rasul-Nya dan membuat kerusakan di muka bumi, hanyalah mereka dibunuh atau disalib, atau dipotong tangan dan kaki mereka dengan bertimbal balik, atau dibuang dari negeri (tempat kediamannya). Yang demikian itu (sebagai) suatu penghinaan untuk mereka di dunia, dan di

²⁰ Kamal Al-Din Muhammad bin ‘Abdi Al-Wahid Ibnu Humam, *Fath al-Qadir Syarh al-Hidayah*, Quetta: Muktabah Rasyidiyyah, t.th, hal. 334.

²¹ Zain ad-Dîn. al-Bahru al-Râ’iq ibn Nujaim, *Syarhu Kanzu al-Daqâ’iq*, Beirut: Dâr al-Ma’rifah, t.th, hal. 151.

akhirat mereka beroleh siksaan yang besar.”

Ayat ini mengindikasikan bahwa yang bertanggungjawab untuk menindak dan mengambil tindakan hukum atas mereka yang menebar teror di masyarakat dengan aktivitas militer dan kekerasan adalah negara. Hal ini bukan hanya pemberontakkan yang didasari oleh pendapat keagamaan, Segala bentuk teror harus ditindak tegas terlepas dari apapun keyakinan yang hendak mereka tegakkan dan latar belakang keyakinan keagamaan mereka. Dalam menafsirkan ayat tersebut di atas. Hal ini mendapati penegasan nya dari pendapat Ibnu ‘Abbas yang mengatakan bahwa siapa saja yang mengangkat senjata di wilayah Islam dan melakukan teror di jalanan kemudian imam mampu mengalahkan dan menundukkannya, maka imam boleh memilih antara membunuh, menyalib atau memotong tangan dan kakinya.²²

Ayat ini juga mengindikasikan bahwa hukuman mati itu sangat konstitusional. Para ulama telah bersepakat bahwa yang dimaksud dengan kelompok yang memerangi dan melakukan kerusakan dalam ayat ini adalah para perampok. Baik mereka itu dari kalangan kaum muslimin ataupun kafir dzimmi. Para ulama juga telah bersepakat bahwa siapa saja yang mengangkat senjata sambil melakukan teror dan penyerangan di luar perkotaan yang jauh dari jangkauan keamanan, maka dia adalah pelaku teror dan perampok yang diberlakukan padanya hukuman dalam ayat ini.

Untuk bisa melihat pemikiran tafsir Demikianlah Rasulullah *shallâ Allâhu ‘alaihi wa sallam* mengingatkan umatnya bahwa bermaksiat kepada Allah karena mengikuti keinginan para pemimpin dan pembesar kaum, apalagi dalam perkara yang tidak masuk nalar dan logika akan menyebabkan murka Allah. Murka Allah inilah yang akan mengantarkan seorang hamba masuk kedalam neraka. Rasulullah *shallâ Allâhu ‘alaihi wa sallam* memberikan batasan yang jelas bahwa taat kepada siapapun termasuk pemimpin dan pembesar hanya boleh dalam urusan yang ma’ruf, yaitu yang diketahui perkaranya dari keterangan Allah dan Rasul-Nya.

Dalam makna hadis lain yang diisyaratkan kepada para shahabat, disebutkan bahwa hal ini berlaku juga kepada umat sesudah mereka, untuk tetap mendengarkan para pemimpin dikala suka cita atau duka, ketika suka kepada pemimpin atau membencinya. Rasulullah *shallâ Allâhu ‘alaihi wa sallam* melarang untuk melawan para pemimpin kecuali jelas-jelas terlihat kekufuran pada mereka. Istilah melawan pemimpin menjadi tidak berlaku ketika sang pemimpin secara nyata melawan Allah dalam bentuk perbuatan

²² Abu al-Fida` Isma`il ibn Umar ibn Katsir al-Quraisyi al-Bashari ad-Dimasyqi, *Tafsîr al-Qur`ân al-Azhîm*, ..., juz 2, hal 63-64.

kafir.²³

Sejalan dengan ini adalah perkara ketaatan kepada kedua orang tua. Ketaatan kepada kedua orang tua, memiliki batasan sebagaimana batasan taat kepada pemimpin dan pembesar. Segala perintah orangtua yang menyelisih perintah Allah dan Rasul-Nya tidak wajib ditaati, dan anak tidak dihukumi durhaka, tetapi anak tetap perlu memperhatikan etika kepada keduanya dan tetap melaksanakan perintah dalam perkara-perkara yang ma'ruf. Allah berfirman dalam Surat Luqman/31 ayat 15:

وَإِنْ جُهِدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي
 الدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ
 تَعْمَلُونَ ﴿١٥﴾

Dan jika keduanya memaksamu untuk mempersekutukan Aku dengan sesuatu yang tidak mempunyai ilmu tentang itu, maka janganlah engkau menaati keduanya, dan pergaulilah keduanya di dunia dengan baik, dan ikutilah jalan orang yang kembali kepada-Ku, kemudian hanya kepada-Ku tempat kembalimu, maka Aku beritahukan kepadamu apa yang telah kamu kerjakan.

Imam Tabrani menceritakan sebuah riwayat dari Sa'd ibnu Malik yang menyatakan bahwa ayat ini berkenaan dengan dirinya dengan dirinya. Ibunya mengeluhkan dirinya yang dianggap mengapa telah berubah pendirian. Ibunya memintanya untuk meninggalkan agama Islam dan mengancam untuk mogok makan dan minum hingga mati, sehingga kelak Sa'd akan dicela orang banyak dan dianggap sebagai pembunuh Ibunya. Sa'd Meminta sang ibu untuk tidak melakukan aksi itu. Dan berusaha meyakinkan bahwa dia tidak akan meninggalkan Islam apapun yang terjadi. Sampai tiga hari sang ibu melakukan aksi mogok makan dan pada hari ketiga sang anak mengatakan, "Wahai ibu, perlu ibu ketahui, demi Allah, seandainya ibu memiliki seratus jiwa, lalu satu demi satu keluar dari tubuh ibu, niscaya aku tidak akan meninggalkan agamaku karena sesuatu. Dan jika ibu tidak ingin makan, silakan tidak usah makan; dan jika ibu ingin makan silakan makan saja," akhirnya sang ibu mau makan.²⁴

²³ Al-Bukhâriy, Muhammad ibn Isma'il ibn Ibrahim ibn Mughirah., *Al-Jâmi' al-Shahîhal-Bukhari*, India: Multaqâ Ahl al-Hadits, t.t., juz 1, bab 9, hal. 3254 no.hadis 7056.

²⁴ Abu al-Fida` Isma'il ibn Umar ibn Katsir al-Quraisyi al-Bashari ad-Dimasyqi, *Tafsîr al-Qur`ân al-Azhîm*, ..., juz 3, hal. 549.

Ketaatan kepada kedua orang tua yang pada asalnya adalah kewajiban dalam agama, bahkan Allah perintahkan dalam Al-Qur'an menjadi batal ketika orangtua memerintahkan kepada kesyirikan dan kekufuran, *mafhum muwâfaqah*-nya atau pemahaman yang sejalan dengan itu adalah bahwa ketaatan kepada pemimpin yang memerintahkan kepada kekafiran dan kemusyrikan juga menjadi batal. Berubah hukumnya dari wajib menjadi haram. Mentaati manusia termasuk pemimpin dalam perkara yang syirik dan kufur adalah sebuah musibah. Juga termasuk di dalamnya, adalah haramnya mentaati para ulama (ahli ilmu) jika mereka menghalalkan perkara yang diharamkan oleh syariat Islam, dan mengharamkan perkara yang dihalalkan. Mentaati mereka dalam masalah ini adalah bentuk sebuah kekufuran. Karenanya, Allah Subhanahu wa Ta'ala mengingatkan kaum mukminin bahwa kekufuran umat *ahl al-kitâ* adalah disebabkan karena mereka mentaati para ahli ibadah dan ahli ilmu mereka dalam masalah penghalalan dan pengharaman.

Sifat berlebih-lebihan dalam beragama ini sebenarnya kadang dilandasi semangat yang baik, yaitu menjaga kemurnian ajaran agama Islam. Moderasi pemikiran dalam menyelesaikan masalah seperti ini sangat diperlukan. Mereka yang berwawasan moderat akan dengan mudah melihat bahwa apa yang disebut sebagai bersungguh-sungguh dalam upaya pemurnian Islam dengan memberangus seluruh *bid'ah* dan tradisi yang tidak Islami sama dengan terjerumus pada perdebatan khilafiyah. Bila ditanyakan kepada kedua belah pihak, yang berupaya memegang tradisi dan yang berjuang memeranginya, maka keduanya akan mengatakan sebuah pembelaan yang sama, yaitu memperjuangkan tegaknya ajaran Islam.²⁵

Perdebatan teologi dalam Islam seringkali dimulai dari ramainya hiruk pikuk masalah perpolitikan. Politik tak jarang memainkan isu teologi sebagai pembenaran bagi aksi-aksi yang dilakukan. Puncak kekisruhan politik di masa awal Islam telah melahirkan tiga aliran teologi yaitu: *Khawârij*, *Murji'ah* dan *Mu'tazilah*. Bersamaan dengan itu muncul pula dua aliran teologi lainnya *al Qadariyyah* dan *al Jabariyyah*.²⁶ Di alam modern kini terjadi juga perdebatan tentang wajibnya mendirikan negara Islam. Dengan sangat yakin dan percaya diri yang tinggi bahkan mewujudkan keyakinannya itu dalam komunitas yang disebut sebagai kekhalifahan, lengkap dengan simbol-simbol dan

²⁵ Amir Hamzah Wiryo Sukarto, *K.H. Imam Zarkasyi Dari Gotor Merintis Pesantren Modern*, Ponorogo: Gontor Press. 1996, hal. 460.

²⁶ Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI-Press, 1986, hal. 1-10.

perwakilan-perwakilan di setiap wilayah yang diklaim sebagai wilayah kekuasaannya. Hal ini membuat sensasi adanya negara dalam negara, walau demikian dalam prakteknya hanya seperti organisasi masyarakat biasa saja. Hal ini karena adanya kesadaran dikalangan pegiat ide ini akan adanya undang-undang subversif yang akan menjerat mereka karena dianggap melakukan suatu upaya gerakan dan perencanaan untuk menggulingkan kekuasaan pemerintahan yang legal menggunakan cara inkonstitusional atau di luar undang-undang.²⁷ Di pihak lain ada yang menganggap bahwa yang demikian adalah paham keagamaan yang rancu dan merupakan legitimasi tindak kebrutalan seperti teror, pembunuhan atau pengkafiran hanya dengan sebab sepele.²⁸

Sementara Joesoef Sou'yb ketika menyebutkan sekte dalam Islam membagi dalam tiga sekte besar yaitu: *Syi'ah*, *Sunni* dan *Khawârij*.²⁹ Pandangan ini bisa saja dipengaruhi oleh kajian-kajian akdemis yang beredar di kampus-kampus. Pada beberapa buku sejarah dan yang mempelajari sejarah pemikiran Islam, *Syi'ah* dikategorikan masuk sebagai sekte besar Islam. Beberapa kajian kemudian mengeluarkan *Syi'ah* dari kelompok di luar Islam. Pendapat yang paling populer adalah bahwa *Syi'ah* lahir setelah gagalnya perundingan antara pihak pasukan Ali dan Mu'awiyah bin Abu Sufyan di Siffin, yang lazim disebut sebagai peristiwa at – Tahkim atau arbitasi. *Syi'ah* adalah mazhab politik pertama lahir dalam Islam, mazhab mereka tampil pada akhir pemerintahan Utsman, kemudian tampil pada akhir masa Ali. *Khawârij* dilatarbelakangi juga muncul pada saat pertikaian Ali bin Abi Thalib dengan Muawiyah bin Abi Sufyan Gubernur Syam (Suriah/Syria). Keputusan Ali bin Abi Thalib menerima arbitrase ternyata tidak didukung semua pengikutnya. Mereka yang tidak setuju dengan sikap Ali keluar dari barisan Ali dan mengangkat Abdullah bin Wahab al-Risbi sebagai pemimpin mereka yang baru. Kelompok ini kemudian memisahkan diri ke Harurah suatu desa dekat Kufah. Mereka inilah kemudian dikenal dengan kaum *Khawârij*.³⁰

Dalam lapangan hukum setidaknya terdapat delapan pemuka mazhab yang dibangun pada periode *tâbi'in* yaitu: Abu Hanifah atau an Nu'man ibn Tsabit, Malik ibn Anas, al Laits ibn Sa'ad di Mesir, 'Abdu ar

²⁷ Abdul Qadir Baraja, *Gambaran Global Pemerintahan Islam*, Surabaya: Penerbit RAP, 2001, hal. 73-88.

²⁸ Miftahuzzaman, *Solusi Krisis Islam Politik atau Jamaah Islam*, Solo: CV. Aneka, 2000, hal. 35-37.

²⁹ Joesoef Sou'yb, *Agama-Agama Besar di Dunia*, Jakarta: Al Husna Zikra, 1996, hal. 440-444.

³⁰ J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah : Ajaran, Sejarah, Analisa dan Pemikiran*, Jaskarta: Raja Grafindo Persada, 1995, hal. 196.

Rahman al ‘Auza’iy di Syam, Muhammad ibn Idris al Syafi’i, Ahmad ibn Hanbal, Daud ibn ‘Ali di Kufah dan ibn Jarir al Thabari. Belum lagi mazhab dalam *Syi’ah* seumpama Zaidiyyah dan Imâmiyyah.³¹

Secara sederhana Harun Nasution memetakan kelompok Islam dalam dua hal: ajaran dan non ajaran. Kelompok ajaran dikategorikan kembali menjadi ajaran dasar dan bukan dasar. Ajaran bukan dasar adalah interpretasi para ulama dan ahli Islam terhadap ajaran dasar yaitu al-Qur’an dan Hadis. Pemikiran dalam bidang hukum dan teologi yang melahirkan banyak mazhab dan aliran bahkan bidang politik, filsafat, mistisisme dan politik bermula dari sini, yaitu dari ajaran bukan dasar.³²

Biang keladi awal dari segala masalah perpecahan dalam Islam adalah politik yang kemudian merembet kepada masalah teologi. Kekuasaan berarti berhubungan dengan politik. Sejarah lampau umat Islam mencatat bahwa konflik antar kelompok dalam Islam telah menjadikan sejarah politik yang penuh dengan pertikaian. Setiap muslim harus selalu waspada terhadap pemikiran rancu mengatasnamakan agama Islam. Pemikiran itu kadang muncul berupa pencucian otak, doktrin, dan hasutan-hasutan untuk mengkritik, melakukan orasi di tempat-tempat umum, dan bahkan sampai pada ajakan untuk memberontak kepada penguasa. Rasulullah *shallâ Allâhu’alaihi wa sallam* bersabda,

عَنْ أَبِي رَجَاءٍ عَنِ بْنِ عَبَّاسٍ يَرْوِيهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا يَكْرَهُهُ فَلْيَصِرْ عَلَيْهِ، فَإِنَّهُ لَيْسَ أَحَدٌ يُفَارِقُ الْجَمَاعَةَ شِبْرًا فَيَمُوتُ، إِلَّا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ.³³

“Barangsiapa yang melihat suatu (kemungkaran) yang ia benci pada pemimpinnya, maka hendaklah ia bersabar, karena sesungguhnya barangsiapa yang memisahkan diri dari jamaah (pemerintahan) kemudian ia mati, maka matinya adalah mati jahiliyah.” (HR. Al-Bukhari dan Muslim dari Abdullah bin Abbas radhiyallahu’anhuma).

Beliau *shallâ Allâhu’alaihi wa sallam* juga bersabda,

³¹ Tengku Muhammad Hasbi ash Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1994, hal. 78-79.

³² Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, vol. 2, Jakarta: UI-Press, 1986, hal. 113.

³³ Ibn Hajar al-‘Asqalaniy, *Fath al-Bâri Syarh Shahîh Bukhâriy*, ..., juz 13, hal. 8.

عَنْ زَيْدِ بْنِ وَهَبٍ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مَسْعُودٍ قَالَ: قَالَ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّكُمْ سَتَرُونَ بَعْدِي أَثْرَةً وَأُمُورًا تُنْكَرُونَهَا قَالُوا فَمَا تَأْمُرْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ أَدُوا إِلَيْهِمْ حَقَّهُمْ وَسَلُوا اللَّهَ حَقَّكُمْ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ وَمُسْلِمٌ.³⁴

Dari Zaid ibn Wahhab, “Aku mendengar ‘Abdullah ibn Mas’ud berkata, bersabda kepada kami Rasulullah shallâ Allâhu’alaihi wa sallam,”: “Sesungguhnya kalian akan melihat (pada pemimpin kalian) kecurangan dan hal-hal yang kalian ingkari (kemungkaran)”. Mereka bertanya, “Apa yang engkau perintahkan kepada kami wahai Rasulullah?” Beliau menjawab: “Tunaikan hak mereka (pemimpin) dan mintalah kepada Allah hak kalian.” (HR. Al-Bukhari dan Muslim)

Redaksi hadis lain menggambarkan tentang gambaran pemimpin jahat yang diisyaratkan sebagai manusia berhati setan, sebagaimana:

قَالَ حُدَيْفَةُ بْنُ الْيَمَانِ... قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَكُونُ بَعْدِي أُمَّةٌ لَا يَهْتَدُونَ بِهَدَايَ وَلَا يَسْتَتُونَ بِسُنَّتِي وَسَيَقُومُ فِيهِمْ رِجَالٌ قُلُوبُهُمْ قُلُوبُ الشَّيَاطِينِ فِي جُثْمَانِ إِنْسٍ قَالَ قُلْتُ كَيْفَ أَصْنَعُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنْ أَدْرَكْتُ ذَلِكَ قَالَ تَسْمَعُ وَتَطِيعُ لِلْأَمِيرِ وَإِنْ ضُرِبَ ظَهْرُكَ وَأُخِذَ مَالُكَ فَاسْمَعْ وَأَطِعْ رَوَاهُ مُسْلِمٌ

Berkata Hudzifah ibn Yaman..., bersabda Rasulullah shallâ Allâhu’alaihi wa sallam, “Akan ada sepeninggalku para penguasa yang tidak meneladani petunjukku dan tidak mengamalkan sunnahku, dan akan muncul diantara mereka (para penguasa) orang-orang yang hati-hati mereka adalah hati-hati setan dalam jasad manusia.” Aku (Hudzaifah) berkata, “Bagaimana aku harus bersikap jika aku mengalami hal seperti ini?” Rasulullah shallallahu’alaihi wa sallam bersabda, “Engkau tetap dengar dan taat kepada pemimpin itu, meskipun punggungmu dipukul dan hartamu diambil, maka dengar dan taatlah.” (HR. Muslim).

³⁴ Ibn Hajar al-'Asqalaniy, *Fath al-Bâri Syarh Shahîh Bukhâriy*, ..., Juz 13, hal. 7.

Bahkan tersebut larangan untuk merebut kekuasaan dari pemimpin muslim dalam hadis:

عَنْ عُبَادَةَ بْنِ... قَالَ: دَعَانَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَبَايَعَنَا فَكَانَ فِيمَا أَخَذَ عَلَيْنَا أَنْ بَايَعَنَا عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِي مَنْشَطِنَا وَمَكْرَهِنَا وَعُسْرِنَا وَيُسْرِنَا وَأَثَرَةٍ عَلَيْنَا وَأَنْ لَا نُنَازِعَ الْأَمْرَ أَهْلَهُ قَالَ إِلَّا أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَاحًا عِنْدَكُمْ مِنَ اللَّهِ فِيهِ بُرْهَانٌ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ وَمُسْلِمٌ.

Dari 'Ubadah ibn Shamit...berkata, "Rasulullah shallâ Allâhu'alaihi wa sallam menyeru kami, lalu kami pun membai'at beliau, maka diantara yang beliau ambil perjanjian atas kami adalah, kami membai'at beliau untuk senantiasa mendengar dan taat kepada pemimpin, baik pada saat kami senang maupun susah; sempit maupun lapang, dan dalam keadaan hak-hak kami tidak dipenuhi, serta agar kami tidak berusaha merebut kekuasaan dari pemiliknya. Beliau bersabda: Kecuali jika kalian telah melihat kekafiran yang nyata, sedang kalian memiliki dalil dari Allah tentang kekafirannya." (HR. Al-Bukhari dan Muslim).

Perintah untuk tetap sabar dalam keadaan pemimpin yang tidak memenuhi hak rakyat terlihat pada hadis:

عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ وَاثِلِ بْنِ حُجْرٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَرَجُلٌ سَأَلَهُ فَقَالَ أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ عَلَيْنَا أُمْرَاءُ يَمْنَعُونَا حَقَّنَا وَيَسْأَلُونَا حَقَّهُمْ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا فَإِنَّمَا عَلَيْهِمْ مَا حُمِلُوا وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِلْتُمْ رَوَاهُ مُسْلِمٌ وَالتِّرْمِذِيُّ

Dari 'Alqamah ibn Wail ibn Hujr dari bapaknya, berkata, "Aku mendengar ketika seseorang bertanya kepada Rasulullah shallâ Allâhu'alaihi wa sallam, "Apa pendapatmu jika para pemimpin kami tidak memenuhi hak kami (sebagai rakyat), namun tetap meminta hak mereka (sebagai pemimpin)?" Maka Rasulullah shallâ Allâhu'alaihi wa sallam bersabda, "Dengar dan taati (pemimpin kalian), karena sesungguhnya dosa mereka adalah tanggungan mereka dan dosa kalian adalah tanggungan kalian." (HR. Muslim dan At-Tirmidzi).

Al-Imam Abu Ja'far Ath-Thahawi rahimahullah berkata,

وَلَا تَرَى الْخُرُوجَ عَلَىٰ أَيْمَتِنَا وَوَلَاةَ أُمُورِنَا وَإِنْ جَارُوا، وَلَا نَدْعُو عَلَيْهِمْ، وَلَا نَنْزِعُ يَدًا مِنْ طَاعَتِهِمْ، وَنَرَى طَاعَتَهُمْ مِنْ طَاعَةِ اللَّهِ - عز وجل - فَرِيضَةً، مَا لَمْ يَأْمُرُوا بِمَعْصِيَةٍ، وَنَدْعُو لَهُمْ بِالصَّلَاحِ وَالْمُعَافَاةِ.³⁵

Teks ini merupakan larangan untuk keras untuk melakukan upaya pemberontakan kepada kepala dan lembaga pemerintahan. Hal ini berlaku juga bagi pemerintahan yang melakukan kezaliman. Bahkan dianjurkan untuk tetap mendoakan kebaikan kepada mereka. Selagi tidak menganjurkan kepada perbuatan maksiat maka ketaatan kepada Mereka dipandang sebagai bentuk ketaatan kepada Allah. Sehingga mereka tetap didoakan untuk selalu berada dalam kebaikan. Teks ini juga dimuat dalam Tafsir Al Manar dalam menerangkan *عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ* yang terdapat pada surat Al-Maidah/5: 105.³⁶

Ulama besar *Syafi'iyah*, An-Nawawiy Asy-Syafi'iy mengingatkan Ahlus Sunnah telah bersepakat akan ketidakbolehan pelengseran seorang penguasa disebabkan dosa besar yang diperbuatnya. Mengenai pendapat ulama *Syafi'iyah* yang menerangkan bahwa penguasa fasik boleh dijatuhkan, menurut An-Nawawi bahwa ini adalah terambil dari golongan Mu'tazilah, sehingga merupakan kesalahan besar dan menyelisihi *ijma'*.³⁷

Alasan untuk yang melatarbelakangi tidak bolehnya penguasa zalim dilengserkan dan haramnya memberontak kepadanya karena kekhawatiran akan munculnya huru-hara dari hal tersebut, ditumpahkannya darah dan rusaknya hubungan. Bila demikian maka kerusakan dalam pencopotan penguasa zalim lebih banyak dibanding tetap membiarkan kekuasaan yang sedang berlangsung. Al-Qâdhi 'Iyadh menegaskan bahwa ulama tidak berbeda pendapat dalam tidak sahnya kepemimpinan orang di luar Islam, dan jika seorang berubah keyakinan imannya maka ia harus diganti.³⁸

Al-Hafizh ibn Hajar menyatakan ini menjadi kesepakatan para fuqaha. Mereka memutuskan bahwa taat dan berjihad bersama Mereka adalah wajib. Ketaatan dipandang lebih banyak maslahatnya demi terpeliharanya suasana

³⁵ 'Ali ibn 'Ali Ibn Muhammad Ibn Ali al-'Iz ad-Dimasqiy, *Syarh Al-'Aqîdah ath-Thahaâwîyyah*, Riyadh: Muassasah Ar-Risalah, 1997, juz 2, hal. 540.

³⁶ Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Manâr*, Mesir: Al Hainah Al- Mishriyyah li al-Kitâb, juz 12, hal. 151.

³⁷ Yahya ibn Syarf ibn Muriy an- Nawawiy, *Syarh Shahîh Muslim Ibn al-Hajâj*, Beirut: Dâr Ihyâ at-Turats al-Arabiyy, 1392 H, juz 12, hal. 229.

³⁸ Hasan Zuhri Manduh Manshuriy Al-Mashriy, *Syarh Shahîh Muslim*, <http://www.islamweb.net>, juz 20, hal 8.

damai dan kondusif bagi masyarakat luas. Sedangkan pemberontakan dikhawatirkan akan merusak suasana damai itu.³⁹

Adanya upaya pemberontakan biasanya dimulai dari Kesalahan seseorang atau kelompok orang dalam memilih pemimpin dalam perjuangan Mereka. Hal ini bisa dilihat dari penafsiran yang menggambarkan kerugian yang didapat bagi orang yang terpropokasi ajakan pemimpinnya, sebagaimana Surat Al-Ahzab/33 ayat 66-68 menyebutkan:

يَوْمَ تَقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُولُونَ يَلَيْتَنَّا أَطَعْنَا اللَّهَ وَأَطَعْنَا الرَّسُولَ وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبْرَاءَنَا فَاصْلُواْنَا السَّبِيلَا رَبَّنَا أَتَيْتَهُمْ ضَعْفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ وَالْعَنَتُهُمْ لَعْنًا كَبِيرًا

66. Pada hari (ketika) wajah mereka dibolak-balikkan dalam neraka, mereka berkata, "Wahai, kiranya dahulu kami taat kepada Allah dan taat (pula) kepada Rasul."67. Dan mereka berkata, "Ya Tuhan kami, sesungguhnya kami telah menaati para pemimpin dan para pembesar kami, lalu mereka menyesatkan kami dari jalan (yang benar).

68. Ya Tuhan kami, timpakanlah kepada mereka azab dua kali lipat dan laknatlah mereka dengan laknat yang besar."

Salah satu penafsiran al-Thabari adalah sebagai berikut: "Orang-orang kafir ketika disiksa dalam neraka Jahannam pada hari kiamat akan berkata, 'Wahai Tuhan kami, sesungguhnya kami telah mentaati pemimpin-pemimpin kami dalam kesesatan dan kami juga telah mentaati pembesar-pembesar kami dalam kesyirikan, maka mereka menyesatkan kami dari jalan-Mu yang lurus. Yakni mereka telah menyimpangkan kami dari jalan hidayah, dan jalan keimanan kepada-Mu, yakni menyesatkan kami dari mengakui ke Esaan-Mu, dan mengikhlaskan diri kami dalam mentaati-Mu di dunia. Karena mereka telah menyesatkan kami, maka kami memohon kepada-Mu ya Allah, untuk memberikan adzab dua kali lipat kepada mereka, dan laknatlah mereka dengan sebesar-besar laknat."⁴⁰

Terlihat bahwa penekanan tafsir ini adalah penyesalan para penghuni neraka karena selama di dunia mentaati para pemimpin yang membawa kepada kesesatan dan mentaati para pembesar yang menjadikan mereka terjerumus pada kesyirikan. Begitu amat besar penyesalan mereka sehingga menginginkan para hamba penyebab mereka masuk neraka memperoleh

³⁹ Ibn Hajar al-'Asqalaniy, *Fath al-Bâri Syarh Shahîh Bukhâriy*, ..., juz 13, hal. 8.

⁴⁰ Muhammad ibn Jarîr at-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl al-Qur`ân*, Beirut: Muassasah al-Risâlah, 2000, juz 19, hal. 262-263.

balasan hukuman dan siksa yang berkali-kali lipat dari apa yang mereka terima.

Ibn Katsir menafsirkan dengan, “Ayat ini sebagaimana firman Allah dalam Al-Qur’an, ‘Dan ingatlah hari ketika orang yang zalim menggigit dua tangannya karena menyesali perbuatannya, seraya berkata: ‘Aduhai kiranya dahulu aku mengambil jalan bersama-sama Rasul’. Kecelakaan besarlah bagiku; kiranya aku dahulu tidak menjadikan si Polan itu teman akrabku. Sesungguhnya Dia telah menyesatkan aku dari Al-Quran ketika Al-Quran itu telah datang kepadaku dan adalah setan itu tidak mau menolong manusia’.” (Al-Furqan/25: 27-29). Polan dalam konteks ayat ini adalah setan atau para pemimpin mereka yang telah menyesatkan mereka. Kalimat penyesalan mereka di neraka adalah kalimat pengakuan yang tidak bisa mengembalikan mereka ke dunia dan tidak bisa menggantikan akibat kesesatan di dunia dengan petunjuk, nasi sudah menjadi bubur, “Ya Tuhan kami, sesungguhnya kami lebih memilih untuk mentaati para pemimpin dan pembesar kami dalam kesesatan ketimbang memilih untuk mentaati para Rasul-Mu dalam jalan hidayah dan keselamatan.”⁴¹

Penekanan tafsir diatas ada kalimat penyesalan yang mengandaikan untuk tidak mengikuti setan atau para pemimpin yang menyesatkan. Mereka menyebut apa yang mereka alami sebagai kecelakaan besar. Penyesalan itu diikuti dengan pengakuan bahwa selama di dunia mereka lebih memilih untuk patuh kepada pemimpin dan pembesar yang menyesatkan dari pada Allah dan Rasul-Nya. pada Aduhai kiranya (dulu) aku mengambil jalan bersama-sama Rasul’. Kecelakaan besarlah bagiku; kiranya aku (dulu) tidak menjadikan si Polan itu teman akrab (ku). Sesungguhnya Dia telah menyesatkan aku dari Al-Quran ketika Al-Quran itu telah datang kepadaku dan adalah setan itu tidak mau menolong manusia’

Sebagian kaum muslimin menganggap ayat ini diperuntukkan bagi orang-orang kafir namun sebenarnya ayat ini adalah peringatan Allah kepada para hamba-Nya untuk tidak salah memilih pemimpin apalagi sampai menjadi loyal dan sangat patuh padanya. Hal demikian mirip dengan keadaan orang kafir yang mentaati para pemimpin dan ahli-ahli agama mereka dalam rangka mengkufuri Allah dan Rasul-Nya. Kata kuncinya: sekali-kali para pemimpin dan pemuka agama mereka tidak akan bisa menyelamatkan diri mereka sedikitpun dari azab Allah. Maka selektif memilih pemimpin dan mengambil seseorang sebagai pemimpin, apalagi pimpinan yang dianggap memiliki andil untuk pengamalan agama adalah kunci keselamatan.

⁴¹ Abu al-Fida` Isma`il ibn Umar ibn Katsir al-Quraisyi al-Bashari ad-Dimasyqi, *Tafsîr al-Qur`ân al-Azhîm*, ..., juz 3, hal. 626.

D. Wawasan Al-Qur`an tentang Kebangsaan, Negara dan Kekuasaan Politik

Dalam kaitan ini, perlu ditegaskan sebuah pengakuan dari seorang orientalis, Joseph Schacht sebagaimana dikutip Qardhawy menyatakan bahwa Islam adalah suatu sistem yang integral, yang mencakup agama dan negara sekaligus. Dalam bahasa Qardhawy, Islam yang benar adalah akidah, ibadah, tanah air dan kebangsaan, toleransi dan kekuatan, moral dan material, kebudayaan dan hukum. Meskipun Islam merupakan ajaran yang bersifat universal, menyangkut berbagai sistem kehidupan; sosial, politik, ekonomi, budaya maupun hukum, namun ketika nilai itu dikaitkan dengan suatu negara tertentu, maka ajaran yang bersifat universal tersebut berbenturan dengan budaya dalam masyarakat yang bersangkutan. Indonesia, misalnya, sebagai sebuah negara yang penduduknya mayoritas beragama Islam, tetapi dalam praktek ideologi bernegara memiliki karakteristik yang berbeda dengan masyarakat muslim dunia lainnya.

Sebagai agama yang komprehensif, Islam menyatukan berbagai persoalan moral dan material, serta mencakup berbagai kegiatan manusia dalam kehidupan dunia dan akhirat. Karena itu, aspek-aspek negara, hukum, demokrasi dan politik hanyalah merupakan bagian-bagian dari *ad-din al-Islami*.⁴² Al-Qur`an telah menjelaskan dengan jelas keragaman suku bangsa penyusun masyarakat dunia dalam Surat al-Hujurât/49 ayat 13:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾

Wahai manusia! Sungguh, Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa. Sungguh, Allah Maha Mengetahui, Mahateliti.

Ibn Katsir menyebutkan bahwa Allah mencipta manusia awal dari diri yang Adam, kemudian diciptakan Hawa, dari keduanya berkembang bangsa-bangsa. *Sya'ib* adalah kumpulan yang lebih besar dari *kabilah*. *Kabilah* masih memiliki kelompok yang lebih kecil. *Syu'ub* juga didefinisikan sebagai *kabilah-kabilah non-Arab* dan *kabilah-kabilah*

⁴²Yusuf Qardhawy, *Fiqh Negara, Ijtihad Baru Seputar Sistem Demokrasi Multi Partai Keterlibatan Wanita Di Dewan Perwakilan Partisipasi Dalam Pemerintahan Sekular*, diterjemahkan oleh Syafril Hali, Jakarta: Robbani Press, 1997, hal. 23-24.

ialah khusus untuk bangsa Arab.⁴³ Ayat ini menunjukkan bahwa Islam mendukung paham kebangsaan karena Allah telah menciptakan manusia bersuku-suku dan berbangsa-bangsa. Pengulangan kata *qaum* sebanyak sebanyak 322 menunjukkan pentingnya istilah ini sebagai salah satu terminologi yang menunjukkan istilah bangsa.⁴⁴

Ayat ini berbicara adalah petunjuk umum dari Allah bagi penduduk bumi akan keanekaragaman manusia yang sengaja Allah kondisikan. Namun dengan adanya perbedaan-perbedaan itu Allah menuntut agar manusia bias saling mengenal dan saling bekerjasama.⁴⁵ Dengan demikian ayat ini merupakan literasi yang mewakili wawasan Al-Qur'an dalam hal kebangsaan.

Penggabungan kata negara dan bangsa menjadi negara bangsa adalah adalah konsep negara yang dibangun atas dasar kebangsaan. Pesan Qur'ani mengenai kehidupan berbangsa dan bernegara sering menggunakan terma *balâd*, *baldah* dan *bilâd*. Kisah-kisah bangsa masa lalu itu diangkat untuk dijadikan pelajaran bagi umat yang membaca Al-Qur'an.⁴⁶

Tafsir mengenai hubungan Islam dan negara di kalangan umat Islam sampai sekarang terbagi dalam tiga aliran, yaitu:

1. Aliran yang berpendirian bahwa Islam bukanlah semata-mata agama dalam pengertian Barat, yaitu hanya menyangkut hubungan manusia dan Tuhan, sebaliknya Islam adalah suatu agama yang sempurna dan lengkap dengan pengaturan bagi segala aspek kehidupan termasuk kehidupan politik. Para pendukung aliran ini berpendapat bahwa:
 - a. Islam adalah suatu agama yang serba lengkap. Di dalamnya terdapat pula antara lain sistem ketatanegaraan atau politik. Oleh karena itu, dalam bernegara umat Islam hendaknya kembali kepada sistem ketatanegaraan Islam, dan tidak perlu atau bahkan jangan meniru ketatanegaraan Barat.
 - b. Sistem ketatanegaraan atau politik Islami yang diteladani adalah sistem yang telah dilaksanakan oleh Nabi Muhammad saw. dan empat *al-Khulafa' ar-Rasyidun*. Tokoh-tokoh utama dari aliran ini antara lain Hasan al-Banna, Sayyid Quthb, Muhammad Rasyid Rida dan al-Maududi. Aliran ini sering disebut dengan aliran

⁴³ Abu al-Fida` Isma'il ibn Umar ibn Katsir al-Quraisyi al-Bashari ad-Dimasyqi, *Tafsîr al-Qur`ân al-Azhîm*, ..., juz 4, hal. 254-255.

⁴⁴ Muhammad Fu'ad Abdul Baqi, *Al-Mu'jam Al Mufahras Li Alfazh Al-Qur`ân Al-Karîm* (Kairo: Dar Al-Kutub Al-Mishriyyah, 1364 H), 583-587.

⁴⁵ Azyumardi Azra, *Nilai-nilai Pluralisme dalam Islam*, Bandung: Penerbit Nuansa, 2005, hal. 16.

⁴⁶ Tim Penyusun Tafsir Tematik Kemenag RI, *Tafsir Al-Qur'an Tematik: Al-Qur'an dan Kenegaraan*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Al-Qur'an Balitbang Kemenag RI, 2011, hal. 299.

tradisionlis.

2. Aliran yang berpendirian bahwa Islam adalah agama dalam pengertian Barat, yang tidak ada hubungannya dengan urusan kenegaraan. Menurut aliran ini Nabi Muhammad hanyalah seorang rasul biasa seperti halnya rasul-rasul sebelumnya, dengan tugas tunggal mengajak manusia kembali kepada kehidupan mulia dengan menjunjung tinggi budi pekerti luhur, dan Nabi tidak pernah diutus dimaksudkan untuk mendirikan dan mengepalai satu negara. Tokoh-tokoh terkemuka dari aliran ini antara lain Ali 'Abd ar-Raziq dan Taha Husain. Aliran ini sering dinamakan aliran sekularis.
3. Aliran yang menolak pendapat bahwa Islam adalah suatu agama yang serba lengkap dan bahwa dalam Islam terdapat sistem ketatanegaraan. Akan tetapi aliran ini juga menolak anggapan bahwa Islam adalah agama dalam pengertian Barat yang hanya mengatur hubungan manusia dan Tuhan. Aliran ini berpendirian bahwa dalam Islam tidak terdapat sistem ketatanegaraan, tetapi terdapat seperangkat tata nilai etika bagi kehidupan bernegara. Di antara tokoh dalam aliran ini yang menonjol adalah Muhammad Husein Haikal. Aliran yang ketiga ini dinamakan aliran modernis atau aliran substansialis.⁴⁷

Pemikir otoritatif Islam, Ibnu Khaldun (1332-1406) yang diakui otoritasnya baik sebagai pemikir tentang negara maupun sebagai ahli sejarah dan peletak dasar sosiologi merumuskan teori tentang negara dan sosiologi. Negara ini akan tumbuh, berkembang kemudian mencapai puncak kejayaannya. Setelah itu ia mengalami suatu proses penuaan atau penurunan dan pada akhirnya lenyap.⁴⁸ Ibnu Khaldun menyebut jenis proses pembentukan kekuasaan politik (*siyâsah*) atau pemerintahan menjadi, yaitu:

1. Politik atau pemerintahan yang proses pembentukannya didasarkan atas naluri politik manusia untuk bermasyarakat dan membentuk kekuasaan. Negara dengan ciri kekuasaan alamiah: *al-Mulk al-Thabi'iy*.
2. Politik atau pemerintahan yang proses pembentukannya didasarkan atas pertimbangan akal semata dengan tanpa berusaha mencari petunjuk dari cahaya ilahi. Ia hanya ada dalam spekulasi pemikiran para filosof. Negara dengan ciri kekuasaan politik: *al-siyâsah al-madaniyah*.
3. Politik atau pemerintahan yang proses pembentukannya dilakukan dengan memperhatikan kaidah-kaidah agama yang telah digariskan oleh syari'ah. Negara dengan ciri kekuasaan syariat: *al-siyasah al-diniyah* atau *syar'iyah*.

⁴⁷Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran dan Sejarah Pemikirannya*, Jakarta: UI-Press, 1993, hal. 1.

⁴⁸Deliar Noer, *Pemikiran Politik di Negeri Barat*, Bandung: Mizan, 1997, hal. 69-82.

Tipe negara yang pertama ditandai oleh kekuasaan yang sewenang-wenang (despotisme) dan cenderung kepada hukum rimba. Disini keunggulan dan kekuatan sangat berperan. Prinsip keadilan diabaikan. Ibnu Khaldun mengklasifikasikan negara yang semacam ini sebagai negara yang tidak berperadaban. Tipe negara yang kedua, dibaginya menjadi tiga macam yaitu:

1. Negara hukum atau nomokrasi Islam (*siyasah diniyyah*),
2. Negara hukum sekular (*siyasah 'aqliyyah*), dan negara ala “republik” Plato (*siyasah madaniyyah*).⁴⁹

Karakteristik *siyasah diniyyah* menurut Ibnu Khaldun berbasis Al-Qur'an dan Sunnah, meskipun akal manusia sama-sama berperan dan berfungsi dalam kehidupan negara. Menurutnya, tipe negara yang paling baik dan ideal adalah *siyasah diniyyah* atau nomokrasi Islam. Terkait eksistensi negara, Ibnu Khaldun membuat suatu analogi bahwa kehidupan negara ibarat suatu organisme.

Sebuah negara tidak akan tegak tanpa adanya pemerintahan yang ditaati oleh rakyatnya. Dalam Al-Qur'an terdapat banyak isyarat akan pentingnya taat kepada ulil amri, selagi perintahnya tidak bertentangan dengan perintah Allah dan Rasul-Nya, salah satunya disebutkan dalam Surat an-Nisâ'/4:59. Apa yang disebut politik Islam sering dipandang sebagai penggabungan antara agama dan politik. Sehingga dalam gerakan modern, Islam seringkali dinyatakan oleh sebagian pakar sebagai *ad-din wa ad-daulah*: agama dan negara. Cendekiawan muslim yang sepakat dengan ide tersebut, misalnya, Hasan al-Banna, Sayyid Quthb, Muhammad Rasyid Rida, Abu al-A'la al-Maududi yang menyatakan bahwa Islam merupakan cara hidup yang menyeluruh⁵⁴ dan Islam tidak mengenal sistem kependetaan (*rahbaniyyah*) atau kelembagaan “gereja”.⁵⁰

Secara garis besar wacana Islam dan demokrasi dapat dikelompokkan menjadi tiga kelompok pemikiran: *Pertama*, Islam dan demokrasi adalah dua sistem politik yang berbeda.³⁹

1. Islam tidak bisa disubordinatkan dengan demokrasi. Islam merupakan sistem politik yang mandiri (*self-sufficient*). Hubungan keduanya saling menguntungkan secara eksklusif (*mutually exclusive*). Islam dipandang sebagai sistem politik alternatif terhadap demokrasi.
2. Islam berbeda dengan demokrasi apabila demokrasi didefinisikan secara prosudural seperti dipahami dan di praktekkan di negara-negara Barat.⁴⁰

⁴⁹Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rasyid Ridha*, Berkeley and Los Angeles: University Of California Press, 1976.

⁵⁰Abd al-Rahman Taj, *al-Siyasah al-Syar'iyyah wa al-Fiqh al-Islami*, Mishr:Mathba'ah Dâr at-Ta'lif, 1993, hal. 8.

Kelompok kedua ini menyetujui adanya prinsip-prinsip demokrasi dalam Islam. Tetapi mengakui adanya perbedaan antara Islam dan demokrasi. Dalam pandangan kelompok ini, demokrasi adalah konsep yang sejalan dengan Islam setelah diadakan penyesuaian penafsiran terhadap konsep demokrasi itu sendiri. Di antara tokoh dari kelompok ini adalah al-Maududi, Rashid al-Ghanaoushi, Abdul Fattah Morou dan Taufiq As-Syawi. Di Indonesia diwakili oleh Moh. Natsir dan Jalaluddin Rahmat.⁴¹

3. Islam adalah sistem nilai yang membenarkan dan mendukung sistem politik demokrasi seperti yang dipraktikkan negara-negara maju.⁴² Islam di dalam dirinya demokratis tidak hanya karena prinsip *syura* (musyawarah), tetapi juga karena adanya konsep *ijtihad* dan *ijma* (konsensus).⁵¹

Negara Pancasila membina dan mengakui agama-agama yang dianut oleh rakyatnya sepanjang berkeadaban dan adil. Umat Islam tidak perlu lagi berdebat apakah mereka itu kafir, zalim, atau fasik atas ketidakmampuannya memberlakukan hukum Islam, karena umat Islam sudah terikat dan mengikatkan diri pada hukum nasional yang pemberlakuannya harus bersifat prosedural oleh rakyat (legislatif), terutama untuk hukum-hukum publik yang sumbernya merupakan aspirasi dari berbagai gagasan hukum masyarakat (hukum Barat, hukum Adat dan hukum Islam).

Untuk memberlakukan hukum Islam pada umatnya berdasarkan sistem politik yang ada sekarang ini, yang dapat dilakukan oleh umat Islam adalah berjuang dalam bingkai politik hukum agar nilai-nilai Islam dapat mewarnai, bahan dapat menjadi materi, dalam produk hukum. Keterlibatan secara aktif dalam proses legislasi tersebut sangat penting, sebab pada kenyataannya hukum itu merupakan produk politik sehingga politik sangat independen bahkan determinan atas hukum.⁵² Sebagai produk politik, hukum itu merupakan kristalisasi kehendak-kehendak politik yang saling berinteraksi dan saling bersaing yang kemudian menghasilkan kesepakatan. Apa yang kemudian dikenal sebagai hukum dalam arti peraturan umum yang abstrak dan mengikat sebenarnya tidak lain merupakan hasil pertarungan aspirasi politik tersebut. Oleh sebab itu, secara riil siapa atau kelompok apa yang ingin memasukkan nilai-nilai tertentu dalam suatu produk hukum harus mampu menguasai atau meyakinkan pihak legislatif, bahwa nilai-nilai itu perlu dan harus dimasukkan dalam produk hukum.

Berpolitik dalam Islam bisa dilihat setidaknya dengan tiga alasan.

⁵¹A. Ubaidillah dan Abdul Rozak, *Demokrasi, Hak Asasi Manusia Dan Masyarakat Madani*, Jakarta: ICCE UIN Syarif Hidayatullah, 2006, hal. 158-159.

⁵²Moh. Mahfud MD, *Membangun Politik Hukum, Menegakkan Konstitusi*, Jakarta: Raja Grafindo, 2010, hal. 282.

Pertama, dalam kenyataan hidup ini tidak pernah dapat dilepaskan dari politik. Setiap manusia hidup di dalam organisasi negara yang merupakan tempat untuk memperjuangkan hak-hak dan keyakinan. *Kedua*, Islam sendiri diyakini sebagai agama yang *kaffah* atau sempurna yang ajarannya mencakup semua kehidupan, termasuk politik. Islam tidak hanya mengajarkan ibadah *mahdhah* (ritual), tetapi juga mengajarkan *mu'amalah* dalam arti luas yang mencakup semua segi kehidupan yang semuanya harus berujung pada pertanggungjawaban dalam kehidupan akhirat. *Ketiga*, Islam memerintahkan umatnya untuk melakukan dakwah *amar ma'ruf nahi munkar* agar ajaran-ajarannya menjadi rahmat bagi seluruh alam (*rahmatan lil 'alamin*).

Keharusan berpolitik bagi umat Islam itu merujuk pula pada pendapat filosofi besar yang juga dikenal sebagai hujjatul Islam, yakni Iman al-Ghazali, yang pernah menyatakan bahwa beragama dan berpolitik itu merupakan dua sisi dari sekeping mata uang. al-Ghazali menerangkan bahwa pelaksanaan perintah agama dan pencapaian kekuasaan politik itu bagaikan dua kembar bersaudara, keduanya harus saling mendukung agar bisa berjalan baik, agama sebagai landasan perjuangan dan kekuasaan politik sebagai pengawal. Perjuangan tanpa pengawalan pasti tidak akan berhasil.”⁵³

Dalam konteks negara Indonesia, peran agama khususnya Islam sebagai agama mayoritas sangat strategis bagi proses transformasi demokrasi saat ini. Dalam konteks konsolidasi demokrasi, umat Islam seyogyanya memandang dan menjadikan kesepakatan (*agreement*) di antara kalangan nosionalis sekular dan nasionalis muslim untuk menjadikan Pancasila sebagai dasar NKRI sebagai komitmen kebangsaan yang harus tetap di pertahankan sampai kapan pun. Kesepakatan harus dipandang sebagai komitmen suci (*sacred commitment*) pada pendiri bangsa (*founding fathers*) itu yang harus dilestarikan sepanjang masa oleh semua warga bangsa. Komitmen untuk menjaga kesepakatan para pendiri bangsa inilah masa depan demokrasi Indonesia harus diletakkan dalam tataran Indonesia yang plural dalam bingkai Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Dengan ungkapan lain, konsep NKRI dan Pancasila dengan kebhinekaannya adalah tidak bisa dilepaskan dari ijtihad kelompok Islam Indonesia yang harus dijaga, dilestarikan, dan diaktualisasikan dengan pengembangan ajaran-ajaran Islam yang berwawasan inklusif.⁵⁴

⁵³Moh. Mahfud MD, *Membangun Politik Hukum, Menegakkan Konstitusi*, ..., hal. 286.

⁵⁴Haryatmoko, *Etika Politik dan Kebebasan*, Jakarta: Kompas, 2003, hal. 91.

E. Tafsir Ayat tentang Kepemimpinan

Masalah suksesi atau pergantian pucuk kepemimpinan dalam sebuah negara pada pemerintahan umat Islam selalu menjadi masalah yang kerap memicu konflik politik sampai berkobarnya peperangan fisik yang melelahkan. Hal itu terjadi bahkan sampai era modern saat ini di negara-negara yang mayoritas penduduknya muslim. Tak heran jika cerita penggulingan kekuasaan kerap menghiasi lembar buku sejarah peradaban Islam. Perkara ini juga yang kemudian memicu berkembangnya pembicaraan kalam atau theologi Islam.⁵⁵

Secara sederhana kepemimpinan disebut dalam Bahasa Arab sebagai *imâmah* dan orang yang memimpin, sebagaimana pemimpin dalam shalat berjamaah disebut *imâm*. Dalam *Maqayis al-Lughah* dijelaskan bahwa istilah imam pada mulanya berarti pemimpin shalat. Imam juga berarti orang yang diikuti jejaknya dan didahulukan urusannya, demikian juga khalifah sebagai imam rakyat, dan Al-Qur`an menjadi imam kaum muslimin. Imam juga berarti benang untuk meluruskan bangunan.³³ Batasan yang sama dikemukakan juga oleh al-Asfahani.⁵⁶

Karena strategisnya masalah kepemimpinan maka para ulama menaruh perhatian serius terhadap masalah ini. Bagi mereka kesempurnaan agama adalah bila selaras dengan dunia, kekuasaan dan Agama adalah anak kembar, Agama merupakan dasar dan kepala negara adalah penjaganya. Sesuatu yang tidak memiliki dasar maka akan binasa, dan sesuatu tanpa penjaga maka akan sirna.⁵⁷ Dalam Islam dinamika kepemimpinan dalam Al-Qur`an juga bisa berarti Khilafah, Imamah, Imarah,⁵⁸ Namun bisa menjadi enam macam istilah, yaitu: *Ulu Al-Amr, Khalifah, Amir, Imam, Mulk, Sultan dan Awliya*.⁵⁹ Dalam Islam kepemimpinan yang baik adalah sebuah kepemimpinan yang mempraktikkan nilai-nilai ajaran Islam, terlepas apakah pelakunya seorang muslim atau tidak.⁶⁰

Harus dibedakan antara makna *khilâfah* dan *khalîfah*. Bila disebut *al-khilâfah al-‘uzhmâ* atau *al-imâmah al-‘uzhmâ* maka itu berarti sistem

⁵⁵ Al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, Kairo: Azhar, jil 1, t.t., juz 1, hal. 20.

⁵⁶ Al-Raghib al-Asfahani, *Mufradât li Alfâzh al-Qur`ân*, Damakus: Dar al-Qalam, 1992, hal. 87.

⁵⁷ Yusuf Al-Qardhawi, *Fiqh al-Daulah dalam Perspektif Al-Qur`an dan as-Sunnah*, diterjemah oleh Kathur Suhardi, Jakarta: Pustaka al-Kaustar, 1998, cet. 3, hal. 29.

⁵⁸ Abdul Mujieb, *Kamus Istilah Fiqh*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994, hal. 120.

⁵⁹ Muhammad ‘Abd al-Jawwad, *Trik Cerdas Memimpin Cara Rasulullah*, diterjemahkan oleh Abdullah Jufri, Solo Pustaka Iltizam, 2009, hal 10; lihat juga Abd ar-Rahman ibn Khaldun, *Muqaddimah*, Kairo: Maktabah at-Tijâriyyah al-Kubrâ, t.th, hal. 191.

⁶⁰ Mahdi Zainuddin, *Studi Kepemimpinan Islam*, Yogyakarta: al-Muhsin, 2002, hal. 15-16.

lembaga kepemimpinan tertinggi dalam negara Islam. Sedangkan posisi aktor pemimpin tertinggi dalam negara Islam disebut dengan *al-khalifah al-a'zham*.⁶¹ Negara Islam adalah negara yang berdiri di atas dasar ajaran Islam yang mengatur setiap individu dan kelompok dan membimbing mereka dalam kehidupannya di dunia dalam berbagai bidang. Oleh karena itu menurut ahli fikih seorang khalifah mempunyai dua tugas. Menegakkan agama Islam dan melaksanakan hukum-hukumnya. Menjalankan politik negara sesuai dengan aturan-aturan yang telah ditetapkan oleh agama Islam. Hal ini menjadi penting bagi umat Islam manakala ia berfungsi sebagai pelindung bagi proses pelaksanaan ibadah, melindungi kepemilikan, pelaksanaan jihad, pelaksanaan kewajiban-kewajiban dalam Islam, meninggikan kalimat-kalimat Allah serta memberikan jaminan ketenangan bagi umat Islam dalam beribadah.

Di dalam Surat Shâd/38:26 Allah menjelaskan tugas kekhalifahan Nabi Daud *'alaihi as-salâm*:

يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ
الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ
شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا الْحِسَابَ

Hai Daud, sesungguhnya Kami menjadikan kamu khalifah (penguasa) di muka bumi, maka berilah keputusan (perkara) di antara manusia dengan adil dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu, karena ia akan menyesatkan kamu dari jalan Allah. Sesungguhnya orang-orang yang sesat dari jalan Allah akan mendapat azab yang berat, karena mereka melupakan hari perhitungan.

Ini merupakan perintah Allah kepada para penguasa agar memutuskan perkara di antara manusia dengan kebenaran yang diturunkan dari sisi-Nya. Ini juga larangan agar tidak menyimpang dari kebenaran, yang berakibat pada kesesatan. Allah mengancam orang-orang yang sesat dari jalan-Nya dan yang melupakan hari perhitungannya dengan ancaman yang tegas dan azab yang keras.⁶²

Terdapat keterkaitan yang sangat erat antara pertumbuhan dan perkembangan agama dengan pertumbuhan dan perkembangan sistem

⁶¹Alasan Sa'id Hawwa menggunakan istilah ini adalah untuk membedakannya dengan imam shalat. Lihat Sa'id Hawwa, *al-Islam*, diterjemahkan oleh 'Abdul Hayyie al Kattani, *et. al.*, Jakarta: Gema Insani, 2004, cet. 1, hal. 476.

⁶²Abu al-Fida' Isma'il ibn Umar ibn Katsir al-Quraisyi al-Bashari ad-Dimasyqi, *Tafsîr al-Qur`ân al-Azhîm*, Riyadh: Dâr 'Âlam al-Kutub 1997, juz 4, hal. 40.

politik pada perjalanan kebudayaan para pemeluknya. Kerajaan Saudi Arabia dan Republik Islam Iran, adalah potret utuh kenegaraan mewakili kebudayaan yang dimulai sejak masa hijrahnya Nabi Muhammad *shalallâhu 'alaihi wa sallam*. Pengalaman Islam pada era modern, yang begitu ironik tentang hubungan antara agama dan negara dilambangkan oleh sikap yang mengklaim kebenaran sistem yang dianut suatu negara dibarengi dengan menuduh dan menilai pihak lainnya sebagai pihak yang salah. Saudi Arabia, sebagai penerus paham Sunni banyak menggunakan retorika yang keras menghadapi Iran sebagai penerus paham Syi'ah yang sepanjang sejarah merupakan lawan kontroversi dan polemik mereka. Keduanya pernah berusaha untuk saling menolak apa yang mereka pandang sebagai negara Islam. Islam yang Empirik dan aktual memiliki dimensi berbeda bagi setiap muslim ataupun golongan muslim disebabkan adanya perbedaan dalam konteks sosial, ekonomi dan politik.⁶³

Konstitusi dari Arab Saudi secara resmi adalah Al-Qur`an dan syariat Islam. Al-Qur`an dan syariat Islam terus menerus memberikan basis ideologi bagi kekuasaan kerajaan. Sekalipun bentuk kerajaan sebenarnya tidak spesifik dijelaskan sebagai bentuk pemerintahan dalam Islam, tetapi kerajaan itu diberi landasan yang rasional bahwa seluruhnya, bahkan juga raja tunduk kepada hukum Islam sehingga al-Qur`an dan hukum Islam memberikan basis dan struktur fundamental bagi negara terhadap konstitusi, hukum dan peradilan.⁶⁴

Kepemimpinan secara luas memiliki arti sebagai proses mempengaruhi dalam menentukan tujuan organisasi, memotivasi perilaku pengikut untuk mencapai tujuan, mempengaruhi untuk memperbaiki kelompok budayanya.⁶⁵ Jadi dapat dikatakan kepemimpinan merupakan cara untuk memimpin, sedangkan pemimpin adalah orang yang diteladani masyarakat dan sekaligus ia berada di depan dalam membimbing masyarakatnya. Quraish Shihab mengatakan bahwa seorang pemimpin bukan hanya harus mampu menunjukkan jalan meraih cita-cita rakyat yang dipimpinnya, tetapi juga harus dapat mengantarkan mereka ke pintu gerbang kebahagiaan. Seorang pemimpin tidak sekedar menunjukkan, tetapi mampu memberi contoh aktualisasi, sebagaimana halnya dengan pemimpin atau imam salat.⁶⁶ Selain itu, kepemimpinan dan keteladanan harus berdasarkan pada

⁶³ Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara*, Jakarta: Paramadina, 1998, hal. 10-11.

⁶⁴ John L. Esposito, *Islam and Politics*, diterjemahkan oleh Joesoef Sou'yb dengan judul *Islam dan Politik*, Jakarta: Bulan Bintang, 1990, hal. 144.

⁶⁵ Veithzal Rivai dan Dedi Mulyadi, *Kepemimpinan dan Perilaku Organisasi*, Jakarta: Rajawali Press, 2011, hal. 2.

⁶⁶ M. Quraish Shihab, *Menabur Pesan Ilahi*, Jakarta: Lentera Hati, 2006, hal. 387

keimanan, ketakwaan, pengetahuan dan keberhasilan dalam menghadapi berbagai tantangan dan ujian.⁶⁷

Menurut Ibn Taymiyyah kewajiban para pengikut Muhammad *shallallâhu ‘alaihi wa sallam* untuk taat kepada beliau bukanlah karena beliau memiliki kekuasaan politik, melainkan karena wewenang suci beliau sebagai Rasulullah (utusan Allah). Dalam teori Ibn Taymiyyah, Muhammad *shallallâhu ‘alaihi wa sallam* menjalankan kekuasaan tidaklah atas dasar legitimasi politik seorang imam seperti dalam pengertian kaum Syi'ah, melainkan sebagai seorang “Utusan Allah” semata. Karena itu ketaatan kepada Nabi bukanlah berdasarkan kekuasaan politik, melainkan karena beliau berkedudukan sebagai pengemban misi kerasulan untuk seluruh umat manusia sepanjang masa. Nabi tidak menunjuk seorang pengganti atau menunjuk seseorang yang bukan keluarga sendiri. Kenabian otomatis berhenti dengan wafatnya Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wa sallam*. Otoritas dan kewenangan para *khalîfah* berbeda dengan otoritas Nabi. Menurut Syaikh al-Islâm Ibn Taimiyyah sabar terhadap kezaliman penguasa adalah salah satu prinsip dari prinsip-prinsip Ahlus Sunnah wal Jamaah. tulah salah satu ucapan.⁶⁸

Namun dalam hal kepemimpinan perempuan, keluwesan dan keluasan ilmu ulama sekaliber Wahbah Zuhailiy tak bisa membuatnya berani melawan arus mayoritas ulama-ulama sebelumnya yang mensyaratkan keimanan negara dengan syarat mutlak, yaitu harus laki-laki, demikianlah kesepakatan para ahli Fiqh sejak dahulu. Bahkan baginya perempuan menduduki jabatan *al-Imâmamah al-uzhmâ* atau kepala Negara maupun gubernur adalah tidak sah. Menurutnnya Nabi *Shalla Allâh ‘alaihi wa Sallam, Khulafâ` ar- Râsyidin* dan penguasa-penguasa sesudahnya tidak pernah mencontohkan hal demikian mencakup juga pada jabatan hakim di pengadilan dan jabatan gubernur di suatu provinsi. Pendapat ini didasari mafhum sebuah hadis terkait berita pelanjut tahta Kisra Persia yang dipahami sebagai larangan mengangkat perempuan melanjutkan kepemimpinan negara karena menyebabkan ketidakberuntungan.⁶⁹

Pelarangan ini juga dikemukakan Imam al-Haramain al-Juwaini (478/1085) yang menyatakan bahwa para Ulama telah berijma' bahwa perempuan tidak boleh menjadi Imam dan Hakim. Ia sendiri tidak menguraikan alasannya. Yang agak mencengangkan mungkin adalah pendapat Muhammad Rasyid Ridha (1935) mengutip pendapat at-Taftazani

⁶⁷ M. Quraish Shihab, Tafsir *al-Mishbah; Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2000, vol.1, hal. 318.

⁶⁸ Abu ‘Abd Ar-Rahmân Khâlîd al-‘Anbariy, *Fiqh Siyâsah Syar’iyyah*, Riyadh, t.p, 1417 H, hal. 163.

⁶⁹ Wahbah Zuhailiy, *Al- Fiqh Al- Islâmiy Wa Adillatuh*, Beirut: Dar al-Kutb, 1997, juz 8, hal. 6179; dan juz 7 hal. 5937.

menyatakan bahwa syarat-syarat Imam (Kepala Negara/Pemerintahan) itu adalah Mukallaf, muslim, adil, merdeka, laki-laki, mujtahid, berani bijaksana, cakap, sehat inderawi dan dari kalangan Quraisy. Syarat-syarat imam yang diajukannya sebagaimana ulama Hanafiyyah, yaitu muslim, laki-laki, merdeka, berakal, berani dan dari kalangan Quraisy.⁷⁰

Ibnu Hazm berani keluar dari mayoritas ulama klasik yang pendapatnya di luar mainstream dan relatif dengan mempersilahkan perempuan memangku jabatan penting. Namun demikian hal ini belum total memberi keluasaan yang seluas-luasnya karena masih ada batasannya yaitu dengan tidak memperbolehkan memangku jabatan kepala negara, meskipun demikian bila dilihat pada keadaan umum masa itu maka pendapat model ini terhitung sebagai sesuatu yang sangat berani.⁷¹ Abu Hanifah mengizinkan perempuan menjalani fungsi hakim pada perkara perdata dan tidak pada pengadilan pidana. Membedakan perizinan pada perkara perdata dari pidana tentu berdasarkan timbangan pemikiran yang dalam, hal ini terkait dengan beban psikologis yang harus ditanggung oleh hakim, perkara perdata cenderung lebih kepada masalah administrasi yang penghukumannya lebih banyak bersifat administratif, namun perkara pidana, apalagi pada pengadilan yang menggunakan syari'at Islam kadang menghasilkan hukuman fisik yang menuntut rasa tega dan ketegasan lebih, sampai hukuman mati. Secara tradisional perempuan dianggap lebih peka perasaannya dan cenderung tidak tega apabila harus memutuskan sesuatu yang memberatkan. Ibn Jarir Thabariy membuat Imam al-Mawardi menulis kontra narasi dalam *al-Ahkam as-Sulthâniyyah* karena membolehkan tanpa syarat bagi perempuan untuk menduduki semua jabatan publik sampai jabatan tertinggi di negara sekalipun. Mawardi memvonis pandangan Thabariy aneh dan menentang ijma'.⁷² Muhammad al-Ghazaliy tercatat dalam golongan pendukung perempuan menjadi kepemimpinan perempuan sampai level kepala negara.⁷³

Dalam hal ini Sya'rawi menyatakan bahwa perempuan seharusnya merasa senang dengan pemberian *qawwâmah* pada laki-laki. Baginya tugas laki-laki adalah menyelesaikan permasalahan perempuan. Karena tugas *Al-qiyâm* bagi laki-laki itu disertai kesulitan. Tunjangan dan nafkah wajib hanya berlaku bagi laki-laki bahkan jika wanita yang ditanggungnya kaya,

⁷⁰ Syamsul Anwar, "Masalah Wanita Menjadi Pemimpin dalam Perspektif Fiqh Siasah," dalam *Jurnal Al-Jami'ah*, No. 56 Tahun 1994, hal. 36-37.

⁷¹ Agus Moh. Najib, "Kepala Negara Perempuan Dalam Perspektif Hadits," dalam *Jurnal Musawa*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2004, hal. 1-2.

⁷² Abdul Jalil, dkk, *Fiqh Rakyat: Pertautan Fiqh Dengan Kekuasaan*, Yogyakarta; LkiS: 2000, hal. 73.

⁷³ Muhammad Ghazaliy, *as-Sunnah al-Nabawiyah Baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadîts*, Beirut; Dâr al-Syurûq, 1989, hal. 48-51.

bahkan syariat tidak mewajibkan isteri untuk memberi pinjaman kepada suaminya. Para laki-laki bekerja untuk perempuan, maka perempuan berkewajiban untuk menjadi tempat ketenangan suaminya dan ini adalah keutamaan bagi perempuan.⁷⁴ Terlihat bahwa Sya'rawi lebih mengutamakan laki-laki dalam masalah kepemimpinan, bahkan sampai dalam rumah tangga.

Adapun tugas-tugas pemimpin secara deskriptif sangat kompleks. Sebagian pakar fikih mencoba untuk menyebutkan tugas-tugas khalifah yang terdiri dari sepuluh hal.⁷⁵

1. Menjaga agama berdasarkan dasar-dasar yang telah disepakati oleh pendahulu-pendahulu umat Islam (*salaf al-ummah*). Atau dengan kata lain, melaksanakan ajaran-ajaran agama dengan benar.
2. Melaksanakan hukum dan menetapkan keputusan bagi orang-orang yang bersengketa. Atau dengan kata lain, menegakkan keadilan di tengah-tengah masyarakat dan melaksanakan hukum dengan benar.
3. Menjaga keamanan sehingga manusia bisa hidup dan bepergian dengan aman. Atau dengan kata lain, menjaga stabilitas keamanan dalam negeri.
4. Menegakkan hukum-hukum *had* untuk menjaga kehormatan hak-hak Allah SWT. supaya tidak dilanggar dan juga hak-hak manusia supaya tidak direndahkan dan dicampakkan. Atau dengan kata lain, menghukum orang-orang yang melakukan tindakan kriminal dengan hukuman *had* atau *qishah*.
5. Menjaga benteng dengan persiapan yang matang dan kekuatan yang mantap, sehingga musuh tidak bisa melewatinya dan melakukan pelanggaran-pelanggaran dan pembunuhan terhadap umat Islam atau kafir *mu'ahhad*. Atau dengan kata lain menjaga keamanan daerah perbatasan dengan sarana dan persiapan yang mantap dan kontinu.
6. Berjihad melawan orang-orang yang memusuhi Islam setelah mendakwahi mereka dengan baik, hingga mereka masuk Islam atau menjadi *ahl al-dzimmah*.
7. Mengumpulkan harta *fai'* (harta yang diperoleh dari orang kafir tanpa melalui peperangan) dan harta sedekah sesuai dengan aturan-aturan yang ditetapkan oleh syara' baik aturan yang didasarkan atas teks keagamaan atau atas dasar ijtihad. Dan menjauhi kezaliman dalam mengumpulkan harta tersebut.
8. Menetapkan ukuran pemberian (gaji) dan harta-harta lain yang berhubungan dengan baitul mal dengan tanpa berlebih-lebihan (*israf*) dan

⁷⁴ Muhammad Mutawalli Sya'rawi, *Tafsîr asy-Sya'rawî Al-Khawâthir*, Kairo: Akhbar al-Yaum, 1991, juz 4, hal. 2196.

⁷⁵ 'Alî bin Muhammad al-Mâwardî, *al-Ahkâm al-Sulthâniyyah wa al-Wilâyât ad-Dîniyyah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Alamiyyah, 2006, hal. 15.

tidak ceroboh. Serta tepat waktu ketika memberikan harta tersebut kepada orang yang berhak menerimanya.

9. Memilih orang-orang yang terpercaya (*amanah*) ketika hendak memberikan suatu tugas.
10. Hendaknya ia melaksanakan tugas-tugasnya secara langsung dan menelitinya dengan seksama, supaya ia konsentrasi dan bersungguh-sungguh dalam mengurus umat dan menjaga ajaran-ajaran agama.

Inilah kewajiban-kewajiban khalifah sebagaimana yang diutarakan oleh para ahli fikih. Dan semuanya tercakup dalam dua tugas utamanya, yaitu melaksanakan ajaran-ajaran agama Islam dan mengatur urusan-urusan negara sesuai dengan aturan-aturan yang ditetapkan oleh ajaran Islam.

F. Penggunaan Ayat Al-Qur'an untuk melawan Pemerintahan

Sebuah kasus tentang penggunaan ayat Al-Qur'an untuk menurunkan pejabat publik pernah terjadi di Indonesia. Kasus yang berhasil menarik perhatian publik yaitu tentang pemberitaan kasus penistaan agama yang dilakukan Basuki Tjahaja Purnama atau Ahok, yang beberapa pada waktu menebar kontroversi sehingga menuai kemarahan umat Islam. Peristiwa ini bermula dari sebuah potongan video yang viral di media sosial. Sebagaimana diberitakan oleh banyak media, dalam media-media resmi komersial ataupun pembicaraan-pembicaraan di media-media sosial, Ahok dituding telah menistakan Al-Qur'an, yang kemudian difokuskan pada perkataan "karena dibohongin pake surat al-Mâ'idah/5: 51" yang mengandung makna bahwa kandungan makna ayat tersebut adalah bohong. Pada bulan Oktober 2016, beberapa tokoh dan kelompok Islam melaporkan Ahok untuk kasus penistaan agama. Pernyataan kontroversial Ahok memiliki dua konsekuensi hukum, antara penghujatan terhadap Al-Qur'an atau penghujatan ulama.⁷⁶ Akhirnya Ahok ditetapkan sebagai tersangka berdasarkan pasal 156 A Undang-undang Hukum Pidana Juncto Pasal 28 ayat 2 UU no 11 tahun 2008. Tentang informasi dan transaksi elektronik. Walaupun Ahok belum terbukti melakukan dugaan penistaan Agama, namun pernyataan yang ia lontarkan menyebabkan kemarahan dengan aksi demonstrasi secara damai oleh umat islam di beberapa titik di Jakarta dalam kurun waktu berbeda-beda. Dalam pandangan fiqh Islam termasuk dalam mazhab Syafi'i dan Hanafi, setiap penistaan agama atau serangan dari non-Muslim terhadap Islam sebagai agama bisa dijatuhi hukuman mati.⁷⁷

⁷⁶ Muhammad Subarkah, "Membongkar Argumentasi "Dibohongi Pakai Surat Al Maidah Ayat 51"," dalam <https://www.republika.co.id/berita/oga49e385/membongkar-argumentasi-dibohongi-pakai-surat-al-maidah-ayat-51-part3>. Diakses pada 3 September 2019.

⁷⁷ Ahmad ibn Muhammad ath-Thahawi, *Mukhtashar Ikhtilâf al-Ulamâ'*, Beirut: Dâr al-Bashâir al-Islâmiyyah, 2014, juz 3, hal. 504.

Setelah peristiwa itu beredar berbagai penafsiran yang mengemuka di media masa. Salah satunya adalah, penafsiran Ibn Katsir pada Surat al-Mâidah/5 ayat 51:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ
وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengambil orang-orang Yahudi dan Nasrani menjadi pemimpin-pemimpin(mu); sebahagian mereka adalah pemimpin bagi sebahagian yang lain. Barangsiapa diantara kamu mengambil mereka menjadi pemimpin, maka sesungguhnya orang itu termasuk golongan mereka. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang zalim..”

Riwayat itu bersumber dari Umar ibn Khatâb *radhiyallahu ‘anhu*. Dari Sammak bin Harb, dari Iyadh, Umar memerintahkan Abu Musa al-Asy’ari untuk melaporkan semua yang diterima dan yang diserahkan dalam satu catatan. Abu Musa memiliki juru tulis beragama nasrani. Kemudian catatan itu diserahkan. Dan Umar *radhiyallahu ‘anhu* terheran, beliau mengatakan, “Ini sangat rinci.” Lalu beliau meminta, “Apakah nanti di masjid, kamu bisa membacakan untuk kami, surat yang datang dari Syam?” Abu Musa mengatakan, “Dia tidak boleh masuk masjid?” Tanya Umar, “Mengapa? Apakah dia junub?” “Bukan, dia nasrani.” Jawab Abu Musa. Umar langsung membentakku dan memukul pahaku, dan mengatakan, “Keluarkan dia.” Dalam Riwayat itu disebutkan bahwa kemudian Umar membaca Surat al-Mâidah/5: 51. Umar melarang, jangan sampai orang kafir menjadi pejabat yang memiliki posisi di pemerintahan. Sekalipun dia hanya seorang akuntan negara.⁷⁸

Terjemah dari kata (أَوْلِيَاءَ) *awliyâ`* menjadi perdebatan sengit, antara *pemimpin-pemimpin* ataupun *teman-teman dekat*. Ayat lain yang menggunakan term ini adalah Surat Ali Imran/3 ayat 28:

لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ^ط وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ
فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقْلَةً^ط وَيَحْذَرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ^ط وَإِلَى
اللَّهِ الْمَصِيرُ

⁷⁸ Abu al-Fida` Isma`il ibn Umar ibn Katsir al-Quraisyi al-Bashari ad-Dimasyqi, *Tafsîr al-Qur`ân al-Azhîm*, ..., juz 2, hal. 75.

“Janganlah orang-orang mukmin mengambil orang-orang kafir menjadi wali (wali jamaknya adalah auliya, berarti teman yang akrab, juga berarti pemimpin, pelindung atau penolong) dengan meninggalkan orang-orang mukmin. Barangsiapa berbuat demikian, niscaya lepaslah ia dari pertolongan Allah.”

Dalam Tafsir Ringkas Kementerian Agama RI disebutkan:

Setelah ayat sebelumnya menjelaskan kekuasaan Allah yang tak terbatas, yang salah satunya memberi rezeki tanpa perhitungan, maka ayat ini melarang kaum mukmin untuk menjadikan orang kafir sebagai wali. Janganlah orang-orang beriman dengan sebenar-benarnya menjadikan orang kafir, baik kafir secara akidah maupun orang yang bergelimang dalam kedurhakaan, sebagai wali, yaitu orang terdekat yang menjadi tempat menyimpan rahasia yang menyangkut kemaslahatan umum, melainkan orang-orang beriman. Barang siapa berbuat demikian, yaitu menjadikan orang kafir sebagai wali, niscaya dia tidak akan memperoleh perlindungan dan pertolongan apa pun dari Allah, kecuali apabila yang kamu lakukan itu karena untuk siasat menjaga diri dari sesuatu yang kamu takuti dari mereka, terkait dengan keselamatan dirimu dan kaum muslim. Dan Allah memperingatkan kamu akan diri, yakni siksa-Nya, dan hanya kepada Allah tempat kembali semua makhluk-Nya. Ayat ini mengingatkan agar tidak seorang pun bersembunyi di balik kata-kata bohongnya untuk mengambil keuntungan pribadi, sebab semua pasti akan terungkap....⁷⁹

Pilihan terjemahan antara pemimpin dan teman dekat sempat menjadi pro-kontra yang panjang antara dua kubu. Satu pihak merasa masalah ini adalah sangat penting dan sakral karena merupakan bagian dari penafsiran Kitab Suci dan pihak lainnya bersikap longgar. Pembelaan dari terjemahan ini salah satunya menyebutkan bahwa yang dilarang adalah memilih teman dekat, bukan pemimpin. Yang berseberangan pemahaman mengatakan, bahwa bila memilih teman dekat saja dilarang maka memilih pemimpinpun terlarang, karena lebih besar akibatnya dari hanya teman dekat.

Jauh sebelum peristiwa itu Quraish Shihab menyatakan bahwa semua makna terkait dengan kata (أَوْلِيَاءُ) *awliyâ`* diikat dengan kedekatan. Disini disebutkan karenanya pemimpin itu idealnya memiliki kedekatan dengan para bawahan dan orang-orang yang ada dalam kepemimpinannya. Kedekatan ini biasanya akan menimbulkan kesetiaan, rasa cinta dan kepatuhan sampai pengabdian. Karena segala konsekuensi itulah maka mengambil non-Muslim sebagai *awliyâ`* dilarang.⁸⁰

Nadirsyah Hosen Cendekiawan NU sampai membuat respon untuk menjelaskan masalah ini dalam bentuk analisa tafsir yang dirilis pada Rabu,

⁷⁹ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, *Tafsir Ringkas Al-Qur'an Al-Karim*, jilid 1, Jakarta: Kemenag RI, 2016, hal 147.

⁸⁰M. Quraish Shihab, *Wawancara al-Qur'an: Tafsir Maudhui atas Berbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan Pustaka, 2005, hal. 429.

12 Oktober 2016. Menurutnya untuk mendapat kesimpulan yang objektif maka kisah yang dimuat dalam berbagai kitab Tafsir dengan perbedaan redaksi, perbedaan riwayat dan perbedaan konteks harus dilihat dalam konteks Usul al-Fiqh maupun dalam konteks Fiqh Siyasah. Konteksnya Khalifah Umar meminta laporan berkala kepada para Gubernurnya termasuk Abu Musa al-Asy'ari Gubernur Bashrah, Iraq. Abu Musa mengangkat seorang Kristen sebagai Katib (sekretaris). Abu Musa membawa Sekretarisnya ini memasuki Madinah, dan mereka menghadap Khalifah Umar. Umar takjub dengan kerapian catatan yang dibuat oleh sekretaris Abu Musa. Datang pula laporan keuangan dari Syam. Mengingat ketrampilan sang sekretaris, Khalifah memintanya untuk membacakan laporan dari Syam itu di Masjid Nabawi. Abu Musa mengatakan sekretarisnya tidak bisa masuk ke Masjid Nabawi karena beragama Nasrani. Yang beredar adalah tafsiran Ibn Katsir dalam kitab tafsirnya.

Nadirsah juga menukil beberapa versi riwayat dalam tafsir lain dan mencoba fokus pada sebab kemarahan Umar yaitu perbuatan Abu Musa membawa sekretarisnya yang Kristen ke wilayah Madinah yang khusus untuk umat Islam saja yang baru diketahui setelah Umar dengan semangat mengajaknya bicara di Masjid. Maka perkataan “usir dia atau keluarkan dia” maksudnya adalah mengeluarkannya dari Madinah. Hal ini dipahami dari perkataan Umar, “Jangan bawa mereka mendekati sesuatu yang telah Allah jauhkan dari mereka” terkait keharaman wilayah Madinah yang steril dari non-muslim berdasarkan arahan Allah, hal ini terkait kesucian wilayah Madinah. Pemahaman ini dikonfirmasi oleh Ibn Katsir dalam kitabnya yang lain yang berjudul Musnad al-Faruq.

Sebab kemarahan kedua yang bisa kita ambil dari kisah di atas adalah ketergantungan Abu Musa terhadap orang Kristen pada posisi yang sangat strategis yang keuangan pemerintahan dimana di dalamnya termasuk catatan zakat, jizyah dalam baitulmal. Indikasi ketergantungan itu tampak dengan Abu Musa tidak bisa menjelaskan sendiri catatan pengeluaran yang telah dibuat sekretarisnya, malah sampai membawa sekretaris yang Kristen itu mendampingi dia memberi laporan kepada Khalifah. Bagi sang Khalifah, rahasia negara menjadi beresiko ketika posisi strategis semacam itu dipercayakan kepada non-Muslim di masa saat Khalifah Umar sedang melakukan ekspansi dakwah ke wilayah non-Muslim, seperti pembebasan Iraq dan Mesir. Dari sudut Ushul Fiqh pilihan mengangkat seorang non-muslim dalam jabatan penting maka bisa dilihat bahwa perbedaan pandangan keduanya dalam hal ini sebagai *qaul ash-shahâbiy* yang sama-sama sah dan bisa dipertimbangkan. Secara Fiqh Siyasah, maka keputusan Umar sebagai khalifah lebih kuat, Abu Musa harus ikut. Namun keputusan

Khalifah itu tidak otomatis dianggap *ijma'* (kesepakatan) karena jelas ada perbedaan pendapat dikalangan sahabat.⁸¹

Karena begitu ramainya kegaduhan, pada hari Senin 24 Oktober 2016 media ramai memuat berita klarifikasi terhadap hal yang meresahkan masyarakat. Dalam peristiwa ini Kementerian Agama dibuat repot sehingga harus menjelaskan hakekat persoalan yang menyebabkan terjadinya banyak perbedaan makna terkait ini pada cetakan-cetakan Al-Qur`an yang beredar. Sempat ada lontaran dari masyarakat di media sosial yang menganggap Al-Qur`an yang menggunakan makna 'teman setia' untuk menerjemahkan kata (أَوْلِيَاءٌ) *awliyā'* sebagai Al-Qur`an palsu. Terkait penyebutan hal ini Kepala Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur`an (LPMQ) Kementerian Agama pada waktu itu, Muchlis M Hanafi, menjelaskan bahwa terjemahan yang dimaksud merujuk kepada edisi revisi 2002 dan telah mendapat tanda tashih dari LPMQ.⁸² Menurutnya terjemahan Al-Qur`an bukanlah Al-Qur`an karena terjemahan adalah hasil pemahaman seorang penerjemah terhadap Al-Qur`an.⁸³ Makna teman dekat ataupun teman setia bersesuaian dengan *Lisân al-`Arab* yang menyebutkan makna *ash-shiddîq* (teman sejati) dan *an-nâshir* (penolong).⁸⁴

Masalah pemahaman berdasarkan terjemah ini mencuat dengan adanya Peristiwa yang mengejutkan, di wilayah yang kental dengan tradisi Nahdlatul Ulama yang jauh dari kekerasan dan terjadi ditempat yang dianggap steril dari ancaman teror, "Bom Cirebon 2011". Sebuah peristiwa ledakan bom bunuh diri di masjid yang berada di Markas Kepolisian Resor Kota (Mapolresta) Cirebon yang terjadi pada pukul 12.15 WIB, Jumat 15

81 Nadirsyah Hosen, "Meluruskan Sejumlah Tafsir Surat Al-Maidah 51," dalam <https://nu.or.id/opini/meluruskan-sejumlah-tafsir-surat-al-maidah-51-R1zOj>. Diakses pada 1 September 2019.

82 LPMQ lahir sebagai bentuk kepedulian pemerintahan atas upaya penjagaan kesucian teks Al-Qur`an dari berbagai kesalahan dan kekurangan dalam penulisan Al-Qur`an tersebut, pada tahun 1957 dibentuk suatu lembaga kepanitiaan yang bertugas mentashih (memeriksa/mengoreksi) setiap mushaf Al-Qur`an yang akan dicetak dan diedarkan kepada masyarakat Indonesia. Pada tahun 1982 keluar Peraturan Menteri Agama Nomor 1 tahun 1982, yang isinya antara lain menyebut tugas-tugas Lajnah Pentashih, yaitu (1) meneliti dan menjaga mushaf Al-Qur'an, rekaman bacaan Al-Qur'an, terjemah dan tafsir Al-Qur`an secara preventif dan represif; (2) mempelajari dan meneliti kebenaran mushaf Al-Qur`an, Al-Qur`an untuk tunanetra (Al-Qur`an Braille), bacaan Al-Qur`an dalam kaset, piringan hitam dan penemuan elektronik lainnya yang beredar di Indonesia; dan (3) Menyetop peredaran Mushaf Al-Qur`an yang belum ditashih oleh Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur`an.

83 Wachidah Handasah, "Kemenag Klarifikasi Terjemahan Awliya," dalam <https://republika.co.id/berita/koran/news-update/ofjfc213/kemenag-klarifikasi-terjemahan-awliya>. Diakses pada 1 September 2019.

84 Ibn Manzhur, *Lisân al-`Arab*, Beirut: Dâr al-Kutub al-`Ilmiyyah, 2003, juz 8, hal. 826.

April 2011. Peristiwa ini mengakibatkan 25 orang terluka termasuk Kapolresta Cirebon. Bom yang meledak di Mapolresta Cirebon ini merupakan bom bunuh diri yang menyebabkan sang pelaku tewas. Bom meledak ketika salat Jumat akan dimulai sekitar pukul 12.15 WIB yang terdengar hingga radius dua kilometer. Bom yang meledak di dalam Masjid menyebabkan 25 orang jama'ah salat Jumat terluka. Korban luka-luka dibawa ke Rumah Sakit Pelabuhan Cirebon dan Rumah Sakit Tentara Cermai Cirebon.⁸⁵ Tindakan itu bahkan tidak mendapat persetujuan dari tokoh jihad terdakwa terorisme di Indonesia sebagaimana kutipan berikut:

"Tidak ada dalil-dalil di dalam agama Islam yang boleh melakukan macam itu. Orang sedang shalat kok dibom. Kalau dibilang semua polisinya kafir, tetapi *dzohir*-nya shalat. Itu jelas menyalahi," kata Ba'asyir di Pengadilan Negeri Jakarta Selatan, Senin (18/4/2011). Ia dimintai komentarnya mengenai aksi bom bunuh diri di Cirebon.⁸⁶

Fenomena kasus "Bom Cirebon" yang diidentikkan dengan jihad Islam membuat sebagian kalangan mempertanyakan sebab dasar pemahaman yang salah ini. Buntut dari kejadian itu kementerian agama pada 24 April 2011 mendapat kritik dan dianggap bertanggung jawab atas kesalahan terjemah yang terdapat pada terjemahan Al Quran terbitan Departemen Agama. Ketua Lajnah Tanfidziyah Majelis Mujahidin Irfan S. Awwas menyebut Kementerian Agama harus bertanggung jawab atas terjadinya aksi terorisme di Indonesia dengan alasan bahwa para pelaku teror mengkaji agama Islam lewat Al Quran terbitan Kementerian Agama yang sudah salah menerjemahkan ayat-ayat Al Quran. Sehingga disimpulkan bahwa sumber terorisme adalah terjemahan tersebut. Ini menunjukkan bahwa tafsir memiliki tanggung jawab penting pada masalah ini. Dalam tataran tertentu terjemah juga bisa menimbulkan penafsiran.⁸⁷ Berikut ini tiga diantara banyak koreksi terhadap terjemahan yang dianggap salah.

Yang pertama dalam Surat Al-Baqarah/2 ayat 191:

⁸⁵ Liputan6.com. " Bom Bunuh Diri Itu Batalan Salat Jumat di Polresta Cirebon pada 2011," dalam <https://www.liputan6.com/news/read/3938399/bom-bunuh-diri-itu-batalan-salat-jumat-di-polresta-cirebon-pada-2011>. Diakses pada Sabtu, 07 Juli 2012.

⁸⁶Kompas.com, "Baasyir Pelaku Bom Cirebon Sakit," dalam <http://nasional.kompas.com>. Diakses pada Sabtu, 7 Juli 2012.

⁸⁷Tempo.co, "Majelis Mujahidin Akan Gugat Kementerian Agama," dalam <http://www.tempo.co>. Diakses pada Jum'at, 6 Juli 2012.

وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقَفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنْ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ

“Dan bunuhlah mereka di mana saja kamu jumpai mereka, dan usirlah mereka dari tempat mereka telah mengusir kamu (Mekah)...”⁸⁸

Kata *وَأَقْتُلُوهُمْ*, yang seharusnya bermakna jamak bunuhlah oleh kalian diterjemahkan bunuhlah, dalam bahasa Indonesia berkonotasi individual. Seolah-olah setiap orang Islam boleh membunuh orang kafir yang memusuhi Islam di mana saja dan kapan saja dijumpai.

Kalimat “bunuhlah mereka di mana saja kamu jumpai mereka” dapat dipahami bahwa membunuh musuh di luar medan perang dibolehkan. Jika pemahaman ini diterjemahkan dalam bentuk tindakan, maka sangat berbahaya bagi ketentraman dan keselamatan kehidupan masyarakat, karena pembunuhan terhadap musuh di luar medan perang sudah pasti menciptakan anarkisme dan teror. Terjemah yang disarankan, secara *tafsîriyyah* adalah:

“Wahai kaum mukmin, perangilah musuh-musuh kalian di mana pun kalian temui mereka di medan perang dan dalam masa perang. Usirlah musuh-musuh kalian dari negeri tempat kalian dahulu diusir...”

Yang kedua terdapat dalam Surat at-Taubah/9 ayat 5:

فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

“Apabila sudah habis bulan-bulan Haram itu, maka bunuhlah orang-orang musyrikin itu dimana saja kamu jumpai mereka, dan tangkaplah mereka. Kepunglah mereka dan intailah ditempat pengintaian. Jika mereka

⁸⁸Yayasan Penyelenggara Penerjemah/Penafsir Al-Qur’an, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, Madinah: Mujamma’ al Malik Fahd, 1426 H, hal. 46.

*bertaubat dan mendirikan sholat dan menunaikan zakat, maka berilah kebebasan.”*⁸⁹

Apabila seorang muslim yang tidak memahami ajaran Islam, mengamalkan ayat ini sesuai terjemah diatas apa adanya tentu akan mengancam hubungan sosial dengan orang diluar Islam. Terjemah tersebut mengandung pemahaman bahwa setelah lewat bulan-bulan haram, yaitu bulan Sya’ban, Dzulqa’idah, Dzuhiyyah dan Muharram, setiap orang dapat berbuat sesuka hatinya untuk membunuh siapa saja yang dianggap musuh Islam dari golongan musyrik di Mekah atau di luar Mekah. Yang benar perintah dalam ayat ini adalah untuk memerangi kaum musyrik di kota Mekah yang mengganggu dan memerangi Rasulullah *shallâ Allâh ‘alaihi wa as-sallam* dan para sahabat bukan membunuh. Membunuh dapat dilakukan oleh secara individual sedangkan perang wajib terlebih dahulu diumumkan kepada musuh dan dilakukan di bawah komando khalifah atau kepala negara.

Terjemah *tafsîriyyah* yang disarankan adalah: “Wahai kaum mukmin, apabila bulan-bulan haram telah berlalu, maka perangilah kaum musyrik Makkah yang tidak mempunyai perjanjian damai dengan kalian di mana saja kalian temui mereka di tanah Haram. Perangilah mereka, kepunglah mereka, kuasailah mereka, dan awasilah mereka dari segenap penjuru di tanah Haram. Jika kaum musyrik Mekah itu bertobat, lalu melakukan shalat dan menunaikan zakat, maka berilah kebebasan kepada mereka. Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang kepada semua makhluk-Nya.”

Yang ketiga terdapat dalam Surat al-‘Ankabût/29 ayat 6:

وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ

*“Dan barangsiapa yang berjihad, maka sesungguhnya jihadnya itu adalah untuk dirinya sendiri. Sesungguhnya Allah benar-benar Maha Kaya (tidak memerlukan sesuatu) dari semesta alam.”*⁹⁰

Kata jihad secara umum berkonotasi menyerang pihak lain padahal ayat ini turun pada fase Mekah yang ketika itu belum diperintahkan untuk menyerang pihak lain yang memusuhi Islam. Dalam ayat ini jihad harus dibatasi pengertiannya secara khusus sebagai berjuang menegakkan agama Allah dan bersabar melawan hawa nafsu. Pemaknaan jihad pada ayat ini

⁸⁹Yayasan Penyelenggara Penerjemah/Penafsir Al-Qur’an, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, ..., hal. 46.

⁹⁰Yayasan Penyelenggara Penerjemah/Penafsir Al-Qur’an, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, ..., hal. 628.

dengan tindakan *ofensif*, adalah *ahistoris* dan bisa menimbulkan sikap agresif kepada kalangan golongan diluar Islam dalam masyarakat.

Terjemah *tafsîriyyah* yang disarankan adalah: “Siapa saja yang berjuang menegakkan agama Allah dan bersabar melawan hawa nafsunya, maka ia telah berjuang untuk kebaikan dirinya sendiri. Sungguh Allah sama sekali tidak membutuhkan amal kebaikan semua manusia.”

Penyimpangan makna dari model terjemah diatas telah menjadikan anggota jam’ah Islamiyyah merasa mendapat legitimasi Al-Qur`an dalam tiap aksi-aksi kekerasan. Doktrin untuk saling tolong dan bantu membantu sesama mereka telah ditanamkan sejak awal perekrutan anggota. Mereka telah menganggap pemerintahan yang ada sebagai *thaghut* sehingga cenderung mengacuhkan hukum formal yang berlaku. Bahkan beberapanya merasa termotivasi oleh ayat-ayat Al-Qur`an untuk melaksanakan bom bunuh diri di tengah keramaian masyudah dijamin surganya sebagai mujahid.⁹¹

Rasa benci yang sangat kepada kaum kafir, yaitu yang tak sepaham dengan mereka, dengan kebodohan, seperti api dan bensin sehingga mudah terbakar dengan penafsiran dari terjemah berdasarkan makna teks, atau ayat yang dipotong-potong lepas dari konteksnya. Sehingga membunuh dan memerangi kaum kafir dirasa sebagai ibadah. Hal-hal seperti ini awalnya hanya merupakan respon dan sikap atas sesuatu yang dianggap salah, namun karena yang demikian terjadi berulang kali maka sikap itu tanpa disadari kelamaan menjadi sikap. Sikap individu yang menemukan komunitas akhirnya mengkristal menjadi sifat sosial yang pada akhirnya menjadi kebiasaan dan budaya. Solidaritas dari perasaan kelompok-kelompok yang merasa terzalimi menjadi energi rasa senasib sepenanggungan yang melahirkan ideologi tertutup. Kelompok ini kemudian memiliki para loyalis dan anggota militant yang siap mati demi ideologi yang diyakininya.⁹²

Show of arrogant dalam dunia dakwah kadang juga terjadi. Seorang da’i menampakkan kesombongannya yang sangat tidak pantas dilakukan oleh siapa pun seumpama ketika mengomentari pemahaman seseorang atas teks keagamaan; “Sangat dangkal” dan “Terlalu tekstual, tidak rasional” Cara ini terkesan merendahkan dan pamer keangkuhan, terlebih dengan, mengatakan “sama sekali tidak mengerti agama” seperti ini, sama saja dengan menihilkan dan mengabaikan semua yang telah dibaca dan

⁹¹ Nasir Abbas, *Membongkar Jamaah Islamiyah*, Jakarta Selatan: Abdika Press, 2009, hal. 96-195.

⁹² Nasir Abbas, *Melawan Pemikiran Aksi Bom Imam Samudra & Noordin M. Top*, Jakarta Selatan: Grafindo Khazanah Ilmu, 2007, hal. 24.

dipelajari oleh seseorang mengenai ayat-ayat suci Al-Qur`an, hadits-hadits Rasulullah *Shallallahu `Alaihi wa Sallam* dan fatwa para ulama besar.

Terdapat istilah *diabolisme* untuk menggambarkan sikap diatas. *Diábolos* adalah Iblis dalam bahasa Yunani kuno. Sebagaimana diketahui, ia dikutuk dan dihalau karena menolak perintah Tuhan dan bersujud kepada Adam. Maka istilah “diabolisme” berarti pemikiran, watak dan perilaku ala Iblis ataupun pengabdian padanya. Dalam kitab suci Al-Qur`an dinyatakan bahwa Iblis termasuk bangsa jin, yang diciptakan dari api. Sebagaimana diketahui, ia dikutuk dan dihalau karena menolak perintah Tuhan untuk bersujud kepada Adam.⁹³ Ia memang bukan atheis dan bukan pula agnostik. Agnostisisme adalah suatu pandangan yang membicarakan tentang ada atau tidaknya Tuhan atau hal-hal supranatural adalah sesuatu yang tidak diketahui atau tidak dapat diketahui. Singkatnya ini adalah pandangan yang meyakini bahwa manusia tidak mampu memberikan dasar rasional yang cukup untuk membenarkan keyakinan bahwa Tuhan itu ada atau keyakinan bahwa Tuhan itu tidak ada.⁹⁴ Makna ini berbeda dengan atheis yang jelas tidak mengakui adanya Tuhan. Kata-kata atheis dan tak bertuhan masih sering digunakan sebagai istilah pelecehan. Namun saat ini hal ini tidak lagi menimbulkan kengerian berlebihan. Sebagian orang berpendapat bahwa orang atheis bisa menjadi orang baik yang sumpah dan janjinya dapat dipercaya. di sebagian besar mereka memiliki hak yang sama atau hampir sama dengan orang lain. Friedrich Jodl, yang juga seorang positivis dan *unbeliever*, juga mengatakan bahwa *only the man without ideals is truly an atheist*, hanya orang yang tidak memiliki hal-hal ideal atau cita-cita yang benar-benar seorang atheis. Ini berarti bahwa orang yang hanya tidak percaya Tuhan belum bisa disebut atheis sejati.⁹⁵

Iblis jelas mengakui adanya Tuhan dan tidak mengingkari keesaannya. Pelaknatan Iblis adalah sebagai simbol utama bagi *prototype* intelektual keblinger atau ulama kebablasan. Pelanggaran dan kesalahan yang bukan disebabkan karena ketidaktahuan atau kebodohan dalam hal ilmu, namun karena pembangkangan yang disebabkan perasaan bahwa dirinya hebat sehingga dengan gagah berani melawan perintah Tuhan. Seolah menjadi contoh bagi yang mengikuti jejaknya di kemudian hari, Iblis tidak mau sendirian dalam keadaan ini, dia bersumpah untuk terus merekrut bangsa manusia sebagai staf dan kroninya, untuk bisa menduplikasi cara berpikir dan berperilakunya.

⁹³ A. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur`an*, cetakan Baroda 1938, hal. 48.

⁹⁴ Ronald W. Hepburn, “Agnosticism,” dalam Donald M. Borchert (ed.), *Encyclopedia of Philosophy-2nd ed.*, USA: Thomson Gale & Macmillan Reference USA, 2006, hal. 92-95.

⁹⁵ Paul Edwards, “Atheism,” dalam Donald M. Borchert (ed.), *Encyclopedia of Philosophy-2nd ed.*, ..., hal. 356-377.

Senada dengan itu surat terbuka Abu Bakar Ba'asyir dengan lantang mengkafirkan Ketua MPR/DPR dan aparat pemerintahan Negara Kesatuan Republik Indonesia terutama yang bekerja di bidang hukum dan pertahanan. Selain meminta pihak yang dituju dalam surat itu untuk bertaubat, terdapat juga ajakan untuk para isteri dari mereka untuk menceraikan mereka yang tidak mau bertaubat, karena dianggap telah murtad. Terdapat juga ajakan untuk siap melawan pemerintahan Indonesia yang disebut *thâghûl* untuk menerapkan syari'at Islam. Bahkan mengajak melakukan jihad/revolusi sampai tujuan berhasil. Surat itu diklaim ditulis di Bareskrim Kepolisian Republik Indonesia pada 23 Rabiul Akhir 1433H bertepatan dengan 16 Maret 2012 M.⁹⁶ Buku setebal 176 halaman ini sisanya dipenuhi dengan ayat-ayat Al-Qur'an yang memperkuat sikap penulis kepada negara Reublik Indonesia.

Namun dari uraian-uraian sebelumnya dapat disimpulkan bahwa ketaatan kepada pemimpin hukumnya wajib, ketika pemimpin tersebut benar, seandainya mereka salah maka tidak diperkenankan untuk taat kepada mereka. Hal ini dikuatkan dengan beberapa riwayat yang datang dari Rasulullah *shallâ Allâhu'alaihi wa sallam*. Rasulullah *shallâ Allâhu'alaihi wa sallam* menerangkan dengan jelas batas-batas ketaatan kepada seorang pemimpin, beliau bersabda:

حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ مَرْزُوقٍ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنْ زُبَيْدٍ عَنْ سَعْدِ بْنِ عُيَيْدَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ السُّلَمِيِّ عَنْ عَلِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ جَيْشًا وَأَمَرَ عَلَيْهِمْ رَجُلًا وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَسْمَعُوا لَهُ وَيُطِيعُوا فَأَجَجَ نَارًا وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَفْتَحُوا فِيهَا فَأَبَى قَوْمٌ أَنْ يَدْخُلُوهَا وَقَالُوا إِنَّمَا فَرَرْنَا مِنَ النَّارِ وَأَرَادَ قَوْمٌ أَنْ يَدْخُلُوهَا فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ لَوْ دَخَلُوهَا أَوْ دَخَلُوا فِيهَا لَمْ يَزَالُوا فِيهَا وَقَالَ لَا طَاعَةَ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي الْمَعْرُوفِ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ

Telah menceritakan kepada kami 'Amr bin Marzuq, telah mengabarkan kepada kami Syu'bah dari Zubaid, dari Sa'd ibn 'Ubaidah, dari Abu

⁹⁶ Abu Bakar Ba'asyir, *Buku II: Tadzkiroh, (Peringatan Dan Nasehat Karena Allah)*, Jakarta: Jat Media Center, 2012, hal. 7-11.

Abdurrahman As-Sulami, dari 'Ali radlhiyâ Allâhu 'anhu bahwa Rasulullah shallâ Allâhu'alaihi wa sallam telah mengirim pasukan dan mengangkat seseorang sebagai pemimpin atas mereka, dan beliau memerintahkan mereka agar mendengar dan mentaati. Kemudian orang tersebut menyalakan api dan memerintahkan mereka agar masuk dalam api tersebut. Kemudian mereka berkata; sesungguhnya kita lari darinya. Dan orang yang lainnya hendak memasukinya. Kemudian hal tersebut sampai kepada Nabi shallallahu 'alaihi wasallam, lalu beliau berkata: "Seandainya mereka memasukinya atau masuk padanya maka mereka akan tetap ada padanya." Kemudian beliau bersabda, "Tidak boleh taat kepada seseorang dalam hal kemaksiatan kepada Allah. ketaatan hanyalah dalam hal-hal baik." (HR. Abu Dawud).⁹⁷

Sebuah riwayat hadis menyebutkan:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّهُ سَيَلِي
أَمْرَكُمْ مِنْ بَعْدِي رِجَالٌ يُطْفِئُونَ السُّنَّةَ وَيُحْدِثُونَ بِدْعَةً وَيُؤَخِّرُونَ الصَّلَاةَ عَنْ
مَوَاقِيتِهَا قَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ بِي إِذَا أَدْرَكْتَهُمْ قَالَ لَيْسَ يَا ابْنَ
أُمِّ عَبْدِ طَاعَةَ لِمَنْ عَصَى اللَّهَ قَالَهَا ثَلَاثَ مَرَّاتٍ رَوَاهُ أَحْمَدُ

Dari 'Abdullah, Rasulullah shallâ Allâhu'alaihi wa sallam bersabda: "Sesungguhnya urusan kepemimpinan setelahku akan dipegang oleh orang-orang yang mematikan sunah dan menghidupkan bidah, mereka mengakhirkan melaksanakan salat dari waktunya." Ibn Mas'ud r.a. berkata, "Wahai Rasulullah apa yang harus aku lakukan, apabila aku menemui (pemimpin yang seperti) mereka?" Rasulullah shallâ Allâhu'alaihi wa sallam menjawab, "Wahai putra Umm 'Abd, tidak ada ketaatan kepada orang yang melakukan kemaksiatan kepada Allah," Rasulullah mengucapkan kalimat itu sebanyak tiga kali."(HR. Ahmad).⁹⁸

Al-Qur`an dan Sunnah telah memberi petunjuk bahwa ketaatan kepada pemimpin tidak menjadi kewajiban kecuali dalam hal-hal yang termasuk dalam ketaatan kepada Allah, sehingga siapapun tidak boleh menaati pemimpin dalam hal-hal yang bertentangan dengan Al-Qur`an dan

⁹⁷ Abu Dawud as-Sijistani, *Sunan Abi Dâwud*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, t.th, juz 2, hal. 344.

⁹⁸ Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad.*, Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1420 H, juz 6, hal. 340.

Sunnah. Seorang pemimpin dipilih proses musyawarah. Kewajiban rakyat setelah pemimpin menunjuk para pembantunya untuk menjalankan roda pemerintahan adalah menaatinya dan seluruh jajarannya.

Terdapat suatu riwayat yang bersumber dari Muslim dari Umm al-Hashin. Ia pernah mendengar Rasulullah *shalla Allâhu 'alaihi wa sallam* bersabda, saat itu beliau tengah berkhatbah pada haji *wada'*. Sebagai berikut:

وَعَنْ أُمِّ الْحُسَيْنِ أَنَّهَا سَمِعَتْ رَسُولَ اللَّهِ يَخُطُبُ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ يَقُولُ: وَلَوْ اسْتَعْمَلَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ يَقُودُكُمْ بِكِتَابِ اللَّهِ اسْمَعُوا لَهُ وَأَطِيعُوا رَوَاهُ مُسْلِمٌ.⁹⁹

Dari Ummu al-Hushain, bahwa dia mendengar Rasulullah shallâ Allâhu 'alaihi wa sallam berkhatbah pada haji wada', beliau bersabda, "Dan seandainya seorang hamba sahaya memimpin kalian dengan Al-Qur`an, dengarkanlah dia dan patuhilah." (HR. Muslim).

Namun perlu diingat bahwa penafsiran yang mengatasnamakan penafsiran dari Al-Qur`an dan Hadis ditenggarai merupakan rembesan dari pemikiran *Mu'tazilah*. Pada akhirnya yang harus menjadi bagian fundamental yang harus dimiliki seorang muslim adalah ketaqwaan, ibadah dan ketaatan. Al-Imam Ali ibn Madini menguatkannya dengan pernyataan bahwa barang siapa melakukan pemberontakan kepada seorang pimpinan umat Islam ketika mayoritas masyarakat sudah berhimpun di bawah kepemimpinannya, sebagai bentuk pengakuan atas kekuasaannya, bagaimanapun kepemimpinan itu diperoleh walaupun dengan sukarela ataupun pemaksaan, maka sang pembuat makar berarti mencabik-cabik persatuan umat Islam dan menyelisi sunnah. Kematiannya dalam pemberontakan adalah sia-sia.¹⁰⁰

Para ulama Saudi Arabia, termasuk yang berada di majelis tetap fatwa juga memandang wajibnya mendengar dan taat kepada pemimpin umat Islam, yang baik atau yang jahat, selama yang mereka perintahkan bukan kemaksiatan. Dan siapa yang memimpin khilafah dan manusia bersatu dalam kepemimpinannya, mereka rela kepadanya, walau kekuasaan itu diperoleh dengan angkat senjata, haram memisahkan memberontak.¹⁰¹

⁹⁹ Abu al-Husain Muslim, *Shahih Muslim*, Beirut: Dâr al-Jayl, t.th, juz 6, hal. 14.

¹⁰⁰ Abul Qasim Hibatullah bin Al-Hasan bin Manshur Ar-Razi Ath-Thabari Al-Lalika'i, *Syarh Ushûl I'tiqâd Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ'ah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, jilid 1, hal. 168.

¹⁰¹ Shalih Al-Fauzan, *Syarh Risâlah ilâ Ahli Qâsim*, t.tp: Dar as-Sunnah, 2011, hal. 157. Di internet banyak situs memuat buku ini dengan berbagai versi.

Disini bisa dirasakan makna perkataan yang menyebutkan: *Kalimah haqq yurâdu bihâ bâthil* حَقٌّ يُرَادُ بِهَا بَاطِلٌ كَلِمَةٌ atau *Haqq yurâdu bihi bâthil* حَقٌّ قَوْلٌ حَقٌّ يُرَادُ بِهِ بَاطِلٌ yang berarti kalimat kebenaran yang dimaksudkan untuk kebatilan. Kalimat ini diucapkan Ali ibn Abi Thalib ketika sekumpulan orang datang *khawârij* pada perang Shiffin dan mengucapkan *إِنَّا لَنُحْكَمُ إِلَّا بِاللَّهِ*, yang berarti bahwa hukum hanyalah milik Allah. Hal ini sebagaimana sebuah riwayat menyebutkan:

حَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ وَيُونُسُ بْنُ عَبْدِ الْأَعْلَى قَالَا أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهَبٍ أَخْبَرَنِي عَمْرُو بْنُ الْحَارِثِ عَنْ بُكَيْرِ بْنِ الْأَشَجِّ عَنْ بُسْرِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي رَافِعٍ مَوْلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ الْحُرُورِيَّةَ لَمَّا خَرَجَتْ وَهُوَ مَعَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالُوا لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ قَالَ عَلِيُّ كَلِمَةً حَقًّا أُرِيدُ بِهَا بَاطِلٌ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَصَفَ نَاسًا إِنِّي لَأَعْرِفُ صِفَتَهُمْ فِي هَؤُلَاءِ يَقُولُونَ الْحَقَّ بِالسِّنْتِهِمْ لَا يَجُوزُ هَذَا مِنْهُمْ وَأَشَارَ إِلَى حَلْقِهِ مِنْ أُنْبُغِصِ حَلْقِ اللَّهِ إِلَيْهِ مِنْهُمْ أَسْوَدٌ إِحْدَى يَدَيْهِ طَبِيُّ شَاةٍ أَوْ حَلْمَةٌ تَذِي فَلَمَّا قَتَلَهُمْ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ انظُرُوا فَانظُرُوا فَلَمْ يَجِدُوا شَيْئًا فَقَالَ ارْجِعُوا فَوَاللَّهِ مَا كَذَبْتُ وَلَا كَذَبْتُ مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا ثُمَّ وَجَدُوهُ فِي خَرِبَةٍ فَأَتَوْا بِهِ حَتَّى وَضَعُوهُ بَيْنَ يَدَيْهِ قَالَ عُبَيْدُ اللَّهِ وَأَنَا حَاضِرٌ ذَلِكَ مِنْ أَمْرِهِمْ وَقَوْلِ عَلِيٍّ فِيهِمْ زَادَ يُونُسُ فِي رِوَايَتِهِ قَالَ بُكَيْرٌ وَحَدَّثَنِي رَجُلٌ عَنْ ابْنِ حُنَيْنٍ أَنَّهُ قَالَ رَأَيْتُ ذَلِكَ الْأَسْوَدَ

Telah menceritakan kepadaku Abu Thahir dan Yunus ibn Abdu al-A'la keduanya berkata, telah mengabarkan kepada kami Abdullah ibn Wahab telah mengabarkan kepadaku 'Amru ibn Harits dari Bukair ibn al-Asyaj dari Busru ibn Sa'id dari 'Ubaidullah ibn Abu Rafi' Maula Rasulullah shallâ Allâhu 'alaihi wa sallam bahwasanya; Kekita orang-orang Haruriyah

keluar -dan saat itu ia bersama 'Ali ibn Abu Thalib - mereka berkata, "Tidak ada hukum, kecuali kepunyaan Allah." Maka Ali berkata, "Itu adalah kalimat yang haq, namun dimaksudkan untuk kebatilan. Sesungguhnya Rasulullah shallâ Allâhu'alaihi wa sallam telah mensifati suatu kelompok manusia, dan saya benar-benar tahu bahwa sifat itu terdapat pada diri mereka. Mereka mengatakan kebenaran dengan lisan-lisan mereka, namun ucapan mereka itu tidak sampai melewati ini (ia sambil memberi isyarat pada kerongkongannya). Makhluk yang paling dibenci Allah di antara mereka adalah seorang yang salah satu tangannya hitam seperti puting susu kambing." Maka ketika Ali memerangi mereka, ia pun berkata, "Lihatlah." Mereka pun melihatnya, namun mereka tidak mendapatkan sesuatu pun. Ali berkata lagi, "Kembalilah (melihatnya), demi Allah, saya tidaklah berdusta dan tidak pula dikelabui." Ia mengatakannya hingga dua atau tiga kali. Dan akhirnya mereka pun mendapatkannya di tempat reruntuhan. Lalu mereka mendatangnya kemudian meletakkannya di hadapan Ali. Ubaidullah berkata; Dan saat itu, saya juga hadir, dan juga mendengar ungkapan 'Ali. Kemudian Yunus menambahkan di dalam riwayatnya; Bukair berkata, Dan telah menceritakan kepadaku seorang laki-laki dari Ibn Hunain bahwa ia berkata; "Saya melihat tanda hitam itu."¹⁰²

Imâm al-Nawawî menyebutkan perilaku ini dalam penjelasannya dengan lebih rinci. Menurutnya, pada dasarnya kalimat itu benar dan tidak bertentangan dengan Al-Qur'an karena memang hanya milik Allah. Namun motif dari pengutipan ayat ini menjadi masalah karena dimaksudkan untuk menunjukkan ketidakpuasan dan protes atas Ali ibn Abi Thalib saat peristiwa arbitrase. Hal ini mempertegas bahwa pada kenyataannya orang-orang yang memiliki motif politis kadang bersembunyi dibalik kata-kata manis dan hak, yang demikian tidak menjadikan perbuatan mereka menjadi benar.¹⁰³

Dari data dan fakta di atas dapat dianalisa bahwa segala bentuk ajakan untuk mengadakan perlawanan kepada pemerintahan secara politis sampai pemberontakan adalah hasil dari penafsiran yang sepotong-sepotong dan pemahaman yang tidak utuh. Makna terjemah dalam berbagai cetakan Al-Qur'an sangat berbahaya bila dikonstruksi untuk keperluan destruktif. Bahkan ayat-ayat Al-Qur'an bisa saja dipanggil satu-persatu untuk memenuhi analogi pembuat narasi yang memasukkannya untuk memperkuat pendalilan dalam tema tertentu. Karena hal semacam ini, banyak cendekiawan muslim keberatan dengan penggunaan Hermeunetika untuk

¹⁰² Abu al-Fida` Isma'il ibn Umar ibn Katsir al-Quraisy al-Bashari ad-Dimasyqi, *Tafsîr al-Qur`ân al-Azhîm*, ..., juz 10, hal. 592.

¹⁰³ Imâm al-Nawawî, *Shahîh Muslim bi Syarh al-Nawâwî*, Beirut: Dâr al-Fikr, 2000, juz 7, hal. 173-174.

menafsirkan Al-Qur'an.¹⁰⁴ Dalam kasus yang pelik, merujuk kepada banyak tafsir diperlukan untuk mendapat pemahaman yang utuh. Bahkan kalimat-kalimat yang pada asalnya baik bisa saja digunakan sebagai tameng untuk melakukan suatu makar jahat. Lebih mengejutkan lagi bahwa para pembuat makar itu bisa saja dari orang-orang yang secara zhahir terlihat seperti ahli Al-Qur'an dan ahli ibadah, namun ternyata Al-Qur'an baginya hanya sebatas di lisan tidak sampai kepada pemahaman dan ibadahnya tidak berbekas dalam hati menjadi kebijaksanaan.

Tambahan catatan untuk hermeneutika, sebagian penafsiran sufi tampaknya menggunakan metode ini dengan istilah *ta'wîl*. Penggunaan istilah penafsiran model sufi dengan '*ilm at-tawîl*' terasa lebih tepat karena yang disingkap adalah pengalihan makna sebuah redaksi kepada makna dianggap lebih tepat. Karena tidak ada dasar teori pada model penafsirannya, hermeneutika sufistik bisa saja hanya menggunakan ide-ide mistis sebagai perangkat untuk mengurai makna Al-Qur'an, sangat sulit untuk mengukur validitasnya.¹⁰⁵ Sehingga kepercayaan penuh dan doktrin digunakan sebagai pembenarannya, terkait makna batin dibalik makna zhahir yang diklaim sebagai ilmu khusus yang diberikan Allah kepada mereka dengan cara mistis. Kalangan sufi meyakini bahwa hanya mereka yang terpilih yang dapat mengungkap makna rahasia ini.¹⁰⁶

Hermeneutika irfani merupakan gabungan dua kata hermeneutika dan irfani. Kata hermeneutika, secara etimologis berasal dari bahasa Yunani *hermeneuo* (*hermeneuo*) atau *hermeneuein* yang berarti menerjemahkan (*translate*) atau menafsirkan (*interpret*). Dalam tradisi Yunani kuno kata *hermeneuein* dan *hermeneia* (bentuk kata benda) diartikan dengan penafsiran atau pemahaman. Kata ini dipergunakan dalam tiga makna, yaitu; 1) mengatakan (*to say*); 2) menjelaskan (*to explain*); 3) menerjemahkan (*to translate*). Tiga makna inilah yang dalam bahasa Inggris diekspresikan dalam kata "*to interpret*".³

Sebagai sebuah metode, penggunaannya sebagai alat bantu dalam menasir Al-Qur'an menjadi perdebatan. menjadi perdebatan. Di sisi lain Al-Qur'an diyakini bagaikan lautan tanpa tepi yang di kedalamannya terkandung mutiara dan permata. Di balik ungkapan kata-kata dan kalimat Al-Qur'an terdapat sejumlah makna yang mendalam dan sangat halus. Hal ini harus dieksplorasi secara maksimal dengan cara yang benar. Sementara

¹⁰⁴Jean Grondin, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, Yale: Yale University Press, 1994, hal. 20.

¹⁰⁵ Gerhard Bowering, *The Mystical Vision, Mystical Vision of Existence in Classical Islam*, Berlin: t.p, 1980, hal. 141.

¹⁰⁶ Abû al-Qâsim 'Abdulkarîm bin Hawâzin bin 'Abdulmâlîk al-Qusyairî, *Lathâ'if al-Isyârât*, Tahkik: 'Abdullathif Hasan 'Abdurrahmân, Beirut: Dâr al Kutub al-'Ilmiyyah, 1428 H/2007 M, cet. 2, hal. 5.

kaum sufi meyakini bahwa hakikat Al-Qur`an tidak hanya terbatas pada pengertian yang bersifat lahiriah saja, tetapi tersirat pula makna batin (makna yang tersembunyi di balik kata-kata). Kaum sufi adalah golongan yang mendalami dan mengamalkan ajaran tasawuf atau pakar tasawuf. Tasawuf adalah cabang disiplin ilmu Islam yang menekankan dimensi atau aspek spiritualitas dari Islam.¹⁰⁷ Makna batin didapat seorang sufi setelah melalui penyelaman ke dasar Al-Qur`an guna menemukan makna tersembunyi yang terdapat dalam tiap ayat yang terangkai dalam Al-Qur`an.

Ibnu Abil 'Izz mengatakan, "Hukum mentaati pemimpin adalah wajib, walaupun mereka berbuat zhalim (kepada kita). Jika kita keluar dari mentaati mereka maka akan timbul kerusakan yang lebih besar dari kezaliman yang mereka perbuat. Bahkan bersabar terhadap kezhaliman mereka dapat melebur dosa-dosa dan akan melipat gandakan pahala. Allah tidak menjadikan mereka berbuat zalim selain disebabkan karena kerusakan yang ada pada diri kita juga. Ingatlah, yang namanya balasan sesuai dengan amal perbuatan yang dilakukan (*al-jazâ` min jinsi al 'amal*).¹⁰⁸ Apabila rakyat menginginkan terbebas dari kezhaliman seorang pemimpin, maka hendaklah mereka meninggalkan kezhaliman.

Sering dijumpai pada era ini, perang opini dan pendapat keagamaan dengan menggunakan Al-Qur'an sebagai basis argumentasinya. Seolah yang demikian adalah sesuatu yang baik. Namun perlu disadari bahwa yang demikian sesungguhnya tidak disukai oleh Baginda Rasulullah Muhammad Saw. Seolah memperlihatkan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an memiliki pertentangan yang banyak dan saling bertabrakan. Hal ini tentu menabrak makna ayat: Surat An-Nisa`/4: 82 disebutkan:

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا



Maka apakah mereka tidak memperhatikan Al-Qur'an? Kalau kiranya Al-Qur'an itu bukan dari sisi Allah, tentulah mereka mendapat pertentangan yang banyak di dalamnya.

Dalam tafsirnya Ibn Katsir menyebutkan bahwa Allah memerintahkan manusia untuk memperhatikan apa yang terkandung di dalam Al-Qur'an dan melarang berpaling darinya. Ini berarti tuntutan untuk memahami makna

¹⁰⁷ 'Abdumâlîk ibn Muḥammad Ibrâhîm an-Naisabûrî al-Kharkûsyî, *Tahzîb al-Asrâr*, t.tp: Majma' ats-Tsaqafî, 1999, hal. 25-27.

¹⁰⁸ Ibnu Abil 'Izz, *Syarḥ al-Aqîdah ath-Thahâwiyyah*. Riyadh: Muassasah ar-Risâlah., 1999, hal. 381.

ayat-ayat muhkam dan menyelami rahasia lafaz-lafaznya yang berkeadaban luhur. Ayat-ayat Al-Qur'an tidak saling bertabrakan dan konsisten. Para ahli ilmu tak akan mudah terpropokasi ajakan untuk berdebat karena mereka paham:

آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا

Kami beriman kepada ayat-ayat yang mutasyabihat, semuanya itu dari sisi Tuhan kami. (Ali 'Imrân/3: 7)

Dalam Tafsir itu diriwayatkan perdebatan mengenai makna ayat dikalangan shahabat yang sangat dibenci Nabi. Salah satunya:

قَالَ أَحْمَدُ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ، حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ، عَنْ أَبِي
عَمْرَانَ الْجَوْنِيِّ قَالَ: كَتَبَ إِلَيَّ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ رَبَّاحٍ، يُحَدِّثُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو
قَالَ: هَجَرْتُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمًا، فَإِنَّا لَجُلُوسٌ إِذِ اخْتَلَفَ
اِثْنَانِ فِي آيَةٍ، فَارْتَفَعَتْ أَصْوَاتُهُمَا فَقَالَ: إِنَّمَا هَلَكَتِ الْأُمَّمُ قَبْلَكُمْ بِاخْتِلَافِهِمْ فِي
الْكِتَابِ رَوَاهُ مُسْلِمٌ وَالنَّسَائِيُّ

Imam Ahmad menyatakan, Abdu ar-Rahman ibn Mahdi bertutur kepada kami, Hammad ibnu Zaid bertutur kepada kami, dari Abu Imran Al-Juni yang mengatakan: "Abdullah ibnu Rabbah menulis surat kepadanya, menceritakan Abdullah ibnu Amr yang mengatakan, "Suatu hari aku berangkat menemui Rasulullah Saw., ketika kami sedang duduk, tiba-tiba ada dua orang berselisih pendapat tentang sebuah ayat dan suara keduanya meninggi. Maka Rasulullah Saw. bersabda: Sesungguhnya umat sebelum kalian binasa karena perselisihan mereka tentang Al-Kitab. HR Muslim dan an-Nasâi.

Ahli Al-Qur'an mengembalikan perkara mutasyabih kepada yang muhkam maka mendapat petunjuk. Ahli Syahwat yang hatinya condong kepada kesesatan malah mengembalikan yang muhkam kepada yang mutasyabih hingga tersesat.¹⁰⁹ Allah memuji yang pertama dan mencela yang kedua. Perpecahan mengatasnamakan Al-Qur'an adalah sebuah paradoks dan tragedi yang muncul dari kedunguan akut. Tetapi realita

¹⁰⁹ Abu al-Fida` Isma'il ibn Umar ibn Katsir al-Quraisyi al-Bashari ad-Dimasyqi, *Tafsîr al-Qur`ân al-Azhîm*, ..., juz 1, hal. 645-647.

sejarah peradaban umat telah menggulirkan kisah-kisahnyanya. Faktanya, sering kali kebenaran tidak memiliki waktu dan ruang untuk membela diri melawan hegemoni budaya populis. Berjama'ah bersama Rasulullah dan sahabat bagi Ahlu Sunnah (pemegang tradisi Nabi) sering kali diimplementasikan secara maknawi, karena dalam banyak hal harus bermufaraqah/disintegrasi secara maknawi dengan jama'ah fisik umat Islam saat ini. Zahirnya sendiri, faktanya bersama keyakinan Nabi dan Shahabat.

Dalam sejarah kepemimpinan umat Islam di negara-negara muslim besar dunia, kisah ketidaksabaran rakyat kepada penguasa telah menyisakan kisah tragis. Para pemimpin yang telah membawa rakyat ke arah kemajuan mendapati kematian yang ironis diujung kemarahan rakyatnya. Diawali dengan kematian di tiang gantung mengiringi mentari pagi yang masih redup Saddam Hussein mantan Presiden Irak pada 30 Desember 2006, di Hari Raya Qurban. mantan Presiden Irak Saddam Hussein. Tanpa penutup mata. Kematian ini disiarkan sejumlah televisi di Arab dan media asing lain. Ucapan syahadat menjadi pilihan ucapan terakhir sang presiden. Hukuman ini dikaitkan dengan pembantaian 148 warga Syiah di Dujail tahun 1982.

Lima tahun kemudian tepatnya pada tanggal 20 Oktober 2011 Muammar Khadafi Pemimpin Libya yang telah berkuasa selama 42 tahun itu menemui ajalnya di tangan pasukan oposisi tentara Transisi Nasional Libya (NTC). Hampir mirip dengan Saddam Hussein dia menghadapi tuntutan Pengadilan Pidana Internasional yang telah mengeluarkan surat perintah penangkapan terhadap dirinya atas kejahatan terhadap kemanusiaan. Tentara NTC menyebarluaskan peristiwa penangkapan yang penuh dengan kekerasan. Khadafi wafat dalam perjalanan ke rumah sakit, setelah kepalanya tertembak di antara pasukan NTC yang mengamankannya. Khadafi terhitung sebagai pemimpin Arab yang bukan berbentuk kerajaan dan paling lama berkuasa. Pada 4 Desember 2017 sore, milisi Houthi mengumumkan kematian mantan Presiden Yaman, Ali Abdullah Saleh. Ia tewas dalam pertempuran antara pasukan pendukungnya dengan pemberontak Houthi, yang merupakan eks sekutunya. Ali Abdullah Saleh ditembak oleh *sniper* tepat di kepala. Houthi telah membunuh Saleh dan mempertontonkan jenazahnya. Pemimpin pemberontak Houthi sangat senang dengan peristiwa ini dan menyatakan bahwa hal demikian adalah sejarah penting bangsa Yaman.¹¹⁰

Muammar Khadafi yang berkuasa lebih dari 40 tahun diserang rakyatnya sendiri karena para tokoh agama di Libya mengeluarkan fatwa bahwa melawannya adalah *fardhu 'ain* bagi setiap rakyat Libya. Para

¹¹⁰ Human Right Watch, "Unagknolwedged deaths Civilian Casualties in NATO's Air Campain in Libya," dalam unacknowledged-deaths/civilian-casualties-natos-air-campaign-libya. Diakses pada 15 Desember 2021.

tokoh agama di Libya mengeluarkan fatwa bahwa melawan Qaddafi adalah *fardhu 'ain* bagi setiap rakyat Libya. Mereka menyerukan kepada seluruh rakyat untuk turun ke jalan sebagai bentuk perlawanan. Ditambah lagi seruan Ketua Ulama Islam Dunia di Mesir menyerukan kepada siapa saja yang memiliki kesempatan dan kemampuan agar secepatnya membunuhnya.

Di Indonesia, peristiwa penurunan pemimpin tertinggi negara juga terjadi. MPR secara aklamasi memilih kembali Soeharto menjadi presiden untuk ketujuh kalinya pada 10 Maret 1998 tak seorangpun yang menduga bahwa ia akan terjungkal dari kursi kepresidenannya 72 hari kemudian, Tepat 20 tahun lalu pada 21 Mei 1998 Presiden Soeharto sebagai pemimpin rezim orde baru yang telah berkuasa selama 32 tahun menyatakan berhenti dari Jabatan Presiden Republik Indonesia dan menyerahkan kekuasaannya kepada Wakil Presiden BJ. Habibie.¹¹¹ Hal ini merupakan buntut dari krisis ekonomi yang melanda Indonesia pada Agustus 1997 yang semakin tak terkendali sehingga menimbulkan kekacauan dan memancing sebagian warga berbuat kerusuhan yang terjadi di beberapa kota di Indonesia. Pada tanggal 18 Mei 1998, mahasiswa berhasil menduduki Gedung MPR/DPR dan mendesak Ketua MPR/DPR Harmoko menuntut Presiden Soeharto untuk mundur dari jabatannya.

Akibat dari tekanan dari mahasiswa yang menduduki MPR/DPR dan juga beberapa menteri kepercayaan Soeharto yang tiba-tiba 'menghilang' maka Presiden Soeharto yang merasa tak didukung lagi bahkan oleh orang-orang setianya memutuskan untuk mengundurkan diri pada hari Kamis, 21 Mei 1998. Namun sejak saat itu perbaikan ekonomi yang diharapkan rakyat tidak juga mudah terwujud. Rakyat terjebak dalam krisis politik dan ekonomi yang berkepanjangan. Nyatanya nilai tukar Rupiah terhadap Dolar Amerika yang dahulu ada kisaran harga Rp. 2.500,00 untuk 1 Dolar Amerika, saat ini masih bertengger di kisaran angka Rp. 15.000,00.

Pada model reformasi Indonesia mahasiswa adalah garda terdepan dan pemilik suara paling vokal. Bila ditelaah Gerakan mahasiswa tahun 1998 tidak memiliki landasan ideologis yang kuat sehingga tidak melahirkan polarisasi ekstrem seperti tahun 1966. Ini adalah Gerakan pragmatis yang memiliki satu tujuan saja, yaitu melengserkan Soeharto yang dengan Orde Barunya dianggap sebagai tiran. Mereka hanya mendapatkan peran pragmatis agar bisa menunjukkan eksistensi dengan berdemonstrasi, mengadakan acara-acara selebrasi, deklarasi dan hal-hal yang bisa dijual sebagai berita di media. Setelah hajatan reformasi selesai mereka tidak bisa mengakses panggung utama kekuasaan, paling mahal suara mereka seolah

¹¹¹ Diro Aritonang, *Pers Dalam Revolusi Mei Runtuhnya Sebuah Hegemoni*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, hal. 61.

terwakili oleh delegasi perwakilan untuk menemui tokoh-tokoh sentral yang dianggap memperjuangkan agenda politik mahasiswa.¹¹² Nampaknya mirip dengan Gerakan 212 yang berhasil menurunkan Ahok tetapi tidak meninggalkan polarisasi, suara umat Islam yang bisa hadir dalam demonstrasi berjilid-jilid seolah menguap dengan telah dipersalahkannya Ahok di pengadilan sebagai pesakitan. Pertempuran wacana dan narasi di media yang sangat panas itu seolah tak menyisakan apapun yang menunjukkan identitas politik pemilik pasukan masyarakat terbesar. Satu-satunya keberhasilan di aksi reformasi adalah agenda tunggal mahasiswa: lengsernya rezim Orde Baru, dan keberhasilan signifikan aksi bela Islam adalah agenda tunggal politik: turunnya Ahok sebagai pejabat publik dan sebagai bonus, diprosesnya kasus penistaan agama. Mahasiswa dan massa umat Islam itu seolah hanya gendang untuk yang ditabuh sebagai penanda peperangan di mulai, dan setelah pertempuran mereka akan hilang seolah tak pernah terjadi apapun sebelumnya.

Pergantian rezim bukanlah perkara yang paling penting. Mubarak di Mesir dan Ben Ali di Tunisia juga mengalami hal yang hampir sama. Persoalan yang terpenting sesungguhnya adalah tentang keselamatan manusia. Masalah sesungguhnya dalam persoalan ekonomi yang menjebak mereka pada Rumus ketimpangan kapital di dunia Arab uang menyebutkan “*man yazra’ lâ yamlik wa man yamlik lâ yazra’*,” terjemah bebasnya adalah para pekerja adalah orang yang tidak memiliki kapital, dan para pemilik kapital tidak harus bekerja, mirip dengan istilah proletar dan borjuis pada masa revolusi Prancis.¹¹³

Problematika yang terlihat dari revolusi Prancis dapat dikaitkan dengan filsafat marxisme dalam kajian Karl Marx yang mengulas tentang kelas-kelas sosial dan terbagi menjadi dua golongan yaitu kelas atas dan kelas bawah. Seperti para bangsawan dan pihak gereja yang dapat dikatakan sebagai kelas atas dengan memiliki hak istimewa maupun hak feodal yang menindas rakyat. Kelas bawah ini akhirnya melakukan perlawanan untuk memenangkan pertempuran demokrasi dan berupaya untuk menggulingkan kapitalisme karena telah menyebabkan kemiskinan yang absolut. Golongan borjuis banyak memasuki karir di bidang hukum, menjadi dewan penasihat raja, sehingga mendapat hak-hak istimewa. Kelompok demokrat dan pendukung republikanisme berusaha menjatuhkan monarki absolute. Teori kelas Maxisme bertumpu pada pemikiran bahwa sejarah dari masyarakat yang ada sampai sekarang adalah sejarah perjuangan kelas. Dengan kata

¹¹² Basuki Agus Suparno, *Reformasi dan Jatuhnya Soeharto*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2012, hal. 86-90.

¹¹³ Muhammad Ali Muqallad, *Qadhâya Hadhâriyyah ‘Arâbiyyah Mu’ashirah*, Beirut: Dâr al-Manhil, 2003, hal. 29.

lain, teori kelas beranggapan bahwa pelaku utama dalam masyarakat adalah kelas-kelas sosial.¹¹⁴

Pada tanggal 14 Juli, 1789 para pemberontak mengincar sejumlah besar senjata dan amunisi di benteng dan penjara Bastille, yang juga dianggap sebagai simbol kekuasaan monarki.¹¹⁵ Sebenarnya kaum borjuis pada masa Revolusi Prancis berhasil meruntuhkan sistem feodalisme, memperjuangkan kebebasan individu terutama dalam bidang ekonomi dan harta milik pribadi serta penghapusan berbagai macam pajak, mendapatkan kedudukan dalam birokrasi kerajaan, menggantikan kedudukan kaum bangsawan lama dan menjadi bangsawan baru. Selain itu mereka juga berperan besar atas tersebar luasnya ide nasionalisme dan patriotisme dikalangan rakyat Prancis serta menyebarkan paham; *Liberté, égalité, fraternité* yang berarti kebebasan, persamaan, dan persaudaraan.¹¹⁶ Ini berarti mereka adalah transisi antara bentuk kerajaan lama yang dianggap sebagai pemerintahan feodal yang semena-mena, hanya saja mereka dianggap tidak benar-benar bisa menyelesaikan masalah rakyat kecil dan terkesan berjarak sangat jauh secara kesejahteraan dengan masyarakat kelas bawah.

Secara garis besar gerakan Islam politik di dunia menjadi dua bentuk gerakan, yaitu:

1. Gerakan yang dikenal dengan istilah politik partisan. Yaitu satu upaya menyentuh konstitusi melalui jalur politik resmi, menggunakan tingkah laku politik yang mengandalkan lobi-lobi politik kepada penguasa. Partai Islam dan organisasi massa Islam masuk dalam kategori ini. Terkait ini M. Natsir pernah mengingatkan bahwa Indonesia merupakan negara kebangsaan dengan ciri khusus dengan Pancasila dan UUD 1945 menjadi alat pemersatu atas segala kemajemukan dan diversitas yang ada. Islam dan negara menjadi kesatuan integral tanpa perlu muncul sebagai simbol formal.¹¹⁷
2. Gerakan-gerakan sosial, sebagaimana yang dilakukan sebagian kelompok Islam yang menganggap bahwa apa yang sedang terjadi sebagai sesuatu yang belum final. Beberapa kelompok Islam pernah melakukan demonstrasi didepan gedung DPR dan MPR,

¹¹⁴ Franz Magnis Suseno, *Pemikiran Karl Marx: Dari Sosialisme Utopis ke Perselisihan Revisionisme*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2010, hal. 110-134.

¹¹⁵ William Doyle, *The Oxford History of the French Revolution (2nd ed.)*, Oxford: Oxford University Press, 2002, hal. 73-74.

¹¹⁶ D. Wahjudi, *Sejarah Eropa Dari Eropa Kuno hingga Eropa Modern*, Yogyakarta: Ombak, 2012, hal. 110.

¹¹⁷ Muhammad Natsir, "Persatuan Agama dengan Negara, Arti Agama dalam Negara, dan Mungkinkah Al-Qur'an Mengatur Negara," dalam *M. Natsir, Kapita Selekta*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973, hal. 429-450.

yang dituntut adalah pemberlakuan syari'at Islam dan pemberlakuannya sebagai konstitusi. Mereka meninggalkan mekanisme sistem demokrasi dan memilih berjala. Gerakan yang pertama berorientasi kepada terciptanya tatanan politik dan kekuasaan berdasar spirit serta nilai substansi Islam dalam konteks sistem demokrasi, sedangkan gerakan kedua bertujuan untuk membentuk dukungan sosial bagi masyarakat yang Islami, menyatukan secara sempurna antara agama dan negara, dengan merujuk penciptaan tatanan sosial seperti masa keemasan peradaban Islam (*Islamic golden age*).¹¹⁸

Sejarah menunjukkan ketika kepemimpinan umat Islam dikuasai oleh kelompok Mu'tazilah, maka al-Ma'mûn bisa dipengaruhi untuk kemudian mendukung pendapat yang berlawanan dengan keyakinan *ahlu sunnah* sehingga siapa saja yang pada waktu itu tidak mengatakan bahwa Al-Qur'an adalah makhluk harus menghadapi hukuman berat bahkan sampai beresiko pada kematian. Dalam sejarah umat Islam kejadian ini merupakan lembaran kelam sejarah yang tak bisa dilupakan. Peristiwa ini dapat dihindari bila sebelumnya para ulama *ahlu sunnah* dapat melobi Khalifah dan orang-orang di sekitarnya dengan pendekatan yang baik. Kejadian ini mengandung hikmah bahwa umat Islam harus memperhatikan kepentingan politisnya dengan tetap membangun dan membangun relasi komunikasi yang baik dengan pemerintahan agar tak terdapat jurang yang dalam, pemisah mayoritas umat Islam dengan pemerintahannya, yang bisa saja merupakan propaganda musuh bangsa dan negara Indonesia.¹¹⁹

Catatan sejarah ini adalah sebuah ironis yang terjadi pada masa keemasan Islam. Disebut sebagai peristiwa *Mihnah* yang secara Bahasa berarti, ujian, musibah atau bala.¹²⁰ Ujian yang banyak mengorbankan tidak sedikit cendekiawan dan ulama Islam saat itu.

Mihnah pada awalnya adalah lembaga penyeleksi para hakim yang berusaha menolak pernyataan tersebut, bisa dikatakan semacam lembaga penyelidikan untuk meneliti paham seseorang. Pada masa al-Ma'mûn, paham Mu'tazilah dijadikan paham resmi negara, seluruh diwajibkan mengikuti paham ini. Yang menentang dan tidak menerima maka akan dihukum. Setelah tak ada lagi hakim dan petinggi pengadilan yang membantah status Al-Qur'an sebagai makhluk maka al-Ma'mûn melanjutkan masalah ini kepada para ahli fiqh dan ahli hadis. Maka terjadilah bencana itu. Mereka yang menolak menerima hukuman dan siksa berat, termasuk Imam Ahmad

¹¹⁸ S. Yunanto *et.al.*, *Gerakan Militan Islam*, Jakarta: The Ridep Institut. 2003, hal. 123-140.

¹¹⁹ Sa'id ibn Musfir al-Qahthani, *Syarh 'Abdul Qadîr al-Jilânî wa Arâ'uhu al-I'tiqâdiyyah wa Shûfiyyah*, t.tp: t.p, 1418 H., cet. 1, hal. 212-213.

¹²⁰ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, Pustaka Progresif, Surabaya, 2002, cet. 25, hal. 1315.

ibn Hanbal dipenjarakan bertahun-tahun hingga berganti tiga masa kepemimpinan dan nyaris dieksekusi hukuman berat.¹²¹ Tragedi *Mihnah khalq Al-Qur`ân* berlangsung pada masa khalifah: Al-Ma`mûn, Al-Mu'tashim dan Al-Watsiq.

Sejak awal kalangan ulama tradisional seperti asy-Syâfi'i menyebut Mu'tazilah sebagai Ahlu Kalâm, sebuah sebutan yang mengandung makna orang yang ahli dalam berbicara omong kosong, hal ini merujuk pada kenyataan bahwa sepandai dan sehebat apapun mereka berbicara faktanya adalah bahwa otoritas Al-Qur`an mereka tolak.⁴ Ini berarti asy-Syâfi'i juga telah berhadapan dengan pemikiran Mu'tazilah dan terlibat dalam perang pemikiran dan wacana ilmiah yang sedang dibangun pada awal-awal abad budaya keilmuan umat Islam dalam membangun bangunan rumpun keilmuan Islam. Ahmad ibn Hanbal harus kembali melawan Rasionalis Mu'tazilah. Kesungguhan dan keteguhannya mengalahkan lembaga penguji keimanan tersebut.¹²²

Ahmad ibn Hanbal menjadi pembeda dengan tampil berada di tengah antara ahli fiqh dan teolog ahli kalam yang ultra rasional. Ahli fiqh yang banyak menggunakan rasionalitas untuk menerjemahkan wahyu dalam bentuk implementasi sulit untuk megatakan bahwa teologi kaum filosof menyimpang. Hal itu dikarenakan karena keduanya berjalan di atas alur analogi yang sama dalam mengolah dalil, namun untuk menyetujui bahwa Al-Qur`an adalah makhluk adalah kesalahan fatal dalam pemahaman *ahlu sunnah*. Ini adalah contoh nyata upaya perlawanan terhadap dominasi rasionalisme diantara fanatisme fiqh oriented. Cara cerdas harus diambil untuk terlepas dari belenggu akal dan wahyu.¹²³ Sayangnya kisah ini lebih banyak dipahami sebagai contoh keteguhan seorang muslim dalam berkeyakinan dan mempertahankan aqidah ketimbang mengambilnya sebagai pintu masuk ke pemahaman fiqh siasat.

Faktanya, ini adalah politisasi agama untuk kepentingan kekuasaan. Intrik politik yang memainkan isu agama, hampir sama dengan motif politik yang melatarbelakangi konflik yang terjadi antara Ali dan Muawiyah. Masalah politik yang menunggangi isu agama. Hal ini bertentangan dengan teori kekuasaan Foucault. Kekuasaan idealnya harus bekerja melalui cara yang produktif dan positif bukan melalui penindasan dan represi. Ketika itu

¹²¹ Didin Saefudin, *Zaman Keemasan Islam*, Jakarta: Grasindo, 2002, hal. 45-46.

¹²² George A. Makdisi, *Cita humanisme Islam: Panorama Kebangkitan Intelektual dan Budaya Islam dan Pengaruhnya Terhadap Renaisans Barat*, diterjemahkan oleh A. Syamsu Rizal & Nur Hidayahdari judul *The Rise of humanism in classical Islam and the Christian West*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005, hal. 26-27.

¹²³ George A. Makdisi, *Cita humanisme Islam: Panorama Kebangkitan Intelektual dan Budaya Islam dan Pengaruhnya Terhadap Renaisans Barat*,..., hal. 50.

kekuasaan memainkan politik kotor sehingga menimbulkan amarah dan kebencian rakyat.

Untuk bisa bermain pada wacana teks pintu masuk lain adalah sebuah pertanyaan: apakah Al-Qur'an saja cukup tanpa memerlukan kepada sunnah? Hal ini perlu dijelaskan karena ada beberapa kalangan yang menyerukan ajakan untuk hanya mengikuti Al-Qur'an tanpa Sunnah, sebagaimana pemahaman sebagian orang. Meninggalkan keterangan-keterangan hadis dalam memahami Al-Qur'an sama saja dengan menghilangkan atau membatalkan tugas atau fungsi kenabian. Tugas kenabian dijelaskan dengan nash yang *qath'iy* yang tak perlu di takwil dan tidak perlu diperjelas Surat An-Nahl/16: ayat 44:

بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ ۗ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ
يَتَفَكَّرُونَ

(mereka Kami utus) dengan membawa keterangan-keterangan (mukjizat) dan kitab-kitab. Dan Kami turunkan Ad-Dzikir (Al-Qur'an) kepadamu, agar engkau menerangkan kepada manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan agar mereka memikirkan.

Kadang Al-Qur'an disebut dengan Al-Qur'an. Al-Kitab dan Adz-Dzikir. Setiap diksi dari penamaan ini telah dijelaskan para ulama. Fungsi Al-Qur'an yang dibahas pada ayat ini adalah menjelaskan ajaran. Maka bila seorang hamba tidak mau mengikuti ajaran Nabi yang menerangkan Al-Qur'an, sama saja menolak tugas kenabian. Mengikuti Al-Qur'an sesuai dengan keterangan Nabi. Sunnah itu adalah penjelas Al-Qur'an, seorang muslim tidak bisa melaksanakan perintah-perintah dan keterangan-keterangan yang terdapat dalam Al-Qur'an tanpa mengikuti hadis.

Bila beragama tidak mengikuti hadis Nabi maka kita mengingkari fungsi kenabian. Fungsi at-Tabyin dan at-Tabligh diingkari bila kita tidak mengambil keterangan Nabi. Terlebih kecintaan kepada Nabi adalah bagian dari kesempurnaan iman seorang muslim.¹²⁴ Karena perkataan Nabi adalah wahyu dari Allah, sebagaimana dalam Surat an-Najm/53 ayat 3-4:

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ

“Dan tiadalah yang diucapkannya itu menurut kemauan hawa nafsunya. Ucapannya itu tiada lain hanyalah wahyu yang diwahyukan (kepadanya).”

¹²⁴ Ali Jum'ah, *Al-Bayân Limâ Yusyghiluhu Adzhân*, Mesir: Dâr al-Muqatham, 2009, cet. 11, hal. 147-18.

Dalam ayat pada Surat al-Mâidah/5: 67). yang lain disebutkan:

أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ

Wahai Rasul! Sampaikanlah apa yang diturunkan Tuhanmu kepadamu. Jika tidak engkau lakukan (apa yang diperintahkan itu) berarti engkau tidak menyampaikan amanat-Nya. Dan Allah memelihara engkau dari (gangguan) manusia. Sungguh, Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang kafir.

Tidak ada alasan untuk tidak mengikuti keterangan Nabi, karena Nabi memiliki kewajiban untuk menyampaikan. Tidak mungkin Nabi bisa menyampaikan Al-Qur'an dengan baik tanpa menjelaskannya.

Bagi masyarakat bawah, para korban tekanan dan tindakan represif penguasa adalah pahlawan yang gagah perkasa berdiri tegak dihadapan tiran. Kepercayaan dan sokongan politik yang semakin melemah terhadap pemerintahan merupakan sinyal akan hancurnya sebuah rezim. Foucault tidak memahami kekuasaan dalam konteks kepemilikan oleh suatu kelompok institusional yang memaksa kepatuhan warga negara. Bukan juga mekanisme dominasi satu pihak atas yang lain dimana yang kuat mengatasi yang lemah. Kekuasaan tidak diandaikan seperti model kedaulatan suatu negara atau institusi hukum yang memainkan dominasi atau penguasaan secara eksternal terhadap individu atau kelompok. Kesimpulan definisi kekuasaan ideal Foucault dapat dilihat dari beberapa poin ini:

1. Kekuasaan harus didistribusikan dan dijalankan dari berbagai titik melalui hubungan yang terus bergerak, bukan sesuatu yang didapat lalu kemudian dicengkram.
2. Kekuasaan tidak dijalankan dalam hirarki berjenjang dengan menunjukkan siapa yang berkuasa atas siapa.
3. Kekuasaan itu bukan sesuatu yang berasal dari atas ke bawah sehingga tidak ada relasi oposisi biner.
4. Relasi kekuasaan itu bersifat disengaja keberadaannya dan objektif.
5. Kekuasaan akan menimbulkan perlawanan berupa anti kekuasaan. Perlawanan tidak berada di luar relasi kekuasaan, karena setiap orang berada lingkaran kekuasaan maka tak ada yang sanggup keluar darinya.¹²⁵

¹²⁵ Foucault, *The History of Sexuality: An Introduction*, vol.1, diterjemahkan oleh Robert Hurley dari Bahasa Prancis, New York: Pantheon Books, 1976, hal. 92-95.

Dari kasus *mihnah* maka terlihat betapa *fiqh siyâsah* memainkan peranan penting di dalam hukum Islam. Ini dikarenakan, *fiqh siyâsah*-lah sebuah disiplin ilmu yang akan mengatur pemerintahan dalam menjalankan hukum Islam itu sendiri bagi masyarakatnya. Tanpa keberadaan pemerintahan yang Islami dalam hal ini yang menjalankan konsep *fiqh siyâsah* maka sangat sulit terjamin keberlakuan hukum Islam itu sendiri bagi masyarakat muslimnya.¹²⁶ Imam al-Ghazâlî memperkuat hal tersebut di dalam pembahasan kitabnya.¹²⁷ Ini menunjukkan bahwa *fiqh siyâsah* yang lebih spesifik dari sekedar *fiqh mu'amalah* harus benar-benar diperhatikan. Dengan hadirnya *fiqh siyâsah* pada pemahaman masyarakat Indonesia maka produk-produk perundangan bisa masuk sebagai hukum positif yang penerapannya menjadi kebutuhan bagi umat Islam Indonesia. Yang paling populer adalah undang-undang tentang perkawinan yang terkait erat dengan *fiqh munâkahah*.¹²⁸

Mawardi yang karyanya menjadi bacaan para peminat politik juga memaparkan dengan serius masalah ini. Menurutnya *fiqh siyâsah* itu lebih mementingkan kemaslahatan untuk rakyat umum dan berusaha menolak segala jenis kerusakan. Berpolitik dengan hanya mengandalkan semangat dan kemampuan rasionalitas yang tinggi namun di satu sisi harus berpegang pada teks-teks keagamaan menurut cara-cara *fiqh* konvensional, tentu akan membuat seseorang akan menghadapi banyak kesulitan yang nyaris tak bisa diselesaikan.¹²⁹ Sesungguhnya kaidah-kaidah yang digunakan dalam *fiqh siyâsah* adalah juga kaidah-kaidah *ushûl al-fiqh* secara general terkait dengan masalah seputar keselamatan dan kemanfaatan. *Fiqh siyâsah* mengajak untuk mendukung kebijakan pemerintahan yang jelas-jelas untuk kemaslahatan rakyat.¹³⁰

Dengan demikian, bisa disimpulkan bahwa *fiqh siyâsah* mempunyai kedudukan penting dan posisi yang strategis dalam masyarakat Islam. Dalam memikirkan, merumuskan, dan menetapkan kebijakan-kebijakan politik praktis yang berguna bagi kemaslahatan masyarakat muslim khususnya, dan warga lain umumnya, pemerintahan jelas memerlukan *fiqh siyâsah*. Tanpa kebijakan politik pemerintahan, sangat boleh jadi umat Islam akan sulit mengembangkan potensi yang mereka miliki. *Fiqh siyâsah* juga dapat menjamin umat Islam dari hal-hal yang bisa merugikan dirinya.

¹²⁶ Muhammad Iqbal, *Fiqh Siyasah*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2007, hal. 11.

¹²⁷ Abû Hâmid Muhammad bin Muhammad al-Ghazâlî, *al-Iqtishâd fî al-'Itiqâd*, Jeddah: Dâr al-Minhâj, 2008, hal. 291.

¹²⁸ Basiq Djalil, *Peradilan Agama di Indonesia*, Jakarta: Kencana, 2006, hal. 85.

¹²⁹ 'Alî bin Muhammad al-Mâwardî, *al-Ahkâm al-Sulthâniyyah wa al-Wilâyât al-Dîniyyah*, ..., hal. 3.

¹³⁰ Alî `Ahmad al-Nadwî, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, Damaskus: Dâr al-Qalam, 2007, hal. 403.

Dunia Islam saat ini dikejutkan dengan fenomena AKP (Adalet Ve Kalkinma Partisi) di Turki yang berkali-kali memenangkan pemilu di negara sekular tersebut. Hal ini karena Turki dikenal sebagai negara Islam pertama yang mengadopsi sistem republik sekular. AKP merupakan partai yang didirikan Islam politik di Turki dianggap oleh beberapa kalangan sebagai bentuk ideal dari praksis politik Islam dalam sistem demokrasi. Fenomena sosial-politik menjadi antitesis terkait pelabelan bahwa Islam tidak bisa berjalan beriringan dengan demokrasi. Praksis politik pasca Islamisme yang diwakili oleh Adalet Ve Kalkinma Partisi (AKP) menjadi bukti bahwa Islam mampu beradaptasi dan berpartisipasi dalam sistem demokrasi. Post Islamisme merupakan model baru kelompok Islam politik yang sangat aspiratif dengan nilai-nilai keterbukaan, kebebasan dan kesetaraan. Model post Islamisme yang dikembangkan oleh AKP dapat menjadi acuan bagi kelompok Islam politik lainnya tentang bagaimana beradaptasi dengan sistem sistem demokrasi yang telah menjadi tren global.¹³¹

Gagasan sekularisme baru yang diusung Islam muda Turki adalah sekularisme demokratis. Model sekularisme ini mirip dengan yang ada di Amerika yang moderat dan netral, tidak memusuhi agama dan menjamin kebebasan beragama. Reinterpretasi sekularisme ini dilatarbelakangi oleh desakan kubu sekular dan militer terhadap partai AKP. Keberadaan mayoritas anggotanya yang terdiri dari kelompok muda Islamis menimbulkan kecurigaan terhadap kubu sekular. Maka langkah reinterpretasi sekularisme ini dipilih untuk meredam konflik dengan kubu sekular. Hasilnya, kubu sekular tidak dapat mengelak reinterpretasi itu. Kubu militerpun tidak punya alasan untuk menggulingkan pemerintahan yang didominasi kelompok muda Islamis tersebut.¹³²

Transformasi pemikiran yang terwujud dalam reinterpretasi sekularisme di Turki memberi warna terhadap pemahaman mengenai sekularisme. Ini merupakan wujud kedinamisan pemikiran gerakan Islamis di Turki. Seyogyanya, ini dapat menjadi pembuka jalan bagi publik Indonesia untuk mengkaji kembali nasionalismenya dengan membandingkannya sejajar dengan sekularisme Turki, terutama ketika paham ini dibenturkan dengan politik Islam. Harapan lain peneliti dengan menelaah kasus reinterpretasi sekularisme di Turki adalah kembali dipikirkannya mengenai cara pandang yang sesuai dalam menelaah kasus-kasus keagamaan seperti ini di tanah air. Telaah ini harus memperhatikan prinsip tercapainya tujuan pemberlakuan syari'at. Strategi non platform

¹³¹ Ahmad Dzakirin, *Kebangkitan Post-Islamisme: Analisis Strategi AKP Turki Memenangkan Pemilu*, Solo: Era Intermedia, 2012, hal. 76-77.

¹³² Syarif Taghian Taghian, *Erdogan: Muadzin Istanbul Penakluk Sekularisme Turki*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2011, hal. 45.

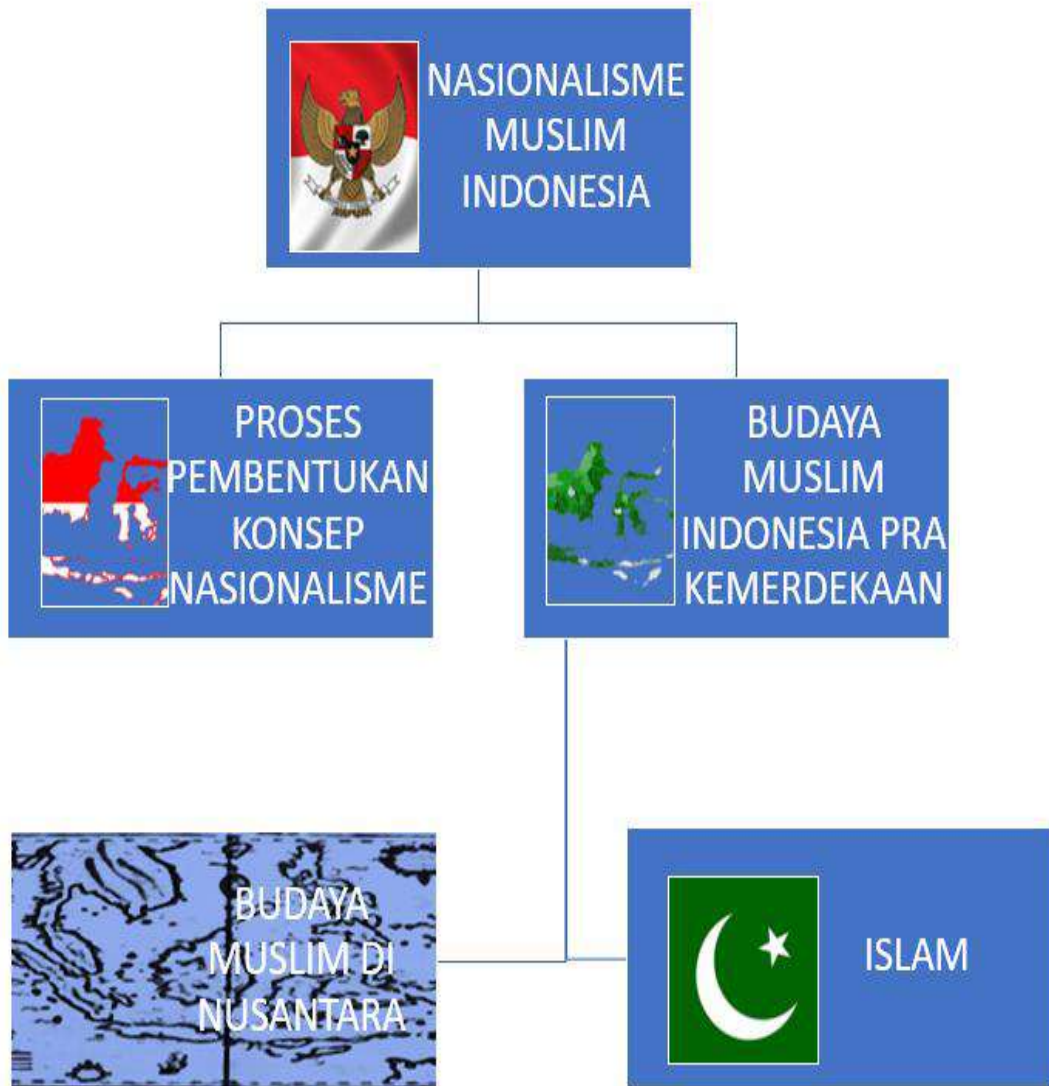
ideologis AKP dengan mengidentifikasikan diri sebagai partai yang tidak berbaju Islam dan malah memilih identitas sebagai partai konservatif demokrat merupakan kecerdasan politik yang sangat tinggi, sepintar-pintar siasat. Walau terkesan sangat pragmatis, langkah ini adalah hasil dari evaluasi atas kegagalan-kegagalan praktik politik Islam yang idealis di masa lalu.

Keberhasilan ini bukan hasil dari keberuntungan, namun merupakan hasil kerja keras dan berpikir sungguh-sungguh untuk mewujudkannya. Ini merupakan kritik telak terhadap kelompok-kelompok Islam formalis yang tidak kreatif dan tidak adaptif dalam merespon perkembangan yang ada, bekerja dengan cara-cara lama di zaman yang baru yang telah terbukti sering menghadapi kegagalan. Bila yang terjadi di Turki ini kemudian dianggap sebagai *Post Islamisme*, maka istilah ini bisa disimpulkan setidaknya dalam dua poin penting yang menggambarkan bahwa *Post Islamisme*:

1. Pergeseran sikap dari idealis kepada pragmatis-realistis. Munculnya sikap kooperatif kepada banyak pihak dan siap bedamai dengan realitas namun berseberangan dengan sekularisme, menolak teokrasi.
2. Menjadi kekuatan alternatif diantara kejumudan permasalahan demokratisasi di negara-negara muslim.¹³³

Nasionalisme muslim Indonesia hari ini merupakan hasil dari proses kebudayaan yang panjang. Hal ini merupakan sebuah dialog antara bangsa Indonesia sebagai masyarakat dan Islam sebagai nilai ajaran dan agama. Untuk memudahkan pemahaman tentang terjadinya proses nasionalisme muslim di Indonesia, peneliti membuat ilustrasi dalam tabel di akhir bab ini.

¹³³ Wasisto Raharjo Jati, *Politik Kelas Menengah Muslim Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 2017, hal. 78-79.



BAB V

PENAFSIRAN ULANG AYAT-AYAT KEBANGSAAN DAN PEMERINTAHAN

Setelah melihat berbagai fakta dan informasi sejarah dan membaca penafsiran mengenai ayat-ayat kebangsaan. Penafsiran ulang terhadap ayat-ayat yang sering dijadikan pijakan untuk mendirikan negara Islam atau model pemerintahan tertentu telah menjadi kebutuhan dalam masyarakat muslim di Indonesia. Penafsiran holistik diharapkan dapat menjadi jawaban atas kegelisahan yang terjadi pada masyarakat muslim. Bila kegelisahan ini tidak direspon dengan baik maka dikhawatirkan akan menjadi potensi perpecahan umat Islam di Indonesia yang membahayakan proses pembangunan manusia Indonesia seutuhnya.

A. Meluruskan Penafsiran Tentang Pemerintahan melalui Ayat-ayat Kebangsaan

Meskipun secara teori ilmiah bahwa paham kebangsaan belum dikenal saat Al-Qur`an turun, dan baru muncul dan berkembang di Eropa pada abad ke-18 namun Al-Qur`an telah menjelaskan keberadaan bangsa-bangsa tersebut.¹ Hal ini tergambar jelas dalam Surat al-Hujurât/49 ayat 13:

¹ Tim Penyusun Tafsir Tematik Kemenag RI, *Tafsir Al-Qur'an Tematik: Al-Qur'an dan Kenegaraan*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Al-Qur'an Balitbang Kemenag RI, 2011, hal 20-22.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾

Wahai manusia! Sungguh, Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa. Sungguh, Allah Maha Mengetahui, Mahateliti.

Ayat ini berbicara tentang asal kejadian manusia dari seorang laki-laki dan perempuan, sekaligus berbicara tentang kemuliaan manusia baik laki-laki maupun perempuan yang dasar kemuliaannya bukan keturunan, suku, atau jenis kelamin, tetapi ketakwaan kepada Allah. Di ayat ini secara tegas dinyatakan bahwa perempuan dalam pandangan Al-Qur'an mempunyai kedudukan terhormat sebagai unsur penciptaan manusia bersama laki-laki. Seorang perempuan dan laki-laki sebagai makhluk yang sama di mata Allah tetapi didogmakan perempuan hadir hanya untuk melayani laki-laki. Setelah itu diterangkan bahwa setelah Allah menciptakan manusia dari seorang laki-laki (Adam) dan seorang perempuan (Hawa) kemudian menjadikannya berbangsa-bangsa, bersuku-suku, dan berbeda-beda warna kulit untuk dapat saling mengenal dan menolong. Ayat singkatnya adalah panduan kepada seluruh manusia dengan latar belakang kebangsaan yang sangat majemuk agar dapat saling berkomunikasi dan membina hubungan dengan baik.² Kesombongan yang disebabkan karena dengan garis ketrurunan dan silsilah, status sosial dan ketokohan, atau ataupun kekayaan adalah perkara yang dibenci Allah. Ketakwaan adalah faktor utama yang Allah pandang sebagai indikasi kemuliaan di sisi-Nya. Namun pada kenyataannya, kebanyakan manusia menjadikan faktor kebangsaan dan pencapaian dunia sebagai tolak ukur kemuliaan itu.

Dalam tafsirnya Ibnu Katsir memasukkan beberapa hadis yang menerangkan keburukan berbangga diri karena sebab faktor keturunan dan mengembalikan kesadaran manusia bahwa mereka berasal dari ibu-bapak yang sama. Salah satu hadis yang dipilih adalah:

قَالَ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ: حَدَّثَنَا الرَّبِيعُ بْنُ سُلَيْمَانَ، حَدَّثَنَا أَسَدُ بْنُ مُوسَى، حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ زَكَرِيَّا الْقَطَّانُ، حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ عُبَيْدَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ، عَنْ

² Azyumardi Azra, *Nilai-nilai Pluralisme dalam Islam*, Bandung: Penerbit Nuansa, 2005, hal. 16.

ابن عمر قال: طَافَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ فَتْحِ مَكَّةَ عَلَى نَاقَتِهِ الْقِصْوَاءِ يَسْتَلِمُ الْأَرْكَانَ بِمِحْجِنٍ فِي يَدِهِ، فَمَا وَجَدَ لَهَا مَنَاحًا فِي الْمَسْجِدِ حَتَّى نَزَلَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى أَيْدِي الرِّجَالِ، فَخَرَجَ بِهَا إِلَى بَطْنِ الْمَسِيلِ فَأَنِيخَتْ. ثُمَّ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَطَبَهُمْ عَلَى رَاحِلَتِهِ، فَحَمِدَ اللَّهُ وَأَثْنَى عَلَيْهِ بِمَا هُوَ لَهُ أَهْلٌ ثُمَّ قَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَذْهَبَ عَنْكُمْ عُبِّيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ وَتَعَظَّمَهَا بِآبَائِهَا، فَالنَّاسُ رَجُلَانِ: رَجُلٌ بَرٌّ تَقِيٌّ كَرِيمٌ عَلَى اللَّهِ، وَفَاجِرٌ شَقِيٌّ هَيْنٌ عَلَى اللَّهِ. إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ} ثُمَّ قَالَ: "أَقُولُ قَوْلِي هَذَا وَأَسْتَغْفِرُ اللَّهَ لِي وَلَكُمْ. أَخْرَجَهُ التِّرْمِذِيُّ.

Ibnu Abu Hatim mengatakan, telah menceritakan kepada kami Ar-Rabi' ibnu Sulaiman, telah menceritakan kepada kami Asad ibnu Musa, telah menceritakan kepada kami Yahya ibnu Zakaria Al-Qattan, telah menceritakan kepada kami Musa ibnu Ubaidah, dari Abdullah ibnu Dinar, dari Ibnu Umar r.a. yang: Rasulullah shallâ Allâhu 'alaihi wa sallam bertawaf di Baitullah pada fath Makkah diatas unta bernama Qhaswa, beliau memberi salam kepada sudut (ka'bah) dengan tongkat di tangannya. Beliau tidak dapat tempat menambat unta di masjid sehingga beliau turun dari untanya diangkat tangan-tangan kaum lelaki dan membawanya ke luar menuju lembah tempat sa'i dan menambatkannya. Kemudian Rasulullah Saw. berkhotbah kepada mereka di atas unta kendaraannya itu, yang dimulainya dengan membaca hamdalah dan memuji-Nya dengan pujian yang memang pujian itu hanya milik-Nya. Lalu bersabda: Hai manusia, sesungguhnya Allah Swt. telah melenyapkan dari kalian keaiban masa Jahiliah dan gangguan jahiliyyah kepada orang-orang tua. Manusia itu hanya ada dua macam, yaitu: orang yang berbakti, bertakwa, lagi mulia di sisi Allah Swt.; dan orang yang durhaka, celaka, lagi hina menurut Allah Swt. Sesungguhnya Allah berfirman: Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling

*kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal. Kemudian bersabda: Aku akhiri perkataanku ini dan aku mohonkan ampun kepada Allah bagi diriku dan kalian. Seperti juga riwayat Abdu ibnu Humaid, dan Abu Asim Ad Dahhak, dari Makhlad, dari Musa ibnu Ubaidah dengan sanad yang sama. (HR. Tirmidzi).*³

Imam Suyuthi dalam kitab tafsirnya *Ad-Durr Al-Mantsûr fî Tafsîr bi al-Ma'tsûr* memilih kisah tentang Bilal bin Rabah naik ke atas Ka'bah dan menyerukan azan.⁴ Dan Abu Hind adalah bekas budak yang Nabi meminta kepada Bani Bayadhah untuk menikahkan salah satu putri mereka dengan Abu Hind.⁵ Ketika kota Makkah dibebaskan dari kaum musyrikin (*fathu Makkah*) pada bulan Ramadhan 8 H, Bilal seorang Sahabat nabi yang berkulit hitam naik ke atas ka'bah untuk mengumandangkan adzan. Melihat kejadian ini, ada seorang berkomentar, “mengapa budak hitam seperti itu yang mengumandangkan adzan?”. Dari peristiwa tersebut, Allah kemudian menurunkan ayat 13 surah al-Hujurât ini.⁶

Ayat ini bukan untuk membangkitkan sentiment nasionalisme dan fanatisme kebangsaan, ayat ini justru menentang segala hal yang mengunggulkan kelompok manusia atas dasar kebangsaan, kesukuan, dan keturunan. Jika nasionalisme menjadikan perbedaan bangsa sebagai alasan untuk memecah-belah manusia, ayat ini justru sebaliknya. Perbedaan bangsa itu harus digunakan untuk upaya saling bekerjasama. Berikut ini adalah isi kandungan ayat:

1. Ayat ini memberitahukan bahwa manusia berasal dari satu keturunan yakni Nabi Adam dan Hawa. Sehingga pada hakikatnya mereka setara.
2. Keragaman adalah sunnatullah karena Allah menjadikan manusia berkembang demikian banyak sehingga menjadi berbangsa-bangsa dan bersuku-suku.
3. Keragaman itu bukanlah untuk berpecah belah dan saling memusuhi tetapi untuk saling mengenal. Dengan pengenalan yang baik, akan terjalin kedekatan, kerja sama dan saling memberikan manfaat.

³ Abu al-Fida` Isma`il ibn Umar ibn Katsir al-Quraisyi al-Bashari ad-Dimasyqiy, *Tafsir al-Qur`ân al-Azhîm*, Riyadh: Dâr ‘Âlam al-Kutub 1997, juz 4, hal. 256.

⁴ Abu al-Hasan`Ali bin Ahmad al-Wahidi an-Naisaburi, *Asbâb an-Nuzûl*, Beirut: Dar al-Fikr., 1991, hal. 264.

⁵ Shuyuthiy, *ad-Durr al-Mantsûr fî Tafsîr al-Ma'tsûr*, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut:1997, juz 6, hal. 107.

⁶ Ali Mustafa Yaqub, *Kerukunan Umat dalm Perspektif al-Qur'an & Hadis*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999, hal. 29.

4. Seluruh manusia setara di hadapan Allah SWT. Yang membedakan adalah ketakwaannya. Manusia yang paling mulia di sisi Allah adalah yang paling bertakwa.
5. Allah Maha Mengetahui segala hal yang dilakukan oleh manusia termasuk bagaimana tingkat ketakwaan manusia.

Secara umum kemuliaan bangsa-bangsa jenis manusia atas jenis lainnya telah Allah sebutkan, sebagaimana dalam:

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ
عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾

Dan sungguh, Kami telah memuliakan anak cucu Adam, dan Kami angkat mereka di darat dan di laut, dan Kami beri mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka di atas banyak makhluk yang Kami ciptakan dengan kelebihan yang sempurna. (QS. al-Isrâ`/17: 70)

Allah menyebutkan tentang penghormatan-Nya kepada Bani Adam dan kemuliaan yang diberikan-Nya kepada mereka, bahwa Dia telah menciptakan mereka dalam bentuk yang paling baik dan paling sempurna di antara makhluk lainnya. Ciri khusus manusia dari makhluk lainnya adalah berjalan tegak di atas dua kaki dan dapat makan dengan tangan ketika banyak makhluk lain berjalan dengan empat kaki dan mengambil makan langsung menggunakan mulutnya. Teristimewa adanya pendengaran, penglihatan, dan hati bagi manusia untuk dapat berpikir sehingga mengetahui manfaat dan bahaya sesuatu bagi urusan agama dan duniawinya. Disebutkan juga beberapa riwayat yang mengisahkan betapa irinya bangsa malaikat atas keutamaan yang Allah berikan kepada manusia.⁷

Allah memuliakan Bani Adam yaitu manusia dari makhluk-makhluk yang lain, baik malaikat, jin, semua jenis hewan, dan tumbuh-tumbuhan. Kelebihan manusia dari makhluk-makhluk yang lain berupa fisik maupun non fisik. Selain diberi panca indera yang sempurna, manusia juga diberi hati yang berfungsi untuk menimbang dan membuat keputusan. Hamba ideal yang dalam Al-Qur`an diistilahkan dengan orang-orang yang bertakwa (*muttaqun*). Bahkan al-Qur`an menyatakan manusia diciptakan dalam bentuknya yang terbaik (*fî ahsani taqwîm*, QS. 95/ at-Tîn:4) termasuk dalam soal intelektual.

Dalam Surat al-Hujurât/49: 13 sekurang-kurangnya terdapat dua buah teori. *Pertama*, teori persamaan hak bagi manusia (*Nazhariyyah al-*

⁷Abu al-Fida' Isma'il ibn Umar ibn Katsir al-Quraisiy al-Bashari ad-Dimasyqiy, *Tafsir al-Qur`ân al-Azhîm ...*, juz 3, hal. 67-68.

Musâwah). Persamaan ini berlaku untuk seluruh manusia tanpa melihat etnis, warna kulit, kedudukan, keturunan, dan lain sebagainya.⁸ Ketika ayat ini diturunkan kepada Nabi saw Beliau hidup dalam suatu masyarakat yang sendi-sendi kehidupannya adalah berpijak di atas prinsip-prinsip perbedaan. Perbedaan dalam keyakinan, harta, pangkat, keturunan, dan warna kulit. Masyarakat pada masa itu membanggakan keturunan dan kabilah-kabilah (suku-suku) mereka. Sekat yang dahulu ada karena perbedaan pada penciptaan lahiriah hilang, sehingga seluruh manusia menjadi sederajat. Di sini diakui nilai-nilai pluralitas dan diversitas. *Kedua*, teori pengakuan atas eksistensi bangsa-bangsa (*syu'ûb*, bentuk tunggalnya: *sya'b*) dan suku-suku bangsa (*qabâil*, bentuk tunggalnya: *qabilah*). Eksistensi bangsa-bangsa dan suku bangsa ini diakui dan dikehendaki oleh Allah. Keberadaannya bukan untuk berbangga-banggaa apalagi melecehkan pihak lain. Melainkan untuk saling mengenali satu sama lain, termasuk mengenali kekurangan dan kelebihan pihak lain.⁹ Pengakuan ini langsung bisa dipahami pada teks dan bahasa teks secara langsung, tanpa memerlukan analisa yang dalam dan pentakwilan. Bahkan dengan meyakinkan kata *sya'b* dan *qabilah* disebutkan satu-persatu untuk menyebut secara jelas bahwa yang dimaksud adalah kelompok-kelompok kecil dan kelompok-kelompok besar dari jenis manusia.

Wawasan keagamaan, keumatan, kebangsaan dan kenegaraan tidak boleh dirobrek oleh kepentingan apapun juga. Pasca proklamasi kemerdekaan Republik Indonesia tahun 1945 bentuk pemerintahan langsung menjadi pembahasan dan diskusi Panjang yang melelahkan. Sejarah perkembangan pemikiran politik di dunia mengenal tiga bentuk negara, yaitu: bentuk negara teokrasi, sekular, dan komunis. Setidaknya terdapat tiga model pendekatan yang digunakan para politisi untuk mempengaruhi pemerintah Indonesia pada masa lalu, yaitu:

1. Pendekatan militer
2. Pendekatan militer dan politik
3. Pendekatan orang atheis, pendekatan ini melahirkan pemberontakan PKI yang berafiliasi ke Uni Soviet pada tahun 1948 dan pemberontakan PKI yang berafiliasi ke RRC pada tahun.

Setelah pendekatan militer gagal kemudian digunakan pendekatan konstitusional. Pada pendekatan model ini seluruh perwakilan umat Islam bergerak di Konstituante. Munculah tiga opsi ajuan, Pancasila, Islam dan sosio-demokrasi. Pada akhirnya kebuntuan dari seluruh pendekatan politik

⁸ Abd al-Qadir Audah, *at-Tasyri' al-Jina'î al-Islâmî*, Bairut: Dâr al-Kâtib al-'Arabî, tth, juz 1, hal. 26.

⁹ Ali Mustafa Yaqub, *Kerukunan Umat dalm Perspektif al-Qur'an & Hadis*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999, hal. 29.

yang mengantarkan sampai pada deadlock menjadikan Soekarno mengambil alih keadaan dengan dekrit Presiden 1959. Hal ini sangat beralasan karena pemilihan umum tahun 1955 tidak menghasilkan apapun. Muslim sebagai mayoritas tidak terwakili wujudnya dalam kemenangan partai Islam yang ikut dalam pemilihan umum di Indonesia yang pernah ada, pada tahun 1971 ada pemilihan umum terjadi dengan adanya partai Islam. Sampai 1982 Partai Persatuan Pembangunan masih utuh setelah itu redup. Islam di Indonesia, ada dalam peradaban tetapi tidak secara formalistik muncul di permukaan. Sebagian kalangan muslim sejak awal pergulatan perjuangan untuk menentukan ideologi negara terkesan ingin memaksakan teokrasi. Dengan sistem model ini diharapkan agama mempunyai peran besar untuk mengatur negara dan memberikan kekuasaan tertinggi kepada Tuhan. Agama dan negara dikawinkan menjadi satu dengan menjalankan pemerintahan berdasarkan panduan kitab suci.¹⁰

Namun ketika ada upaya untuk memformalkannya yang terjadi adalah pertentangan di kalangan umat Islam sendiri. Pada tahun 1983 di Sukorejo di Pondok Kyai As'ad, ditetapkan bahwa untuk ideologi negara adalah Pancasila sedangkan aqidah tetap Islam sesuai keyakinan kepada Allah selesai 1984 digawangi K.H. Achmad Siddiq putra Kyai Sidiq asal Lasem. K.H. Achmad Siddiq dikenal sebagai ulama kharismatik NU (Nahdlatul Ulama) yang memiliki kedekatan dengan berbagai pihak. Piawai dalam menjalin komunikasi dan berdiplomasi baik dengan penguasa, pengusaha, masyarakat biasa, tokoh-tokoh nasionalis, ulama yang berseberangan pandangan dengannya, hingga Hal ini sangat bermanfaat dalam memediasi berbagai persoalan yang dihadapi ummat.¹¹

KH. Hasyim Muzadi bertanya pada tahun 1983 kepada K.H. Achmad Siddiq tentang penempatan negara dengan ideologi sendiri itu, apakah merupakan sikap politis atau masalah *ijtihâdiy*. Pertanyaan itu dijawab oleh Kyai Ahmad Shiddiq bahwa hal demikian adalah masalah *ijtihâdiy*, bukan politis sehingga dapat digunakan selamanya. Menurut Kyai Siddiq, dalam hubungan agama dan Pancasila, keduanya dapat sejalan, saling menunjang dan saling mengokohkan. Keduanya tidak bertentangan dan tidak boleh dipertentangkan, keduanya harus bersama-sama dilaksanakan dan diamalkan, tidak harus dipilih salah satu dengan sekaligus membuang dan menanggalkan yang lainnya. Bagi Kyai Siddiq, sungguh tepat kebijaksanaan pemerintah bahwa Pancasila tidak akan diagamakan dan agama tidak akan

¹⁰Nurcholis Madjid, "Agama Dan Negara Dalam Islam: Telaah Krisis Atas Fiqh Siyasah Sunni," dalam Budhy Munawar-Rachman (ed), *Konstekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 1994, hal. 15.

¹¹Afton Ilman Huda, *Biografi Mbah Siddiq*, Jember: Pon. Pes. Al-Fattah, t.th, hal. 179.

dipancasilakan. Walaupun dalam praksisnya memang tidak mudah untuk menerapkannya.¹²

Dasarnya adalah *Mîtsâq* Madinah yang dilahirkan pada tahun kedua setelah Nabi Hijrah. Ini adalah piagam yang paling orisinal; untuk kemanusiaan dan demokarsi, *The Original conception of human rights democracy*. Piagam abad ke 7 M itu merupakan inovasi yang paling penting selama abad-abad pertengahan yang memulai suatu tradisi baru adanya perjanjian bersama di antara kelompok-kelompok masyarakat untuk bernegara dengan naskah perjanjian yang dituangkan dalam bentuk yang tertulis. Peristiwa penandatanganan Piagam Madinah itu dicatat oleh banyak ahli sebagai perkembangan yang paling modern di zamannya, sehingga mempengaruhi berbagai tradisi kenegaraan yang berkembang di kawasan yang dipengaruhi oleh peradaban Islam di kemudian hari. Dikenal juga sebagai Piagam Madinah (*Madinah Charter*). Dalam pengertian sejarah dan konstitusi modern ini adalah piagam tertulis paling awal. Berupa kesepakatan Nabi Muhammad SAW dengan pihak-pihak representatif penduduk kota Madinah. Secara keseluruhan, Piagam Madinah tersebut berisi 47 pasal. Mengusung prinsip dalam *ummatan wa- hidatan*: ummat yang satu, kerjasama menghadapi musuh yang menyerang termasuk pembiayaan dalam peperangan dan kebebasan menjalankan keyakinan. Pasal 47 sebagai ketentuan penutup begitu amat berwibawa dan tegas menyatakan yang dalam bahasa Indonesianya adalah piagam tidak membela orang zalim dan khianat. Piagam juga menjamin keamanan orang yang melakukan perjalanan dan berpergian. Penduduk Madinah juga dijamin keamanan mereka selama berada di Madinah. Yang dikecualikan adalah orang yang zalim dan khianat, karena Allah adalah penjamin orang yang berbuat baik dan taqwa. Piagam ditandatangani oleh Rasulullah Muhammad *shallâ Allâh 'alaihi wa sallam*.¹³

Dari piagam ini dapat diambil poin pelajaran, diantaranya:

1. Yang harus diperjuangkan adalah *ukhuwwah baina al-uslimîn* bukan *ukhuwwah Islâmiyyah*, mempersatukan umat Islam bukan mempersatukan persepsi keagamaan. Pada dasarnya masyarakat awam hanya membicarakan masalah *furu`*, atau cabang dan ranting sehingga berlaku *lanâ a'mâluna wa lakum a'mâlukum*. Sedangkan masalah-masalah pokok merupakan wilayah pembicaraan kalangan ulama.

¹² Achmad Siddiq, "Hubungan Agama dan Pancasila" dalam *Pertemuan Ilmiah: Peranan Agama dalam Memantapkan Ideologi Negara*, Jakarta: Balitbang Agama Departemen Agama RI, 1985, hal. 14.

¹³ Jimly Asshiddiqie, *Pengantar Ilmu Hukum Tata Negara Jilid I*, Jakarta: Sekretariat Jenderal dan Kepaniteraan Mahkamah Konstitusi RI, 2006, hal. 106-109

2. Harus ada batasan pada *ukhûwwah baina al-adyân*, sehingga harus dipilah antara yang bisa dikerjakan bersama sebagai *rahmatan li al-'âlamîn* dan yang tidak melampaui *rahmatan li al-muslimîn*.
3. Untuk *qabîlah-qabîlah* diluar hukum syariat dipersilahkan menggunakan kebiasaan masing-masing. Hal ini mengindikasikan adanya status dalam adat selagi menjadi '*urf* yang tidak menyelisihi syari'at.
4. Islam akan tegak selagi pilar Islam ditegakkan, pilarnya adalah kepastiaan hukum. Hukum ditegakkan *baina an-nâs* bukan *baina al-muslimîn*. Pemimpin harus menegakkan hukum dengan adil, sama rata dan sama rasa. Inti hukum adalah inti politik, yaitu amanah dan keadilan.
5. Ketika Madinah diserang semua harus membela nasionalisme Madinah. Dan ini adalah buatan Nabi Muhammad *shallâ Allâh 'alaihi wa sallam*. Implementasinya sudah pernah diterapkan dan sudah menjadi fiqh. Tetapi itu adalah strategi implementatif yang sulit dilaksanakan bila melupakan sejarah.

Soekarno memiliki banyak pengaruh penting pada pemikiran banyak orang dengan ajarannya. Nasionalisme, Islam, dan Marxisme merupakan tiga ideologi yang dilebur dalam konsep bernegara. Aliran Marhaenisme muncul dari upaya peleburan ketiganya, yang pada masanya menjelma menjadi jargon Nasakom. Dalam kultur lokal Soekarno telah terwarnai oleh akar adat istiadat Jawa. Kultur Jawa sendiri bersifat adaptif terhadap perkembangan zaman sehingga bisa menjadi membentuk sinkretisme dengan budaya dan keyakinan lain. Barat juga telah menjadi warna kebijaksanaan Soekarno. Berangkat dari latar belakang itu munculah aliran Nasionalisme, Islam, dan Marxisme. Beliau telah menghilangkan filosofi Materialisme dari Marxisme, lalu diberinya Tuhan. Sebagai seorang muslim yang juga berpendidikan sekuler, Soekarno berpendapat bahwa Islam adalah agama yang rasional, agama yang menganut prinsip *sama rata sama rasa*, agama yang membawa ajaran demokrasi, dan agama yang mendorong umatnya untuk maju. Karena menurutnya, hukum-hukum Islam bersifat fleksibel, dan selalu dapat disesuaikan dengan perkembangan dan tuntutan zaman. Pemahaman ajaran Islam menurutnya tidak boleh kaku dan tekstual harus sampai pada esensi dan filosofinya. Kerangka berpikir ini adalah cara pandangnya dalam ber-Islam, sampai masuk pada pandangan politiknya. Soekarno juga aktor dibalik lahirnya Pancasila. Pancasila yang dirumuskannya pun sangat fleksibel. Walaupun dia muslim, dia lebih mementingkan nasionalisme dan perbedaan yang ada di masyarakat. Ada lima asas yang diinginkannya:

1. Kebangsaan Indonesia,
2. Internasionalisme atau peri kemanusiaan,
3. Mufakat atau demokrasi,
4. Kesejahteraan Sosial,

5. Ketuhanan.

Ketuhanan yang dimaksudkan Soekarno bukanlah ketuhanan dalam konsep Islam. Ia hanya menganjurkan agar seluruh warga Indonesia berketuhanan, dan seluruh warga bebas menjalankan agamanya masing-masing, serta saling menghormati satu sama lain. Hal itu secara langsung membantah bahwa Soekarno sebagai orang Islamis apalagi Komunis. Sebuah cita-cita dan upaya besar untuk membuat formula yang dapat menyatukan seluruh rakyat Indonesia. Untuk itu dia harus menghadapi resiko dari berbagai kalangan, termasuk para teman dekat di masa-masa awal perjuangan meraih kemerdekaan, Soekarno berdiri tegak menghadapi semua itu di atas pendirian dan pemahamannya.¹⁴

Konsep yang telah diputuskan dan disepakati sebagai ideologi negara harus diisi dan diimplementasikan. Dekonstruksi terhadap masalah ini akan menghabiskan waktu yang panjang yang berpotensi untuk menghilangkan banyak capaian positif yang sudah diraih. Dekonstruksi yang harus dilakukan adalah dalam sikap, bukan mengutak-atik isi dan esensi. Kenyataan politik menunjukkan bahwa Indonesia secara konstitusional bukan negara Islam melainkan negara Pancasila. Oleh karenanya, secara formal kelembagaan umat Islam tidaklah mungkin mewujudkan prinsip Islam tentang hukum terutama dalam bentuknya yang resmi seutuhnya. Dalam tata hukum di Indonesia, hukum akan dapat diberlakukan jika telah ditetapkan oleh lembaga negara seperti parlemen, sehingga hukum yang belum ditetapkan oleh lembaga negara tidak dapat disebut sebagai hukum.¹⁵

Hal yang demikian menjadi rawan terhadap keinginan kuat berbagai pihak untuk melakukan tindakan radikalisme. Indonesia sebagai negara yang rawan akan tindakan radikalisme telah mengatur dan mengantisipasi hal tersebut dalam UUD 1945, UU Nomor 39 Tahun 1999 tentang HAM, KUHAP dan telah diakomodasi dalam UU Nomor 15 tahun 2003 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Terorisme dengan 3 (tiga) paradigma (*triangle paradigm*) yang digunakan yaitu keseimbangan kepentingan negara, kepentingan pelaku dan kepentingan korban.¹⁶

Pemberantasan tindak pidana terorisme di Indonesia merupakan kebijakan dan langkah antisipatif yang bersifat proaktif yang dilandaskan

¹⁴ Badri Yatim, *Soekarno, Islam dan Nasionalisme*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999, hal. 160.

¹⁵ Moh. Mahfud MD, "Politik Hukum: Perbedaan konsepsi Antara Hukum Barat dan Hukum Islam", dalam *Jurnal Al-Jami'ah IAIN Sunan Kaljaga Yogyakarta*, Vol. 06 No. 63 Tahun 1999, hal. 35- 43.

¹⁶ Ansyaad Mbai, "Urgensi Penguatan Undang-Undang Terorisme", *makalah*. Disampaikan pada Seminar tentang Pemberdayaan Lembaga Negara dalam Penanganan Terorisme di Indonesia di Sekolah Tinggi Hukum Militer Jakarta, 8 Maret 2016, hal. 5.

kepada kehati-hatian dan bersifat jangka Panjang. Hal ini dikarenakan beberapa hal berikut:

1. Masyarakat Indonesia adalah masyarakat multi-etnik dengan beragam dan mendiami ratusan ribu pulau yang tersebar di seluruh wilayah nusantara serta ada yang letaknya berbatasan dengan negara lain.
2. Dengan karakteristik masyarakat Indonesia tersebut seluruh komponen bangsa Indonesia berkewajiban memelihara dan meningkatkan kewaspadaan menghadapi segala bentuk kegiatan yang merupakan tindak pidana terorisme yang bersifat internasional.
3. Konflik-konflik yang terjadi akhir-akhir ini sangat merugikan kehidupan berbangsa dan bernegara, merupakan kemunduran peradaban dan dapat dijadikan tempat yang subur berkembangnya tindak pidana terorisme yang bersifat internasional baik yang dilakukan oleh warga negara Indonesia maupun yang dilakukan oleh orang asing.¹⁷

Upaya lain yang dilakukan adalah dengan melakukan deradikalisasi, dengan melibatkan 7 (tujuh) kementerian dalam program deradikalisasi secara holistik melalui sejumlah pendekatan, yakni pendekatan agama, pendekatan psikologi, pendekatan pendidikan, dan *vocational training*. Kementerian yang dilibatkan antara lain Kementerian Hukum dan HAM, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, Kementerian Sosial, dan Kementerian Agama. Strategi pencegahan juga dapat dilakukan berdasarkan kegiatan intelijen dan hasil dari laporan intelijen yang seharusnya dapat dijadikan sebagai salah satu alat bukti di samping yang telah diatur dalam KUHAP dan UU Nomor 15 tahun 2003. Untuk itu negara memiliki tanggung jawab agar hak-hak sipil dan hak-hak politik warga negara dapat terjamin dengan menegakkan peraturan perundang-undangan, antara lain sebagai berikut:

- a. Kewajiban negara untuk melindungi manusia, bukan hanya menghukum pelaku teror sebagaimana tercantum dalam ICCPR;
- b. Kewajiban melindungi penduduk sipil;
- c. Kewajiban untuk mengkriminalisasi tindakan terorisme tanpa melanggar hak penduduk sipil; dan
- d. kewajiban untuk melakukan intervensi terhadap persiapan dan perencanaan tindakan terorisme.¹⁸

Yang dikhawatirkan dari radikalisme agama adalah:

¹⁷Penjelasan Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang Nomor 1 Tahun 2002 Tentang Pemberantasan Tindak Pidana Terorisme.

¹⁸Romli Atmasasmita, "Analisis Undang-Undang Nomor 15 Tahun 2003 Tentang Pemberantasan Tindak Pidana Terorisme: Pergeseran Pendekatan Reaktif Kepada Pendekatan Proaktif," *makalah*. Disampaikan pada Seminar tentang Pemberdayaan Lembaga Negara dalam Penanganan Terorisme di Indonesia di Sekolah Tinggi Hukum Militer Jakarta, 8 Maret 2016, hal. 42



Sasaran target utama penerbar paham radikalisme yang merupakan pangkal dari terorisme adalah generasi baru yang masih mencari jati diri. Berdasarkan survey tahun 2017 BNPT menyebutkan bahwa 39% dari 15 provinsi di Indonesia telah terpapar.¹⁹

Dua strategi dapat digunakan guna menghadapi radikalisasi:

1. Strategi kontra radikalisasi: upaya mencegah dan menangkal paham radikal agar tidak mempengaruhi masyarakat
2. Strategi deradikalisasi: upaya sistematis dengan pendekatan multidisipliner dalam mentransformasikan ideologi radikal menjadi moderat, terbuka dan toleran.

Meninggalkan jalan teror dapat ditempuh dengan:

1. Deradikalisasi adalah meninggalkan jalan teror secara *cognitive* dengan meninggalkan ideologi yang menjadi basis hidup dan perjuangan dalam meraih tujuan pribadi dan kelompok.
2. *Disengagement* adalah meniadakan cara-cara kekerasan dan beralih ke jalan damai dalam mewujudkan tujuan kelompok walaupun tetap menganut ideologi tersebut

Penanggulangan terorisme:

1. Terorisme bukan persoalan siapa pelaku, kelompok dan jaringan, lebih dari itu terorisme tindakan yang memiliki akar keyakinan, doktrin dan ideologi yang dapat menyerang kesadaran masyarakat
2. Penaggulangan terorisme dengan pendekatan hukum (*hard approach*) semata belum mampu mencegah berulangnya aksi terorisme, karena belum menyentuh akar permasalahan, ideologi terorisme

Kontra ideologi terorisme:

1. Kontra ideologi terorisme merupakan salah satu strategi yang bisa digunakan dalam program deradikalisasi. Ideologi merupakan kekuatan kunci yang memotivasi gerakan terorisme saat ini
2. Ekstrimisme agama (Islam) memiliki akar yang kuat dalam pemahaman dan keyakinan keagamaan yang ekstrimis dan radikal
3. Mempromosikan pemahaman keagamaan *tawasuth* dan damai merupakan hal penting dalam melawan gerakan terorisme hingga ke akarnya.

Lembaga-lembaga Islam di Indonesia mengeluarkan pernyataan bersama menolak berbagai bentuk-bentuk ekstremisme dan radikalisme yang menggunakan nama agama pada Kamis 15 Agustus 2010. Lembaga-lembaga ini memang diharapkan dapat membuka inklusifisme umat

¹⁹ Anggar Septiadi dan Gemawan Dwi Putra, "Strategi Tangkal Radikalisme," dalam <https://indonesiabaik.id/infografis/strategi-tangkal-radikalisme>, data ini adalah berdasarkan penelitian yang dilaporkan dalam bentuk infografis. Diakses pada 30 Desember 2020.

beragama.²⁰ Keduabelas ormas yang menyatakan sikap adalah Nahdlatul Ulama (NU), Al-Irsyad Al-Islamiyah, Persis, Ar-Robithoh Al-Alawiyah, Al-Ittihadiyah, Syarikat Islam Indonesia, Ikatan Dai Indonesia (Ikadi), Dewan Dakwah, Matlaul Anwar, Badan Kontak Majelis Taklim (BKMT), Persatuan Islam Tioghoa Indonesia (PITI), dan Perti. Bukan tanpa alasan bahwa pernyataan ini harus diikrarkan oleh organisasi-organisasi dengan jumlah massa terbesar tersebut. Tentu agar pernyataan tersebut bisa didengar oleh para anggota, simpatisan dan binaan organisasi-organisasi yang ada tersebut, dan bicara massa terbesar maka NU ada di tingkatan pertamanya. Lembaga-lembaga ini dibentuk atas dasar kesamaan baik kegiatan maupun profesi dan agama dan bertujuan dengan maksud sebagai upaya pengembangan dan pembinaan masalah masyarakat umum dalam kehidupan sosial. Dari sudut sosiologis, ketika sebuah kelompok memaksakan klaim kebenaran maka hal ini akan segera memicu konflik sosial-politik. Para individu yang masuk dalam lingkarannya akan terbawa pada prasangka epistemologis yang membenarkan dirinya sendiri karena beramsusi bahwa agama adalah sesuatu yang absolut.²¹

Dalam pernyataan bersama disebutkan bahwa penggunaan kekerasan atas nama perjuangan agama tidak hanya mencemaskan masyarakat umum, tetapi juga sangat merisaukan kalangan pimpinan organisasi-organisasi Islam sendiri. Ormas Islam yang warganya tidak terlibat dalam kekerasan, telah terkena imbasnya karena penggunaan nama Islam untuk melakukan kekerasan sehingga menodai citra dan substansi Islam. Sementara beberapa ormas Islam yang di antara warganya atau anggotanya terlibat dalam gerakan radikalisme itu merasa risau, malu dan merasa ternodai. Dua belas ormas Islam menilai bahwa radikalisme dan ekstrimisme tidak hanya menodai ajaran Islam tetapi juga menodai nama baik ormas itu sendiri. Kalau fenomena ini dibiarkan maka dikhawatirkan akan mengancam eksistensi ormas Islam yang bersangkutan di kemudian hari.

Pernyataan itu juga melahirkan enam poin pernyataan bersama:

1. Menyatukan sikap untuk menghadapi segala bentuk ekstrimisme dan radikalisme yang menggunakan nama agama.
2. *Meningkatkan* ukhuwah Islamiyah untuk menjaga keutuhan umat dan persatuan bangsa serta menjaga perdamaian dunia.
3. Menghindarkan segala bentuk konflik internal sesama umat Islam, karena umat Islam menghadapi persoalan yang lebih besar yaitu ketidakadilan

²⁰ Departemen Agama, *Kompilasi Peraturan Perundang-Undangan Kerukunan Hidup Umat Beragama*, Jakarta: Balitbang Agama, 1997, hal. 17.

²¹ Budhy Munawar Rachman, "Kata Pengantar" dalam Komaruddin Hidayat dan Muhammad Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan; Perspektif Filsafat Perennial*, Jakarta: Paramadina, 1995, hal. xxv

sosial, kesenjangan politik, disparitas ekonomi dan dominasi kebudayaan yang saat ini sedang berkembang.

4. Melakukan kerja-kerja sosial dan budaya untuk meningkatkan kesejahteraan masyarakat agar tidak terpengaruh oleh gerakan ekstrem fundamentalis maupun ekstrem liberal.
5. Mengajarkan agama secara lebih serius dan mendalam agar umat Islam memahami agama secara komprehensif, sehingga benar-benar bisa menampilkan Islam sebagai penyangga perdamaian dunia.
6. Meminta kepada pemerintah melalui instansi terkait untuk memantau, mengevaluasi serta bertindak tegas terhadap kelompok-kelompok ataupun ormas yang bersikap dan bertindak radikal.²²

Tingginya tingkat migrasi dan urbanisasi dunia sampai berbagai Kawasan bangsa di Eropa akhirnya menjadikan sebab tumbuhnya benih kesadaran akan perbedaan budaya dalam persamaan universal makhluk manusia. Eropa perlahan-lahan bertukar ke arah humanisme universal. Misalnya konsep Jerman di atas segalanya (*Deuths ubber alles*) dianggap sudah usang dan tidak relevan dalam tatanan dunia kini. Begitu juga Amerika Serikat yang menetapkan konsep keanekaragaman (*unibis e unum*). Perubahan di Amerika tentang kesamaan hak dan kewajiban antara setiap warga negara dalam negara bangsa ini, dalam sejarah politik Amerika Serikat telah dibuktikan pada tahun 2009, saat itu seorang keturunan kulit hitam (ibunya kulit putih) yaitu Barack Obama Husin menjadi presiden Amerika Serikat dari Partai Demokrat. Beberapa dasawarsa sebelumnya seorang Katolik yaitu John Fitzgerald Kennedy menjadi presiden Amerika Serikat, yang mungkin kedua kondisi ini tak pernah terbayangkan di era-era sebelumnya. Bagaimanapun secara normatif, yang menjadi presiden Amerika Serikat seharusnya adalah Anglosakson kulit putih dan beragama Protestan.

Penetapan kota kedua di sebuah negara biasanya merujuk pada wilayah setelah ibukota dengan populasi tertinggi. Di Inggris, kota kedua dengan populasi terbesar adalah Birmingham. Kota ini memiliki produk domestik bruto (PDB) dan jumlah populasi terbesar kedua setelah London. Namun, sejak tahun 2000, Manchester justru sukses merebut gelar kota kedua di Inggris dari tangan Birmingham. Tak heran, pertumbuhan kebudayaan, media massa, musik, olahraga dan transportasi di Manchester, sangat pesat. Sensus 2011 menunjukkan, Manchester memiliki pertumbuhan penduduk tercepat (di luar London) di Inggris. Manchester mencatatkan pertumbuhan populasi sebesar 19 persen, sementara Birmingham hanya mencatatkan pertumbuhan populasi sebesar 9 persen.

²² Nu.or.id. "12 Ormas Islam Keluarkan Pernyataan Bersama Tolak Radikalisme," dalam <http://nu.or.id>. Diakses pada 12 September 2019.

Yang menarik ditelisik terkait jumlah populasi Manchester adalah dengan penduduk yang hanya 503 ribu jiwa, mereka dapat berbicara dalam 153 bahasa berbeda. Kota Manchester di Inggris dinobatkan sebagai kota yang paling banyak memiliki ragam bahasa, mengalahkan beberapa kota besar seperti New York, London, dan Paris. Maka, tak aneh jika Manchester dinilai sebagai kota berbudaya tinggi. Mancunian (sebutan masyarakat Kota Manchester) mewakili nyaris semua budaya di dunia. Sebagian besar kaum pendatang yang akhirnya menjadi penduduk tetap Manchester, memilih bertahan pada budaya kampung asal masing-masing. Hal ini berperan besar pada perkembangan multikultur di kota tersebut. Kini, seiring meningkatnya jumlah pendatang dan pelajar, secara tidak langsung akan menambah panjang daftar bahasa tersebut.²³

Dahulu Jerman pernah terjebak dalam sebuah tragedi kemanusiaan besar yang timbul dari superioritas kebangsaan. Hal ini tergambar dari ucapan Hitler yang tertulis dalam berita, yang dalam Bahasa Indonesia kurang lebih berarti: “*Meski tampak seperti omong kosong, aku beritahu kalian bahwa gerakan Sosialis Nasional akan berlanjut sampai 1.000 tahun! ... Jangan lupa bagaimana orang-orang menertawakanku 15 tahun yang lalu saat kukatakan bahwa suatu hari aku akan memimpin Jerman. Mereka sekarang tertawa, sama bodohnya, saat aku menyatakan akan terus berkuasa!*” Diakhir tulisan disebut: *Adolf Hitler kepada seorang koresponden Britania di Berlin, Juni 1934.*²⁴

Hitler menyukai tradisi militer Muslim, namun tetap menganggap bangsa Arab sebagai ras inferior. Ia percaya bahwa bangsa Jerman, seperti umat Islam, bisa menguasai sebagian besar dunia pada abad pertengahan.²⁵

Di luar pemahaman keagamaan dan tafsir, seluruh elemen negara seperti lembaga Legislatif, Eksekutif, dan Yudikatif untuk segera menindaklanjuti persoalan-persoalan terkait kekerasan berbasis pemahaman keagamaan. Untuk pemerintah dan DPR RI agar segera membuat formula undang-undang dan kebijakan sebagai upaya penghapusan kekerasan berbasis pemahaman keagamaan. Indikasi adanya kegiatan-kegiatan yang menebar ajaran anti pemerintah harus segera diantisipasi dan semua pelaku kekerasan harus ditindak secara tegas. Hal ini sebagaimana pernyataan Utsman ibn Affan:

²³ Cnnindonesia.com., "Manchester, Kota Sepak Bola dengan 153 Bahasa" dalam <https://www.cnnindonesia.com/olahraga/20141/manchester-kota-sepak-bola-dengan-153-bahasa>. Diakses pada 1 September 2019.

²⁴ Time Magazine, "Germany: Second Revolution?" dalam majalah *Time Magazine*. *Time*, 2 Juli 1934.

²⁵ Albert Speer, *Inside the Third Reich*. New York: Avon, 1971, hal. 142–143.

إِنَّ اللَّهَ لَيَرْعُ بِالسُّلْطَانِ مَا لَا يَرْعُ بِالْقُرْآنِ

“*Sesungguhnya Allah Ta’ala memberikan wewenang kepada penguasa untuk menghilangkan sesuatu yang tidak bisa dihilangkan oleh Al Quran.*”

Makna lengkap ungkapan itu adalah: sesungguhnya Allah memberikan kekuatan pada kekuasaan untuk melarang manusia dari perbuatan haram, yang tidak dimiliki jika larangan itu dari Al-Qur`an saja. Ada kalanya manusia atau keadaan yang tidak bisa berubah menuju baik, dengan hanya petuah, nasihat, dan bimbingan keagamaan yang berumber dari Kitab Suci. Mereka baru dapat dirubah dengan kekuatan dan wewenang kekuasaan, berupa aparat dan peraturan.²⁶

Doktrin agama adalah hal yang dipegangi masyarakat luas, sebuah sakral dan dikultuskan sehingga tak bisa dilawan. Meskipun demikian beberapa pendapat yang disandarkan kepada doktrin keagamaan sesungguhnya merupakan hasil penafsiran dari teks-teks keagamaan. Tidak satupun kalangan intelektual muslim yang menolak kebenaran absolut kitab suci Al-Qur`an. Namun penyangkalan terhadap penafsiran-penafsiran teks bukanlah sesuatu hal haram dalam khazanah keilmuan Islam.

Pandangan seseorang terhadap tafsir tertentu menjadikannya berpegang kuat pada sebuah pemahaman dan kemudian berproses menjadi ideologi. Ideologi adalah *hujjah* dan alasan kuat yang merupakan hasil dari pandangan alam atau pandangan umum masyarakat yang dijadikan pembenaran atas segala sesuatu yang dilakukan. *Worldview* dan paradigma sosial memiliki legitimasi yang kuat dalam masyarakat sehingga kerap dijadikan legitimasi untuk berbuat atau tidak berbuat.²⁷ Dengan demikian, ketika terdapat kesewenangan dan penyimpangan berlangsung, maka perilaku dan ekspresi tindakan keliru ini masih bisa dipahami pihak lain yang memiliki pandangan

²⁶ Ibn Katsîr, *al-Bidâyah wa an-Nihâyah*, Beirut: Dâr al-Ihyâ’ al-‘Ilm wa at-Turâts al-‘Arabî, 1998, jilid 2, hal. 12.

²⁷ Terminology beberapa ahli Barat menjelaskan worldview adalah kepercayaan, perasaan dan apa-apa yang terdapat dalam pikiran orang yang berfungsi sebagai motor bagi keberlangsungan dan perubahan sosial dan moral (Ninian Smart). Worldview adalah sistem kepercayaan dasar yang integral tentang diri kita, realitas, dan pengertian eksistensi (An integrated system of basic beliefs about the nature of yourself, reality, and the meaning of existence) (Thomas F Wall). Worldview adalah asas bagi setiap perilaku manusia, termasuk aktifitas-aktifitas ilmiah dan teknologi. Setiap aktifitas manusia akhirnya dapat dilacak pada pandangan hidupnya, dan dengan begitu aktifitasnya dapat direduksi kedalam pandangan hidup (Prof. Alparslan). Setiap aktivitas manusia akhirnya dapat dilacak pada pandangan hidupnya, dan dalam pengertian itu maka aktivitas manusia dapat direduksi menjadi pandangan hidup. (The foundation of all human conduct, including scientific and technological activities. Every human activity is ultimately traceable to its worldview and as such it is reducible to that worldview)

serupa.²⁸ Terlebih bila pandangan tersebut sudah menjadi hegemoni di masyarakat. Hegemoni pemahaman yang terjadi di masyarakat merupakan sebuah proses budaya yang disepakati secara luas sebagai hasil dari panjangnya waktu sosialisasi penafsiran tunggal tanpa adanya kontra narasi.

Terjadinya konflik yang menyandingkan *worldview* hasil budi daya pemikiran manusia yang bersifat sementara dengan tafsiran Kitab Suci (diasumsikan sebagai *Islamic worldview*) merupakan sebuah fenomena menarik setelah Clash of Civilization yang berarti benturan kebudayaan milik Samuel P. Huntington. Ini merupakan teori yang menyatakan bahwa identitas budaya dan agama seseorang akan menjadi sumber konflik utama di dunia pasca-Perang Dingin. Teori ini dipaparkan oleh ilmuwan politik Samuel P. Huntington dalam pidatonya tahun 1992 di American Enterprise Institute, lalu dikembangkan dalam artikel Foreign Affairs tahun 1993 berjudul "The Clash of Civilizations?" Clash of Worldview merupakan level selanjutnya dari Clash of Civilization. Worldview Barat dengan konsep manusia berhadapan dengan worldview Islam yang yang mengusung konsep Tuhan.²⁹

Worldview adalah sudut pandang yang digunakan seseorang dalam melihat dan memahamai berbagai hal pada semesta dan kehidupan. Pengetahuan tentang adanya berbagai cara pandang manusia dalam memahami berbagai realitas menjadikan manusia sadar bahwa segala perbedaan adalah hal lumrah dan akan selalu terjadi. Berdasarkan basis pemahaman keagamaan seorang muslim menggunakan perspektif keyakinan keagamaannya dalam menelaah realita dan semua kejadian. Konsep kepercayaan ini akan menentukan dan membentuk pandangan alam seseorang. Seorang Atheis akan membentuk kerangka pikir Atheis dan jika berfilsafat maka filsafatnya berbasis Atheisme. Pengusung ide materialisme akan didominasi oleh pemikiran materialis. Segalanya akan dilihat dari pengertian dan ukuran kebendaan. Perubahan haluan pemikiran dan ideologi ketuhanan seorang intelektual bisa saja disebabkan pandangan seorang guru yang memiliki worldview yang berbeda.³⁰

Praktek penggunaan paradigma sosial dan pandangan keagamaan sebagai ideologi memunculkan dua hal:

1. Menjadikannya formula sakral yang ditaati demi maksud dan tujuan tertentu;
2. Menjadikannya alat untuk mencapai tujuan politik.

²⁸ Graham C. Kinloch, *Ideology and the Social Science*, t.tp: Greenwoon Press, 1981, hal. 78.

²⁹ Hamid Fahmy Zarkasyi, *Misykat: Refleksi Tentang Westernisasi, Liberalisasi dan Islam*, Jakarta: INSISTS, 2012, hal. 241.

³⁰ Adian Husaini *at.al.*, *Filsafat Ilmu Perspektif Barat dan Islam*, Jakarta: Gema Insani, 2013, hal. 8-9.

Konteks ini yang biasanya kemudian menjadi motivasi dan pembenaran tindak kekerasan sampai terorisme. Bisa dipahami kemudian bahwa paradigma sosial dan pandangan agama tidak otomatis menjadikan seseorang berperilaku sesuai ideologi dalam dirinya, karena aktualisasinya adalah pilihan yang bisa dipengaruhi oleh banyak faktor.

B. Mengembalikan Tafsir Kepada Maksud Pelaksanaan Syari'ah

Analogi sederhana yang lahir dari rasionalitas yang tinggi Ibn 'Âsyûr mengisyaratkan bahwa ketika seseorang menafsir maka hendaknya seorang mufassir berupaya menjelaskan tentang apa yang mampu dipahaminya dari kehendak Allah dalam Al-Qur`an, dengan penjelasan sesempurna mungkin (*bi atamm bayân*), selaras dengan apa yang dikandung oleh maknanya (*yahtamiluhû al-ma'nâ*) dan tidak bertentangan dengan lafaznya (*walâ ya`bâhu al-lafzh*). Penjelasannya bisa berupa segala sesuatu yang dapat menjelaskan maksud dari Maqâshid Al-Qur`ân, atau segala sesuatu yang menjadi dasar bagi pemahaman yang sempurna terhadapnya, atau apa pun yang bisa memerinci dan menjabarkan *maqâshid* tersebut.³¹

Keterbukaan peluang penafsiran ini yang dijadikan para pegiat feminisme bisa bersuara dan menggugat tafsir bias gender. Bagi mereka kajian terhadap terhadap tafsir yang dianggap misoginis (membenci wanita) menjadi topik yang selalu masih hangat dan kontekstual. Hal ini tidak hanya berimplikasi pada permasalahan perempuan sebagai gender tetapi akan otomatis memasuki ranah politik, ekonomi dan hukum, secara sempit penerapan hukum syariat/fiqh. Salah satu implikasi yang tidak terelakkan adalah isu ini berusaha membongkar dogma-dogma agama yang sudah terlanjur mapan, seolah menentang sebagian ayat-ayat Al-Qur`an/tafsir dan hadis-hadis, dan melawan setiap ide penerapan hukum Islam populer.³² Gerakan feminisme mensinyalir adanya penetrasi budaya patriarki dalam formalisasi sunnah menjadi hadis, sehingga setelah sekian waktu berjarak dengan proses transmisi hadis ditemukan hadis-hadis yang menyudutkan kedudukan perempuan dalam berbagai segi kehidupan. Kaum feminis menamai hadis-hadis ini dengan nama hadis-hadis misoginis. Hadis-hadis ini juga merupakan acuan dalam menafsir Al-Qur`an sehingga berimbas pada bias gender dalam penafsiran.³³ Bagi sebagian cendekiawan muslim, tafsir merupakan kumpulan hadis yang menerangkan Al-Qur`an, sehingga tafsir yang dianggap baik adalah yang berasal dari sumber-sumber

³¹Muhammad Thâhir ibn 'Âsyûr, *Maqâshid asy-Syari'ah al-Islâmiyyah*, Yordania: Dâr al-Nafâes Urdun 2001, hal. 390-392

³²Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian; Studi Bias Gender dalam Studi Al-Qur'an*, Yogyakarta: LKiS, cet. 1, 1999, hal. 1.

³³Kadariusman, *Agama, Relasi Gender dan Feminisme*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005, hal. 69.

periwayatan yang valid. Maka tafsir dengan riwayat menempati level tertinggi dalam ilmu tafsir.

Islam sebagai agama moderat bertujuan agar para penganutnya bisa hidup dengan mudah dan bisa berinteraksi dengan masyarakatnya tanpa mengalami kesulitan. Untuk itu maka Islam memberikan petunjuk kepada para pemeluknya untuk tidak melampaui batas dalam pengamalan agama sehingga membawa akibat buruk atau dalam istilah tafsir disebut sebagai *al-ghuluw*.³⁴ Sikap berlebihan merupakan bencana lama yang terbukti menjadi sebab kehancuran umat sebelum ini. Yahudi dimasa lampau sangat aktif dalam tindakan ekstrem yang berbentuk aksi teror, kebiadaban, dan keangkuhan yang salah satunya terwujud dalam aksi mendustakan, mengintimidasi, dan bahkan para nabi. Sebagaimana dalam sebuah hadis disebutkan:

قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ... وَإِيَّاكُمْ وَالْغُلُوفِ فِي
الدِّينِ فَإِنَّمَا أَهْلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ الْغُلُوفِ فِي الدِّينِ زَوَّاهُ النَّسَائِيُّ. ﴿٣٥﴾

“Waspadailah oleh kalian tindakan “ghuluw” dalam beragama sebab sungguh ghuluw dalam beragama telah menghancurkan orang sebelum kalian.” (HR. An-Nasâ’i).

Beberapa penafsiran terhadap ayat Al-Qur`an cenderung tidak moderat. Perlu ada metodologi untuk memahami dan menafsirkan Al-Qur`an dan Hadis secara moderat, yaitu tafsir *maqâshidiy*. Tafsir *maqâshidiy* adalah sebuah pendekatan tafsir yang mencoba menengahi dua ketegangan epistemology, antara tekstualis dan liberalis. Berbasis moderasi Islam yang tetap menghargai teks, tetapi di sisi lain juga akan menangkap makna di balik teks tersebut. Terma *maqâshid* bermakna maksud, sasaran, prinsip, niat atau tujuan. *Maqâshidiy* hukum Islam adalah sasaran-sasaran atau maksud-maksud dibalik hukum itu.³⁶

Pemahaman yang hanya berorientasi pada fiqh atau hanya mengejar terpenuhinya syarat formal untuk keabsahan ibadah seringkali menimbulkan kekakuan terhadap pelaksanaan syari’ah. Pelaksanaan agama yang tersa kering dan hambar muncul dari hilangnya semangat mnyelami hakekat dan rahasia atau hikmah dibalik suatu bentuk perintah ibadah. Sebuah istilah:

³⁴Yusuf Qardlawi, *Membedah Islam Ekstrem*, Bandung: Mizan 2001, hal. 11.

³⁵Abu Abdu Ar-Rahman Ahmad ibn Syu’aib ibn ‘Aliy Al Khurasâniy An-Nasâ’iy, *Sunan Sughrâ An- Nasâ’iy*, Halb: Maktab al-Mathbu’ât al-Islâmiy, juz 5, hal. 268, no hadis 3057.

³⁶Jasser Auda. *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, Bandung: Mizan Media Utama, 2008, hal. 32.

“yang penting syaria’atnya terpenuhi” seolah merupakan keterpaksaan dalam menjalankan perintah agama. Seharusnya pemenuhan kewajiban syari’at tidak menjadi beban bagi masyarakat muslim untuk melaksanakan seluruh aktivitas dalam berbagai aspek. Bila seseorang dalam melaksanakan ajaran agama mendapat banyak kesulitan dan kerumitan berarti ada yang salah pada pemahaman keagamaannya. Sudah pasti bukan agamanya yang harus diperbaiki, tetapi cara beragamanya yang harus diperbaiki.

Hal ini sebagaimana terjadi pada konsep jihad bagi kaum literalis. Bagi mereka jihad adalah komponen wajib terpenting yang banyak terlupakan dari semua kewajiban agama. Seringkali penerapan hal sakral ini mengutamakan pedang sebagai upaya mewujudkan masyarakat adil makmur. Model pemahaman ini banyak melahirkan gerakan kekerasan mengatasnamakan Islam bahkan di wilayah umat Islam sendiri.³⁷

Simplikasi seperti ini memahami jihad hanya pada tataran peperangan dengan senjata dalam rangka membela dan mewujudkan syariat Islam. Islam berubah menjadi terorisme atas nama Allah yang mehalalkan segala bentuk kekerasan dan penghancuran. Semua disebut-sebut sebagai bagian dari menegakkan kewajiban menegakkan kebenaran dan mencegah kemungkaran.

Contoh lain adalah sebagaimana ketika Nadirsyah Hosen harus berjibaku ikut membawa penafsiran moderat Surat Al-Māidah/5 ayat 51 ketika banyak pihak menafsirkannya secara serampangan tanpa referensi valid di masa perpolitikan Indonesia memanas pada tahun 2016. Untuk meredam itu dihadirkan penafsiran yang mengusung banyak perspektif agar dapat mendudukkan satu riwayat dalam *Tafsîr ibn Katsîr* dengan tepat.³⁸ Hal ini telah dijelaskan dalam bab IV.

Stigma buruk terhadap syariah Islam seringkali melekat karena tingkah laku oknum umat Islam. Bagi orang-orang yang berpikiran jernih dan objektif, tentunya tidak akan mendapat kesulitan untuk membedakan mana ajaran-ajaran Islam yang *samhah* dan toleran dengan tindakan-tindakan sebagian pemeluknya yang menyimpang.³⁹ Keagungan dan ketinggian agama Islam sering kali terhibab oleh tingkah-laku umat Islam sendiri. Betapa buruknya penempatan lukisan yang sangat menawan, indah, dan glamour dalam sebuah bingkai lusuh yang sangat sederhana dan tidak cocok

³⁷ Karen Armstrong, *The Battle for God, Fundamentalism in Judaism, Cristianity and Islam*, London: Harper Collins Publisher, 2003, hal. 335.

³⁸ Nadirsyah Hosen, “Meluruskan Sejumlah Tafsir Surat Al-Maidah 51,” dalam <https://nu.or.id/opini/meluruskan-sejumlah-tafsir-surat-al-maidah-51-R1zOj>. Diakses pada 1 September 2019.

³⁹ Mahmoud Hamdi Zaqzouq, *Islam Dihujat Islam Menjawab: Tanggapan atas Tuduhan dan Kesalahpahaman*, diterjemahkan oleh Irfan Mas’ud, Tangerang: Lentera Hati, 2008, hal. 82.

sama sekali. Mata menjadi kehilangan selera untuk memandang dan menikmati keindahannya, akhirnya menghalangi jiwa untuk merasakan dan menyentuh berbagai keindahan di dalamnya sehingga hilang penilaian baik tentangnya. Begitulah *Muhammad Abduh* menyatakan dengan ungkapan bijaknya setelah pengalamannya yang panjang di kedalaman jiwa dan masyarakat Islam, “*al-Islâm mahjûbun bi al-muslimîn,*” yang artinya Islam itu tertutup oleh pengikut-pengikut Islam itu sendiri. Ketika umat Islam terlalu statis dalam hal yang harusnya dinamis dan terlalu jauh melangkah pada hal yang seharusnya tak boleh berubah maka umat Islam tidak mewakili ajaran agamanya,⁴⁰

Terminologi syariah berasal dari kata bahasa Arab الشريعة (*asy-syaâri'ah*) yang berarti jalan yang harus diikuti, yakni jalan ke arah sumber pokok bagi kehidupan, atau sering juga disebut dengan hukum Islam. Dengan demikian, secara sederhana maqashid al-syari'ah berarti maksud-maksud atau tujuan-tujuan disyariatkan hukum Islam. Karena itu, yang menjadi bahasan utama dalam maqashid al-syari'ah adalah masalah hikmah dan 'illah (alasan) ditetapkan suatu hukum. Kajian ini merupakan kajian utama dalam filsafat hukum Islam, sehingga pada akhirnya istilah maqashid al-syari'ah identik dengan filsafat hukum Islam.

Tujuan hukum Islam harus diketahui oleh mujtahid (orang yang melakukan ijtihad) dalam rangka mengembangkan pemikiran hukum dalam Islam secara umum dan menjawab persoalan-persoalan hukum kontemporer yang kasusnya tidak diatur secara eksplisit oleh Al-Qur'an dan sunah. Tujuan hukum harus diketahui dalam rangka mengetahui apakah suatu kasus masih tetap diterapkan berdasarkan satu ketentuan hukum, karena adanya perubahan struktur sosial dapat menyebabkan hukum tidak dapat ditetapkan. Disinilah pentingnya mengkaji tujuan hukum Islam (maqashid al-syari'ah) yang menjadi dasar didalam perumusan ketentuan-ketentuan pokok dalam hukum Islam. Secara umum sering dirumuskan bahwa tujuan hukum Islam adalah kebahagiaan hidup manusia didunia ini maupun di akhirat kelak.

Negara-negara yang konstitusinya memberikan perlindungan terhadap syari'at Islam dan berusaha menjadikan semua norma syari'at Islam kedalam program legislasinya pada umumnya mengalami dilema khususnya bila dihubungkan dengan tuntutan demokratisasi dan hak asasi manusia. Hal ini karena di satu sisi masih banyak ketentuan syari'at Islam atau lebih tepatnya ketentuan hukum Islam hasil rumusan ulama di masa klasik yang masih mengandung unsur diskriminatif baik dilihat dari sudut pandang agama, gender maupun etnis atau suku. Di sisi lain, bila penguasa negeri muslim

⁴⁰ Abduh, Muhammad,” dalam Robert McHenry, *Encyclopedia Britannica*, jilid 1: A-Ak – Bayes, edisi ke-15th, Chicago, IL: Encyclopedia Britannica, Inc. 2003, hal. 20–21.

tidak melakukan upaya legislasi yang didasarkan atas norma-norma yang terdapat dalam hukum Islam mereka bisa dituduh zalim, kafir atau fasik. Dan yang lebih membahayakan lagi adalah kemungkinan munculnya cap sebagai *dâr al-harb* (negeri kafir yang boleh diperangi) bagi Negara yang tidak bisa memformalkan syari'at Islam. Bagi kelompok Islam radikal yang membagi dunia hanya menjadi dua bagian yakni *dâr al-harb* dan *dâr al-Islam* (negeri Islam atau negeri damai), manakala suatu negeri sudah dicap sebagai *dâr al-harb* maka bisa membawa konsekuensi lain seperti bolehnya diperangi, dirampas atau dijajah hartanya dan seterusnya. Kelompok Islam radikal yang cenderung berpikir hitam putih sering tidak mau melihat kenyataan bahwa apa yang disebut sebagai *dâr al-Islam* dalam rumusan para fuqaha sendiri-sendiri tidak satu, tapi banyak versinya.⁴¹ Oleh karena itu apa yang disebut sebagai *dâr al-harbi* bagi kelompok Islam radikal boleh jadi bisa disebut *dâr al-Islam* bagi kelompok moderat.

Banyak kalangan termasuk umat Islam sendiri merasa khawatir jika syari'at Islam sebagaimana dipahami ulama klasik akan diberlakukan maka berpotensi untuk menginjak-injak hak asasi manusia. Oleh karena itu menjadi penting untuk melihat bagaimana negara-negara Islam yang telah menerapkan syari'at Islam memberikan jaminan konstitusional perlindungan hak asasi manusia bagi warganya. Dalam waktu yang sama juga melihat berbagai permasalahan yang timbul.

Negara-negara Islam, memang pada umumnya belum bisa menerima rumusan hak-asasi manusia yang berasal dari Barat. Penerapan syari'at Islam tidak selamanya sejalan dengan tuntutan hak asasi manusia (HAM) yang diakui secara internasional. Secara historis HAM berasal dari gagasan hak hak alami (*natural right*) dan hak-hak alami ini sering dihubungkan dengan konsep hukum alam (*natural law*), sebagaimana dikemukakan John Locke (1632-1705). Namun dalam bentuknya seperti sekarang, HAM bermula dari *declaration of Independence* Amerika Serikat pada tahun 1776 dan *Declaration des Droits de L'H omme et du Cioyen* (Deklarasi hak-hak manusia dan warga negara) Perancis pada tahun 1789. HAM yang pada dasarnya bersifat moral dan bukan politis ini menjadi hal penting sekali setelah Perang Dunia II dengan lahirnya *Universal Declaration of Human Rights*, 10 Desember 1948.

Syari'at Islam serigkali berpeluang untuk menimbulkan konflik atau kontradiksi dengan tuntutan hak asasi manusia yang dipahami dunia bila

⁴¹Para ulama berbeda pendapat dalam menentukan identitas suatu negara apakah bisa dikategorikan sebagai *Darul Islam*. Di antara mereka ada yang melihat dari sudut hukum yang berlaku di negara tersebut. Ada pula yang melihat dari sisi keamanan warganya menjalankan syari'at Islam. Sementara ada juga yang melihat dari sisi pemegang kekuasaan negara tersebut.

syari'at Islam dipahami sesuai arti harfiyahnya atau dipahami sebagaimana pemahaman ulama klasik. Dilandasi oleh pemikiran bahwa rumusan HAM dari Barat tidak sepenuhnya bisa diterapkan di dunia Islam, pada tahun 1990 negara-negara yang tergabung dalam Organisasi Konferensi Islam (OKI) merasa perlu membicarakan HAM dalam sidangnya di Kairo. Hasil dari sidang itu keluarlah apa yang disebut sebagai *Cairo Declaration of Human Rights in Islam*. Dalam deklarasi ini antara lain disebutkan hak dan kebebasan harus tunduk kepada syari'at (pasal 25)⁴²

Oleh karena itu problem yang muncul dari penerapan syari'at Islam bila dihubungkan dengan tuntutan HAM akan tergantung pada dua hal. Pertama bagaimana rumusan HAM yang akan dianut dan kedua bagaimana syari'at Islam itu ditafsirkan. Syari'at Islam yang dipahami secara tekstual dan eksklusif akan lebih berpotensi menimbulkan masalah dengan tuntutan HAM ketimbang syari'at Islam yang dipahami secara kontekstual dan inklusif.

Secara umum kesulitan beberapa negara Islam dalam mengadopsi tuntutan HAM internasional tergambar pada sejumlah konvensi yang ditandatangani oleh berbagai negara Islam. Pada umumnya mereka menandatangani dan meratifikasinya dengan beberapa catatan. Sejumlah negara Islam, misalnya, sudah menandatangani dan meratifikasi The Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women atau yang dikenal dengan sebutan (CEDAW), yang diadopsi pada tahun 1979 oleh Majelis Umum Perserikatan Bangsa Bangsa. Tetapi mereka pada umumnya menerima dengan sejumlah catatan. Dari dua puluh negara Islam yang sudah menandatangani atau meratifikasi CEDAW hanya enam negara yakni : Gambia, Ghana, Kenya, Nigeria, Senegal dan Tanzania, yang bisa menerima tanpa catatan (*without reservations*). Catatan itu pada umumnya menyangkut penyesuaian dengan tradisi, ketentuan konstitusi atau penyesuaian dengan ketentuan syari'at.⁴³

Formalisasi syari'at Islam di Indonesia bila dipaksakan akan berpotensi menimbulkan hal-hal berikut:

1. Pemahaman parsial akan syari'at Islam akan mengabaikan tujuan dan esensi syari'at Islam. Tujuan syari'at Islam adalah menegakkan keadilan dan mewujudkan kemaslahatan yang dilakukan dengan melindungi kebebasan beragama (*hifzh al-dîn*), melindungi harta dan hak milik (*hifzh al-mâl*), melindungi kebebasan berpendapat (*hifzh al-'aql*) , melindungi proses regenerasi umat manusia (*hifzh al-nasl*) dan melindungi jiwa (*hifzh al-nafs*).

⁴² Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, Jakarta: Gramedia, 2008, hal. 239.

⁴³ K.E. Mahoney and P. Mahoney (eds), *Human Rights in the Twenty First Century: A Global Challenge*, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1993, hal. 84.

2. Tuntutan berdirinya Negara Islam dengan hanya mengambil salah satu versi definisi. Negara Islam memiliki banyak pengertian, salah satunya adalah pemahaman Nahdlatul Ulama (NU). Pada Mukhtamar di Banjarmasin tahun 1935 NU waktu itu membuat keputusan yang sama sekali berbeda dengan apa yang dibayangkan ulama syar'i. Mukhtamar memutuskan bahwa Kerajaan Hindia Belanda wajib dipertahankan. Berarti pemerintah oleh orang non muslim pun tetap dipertahankan apabila dia merupakan pemerintahan yang sah, dan tetap memberikan jaminan kebebasan kepada orang muslim untuk melakukan ibadah sesuai dengan keyakinannya.⁴⁴ Keputusan NU ini memang sejalan dengan pandangan yang berkembang didalam madzhab Syafi'iy seperti pendapat Imam Nawawiy. Menurut Imam Nawawiy, *dâr al-Islâm* yang di dalamnya telah menetap umat Islam tetap dipandang sebagai *dâr al-Islâm*, meskipun kemudian dikuasai oleh non muslim. Artinya bahwa *dâr al-Islâm* yang kemudian dikuasai oleh non muslim tidak berubah status menjadi *dâr al-harb* apabila orang Islam tidak dihalangi untuk melaksanakan syari'at agamanya. Bila penguasa non muslim tersebut menghalangi mereka melaksanakan ajaran Islam, maka *dar al-islam* tersebut pun berubah menjadi *dâr al-harb*.⁴⁵
3. Adanya anggapan dari sebagian orang Islam bahwa HAM adalah produk Barat dan karenanya harus ditolak oleh umat Islam. Anggapan semacam ini disamping tidak benar juga menjadikan mereka yang terlibat dalam advokasi HAM sering dianggap sebagai agen yang ditunggangi kepentingan asing. Oleh karena itu landasan teologis yang bisa digunakan untuk memahami rumusan HAM internasional, khususnya yang sudah diratifikasi oleh Indonesia, mesti terus dilakukan bersama-sama oleh unsur pemerintah, masyarakat atau lembaga-lembaga swadaya masyarakat.

Pemerintah dan umat Islam tidak perlu merasa takut terhadap gagasan formalisasi syari'at Islam atau gagasan mendirikan Negara Islam. Syari'at Islam bila tidak ditafsirkan secara otoritarian dan eksklusif akan memberikan manfaat yang besar bagi cita-cita kemanusiaan yang bersesuaian dengan hak-hak dasar manusia. Seringkali syari'at Islam menjadi kambing hitam karena dipahami secara salah. Bukan gagasan Negara Islam atau gagasan pelaksanaan syari'at Islam yang berpotensi menimbulkan konflik dengan perlindungan HAM, tetapi cara penafsiran otoritarian yang berpotensi menimbulkan masalah.

⁴⁴Abdurrahman Wahid, *Membangun Demokrasi*, Bandung: Remaja Rosdakarya, t.th, hal. 8.

⁴⁵Syamsuddin Muhammad ibn Abi al-Abbas, *Nihâyah al Muhtâj ilâ Syarh al-Minhaj*, Beirut: Dâr al-Fikr, 2009, juz 5, hal. 454.

C. Landasan Keberlanjutan Negara Nasional/Kebangsaan di Negara Mayoritas Muslim

Isu-isu politik keagamaan yang berkembang di Indonesia biasanya bermula dari sikap anti Barat dan ideologi asing lainnya. Penerapan syari'ah, penegakan *khilafah* dan pro-kontra terkait kebijakan pemerintah yang dianggap merugikan komunitas agama tertentu adalah termasuk wilayah yang rentan untuk cepat berkembang menjadi isu politik keagamaan. Permasalahan ini bisa memicu aksi terorisme yang menysasar pemerintah yang berkuasa.⁴⁶

Lemahnya wawasan kebangsaan pada akhirnya menumbuhkan radikalisme yang juga menysasar kalangan terdidik. Diberbagai kawasan dunia termasuk kawasan Timur-Tengah dan Asia hal tersebut telah mengobarkan peperangan dan penyerangan yang telah menewaskan belasan ribu orang dan menjadikan jutaan orang harus menjadi pengungsi.

Keberlangsungan Negara Kesatuan Republik Indonesia, merupakan hasil kesepakatan yang telah teruji. Ijtihad politik para pendiri dan perumus konsep negara telah berkali-kali menemui batu ujian dan pertempuran konsep dalam berbagai perdebatan keras dan panjang yang melelahkan. Sehingga saat ini bisa dipahami bahwa yang demikian bukan hanya sikap politis tetapi memang merupakan ijtihad politik yang bisa terus dilanjutkan. Konsep awal yang ditawarkan pada awal berdirinya Indonesia adalah tidak mempertentangkan relasi agama dan negara. Tidak selesainya konflik diberbagai negara dalam mempertemukan konsep negara Islam dalam sebuah *state* telah menjadikan pelajaran berharga untuk segera berhenti memikirkan wadah dan mulai fokus pada esensi dan substansi.⁴⁷

Ahmad Syafii Maarif mengajak umat Islam untuk tidak menyembah sejarah. Belajar dari sejarah adalah untuk bisa mengambil pelajaran moral dari peristiwa masa lalu, sehingga bisa mengambil hal-hal yang baik dan meninggalkan segala hal yang buruk. Sangat jelas bahwa agama bukan biang keladi dari segala konflik politik di negara Islam. Penyalahgunaan Islam dan sejarahnya telah menjadikan konflik politik semakin memburuk. Konflik politik elit Arab muslim yang melahirkan: Suni, syiah dan Khawarij sejak masa Perang Unta tahun 656 M, adalah produk sejarah yang kerusakannya menyelinap pada wilayah teologi, fikih dan teori-teori politik untuk mempertahankan eksistensi masing-masing.⁴⁸

⁴⁶ Rudy Harisyah Alam, *et.al.*, *Panduan Sistem Peringatan Dan Respons Dini Konflik Keagamaan*, Jakarta: Balai Litbang Agama Jakarta Press, 2019, hal. 27.

⁴⁷ M. Cholil Nafis, *et.al.*, *Islam Wasathiyah*, Jakarta: Komisi Dakwah dan Pengembangan Masyarakat MUI Pusat, 2019, hal. 56-59.

⁴⁸ Ahmad Syafii Maarif, *Krisis Arab dan Masa Depan Dunia Islam*, Yogyakarta: Bunyan, 2018, hal. 56-66.

Kepemimpinan bukanlah suatu hal yang Allah perintahkan untuk diwujudkan dengan usaha-usaha bersifat politik dan perjuangan fisik. Kepemimpinan adalah hadiah dari Allah bagi setiap masyarakat yang bertauhid. Dalam hal ini Allah menyatakan dalam terminologi *khilafâh*, Allah berfirman dalam Surat An-Nûr/24: 55:

وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا
 اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم
 مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ
 فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٥٥﴾

Allah telah menjanjikan kepada orang-orang diantara kamu yang beriman dan yang mengerjakan kebajikan, bahwa Dia sungguh akan menjadikan mereka berkuasa di muka bumi sebagaimana Dia telah menjadikan orang-orang sebelum mereka berkuasa, dan sungguh Dia akan meneguhkan bagi mereka dengan agama yang Diari dai. Dan Dia benar-benar mengubah (keadaan) mereka, setelah berada dalam ketakutan menjadi aman sentosa. Mereka (tetap) menyembah-Ku dengan tidak mempersekutukan-Ku dengan sesuatu apapun. Tetapi barangsiapa (tetap) kafir setelah (janji) itu, maka mereka itulah orang-orang yang fasik.

Dalam tafsir *al-Jalâlain* dijelaskan bahwa Allah telah mewujudkan janji-Nya kepada kaum muslimin (Nabi *shallallâhu ‘alaihi wa sallam* dan para sahabat) dan Allah memuji mereka dengan firman-Nya di akhir ayat di atas: “Mereka beibadah kepada-Ku dan tidak menyekutukan-Ku dengan sesuatu apapun. Ayat inilah yang menjadikan Umat Islam bersama bersama umat Islam ketika itu Allah berikan kekuasaan kepada mereka.

Setelah mereka menegakkan tauhid maka kekuasaan itu Allah jamin. Maka ketika yang dilakukan adalah memperjuangkan khilafah terlebih dahulu untuk dapat menyelesaikan masalah penyelewengan dan kesalahan, berarti telah melakukan hal yang keliru. Karena sebagaimana yang dijelaskan dalam tafsir di atas, tauhid merupakan syarat mutlak bagi suatu kaum untuk bisa meraih *khilâfah*. Hal tersebut merupakan kenyataan dan sejarah yang terjadi pada dakwahnya Nabi *shallallâhu ‘alaihi wa sallam*, setelah belasan tahun beliau mengajak umat kepada tauhid barulah Allah memberikan kekuasaan kepada beliau dan para sahabat yaitu setelah peristiwa hijrah ke Madinah.⁴⁹

⁴⁹ Jalâl al-Dîn Muhammad ibn Ahmad al Mahilliy dan Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Rahmân ibn abu Bakr al -Suyûthi , *Tafsîr Jalâlayn*, Kairo: Dâr al Hadîts, juz. 1, hal. 467.

Ibn ‘Abbas radhiallâ hu ‘anhumâ menceritakan bahwa Allah pernah mengutus salah satu malaikat bersama malaikat Jibril ‘alaihi as-salâm kepada Nabi shallallâhu ‘alaihi wa sallam kemudian malaikat tersebut berkata, “Sesungguhnya Allah ‘Azza wa Jalla memberikan pilihan bagimu (Muhammad), apakah engkau mau menjadi sebagai seorang hamba dan Nabi, ataukah engkau mau menjadi sebagai seorang nabi dan raja?”. Lantas Rasulullah shallallâhu ‘alaihi wa sallam menoleh kepada Jibril seolah-olah meminta pendapat beliau, maka Jibril memberi isyarat kepada Nabi agar beliau tawadhu. Kemudian Rasulullah shallallâhu ‘alaihi wa sallam berkata, “Aku ingin menjadi sebagai seorang nabi dan hamba biasa. (HR. al-Thabrâniy)

Andaikan obsesi Nabi *shallallâhu ‘alaihi wa sallam* adalah menegakkan khilafah di muka bumi atau hendak menjadi penguasa kaum tentu tawaran orang kafir Quraisy atau bahkan tawaran Allah *ta’â lâ* untuk menjadi penguasa jazirah Arab akan diterima. Lebih jauh lagi kalau memang model yang demikian sangat penting bagi dakwah agama, tentu akan Allah wujudkan tanpa menawarkannya, sebab ketika Rasulullah hijrah ke Madinah perkara demikian sangat memungkinkan, dan masa awal itulah sebaik-baik masa yang didalamnya hidup satu sosok contoh terbaik. Sampai akhir hayat beliau hanyalah seorang Nabi dan Rasul yang bukan raja.

Beberapa realita sejarah menunjukkan bahwa kekuasaan tidaklah menjamin diterimanya dakwah. Pertama, kisah raja Romawi yang satu masa dengan Nabi *shallallâhu ‘alaihi wa sallam*, raja Heraklius. Raja mengetahui bahwa Muhammad saw. adalah Nabi akhir zaman setelah berdialog dengan salah satu orang Quraisy (Abu Sufyan) yang berdagang ke Syam dan membandingkannya dengan apa yang ada di injil Heraklius memerintahkan para pembesar-pembesar Romawi untuk berkumpul di Daskarah (istana yang dikelilingi benteng) yang berada di kota Hims.

Setelah semuanya masuk, dia perintahkan untuk menutup semua pintu istana. Kemudian Raja Nasrani ini berpidato: “Wahai masyarakat Romawi, siapa yang ingin mendapatkan kejayaan, kebenaran, dan kerajaan yang kokoh maka hendaknya dia membai’at Nabi ini.” Tiba-tiba para hadirin bubar berlarian seperti keledai liar menuju pintu-pintu istana. Namun ternyata semuanya tertutup. Setelah Heraklius melihat mereka pada berlarian dan dia putus untuk bisa mengajak mereka beriman kepada Nabi *shallallâhu ‘alaihi wa sallam*, raja ini meminta agar mereka berkumpul kembali. Kemudian dia berpidato: “Apa yang aku katakan barusan sesungguhnya hanyalah untuk menguji komitmen kalian terhadap agama kalian (Nasrani).” Kemudian para hadirin bersujud pada Heraklius dan mau menerima

keputusannya. Dan inilah akhir keadaan Heraklius.⁵⁰

Kedua, kisah raja Najasyi sang penguasa negeri Habasyah. Disebutkan dalam buku-buku tentang sejarah Nabi disebutkan bahwa setelah Raja Najasyi mendengar keterangan tentang dakwah Nabi *shallallahu 'alaihi wa sallam* dan mendengar bacaan surat Maryam yang disampaikan oleh Ja'far (salah satu sahabat yang berhijrah ke Habasyah), beliau menangis dan masuk Islam. Hanya saja Raja yang adil ini menyembunyikan Islamnya di hadapan para uskup-uskupnya. Oleh karena itu, Allah *ta'ala* tidak memerintahkan Nabi-Nya *shallallahu 'alaihi wa sallam* dan kaum muslimin untuk berhijrah ke Habasyah. Ketika *khlâfah* dijadikan pokok terpenting dalam rukun Islam hal ini tidak sesuai dengan konteks seluruh kejadian politik disekitar Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wasallam*. Menambahkan satu pokok dari pokok-pokok ajaran suatu agama berarti secara tegas menandakan perbedaan yang sangat radikal apalagi yang ditambahkan kemudian dianggap menjadi yang terpenting dari pokok-pokok lainnya. Sesungguhnya yang demikian sudah merubah esensi ajaran Islam sebagai agama.

Para ahli sejarah menjelaskan analisis hal tersebut disebabkan:

- a. Kekuatan pengaruh para tokoh agama Nasrani yang kuat dalam pemerintahan. Hal ini menjadi penghalang bagi dakwah Islam di tengah masyarakat Habasyah.
- b. Meskipun Raja Najasyi adalah raja yang adil dan telah masuk Islam, dia tidak mampu menunjukkan kepada rakyatnya secara terang-terangan bahwa beliau telah meninggalkan meninggalkan Nasrani, agama lamanya. Yang demikian menunjukkan bahwa dalam urusan dakwah agama kekuasaannya tidak bisa digunakan. Sehingga setinggi apapun posisinya tidak mampu mengubah Habasyah menjadi daulah Islamiyah.

Kalaupun ada raja yang mampu menekan rakyatnya untuk urusan keyakinan maka yang demikian terjadi pada diri Fir'aun. Sebagai raja yang berkuasa dia mampu menguasai kaumnya untuk taat dan patuh dengan aturan yang dibuatnya bahkan untuk menyembah dirinya. Allah merekam ini dalam firmanNya, dalam Surat Az-Zukhruf/43: 54:

Maka (Fir'aun) dengan perkataan itu telah mempengaruhi kaumnya, sehingga mereka patuh kepadanya. Sungguh mereka adalah kaum yang fasik.

Disebutkan dalam tafsir Jalalain bahwasanya Fir'aun menginginkan agar rakyatnya mendustakan Musa dengan menakut-nakuti mereka.

⁵⁰ Muhammad ibn Isma'il ibn Ibrahim ibn Mughirah al-Bukhâriy, *al-Jâmi' ash-Shahîh al-Mukhtashâr*. Beirut: Dâr ibn Katsîr, 1987. Juz 1, hal. 7, bab "Bad'u al-wahyi no.hadis 7.

Kemudian mereka-pun taat kepada Fir'aun. Apabila dibandingkan antara dua kasus di atas akan terlihat bahwa Raja Najasyi dan Kaisar Romawi tidak mampu memaksakan aqidahnya karena sebelumnya dia tidak menyiapkan keadaan hati rakyatnya untuk menerima Islam. Berbeda dengan Fir'aun, dia berhasil menguasai rakyatnya dan memaksa mereka untuk mewujudkan keinginannya setelah sebelumnya dia menyiapkan keadaan hati rakyatnya agar meyakini bahwa tujuan Musa adalah mengusir kalian dari Mesir.⁵¹

Agama sesungguhnya merupakan sesuatu yang abstrak, kesadaran dalam hati dan keyakinan yang dalam. Ketika masyarakat beragama berkumpul sebagai satu komunitas secara tidak sadar kemudian timbul rasa kebersamaan dan sebagian kemudian mengira bahwa rasa kebersamaan itu adalah agama. Formalisasi agama inilah yang kemudian menyulut adanya konflik, karena muatan lokal yang masuk kepada komponen asli agama berbeda di setiap tempat.⁴⁹ Faham Khilafah adalah salah satu ekspresi dari kekecewaan dalam lapangan politik yang berkepanjangan diwariskan dari generasi ke generasi.

Bukan hanya dalam Islam, agama-agama besar secara umum memiliki dua ekstrim pada pola kepercayaan penganutnya, yaitu: sekularis dan fundamentalis. Kaum fundamentalis terikat dengan dogma yang menutup peluang perubahan atau sekedar adaptasi. Prinsip moral yang absolut dan ketat dari pemahaman yang tekstual apa adanya menjadikan seluruh realitas hanya sebatas baik dan buruk tanpa toleransi sedikitpun. Pendidikan dalam rumah tangga dan komunitas dengan aturan yang sangat ketat membuat mereka sulit untuk menerima kenyataan bahwa masyarakat sangat heterogen dan pluralistik. Kuatnya ajaran dalam komunitas membuat anggotanya tidak mau mendengar dan melihat untuk perubahan. Pada saat yang sama mereka lebih memilih banyak sibuk menciptakan koloni yang bisa dikuasai dan menghabiskan waktu dan energi untuk merintang dan memerangi lawan mereka dari pada membuka jalan kedekatan kepada "Tuhan". Sebaliknya kaum sekularis malah berupaya untuk lepas dari formalitas agama.⁴⁷ Model sekularis-fundamentalis ini tidak bisa digunakan untuk melihat kesenjangan antara pengusung ide negara kebangsaan dan negara *khilâhah*. Secara teoritis, Joseph Schumpeter memberikan legitimasi pada prosedur utama demokrasi, yakni sarana pemilihan para pemimpin secara kompetitif oleh rakyat yang mereka pimpin, dan hal tersebut dilihat oleh Samuel P. Huntington sebagai satu syarat terciptanya demokrasi modern.⁵²

Demikianlah Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wa sallam* mengingatkan

⁵¹ Jalâluddîn Muhammad ibn Ahmad al Mahilliy dan Jalâl al-Dîn 'Abd al Rahmân ibn abu Bakr al Suyûthi, *Tafsir Jalalain*, Kairo: Dâr al-Ḥadîts, juz 1, hal. 652.

⁵² Samuel P. Huntington, *Gelombang Demokratisasi Ketiga*, Jakarta: Grafiti, 2007, hal. 12.

umatnya bahwa bermaksiat kepada Allah karena mengikuti keinginan para pemimpin dan pembesar kaum, apalagi dalam perkara yang tidak masuk nalar dan logika akan menyebabkan murka Allah. Murka Allah inilah yang akan mengantarkan seorang hamba masuk kedalam neraka. Rasulullah memberikan batasan yang jelas bahwa taat kepada siapapun termasuk pemimpin dan pembesar hanya boleh dalam urusan yang ma'ruf, yaitu yang diketahui perkaranya dari keterangan Allah dan Rasul-Nya.

Dalam makna hadis yang lain Rasulullah mengisyaratkan kepada para sahabat, hal ini berlaku juga kepada umat sesudah mereka, untuk tetap mendengarkan para pemimpin dikala suka cita atau duka, ketika suka kepada pemimpin atau membencinya. Rasulullah melarang untuk melawan para pemimpin kecuali jelas-jelas terlihat kekufuran pada mereka. Istilah melawan pemimpin menjadi tidak berlaku ketika sang pemimpin secara nyata melawan Allah dalam bentuk perbuatan kafir.⁵³

Untuk memahami masalah ini secara holistik diperlukan literasi Agama yang baik. Literasi keagamaan adalah sebuah kemampuan untuk melihat dan menelaah titik temu antara agama dan kehidupan sosial, politik, dan budaya dari beragam sudut pandang. Permasalahan yang ditelaah meliputi pemahaman dasar mengenai agama, dari aspek:

1. Sejarah
2. Teks-teks dan doktrin
3. Kepercayaan
4. Praktik ibadah
5. Tradisi keagamaan yang lahir dalam konteks sosial, historis, dan budaya tertentu.

Dalam bahasa lain, pemahaman dasar mengenai sejarah, teks-teks kunci, keyakinan, *praktek* dan *manifestasi kontemporer* dari sejumlah tradisi keagamaan dunia yang dibentuk oleh konteks sosial, budaya, dan sejarah tertentu; dan kemampuan untuk membaca dan mengeksplorasi dimensi politik, sosial, dan kultural dari agama yang diekspresikan melampaui ruang dan waktu.

Masyarakat yang intelektualitasnya baik maka diharapkan akan baik moralnya. Literasi Agama memiliki peran penting untuk meningkatkan moral masyarakat. Urgensi Literasi Agama dapat dilihat dari dua poin berikut:

1. Literasi agama memiliki peran penting sebagai upaya untuk membangun dan memperkaya pengetahuan (intelektual) yang berdampak pada sikap (moral) di atas perbedaan-perbedaan yang ada.
2. Sebagai usaha dasar untuk menangkal pandangan negatif yang berpotensi

⁵³ Al-Bukhâriy, Muhammad ibn Isma'il ibn Ibrahim ibn Mughirah. *al-Jâmi' al-Shahîh al-Bukhari*. India: Multaqâ Ahl al-Ĥadits, t.t., juz 1, bab 9, hal. 3254 no. hadis 7056.

melahirkan kebijakan-kebijakan sepihak sekaligus menganalisis dan memproyeksikan perkembangan masyarakat.

Imam Abu Yusuf (w.182 H.) tokoh terbesar madzhab Hanafi berpendapat bahwa suatu negara disebut *dar al-Islam* bila berlaku hukum Islam di dalamnya, meskipun mayoritas warganya bukan muslim. Sementara *darul harbi* menurutnya adalah negara yang tidak memberlakukan hukum Islam, meskipun sebagian besar penduduknya beragama Islam.⁵⁴ Al-Kisani (w. 587 H) juga ahli fiqih madzhab Hanafi, memeperkuat pendapat Abu Yusuf . Menurutny, *darul harb* bisa menjadi *dar al-Islam* , apabila negara tersebut memberlakukan hukum Islam. Dalam pemikiran modern, pandangan demikian juga dianut oleh Sayyid Quthb (w.1387H) . Tokoh *Ikhwal al-Muslimîn* ini memandang negara yang menerapkan hukum Islam sebagai *dar al-Islam* , tanpa mensyaratkan penduduknya harus muslim atau bercampur baur dengan *ahl al-dzimmiy*.⁵⁵

Al-Rafi'I (w.623H), salah seorang tokoh madzhab Syafi'i, menjadikan alat ukur untuk menentukan apakah sebuah negara *dar al-Islam* atau *dar al-harb* dengan mempertimbangkan agama pemegang kekuasaan dalam negara tersebut. Suatu negara dipandang sebagai *dar al-islam* apabila dipimpin oleh seorang muslim. Sedang Abu Hanifah (80-150 H) membedakan *dâr al-Islâm* dan *dâr al-harb* berdasarkan rasa aman yang dinikmati penduduknya yang muslim. Bila umat Islam merasa aman dalam menjalankan aktifitas agamanya, maka negara tersebut termasuk *dar al-Islam*. Sebaliknya bila tidak ada rasa aman untuk umat Islam, maka negara itu masuk katagori *dâr al-harb*.⁵⁶

Sementara Ibn Qayyim al-Jauziyah (w. 751 H.) berpendapat bahwa *dâr al-Islâm* adalah negara yang wilayahnya didiami oleh (mayoritas) umat Islam dan hukum yang berlaku di negara tersebut adalah hukum Islam. Bila kedua unsur ini tidak dipenuhi, maka negara itu bukan *dâr al-Islâm*.⁵⁷ Bila berbagai tolok ukur ini digabungkan secara kumulatif maka *dar al-islam* adalah negara yang dihuni oleh mayoritas umat Islam, dipimpin oleh orang Islam dan didalamnya syari'at Islam bisa dilaksanakan secara aman. Itulah sebabnya Javid Iqbal dalam tulisannya *The Cnocept of State in Islam* menyatakan bahwa *dar al-Islam* adalah negara yang pemerintahannya dipegang oleh umat Islam, mayoritas penduduknya beragama Islam dan menggunakan hukum Islam sebagai undang-undangnya.⁵⁸

⁵⁴ Al-Sarkhasi, *Al-Mabsûth*, Beirut: Dar Al-Ma'rifah, Beirut, 1989, juz 10, hal. 144.

⁵⁵ Sayyid Qutub, *Fi Zhilâl al-Qur`ân* , Bairut: Dâr al-Syurûq, t.th, jilid 2, hal. 874.

⁵⁶ Wahbah al-Zuhaili , *Atsâr al-Harb fi al-fFqh Islâm*, Syria , Dâr al-Fikr, ttp, hal. 56

⁵⁷ Ibn al-Qayyim Al-Jauziyah, *Ahkâm Ahl al-Dzimmah*, Bairut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th, juz 1, hal. 226.

⁵⁸ "The Concept of State in Islam" dalam Mumtaz Ahmad, ed. *State, Politics and Islam* Washington: American Trust Publication, 1986, hal. 38.

Dalam memaparkan konsep negara, Ibn Khaldun hanya memberikan rambu-rambu universal bentuk negara ideal, yaitu bentuk *Khalifah* dan *Imamah*. Namun demikian, batasan ini tidaklah perlu dipahami secara etimologis, sebagaimana konsep negara *Khilafah* secara tekstual, di mana sosok kepala negara berfungsi ganda; kepala negara dan keagamaan, atau konsep *Imamah* yang dipahami kelompok Syi'ah. Konsep yang ditawarkan Khaldun perlu dipahami dalam batasan filosofis. Batasan ini memberikan makna, bahwa kepala negara di samping sebagai pemimpin yang berfungsi memelihara kesejahteraan kehidupan duniawi seluruh rakyat, eksistensinya juga merupakan pemimpin (imam) yang seluruh tindakannya (moralitas) merupakan pedoman dan contoh tauladan yang senantiasa menjadi acuan bagi seluruh rakyatnya. Bila pemimpin justru menampakkan tindakan yang “anarkhis”, maka akan mengakibatkan rakyat akan ikut melakukan tindakan “anarkhis”.

Tujuan praktis yang dikembangkan Ibn Khaldun melalui pemikiran politiknya tentang negara, sesungguhnya merupakan pantulan konsep moral sebagaimana yang diperlihatkan dalam sejarah sosial Islam, terutama pada masa kepemimpinan Rasulullah. Acuan moral ini merupakan pedoman bagi pemimpin muslim dalam melaksanakan kebijakan politik kenegaraan. Dengan pijakan tersebut, negara akan mampu berfungsi secara ideal, yaitu mengaktualisasikan eksistensinya sebagai wadah keadilan bagi terciptanya kebahagiaan dan nilai “kerahmatan” bagi seluruh masyarakat.⁵⁹

Mencermati prototipe pemimpin ideal dalam pemikiran Ibn Khaldun di atas, sepertinya akan terwakili bila pemimpin memiliki kepribadian filosof yang memiliki sisi kebijaksanaan yang maksimal. Pendekatan idealistik yang dilakukan Khaldun merupakan sebuah kewajaran. Pemikirannya tentang konsep negara banyak dipengaruhi oleh ajaran Plato, terutama tentang konsep “raja filosof” (pemimpin filosof). Negara ideal adalah negara yang dipimpin oleh seorang pemimpin yang berkepribadian filosof. Dengan kepribadian tersebut, maka seorang pemimpin akan mampu memenuhi kriteria pemimpin ideal, yaitu pemimpin yang mampu menciptakan perdamaian dan kesejahteraan dunia sebagai manifestasi *khalifah fi al-ardh* yang membawa payung *rahmatan lil 'alamin*. Untuk itu menurut Khaldun, agar penguasa muslim mampu menjadi seorang politikus dan kepala negara yang baik, maka ia harus berusaha terlebih dahulu menjadi manusia yang ‘arif, bijaksana, serta tidak tenggelam dalam kemewahan dan keserakahan duniawiyah.⁶⁰

Bahkan lebih ekstrim, bagi Khaldun kepala negara tidak mesti seorang muslim. Andaikata ia mampu memenuhi kriteria ideal sebagai seorang pemimpin dan selama ia mampu menciptakan kebijaksanaan bagi

⁵⁹ Mahdi, Muhsin. *Ibn Khaldun Philosophy of History*, Chicago: The University of Chicago Press, 1971, hal. 270.

⁶⁰ Mahdi, Muhsin. *Ibn Khaldun Philosophy of History...*, 1971, hal. 286.

kemashlahatan umat manusia, maka ia bisa diangkat menjadi kepala negara. Namun demikian –menurutnya lagi-- dalam rangka menciptakan masyarakat madani, maka secara ideal kepala negara hendaknya adalah seorang muslim. Hal ini disebabkan, secara normatif, Islam memiliki konsep ideal tersebut.⁶¹

Bagi Ibn Khaldun kepala negara bukan seorang diktator yang dengan kekuasaannya berusaha untuk memperkaya diri dan memaksakan kehendaknya atas orang lain. Kepala negara merupakan pemimpin umat yang bertugas melaksanakan tanggungjawab sosial dan agama agar manusia bisa hidup tenteram dan harmonis. Kepala negara yang baik adalah kepala negara yang menyadari hakikat eksistensinya sebagai pemegang amanah rakyat dan Allah. Untuk itu, seorang pemimpin akan senantiasa bersikap adil, lemah lembut, bijaksana, jujur, dan memberlakukan hukum sebagaimana mestinya. Bila pemimpin memiliki sikap yang demikian, maka mereka akan bisa hidup bersama rakyat secara harmonis dan bersama-sama membangun negara dan peradabannya.⁶² Untuk itu, menurut Khaldun, membentuk negara dan pengangkatan kepala negara merupakan suatu kewajiban. Wacana ini didasarkan pada dua alasan, yaitu: alasan *syar'î* yang berdasarkan kitab suci dan *ijma'* sahabat dan alasan kemanusiaan, karena manusia merupakan makhluk sosial yang memiliki diferensiasi individual dan memerlukan sosok pemimpin yang adil.

Menurut al-Maududi, munculnya pandangan Khaldun di atas merupakan sintesa Islam terhadap bentuk dan sistem pemerintahan monarkhi-absolut atau kepausan (Nasrani) yang menempatkan kepala negara pada posisi yang tinggi dengan kedaulatan mutlak. Akibatnya, kebijaksanaan kepala negara tidak bisa disentuh oleh hukum yang berlaku. Oleh karena itu, Khaldun menawarkan bentuk demokrasi *khilafah* yang memiliki perwujudan tugas kekhilafahan manusia di muka bumi yang terbatas oleh hukum Ilahiah dan sosial kemasyarakatan.⁶³

Ketidakjelasan Ibn Khaldun dalam menyebutkan konsep dan bentuk negara, merupakan perwujudan pola pemikiran politiknya yang universal dan fleksibel. Pemikiran politik yang dapat diambil dari konsep negara yang ditawarkan Khaldun, bahwa konsep negara yang ideal adalah terwujudnya sistem tata nilai keadilan (supremasi hukum), tanggungjawab (vertikal dan horizontal), kemampuan pemimpin (intelektual dan strategis), serta moralitas-religius. Kesemua syarat tersebut seyogyanya dimiliki oleh setiap pemimpin dan unsur aparatur negara. Bila konsep ini telah dimiliki pada

⁶¹ Osman Raliby, *Ibn Khaldun tentang Masyarakat dan Negara*, Jakarta, Bulan Bintang, 1965, hal. 65.

⁶² A. Rahman Zainuddin, *Kekuasaan dan Negara*, Jakarta: Gramedia Widia Sarana, 1992, hal. 94.

⁶³ Abul A'la al-Maududi, *Hukum dan Konstitusi Sistem Politik Islam*, diterjemahkan oleh Asep Hikmat, Bandung: Mizan, 1995, hal. 243.

setiap individu, maka mereka secara bersama-sama akan berupaya mengendalikan warna kebijakan kenegaraan dalam rangka terciptanya ketertiban, keharmonisan sosial, serta tumbuhnya peradaban umat yang dinamis dan kondusif. Wacana pemikiran Khaldun, sesungguhnya cukup relevan untuk dikaji ulang dan menjadi acuan pemikiran, terutama dalam mencermati dinamika politik umat era modern, secara lebih proporsional dan profesional.

Para nasionalis menganggap negara adalah berdasarkan beberapa “kebenaran politik” (*political legitimacy*). Para nasionalis, suatu bangsa tidak bisa melangsungkan hidupnya kalau tidak terdapat ketiga sasaran ini dalam derajat yang memadai adalah suatu gerakan ideologis untuk mencapai dan mempertahankan otonomi, kesatuan, dan identitas bagi suatu populasi, yang sejumlah anggotanya bertekad untuk membentuk suatu “bangsa” yang aktual atau “bangsa” yang potensial. Inilah definisi kerja yang didasarkan pada unsur umum dari ideal nasionalis yang mempunyai gaya sendiri, sehingga berkarakter induktif. Sesungguhnya, setiap *nation-state* (negara-bangsa) mengejar sasaran identitas nasional ini dalam tingkatan yang berbeda-beda. Tetapi, selalu akan kembali kepada ideal bangsa itu sendiri. Suatu ideologi yang hanya memperjuangkan “bangsa” semata-mata, dan berupaya mempertinggi derajat dan keberadaan bangsa itu sebagai simbol perjuangan bangsa.⁶⁴

Dalam kaitan ini Plato kembali menyebutkan salah satu persoalan pokok di dalam negara, yakni keselamatan rakyat yang diperintah, bukan keselamatan orang yang memerintah. Orang-orang yang memerintah haruslah mempersembahkan hidup mereka bagi pemerintahan dengan mengorbankan kepentingan diri sendiri.⁶⁵

Menurut Plato negara harus bersendikan keadilan, kearifan, keberanian atau semangat dan pengendalian diri dalam menjaga keselarasan dan keserasian hidup bernegara. Hanya negara yang demikian itulah yang sanggup mengupayakan kesenangan dan kebahagiaan hidup yang sejati bagi setiap warganya. Negara ideal harus dapat mendudukkan hak dan kewajiban pada tempat yang tepat dan mengatur serta menjaga agar keduanya senantiasa selaras dan serasi, karena hanya dengan cara itulah negara dapat melaksanakan tugasnya dengan sebaik-baiknya sesuai dengan fungsinya untuk mencapai tujuan yang diidamkan oleh seluruh warga negara. Maka setiap warga negara haruslah melaksanakan kewajibannya, dan sebaliknya negara haruslah menunaikan hak warganya.

⁶⁴ Qamarudin Khan, *Pemikiran Politik Ibnu Taimiyyah*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1983, hal. 171.

⁶⁵ Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat*, Yogyakarta: Yayasan Kanisius, 1980., hal. 43-44.

Dari analisis Plato, bahwasanya semua bentuk negara itu tidak ada yang kekal dan abadi, sesuai dengan sifat dan kondisi jiwa manusia yang selalu berubah. Negara aristokrasi yang merupakan *the rule of the best* menurut Plato bisa saja berubah menjadi sistem timokrasi dikarenakan pemimpinya tidak lagi mengindahkan kepentingan rakyatnya, bahkan tidak menutup kemungkinan munculnya negara tirani. Namun terlepas dari berbagai macam bentuk negara tersebut, adalah yang paling prinsipil bagi eksistensi sebuah negara yakni bagaimana sistem pemerintahannya dijalankan dengan bijaksana, senantiasa berorientasi kepada kepentingan bersama agar dengan demikian keadilan dan kebajikan dapat dinikmati secara merata oleh seluruh warga negara.⁶⁶

Sebagai kritik Bertrand Russell memberikan komentar yang menjadi antitesanya dengan menyebutkan bahwa negara yang ingin dibangun Plato adalah negara utopia yang berarti sistem politik yang sempurna yang hanya ada di bayangan (khayalan) dan sulit atau tidak mungkin diwujudkan dalam kenyataan. Kalau demikian secara sepintas memang konsep negara yang diinginkan Plato seolah-olah hanyalah khayalan dan tidak mungkin diterapkan dalam kehidupan nyata.⁶⁷

Dewasa ini, nasionalisme religius adalah konsep dan karakter kebangsaan paling cocok dan relevan bagi negara Indonesia yang memiliki masyarakat plural (*plural society*). Sedangkan Pancasila adalah *kalimah sawa`* (titik temu) pluralitas agama, etnis dan budaya yang mengejewantah menjadi ideologi dan dasar negara. Sedangkan UUD 1945 adalah konstitusi dasar yang merupakan turunan senyawa Pancasila. Di atas falsafah nasionalisme seperti ini, setiap umat beragama dan aliran kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa serta setiap etnis dan budaya dapat memainkan perannya dalam membangun bangsa.

Umat Islam sebagai warga bangsa terbesar Indonesia memiliki kesempatan dan peluang yang terbuka lebar untuk berjihad (bersungguh-sungguh) mengisi Pancasila dengan nilai agama (atau nilai syariat Islam), dan begitu juga mengim-plisitkan nilai agama dalam penafsiran dan penerapan UUD 1945. Sumbangan dominan umat Islam dalam mengisi Pancasila akan dapat menjadikan Indonesia menjadi masyarakat Muslim dalam arti etika atau substansial. Musyawarah adalah contoh nilai Islam dalam (Âli Imrân/3: 159; Asy-Syurâ/42: 38). Perintah ini telah *inhern* dalam

⁶⁶ J.H. Rapar, *Filsafat Politik Plato*, Jakarta: CV. Rajawali, 1991, cet. Ke 3, hal.64-69.

⁶⁷ Bertrand Russell, *History of Western Philosophy and Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, diterjemahkan oleh Sigit Jatmiko, *et.al.*, dengan judul *Sejarah Filsafat Barat: Kaitannya dengan Kondidi Sosio-Politik Zaman Kuno Hingga Sekarang*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007, hal. 146.

Pancasila dan UUD 1945 tanpa harus menyebut bahwa nilai musyawarah adalah nilai Islam. Proses substansialisasi membutuhkan waktu panjang. Kalau sudah diterima sebagai keyakinan yang merata untuk seluruh lapisan masyarakat, Islam akan menyatakan diri dalam perwujudan etis dan moral yang kuat. Sehingga nanti Indonesia tumbuh sebagai bangsa yang basis etika dan moralnya adalah Islam.

Sampai hari ini umat Islam dan kaum santri memiliki kontribusi besar dalam mempertahankan ide nasionalisme ini. Dua hal utama yang terlihat adalah:

1. Memberikan solusi atas pertentangan tentang asas negara, antara agama dan sekularisme. Pesantren menerima asas negara berdasarkan ke-Tuhanan Yang Maha Esa dan setia melahirkan cendekiawan berwawasan kebangsaan.
2. Tetap setia pada Negara Kesatuan Republik Indonesia, dengan menolak gagasan semacam pendirian Negara Islam Indonesia.

Adanya penolakan terhadap Nasionalisme sesungguhnya adalah karena trauma masa lalu dari apa yang terjadi di Eropa. Nasionalisme di sana adalah sebuah antitesa da bentuk perlawanan terhadap dominasi kaum agamawan yang memiliki otoritas luar biasa dalam segala hal, termasuk penggunaan nalar dalam mengembangkan ilmu pengetahuan. Karena dia adalah perlawanan terhadap agama pada awalnya maka semangatnya sangat terasa tidak menginginkan agama hadir dalam negara, agama adalah hal yang harus dipisahkan dari pemerintahan. Apalagi nasionalisme kemudian dikembangkan berdasarkan semangat rasa kebangsaan dalam artian sempit, kebanggaan terhadap ras tertentu dan menjadikan bangsa dan ras lain sebagai golongan manusia nomor dua. Hal ini bertentangan dengan semangat Islam yang malah merangkul semua perbedaan-perbedaan pada sifat dan ciri fisik manusia mulai dari warna kulit, bentuk tubuh, Bahasa bahkan menyisakan banyak toleransi dalam hal keyakinan menjalankan keyakinan agama. Ajaran Islam yang universal itu bahkan terbukti mengglobal dan bisa diimplementasikan di banyak kultur dan wilayah geografis yang jauh dari tanah Arab sebagai tempat awal bersemainya ajaran ini. Bersama-sama komunitas awal kaum muslimin yang pada masa Nabi jumlahnya hanya mencapai 124.000 orang. Moderasi nilai-nilai Islam jelas teruji ketika terbukti efektif digunakan sebagai spirit persaudaraan warga kota Madinah yang mempersatukan seluruh entitas yang ada di kota itu.⁶⁸

Untuk melihat bagaimana wawasan kebangsaan guru bangsa dan God Father perpolitikan Indonesia, kesaksian Abdul Malik Karim Amrullah, yang kelak dikenal dengan HAMKA bisa dijadikan gambarannya. Hamka masih berusia belasan tahun ketika pertama kali bertatap muka dengan Hadji

⁶⁸ Abdullah Jum'ah al-Hajj, *ad-Daulah al-Wathâniyyah wa al-Islâm fi al-'alam al-'Arabî*, UEA: Markaz al-Imârât li ad-Dirâsât wa al- Buhus al-Istirâtîjiyyah, 2012, hal. 22.

Oemar Said Tjokroaminoto, pemimpin besar Sarekat Islam itu. Hamka rutin mengikuti kursus yang diselenggarakan SI pada pertengahan era 1920-an. Tjokroaminoto mengampu materi Islam dan Sosialisme. Disebutkan Bahwa dalam kursus tidak ada celaan yang dilayangkan kepada Karl Marx dan Friedrich Engels, yang ada adalah pengakuan akan sumbangan pemikiran yang berharga dalam bentuk ucapan berterima kasih. Keduanya dianggap telah berjasa dengan teori Histori Materialisme Marx dan Engels. Teori ini memperjelas filosofi kesatuan sosialisme yang dibawa Nabi Muhammad, dengan demikian umat Islam modern bisa menjadikannya sebagai landasan teori. HAMKA bahkan menerangkan bagaimana suasana belajar Bersama Tjokroaminoto dalam majelisnya. Digambarkan bahwa ketika kajian dimulai seluruh peserta yang hadir menjadi sangat tenang dan gembira. Secara pribadi HAMKA seperti sedang bermimpi mengikuti pelajaran dalam kelas yang disebut sebagai kursus itu. Kemudian materi mengenai sosialisme diterangkan dengan antusias secara menarik dengan tinjauan sudut pandang Islam lengkap dengan ayat-ayat Al-Qur`an dan penomorannya, bahkan riwayat-riwayat hadis lengkap dengan.⁶⁹

Tjokroaminoto dianggap sebagai perumus Sosialisme-Islam di Indonesia. Setidaknya ada dua tulisan yang mewakili pemikiran ini, yaitu: “Apakah Sosialisme Itu” dan “Sosialisme Berdasar Islam.” Keduanya diterbitkan dalam surat kabar resmi SI, *Oetoesan Hindia*, yang terbit perdana pada 1 Januari 1913. Pemikiran lengkap mengenai pemikiran sosialisme Tjokro tersaji lengkap dalam buku *Islam dan Sosialisme* yang terbit pada pada November 1924. Sampai saat ini buku itu masih dicetak ulang dan masih diperjualbelikan di toko buku. Ketertarikannya ini mengikuti perkembangan pemikiran politik yang terjadi di era awal abad 20. Pembahasan yang apik ini pada akhirnya membuatnya harus menerima kenyataan bahwa diantara kader-kader Syarikat Islam akhirnya malah tertarik dengan ajaran komunisme dan membuat friksi besar dalam organisasi itu, bahkan diantaranya membidani lahirnya partai beraliran komunis.

Pemahaman Tjokroaminoto tentang sejalannya Islam dengan sosialisme disalahpahami sebagai pembenaran atas paham komunisme. Sebenarnya yang ingin disampaikan adalah bahwa keduanya bisa saling melengkapi dan menghasilkan perpaduan yang sangat apik. Hal ini bisa jadi adalah sebagai upaya dialog untuk meredam berkembangnya ajaran komunis yang geliatnya terasa kuat ketika itu, membantah dan melawannya dengan frontal hanya akan menimbulkan pertentangan hebat dari para

⁶⁹ Amelz, H.O.S. *Tjokroaminoto: Hidup dan Perjuangannya*, Jakarta: Bulan Bintang, 1952, hal. 36.

peminatnya. Tjokroaminoto adalah tokoh pemikir muslim pelopor awal yang memadu padankan Islam dan sosialisme.⁷⁰

Tjokroaminoto memaknai sosialisme sebagai hubungan pertemanan/persahabatan yang erat. Sosialisme berprinsip satu untuk semua dan semua untuk satu serta saling bertanggungjawab antar-sesama, atau dalam bahasa bebasnya: satu untuk semua, semua untuk satu. Yaitu cara hidup yang hendak mempertunjukkan bahwa setiap manusia memikul tanggung jawab atas perbuatan orang satu sama lain. Sebagai antitesa dari individualisme dimana setiap orang bertindak atas nama dan untuk kepentingan dirinya saja.⁷¹ Prinsip sosialisme seperti yang dipaparkan Tjokroaminoto itu sulit diterapkan dengan baik jika tidak dilandasi dengan dasar agama. Bahkan, sosialisme justru bisa menyesatkan dan membawa kerusakan kepada manusia. Di sinilah Tjokroaminoto meramu perpaduan antara prinsip-prinsip sosialisme dengan ajaran Islam. "Sosialisme hanyalah bisa menjadi sempurna apabila tiap-tiap manusia tidak hidup hanya untuk dirinya sendiri saja sebagai binatang atau burung, tetapi hidup untuk keperluan masyarakat bersama, karena segala apa saja yang ada hanyalah berasal atau dijadikan oleh satu kekuatan atau satu kekuasaan, ialah Allah Yang Maha Kuasa".⁷²

Sosialisme ala Rasulullah Sosialisme yang dimaksud Tjokroaminoto bukan hanya pemikiran yang dicetuskan di Eropa semata, melainkan bersandar kepada agama (Islam) dan wajib dilakukan oleh umatnya selama itu merupakan perintah Tuhan. Meskipun mengagumi pemikiran Marx atau Engels, tapi ia menegaskan bahwa sosialisme ala Islam tidak sepenuhnya persis seperti itu. Sosialisme Islam adalah pergerakan sosialisme yang dikontrol oleh identitas keislaman untuk mencapai kesempurnaan hidup di dunia maupun akherat.⁷³

Racikan Islam-Sosialisme ala Tjokroaminoto ini disandarkan kepada kitab suci Al-Qur`an dan hadis-hadis Nabi. Dalam menerangkan anasir-anasir yang menyusun sosialisme di dalam Islam disebutkan bahwa sosialisme telah mempersatukan umat Islam. Bisa dimaknai bahwa rasa persaudaraan dan persatuan dalam dunia Islam dianggap sebagai contoh nyata dari praktek sosialisme yang benar yang semangatnya akan terus hidup dan bahkan akan terus melembaga dalam hati masyarakat Islam.⁷⁴

⁷⁰ Mustafa Kemal Pasha, *Pendidikan Kewarganegaraan (Civics Education)*, Yogyakarta: Citra Karsa Mandiri, 2002, hal. 62.

⁷¹ H.O.S. Tjokroaminoto, *Islam dan Sosialisme*, Yogyakarta: TriDe, 2003, cet. 1, hal. 3.

⁷² H.O.S. Tjokroaminoto, *Islam dan Sosialisme...*, hal. 47-66.

⁷³ Nasihin, *Sarekat Islam Mencari Ideologi 1924-1945*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012, hal.150.

⁷⁴ H.O.S. Tjokroaminoto, *Islam dan Sosialisme...*, hal. 24-41.

Kesadaran politik tingkat tinggi ini kemudian menjadikannya sebagai *God Father* bagi para *Founding Fathers* Indonesia.

Bisa jadi Soekarno sangat terpengaruh pemikiran Tjokroaninoto ini. Sehingga di dalam tulisan-tulisannya akan memperlihatkan residu itu. Sebagaimana hal ini mudah dicermati dari pemilihan judul artikel yang ditulis, seumpama yang dimuat dalam majalah Indonesia Moeda yang berjudul “Nasionalisme, Islamisme, dan Marxisme”. Ringkasnya tulisan ini memperlihatkan pandangan Soekarno yang melihat bahwa ketiga paham itulah yang menjadi sifat pergerakan rakyat Indonesia pada tahun 1926 dan menjadi ruh pergerakan di Asia.⁷⁵ Di tempat lain Soekarno memperlihatkan sisi keagamaannya sebagaimana ketika menyatakan bahwa landasan spiritual bagi kebebasan beragama menghendaki agar bangsa Indonesia bukan hanya percaya kepada Tuhan, namun samapai membangun Negara yang ber-Tuhan. Ajakan tersebut tentu mengandung konsekuensi bahwa bangsa Indonesia harus saling menjaga dan menghargai hak atas kebebasan beragama.⁷⁶

M. Natsir di dalam pemahaman politik Islamnya melihat bahwa untuk mencapai keinginan mewujudkan kehidupan bernegara yang Islamis tidak dapat dilepaskan kaitannya dari fungsi Konstituante sebagai lembaga negara yang memiliki kewenangan penuh untuk menyusun konstitusi yang definitif. Fungsi itu, kata Natsir, “hanya dapat dipenuhi apabila ia mendapat kesempatan yang seluas-luasnya untuk menjelajah, membahas, membanding fikiran-fikiran yang hidup dalam masyarakat Indonesia. Tegasnya, untuk melakukan orientasi yang sungguh-sungguh, agar hasil yang hendak dicapai nanti benar-benar dapat dipertanggungjawabkan bagi rakyat dan keturunan kita di masa mendatang.”⁷⁷

Bagi kalangan politisi berbasis agama, debat di Konstituante adalah sukses gemilang. Suara lantang Natsir telah membangunkan kalangan bukan sekular untuk mencari pijakan Ilahiat bagi Pancasila. Dengan kebangkitan kalangan bukan sekular di konstituante itulah, gagasan memeras Pancasila menjadi Ekasila, yakni Gotong-Royong tanpa sila Ketuhanan Yang Maha Esa, atau mengganti sila Ketuhanan Yang Maha Esa dengan sila Kebebasan Beragama seperti disuarakan oleh kalangan komunis, berhasil digagalkan.⁷⁸

⁷⁵ Yudi Latif, *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila*, Jakarta: Gramedia, 2011, hal. 7.

⁷⁶ Soekarno, *Filsafat Pancasila Menurut Bung Karno*, Media Pressindo, Yogyakarta, 2006, hal. 29-30.

⁷⁷ M. Natsir, *Capita Selecta 3*, Jakarta: PT Abadi, Panitia Peringatan Refleksi Seabad M. Natsir Pemikiran dan Perjuangannya, dan Yayasan Capita Selecta, cet. 1, 2008, hal. 81-142.

⁷⁸ Lukman Hakiem, *Perjalanan Mencari Keadilan dan Persatuan, Biografi Dr. Anwar Harjono, SH*, Jakarta: Media Da'wah, 1993, hal. 182-184.

Ini merupakan sesuatu yang harus direnungkan oleh kalangan muslim yang menginginkan perubahan pada sistem pemerintahan dan perundangan. Berada di dalam parlemen adalah bentuk nyata perjuangan untuk memasukkan ide atau menolak hal-hal yang dianggap tidak sesuai.

Sulit dibayangkan apa yang terjadi kini jika Konstituante dulu tidak melakukan tugasnya menjelajah, membahas, membanding fikiran-fikiran yang hidup dalam masyarakat Indonesia, jika Konstituante tidak mengkonfrontasikan ide-ide dalam pemikiran-pemikiran. Mungkin, seperti dikatakan Natsir, yang kita dapat hanyalah toleransi, dan bukan konstitusi.⁷⁹ Jelas sekali bahwa telah terjadi diskusi-diskusi yang panjang dan berat untuk mendalami keragaman cara berpikir banyak perwakilan rakyat dengan latar belakang agama dan kultur yang bervariasi. Seandainya pada waktu itu yang sedikit diminta untuk toleran dengan mayoritas, maka tentu tidak akan ada produk undang-undang yang universal. Di samping kontribusinya di bidang pemikiran, terutama dalam memberi ruh agama dalam hal ini Islam terhadap konstitusi yang sedang disusun, Natsir juga dicatat karena peran cerdas dan gemilangnya di dalam memulihkan bentuk negara dari Republik Indonesia Serikat (RIS) menjadi Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) melalui pidatonya di Parlemen RIS pada 3 April 1950 yang kemudian dikenal dengan nama Mosi Integral Natsir. Sesungguhnya Natsir juga mengalami banyak benturan dari lawan-lawan politiknya. Walau dalam posisi yang sebenarnya agak berseberangan dengan Soekarno namun dia memperoleh simpati besar dari tokoh proklamator itu, sampai secara mengejutkan diminta untuk menjadi perdana Menteri setelah Indonesia utuh kembali. Tak terbayangkan jika tidak ada pemuda secerdas Natsir di masa itu. Perpaduan antara keberanian dan intelektualitas. Istilah NKRI ini terus dilestarikan untuk membangun kesadaran akan bentuk asli republik ini.⁸⁰

Substansialisasi nilai-nilai Islam yang telah diuniversalkan ke dalam Pancasila dan UUD 1945 adalah tantangan umat Islam masa kini dan masa datang. Di sini dituntut kreativitas umat Islam warga bangsa ini terus-menerus, terutama kreativitas para intelektualnya. Dan ini pula yang menentukan corak nasionalisme bangsa di kemudian hari, yang akan menjamin kelangengan, keutuhan dan kemajuan bangsa.

Dialektika Islam dan Nasionalisme dalam konteks sejarah konstitusionalisme Indonesia telah melahirkan suatu nasionalisme yang berkarakter keindonesiaan, yakni nasionalisme berketuhanan (nasionalisme

⁷⁹ Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percatutan di Konstituante*, Jakarta, LP3ES, 1985, hal. 181.

⁸⁰ M. Natsir, *Mosi Integral Natsir dari RIS ke NKRI Prestasi Tertinggi Parlemen yang Dilupakan Sejarah*, Jakarta: Media Da'wah dan Panitia Peringatan Refleksi Seabad M. Natsir Pemikiran dan Perjuangannya, 2008, halaman vii-viii.

religius). Nasionalisme religius dimaksud adalah pengejawantahan nilai yang bersumber terutama dari Islam, nasionalisme modern, dan kearifan tradisional bangsa. Bentuk nyata nasionalisme religius itu telah dirumuskan dalam bentuk dasar, falsafah atau ideologi negara yaitu Pancasila dan konstitusi negara yaitu UUD 1945. Sedangkan Pancasila dan UUD 1945 secara nyata adalah *kalimatun sawâ`* (titik temu) warga bangsa yang plural yang berfungsi mengikat dan menjamin kohesivitas berbangsa dan bernegara.

Penulis melihat, sebagai *kalimatun sawâ`*, maka umat Islam dapat mengisi Pancasila dengan nilai-nilai Islam. Substansialisasi nilai-nilai keislaman ke dalam Pancasila dan UUD 1945 dimaksud mesti dilakukan terus-menerus. Hal demikian tentu menjadi tantangan bagi kreativitas umat Islam, khususnya para intelektual. Upaya kreatif inilah yang akan memposisikan umat Islam dalam konteks nasionalisme Indonesia pada posisi yang proporsional dan bertanggung jawab. Umat Islam bisa melaksanakan seluruh hak untuk melaksanakan keyakinan agamanya, bahkan tanpa harus merubah satupun pasal dalam UUD 1945.

Hukum Islam mengacu pada pandangan hukum yang bersifat *teologis*. Artinya hukum Islam itu diciptakan karena ia mempunyai maksud dan tujuan. Tujuan dari adanya hukum Islam adalah terciptanya kedamaian di dunia dan kebahagiaan di akhirat. Jadi, hukum Islam bukan bertujuan untuk meraih kebahagiaan yang fana dan pendek di dunia semata, tetapi juga mengarahkan kepada kebahagiaan yang kekal di akhirat kelak. Inilah yang membedakannya dengan hukum manusia yang menghendaki kedamaian di dunia saja.

Tujuan dari hukum Islam tersebut merupakan manifestasi dari sifat *Rahmân* dan *Rahîm* Allah. Dengan adanya syariah tersebut dapat ditegakkan kedamaian di muka bumi dengan pengaturan masyarakat yang memberikan keadilan kepada semua orang. Keadilan sangat mulia di mata Tuhan dan sifat adil merupakan jalan menuju takwa setelah iman kepada Allah. Pada masyarakat yang masih sederhana, norma susila atau moral telah cukup untuk menciptakan ketertiban, mengarahkan tingkah laku anggota masyarakat dan menegakkan kesejahteraan dalam masyarakat. Kesusilaan memberikan peraturan-peraturan kepada seseorang supaya menjadi manusia yang sempurna. Hasil dari perintah dan larangan yang timbul dari norma kesusilaan itu bersandarkan pada kebebasan pribadi seseorang. Hati nuraninya akan menyatakan perbuatan mana yang jahat serta akan menentukan apakah ia akan melakukan sesuatu perbuatan.⁸¹

Namun masyarakat yang sudah maju memerlukan perangkat lain yang bias mengikat karena memiliki sangsi yang jelas. Bagi mereka

⁸¹ C.S.T. Kansil, *Pengantar Ilmu Hukum*, Jakarta Balai Pustaka, 1992, cet. 9, hal. 56.

moralitas adalah masalah pribadi yang ada di wilayah private. Standar moral pada tiap orang berlainan tergantung kepada latar belakang pengetahuan, keyakinan dan budaya. Untuk mengatur segalanya diperlukan aturan lain yang tidak disandarkan pada kebebasan pribadi, tetapi juga mengekang kebebasan pribadi dalam bentuk paksaan, ancaman, dan sanksi. Aturan itulah yang disebut dengan hukum.⁸²

Islam sebagai nilai dan kebudayaan tidak akan bisa berkembang hanya dengan mengandalkan pengajaran dan pendekatan keagamaan saja, ia akrab bersahabat dengan kekuasaan politik. Keadaan statis dan pemahaman konservatif yang berkembang di Saudi Arabia tidak mewakili Islam sebagai ajaran dan nilai. Namun lebih merupakan peta sosial politik pemahaman masyarakat Arab, yang mengalami keterkejutan dengan banyaknya perubahan drastis pada kesejahteraan masyarakatnya. Arab apalagi paham Wahabisme tidak mewakili Islam dan ajarannya sehingga tidak bisa dijadikan dalil yang menyebutkan bahwa Islam tidak bisa merespon perubahan zaman dan modernitas. Begitu juga Iran yang secara tegas menyebut pemerintahannya sebagai Republik Islam Iran, tidak bisa dijadikan model bagi negara Islam, terlebih pilihan Mereka untuk tetap menjadi Syi'ah telah memisahkan diri dari keakraban negara-negara Islam yang bahkan tidak menyebut pemerintahannya sebagai negara Islam, *dâr as-salâm* bukan *dâr al- Islâm*, masyarakat muslim bukan *Islam state*. yang ditunjuk sebagai Beberapa mengecam dengan menunjuk gerakan Wahabi sebagai bukti bahwa agama Islam tidak akan berkembang dan maju menurut keadaan masa dan tidak sejalan dengan kemajuan zaman. Sekiranya jika seseorang yang berpikiran cerdas dan bijaksana, tentunya cita-cita itu benar bahwa kita harus memegang prinsip kebenaran Islam. Akan tetapi perlu diketahui bahwa dunia semakin berkembang dan maju menuntut seseorang berpikiran terbuka dan memandang di segala sisi. Sulit untuk untuk berimajinasi membayangkan peta besar dunia yang dibelah dalam kategori *dâr al- Islâm* dan *dâr al- harb*.⁸³ Rumusan ini menimbulkan kesan bahwa dunia selamanya dalam keadaan perang dan misi penaklukan akan terus berlanjut. Darinya muncul asumsi di kalangan akademis dan media Barat bahwa karakter Islam adalah suka berperang.

Ide tentang negara agama sesungguhnya bukanlah ide yang asing. Dalam literatur ilmu politik klasik Thomas Aquinas pernah merumuskan negara dalam kerangka politik keagamaan. Ide dasar rumusan pemikirannya itu adalah eksistensi negara bersumber dari kodrat manusia. Hukum kodrati

⁸² Satjipto Rahardjo, SH, *Ilmu Hukum*, Bandung: PT. Citra Aditya Bakti, 1991, hal. 27-28.

⁸³ Jalaluddin Rakhmat, *Islam dan Pluralisme, Akhlak Al-Qur'an Menyikapi Perbedaan*, Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta. 2006, hal. 204.

adalah hukum dasar moral yang mencerminkan hukum kebijaksanaan Tuhan. Hukum positif sebagai hukum buatan manusia hanyalah sah sejauh berdasarkan hukum kodrati. Jadi, tindakan legislatif negara hanya melegitimasi apa yang sesungguhnya adalah ajaran norma dan moral agama.⁸⁴

D. Iman dan Takwa Syarat Kemakmuran Sebuah Bangsa

Setelah melihat bahwa semangat kebangsaan bukan suatu yang tercela bila dikelola dengan baik. Maka seluruh warga masyarakat di suatu negeri harus melihat kepada sumber awal yang mengantarkan sebuah bangsa kepada kesejahteraan dan kejayaannya. Banyak beredar di media mengenai pemberitaan buruk masyarakat yang menyerang pribadi para pimpinan mereka dalam bentuk, caci maki dan umpatan kotor. Kritik kepada pemerintah di media bagaikan pengadilan yang mengkriminalisasi para pejabat publik. Tak jarang pengadilan di media berjalan melampaui batas.

Sejatinya, para pemimpin adalah adalah pilihan masyarakatnya. Setiap orang memilih pemimpin yang sesuai kriteria yang diinginkan, maka sakumulasi dari pilihan-pilihan orang banyak itu mengerucut pada satu sosok figure. Terbayang bila semua orang memiliki standar yang bagus dan tinggi untuk kriteria pemimpin, lalu dia menentukan pilihannya, maka apabila kualitas masyarakat lain seperti dirinya, maka pemimpin yang lahir ada pada rata-rata pilihan masyarakat.

Ada sebuah kisah simbolik yang cukup menarik untuk dijadikan perenungan. Alkisah, pada suatu ketika seorang raja ingin menguji kesadaran warga kotanya. Raja memerintahkan agar setiap orang membawa satu sendok madu, pada suatu malam yang telah ditetapkan untuk dituangkan dalam sebuah bejana yang telah disediakan di puncak bukit di tengah kota. Seluruh warga kota memahami benar perintah tersebut dan menyatakan kesediaan mereka untuk melaksanakannya. Tetapi, dalam pikiran seorang warga kota terlintas cara untuk berbuat curang dalam melaksanakannya. “Aku akan membawa sesendok penuh, tapi bukan madu. Aku akan membawa air. Kegelapan malam akan melindungiku dari pandangan mata orang lain. Sesendok air tidak akan mempengaruhi isi bejana yang kelak akan diisi madu oleh seluruh warga kota.” Tibalah waktu yang ditetapkan. Apa kemudian yang terjadi? Bejana itu ternyata seluruhnya berisi penuh dengan air! Rupanya seluruh warga kota berpikiran sama dengan si Fulan. Mereka mengharapkan warga kota yang lain membawa madu sambil membebaskan diri dari tanggung jawab. Kisah simbolik ini sering terjadi dalam berbagai kehidupan masyarakat manusia. Dari sini

⁸⁴ Al-Chaidar, *Reformasi Prematur, Jawaban Islam terhadap Reformasi Total*, Jakarta: Darul Falah, Jakarta, 1419 H, hal. 264.

wajar jika agama, khususnya Islam, memberikan petunjuk-petunjuk agar kejadian seperti ini tak terjadi lagi.⁸⁵

Ada pula ungkapan berbahasa Arab yang menyebutkan *kamâ takûnû yuwalla `alaikum* yang berarti sebagaimana keadaan kalian, maka begitulah pemimpin yang lahir di tengah kalian. Hal ini mengandung pemahaman bahwa pemimpin saat ini adalah cerminan rakyat saat ini. Buruknya pemimpin menurut rakyat berarti menunjukkan buruknya rakyat. Ketika hadir pemimpin yang baik, yang cinta dan takut kepada Allah maka akan terbit kemakmuran bagi rakyat. Memilih pemimpin yang baik adalah bagian dari dakwah Islam, bagian dari pergerakan umat. Bila umat Islam acuh tak acuh dan masa bodoh maka Allah akan mengganti umat yang tidak memperjuangkan umat dan meninggalkan syariat dengan kaum yang jauh lebih baik untuk mencapai kemakmuran. *Kamâ takûnû yuwalla `alaikum* bukan sebuah hadits melainkan hikmah kuno yang telah menjadi sebuah kaidah tetap dalam urusan kepemimpinan dan sosial, dan kebenarannya telah dibuktikan oleh sejarah dari masa ke masa. Adapun maksud kalimat ini adalah bahwa sebuah komunitas manusia itu akan dipimpin oleh orang yang kapasitasnya setara dengan komunitas itu. Ini adalah atsar Abu Ishaq asy-Sabi'iy, salah seorang ulama tabi'in asal Kufah yang terkenal sebagai ahli hadits dan ahli ibadah. Beliau lahir dua tahun menjelang berakhirnya kekhalifahan Utsman, dan wafat sekitar tahun 129 H. keluasan ilmu beliau di bidang hadits disejajarkan dengan Imam Ibnu Syihab az-Zuhri. Walaupun dimikian namun ungkapan ini menjadi sebuah kaidah yang sangat kuat, karena maknanya juga tersirat dalam firman Allah dalam Surah al-An'âm/6:129 berikut:

وَكَذَلِكَ نُؤَلِّي بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ

“Dan demikianlah Kami jadikan sebahagian orang-orang yang zalim itu menjadi penguasa bagi sebahagian yang lain disebabkan apa yang mereka usahakan.”

Para penguasa yang bersifat aniaya adalah balasan atas sikap aniaya dari rakyat yang juga berbuat aniaya, balasan Tuhan atas dosa dan Kesalahan kolektif mereka. Thurtusyiy membuat sebuah teguran bagi yang tidak sabar dengan keadaan pemimpin, “Jika engkau berkata bahwa para pemimpin di zaman ini tidak sama dengan para pemimpin di zaman dahulu, maka rakyat di zaman ini pun tidak sama dengan rakyat di zaman dahulu. Jika engkau mencela pemimpinmu bila dibandingkan dengan pemimpin

⁸⁵ M. Quraish Shihab, *Lentera Hati: Kisah dan Hikmah Kehidupan*. Mizan Pustaka, 2007, hal. 233-235.

dahulu maka pemimpinmu pun berhak mencelamu bila dibandingkan dengan rakyat dahulu. Maka apabila pemimpinmu menzalimimu hendaklah engkau bersabar dan dia yang akan menanggung dosanya.” Penyakit nyata yang menjangkit Sesungguhnya ada pada tataran rakyat di akar rumput, bukan pada pucuk kepemimpinan yang berkuasa.⁸⁶ Teks lengkap ungkapan itu adalah:

أَعْمَالُكُمْ عُمَّالُكُمْ كَمَا تَكُونُوا يُؤَلَّى عَلَيْكُمْ

“Amalan-amalan kalian adalah pemimpin-pemimpin kalian, sebagaimana kalian saat ini, seperti itulah kalian akan dipimpin.”

Dalam ajaran Islam, salah satu cara yang dianjurkan agar tidak mendapatkan pemimpin yang zhalim adalah dengan meningkatkan ketakwaan kepada Allah. Hal ini terlihat salah satunya dengan adanya atsar yang meriwayatkan perkataan Hasan al-Bashriy. Diriwayatkan oleh ad-Dainawari dalam kitabnya, *al-Mujalasa* no. 2433 dari al-Hasan al-Bashriy, beliau berkata saat Hajjaj bin Yusuf masih berkuasa, “*Bertakwalah kepada Allah, karena sesungguhnya Allah memiliki banyak Hajjaj (baca: penguasa yang zhalim seperti Hajjaj)*.”⁸⁷

Bahasan Abdul Malik Ramadhani dalam *Kamâ Takûnu Yuwalla ‘Alaikum* secara mendalam membahas mengenai hal di atas. Beliau membuat analogi yang sistemik untuk menggambarkan adanya relasi keberkahan bagi suatu kaum dengan kualitas ketakwaan kepada Allah. Penyusunan bab itu adalah:

1. Diawali dengan bab yang menerangkan tentang kewajiban menegakkan kepemimpinan umat.
2. Bab yang menerangkan bahwa keadilan hanya ada dalam melaksanakan syariat Allah.
3. Bab yang menerangkan bahwa adanya kepemimpinan yang baik adalah nikmat yang besar.
4. Bab yang menerangkan bahwa dosa adalah perkara yang mendatangkan hukuman dari Allah. Pembahasan didalamnya diantaranya memberikan gambaran bahwa ketika warga masyarakat semakin sulit diatur maka Allah akan mengutus bagi mereka pemimpin yang semakin keras.

⁸⁶ Abdul Malik Ramadhani, *Kamâ Takûnû Yuwalla ‘Alaikum*, Riyadh: Mathâbi’ al-Hamidhî, 1434 H, hal. 58.

⁸⁷ Abdul Malik Ramadhani, *Kamâ Takûnû Yuwalla ‘Alaikum...*, hal. 55.

5. Bab yang menjadi judul buku, menerangkan tentang logika yang menerangkan sebuah masyarakat hanya akan mendapatkan kualitas pemimpin yang sesuai dengan kualitas rata-rata Mereka.
6. Bab berjudul *al-mulku li Allâh wa min Allâh*, ini merupakan kontemplasi yang sangat dalam tentang konsep kekuasaan dan kepemimpinan yang Sesungguhnya. Pembaca digiring kesadarannya kepada kesadaran tauhid, bahwa semua masalah pendelegasian kekuasaan Allah di bumi kepada siapa saja, pada hakekatnya adalah kehendak dan keputusan Allah *Subhanahu wa Ta'alâ*.⁸⁸

Dalam Al-Qur`an Surah al-A'râf/7: 96 Allah menjanjikan terbukanya keberkahan langit dan bumi dengan menyebutkan persyaratannya. Sebagaimana di Allah berfirman:

وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ
وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ

Jikalau penduduk kota-kota beriman dan bertakwa, pastilah Kami akan melimpahkan kepada mereka berkah dari langit dan bumi, tetapi mereka mendustakan (ayat-ayat Kami) itu, maka Kami siksa mereka disebabkan perbuatannya.

Ibn Katsir menyebutkan bahwa yang dimaksud adalah bahwa hati mereka beriman kepada apa yang disampaikan oleh para utusan Allah, membenarkannya, mengikutinya, dan bertakwa dengan mengerjakan amal-amal ketaatan dan meninggalkan semua yang diharamkan. Lalu karena itu Allah anugerahkan hujan dari langit angkasa dan tetumbuhan dari dalam bumi. Namun setelah mereka mengingkari para utusan langsung disiksa dengan kebinasaan, demikian itu adalah hasil balasan yang sesuai dengan perbuatan dosa dan maksiat-maksiat yang mereka perbuat.

Ibn Katsir mendatangkan ayat perbandingan yang memiliki kemiripan makna, yaitu Surah Yunus/10 ayat 98:

فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ
عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ

Dan mengapa tidak ada (penduduk) suatu kota yang beriman, lalu imannya itu bermanfaat kepadanya selain kaum Yunus? Tatkala mereka (kaum

⁸⁸Abdul Malik Ramadhani, *Kamâ Takûnû Yuwalla 'Alaikum...*, hal. 150-151.

Yunus itu) beriman, Kami hilangkan dari mereka azab yang menghinakan dalam kehidupan dunia, dan Kami beri kesenangan kepada mereka sampai kepada waktu yang tertentu.

Satu-satunya kota yang seluruh penduduknya beriman adalah kota yang hidup di dalamnya kaum Nabi Yunus. Hal ini terjadi karena sebelumnya Mereka pernah melihat dengan mata kepala mereka adanya azab. Hal ini dijelaskan lagi oleh Surah ash-Shafât/37: 147-148, yang menerangkan:

وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ فَآمَنُوا فَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ

Dan Kami utus dia kepada seratus ribu orang atau lebih, lalu mereka beriman. Karena itu, Kami anugerahkan kenikmatan hidup kepada mereka hingga waktu yang tertentu.

Keterangan tafsir ditutup dengan menghadirkan ayat dari Surat Saba/ 34 ayat 34:

وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ

Dan Kami tidak mengutus kepada suatu negeri seorang pemberi peringatanpun, melainkan orang-orang yang hidup mewah di negeri itu berkata: "Sesungguhnya kami mengingkari apa yang kamu diutus untuk menyampaikannya."

Karena itulah Al-Hasan al-Bahsri pernah mengatakan bahwa orang mukmin mengerjakan amal-amal ketaatan, sedangkan hatinya dalam keadaan takut, bergetar, dan khawatir; sementara orang yang durhaka mengerjakan perbuatan-perbuatan maksiat dengan penuh rasa aman.⁸⁹

Lebih tegas lagi janji itu Allah sebutkan dalam Surah an-Nûr/24: 55 janji itu Allah sebutkan dengan kata awal "Allah Menjanjikan", sebagaimana berikut:

وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ

⁸⁹ Abu al-Fida' Isma'il ibn 'Umar ibn Katsir al-Quraisyi al-Bashari ad-Dimasyqiyy, *Tafsir al-Qur`ân al-Azhîm*, ..., juz 2, hal 296.

بَعْدَ خَوْفِهِمْ أُمَّتًا يُعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ
الْفَاسِقُونَ

Dan Allah telah berjanji kepada orang-orang yang beriman di antara kalian dan mengerjakan amal-amal yang saleh, bahwa Dia sungguh-sungguh akan menjadikan mereka berkuasa di bumi, sebagaimana Dia telah menjadikan orang-orang yang sebelum mereka berkuasa, dan sungguh Dia akan meneguhkan bagi mereka agama yang telah diridai-Nya untuk mereka, dan Dia menukar (keadaan) mereka sesudah mereka berada dalam ketakutan menjadi aman sentosa. Mereka tetap menyembah-Ku dengan tiada mempersekutukan sesuatu apa pun dengan Aku. Dan barang siapa yang (tetap) kafir sesudah (janji) itu, maka mereka itulah orang-orang yang fasik.

Ini adalah janji Allah kepada Rasul-Nya. Sebagaimana yang telah dibuktikan oleh sejarah. Allah telah menjadikan umat Islam sebagai orang-orang yang berkuasa di bumi sebagai pemimpin manusia dan penguasa di berbagai belahan dunia dari timur samapai ke barat. Dengan dijadikannya umat Islam sebagai khalifah pemakmur bumi pada masa-masa itu negeri-negeri di dunia yang dipimpin Mereka akan menjadi baik dan semua hamba Allah akan tunduk kepada mereka. Allah telah menukar keadaan mereka sesudah mereka dalam ketakutan menjadi aman sentosa dan menjadi penguasa atas manusia di berbagai belahan dunia. Sebelum Rasulullah wafat pun hal itu sudah Allah perlihatkan dengan penaklukan Mekah, Khaibar, Bahrain, dan semua kawasan Jazirah Arabia sampai Yaman. Bahkan Rasul merasakan *jizyah* dari orang-orang Majusi Hajar dan juga dari para penduduk yang ada di pinggiran negeri Syam.⁹⁰

Tafsir menerangkan kemuliaan yang terus berlanjut sampai dengan Khalifah Umar al-Faruq yang berhasil menaklukan seluruh negeri Syam dan negeri Mesir serta sebagian besar dari kawasan Persia. Penghentian kedigjayaan Kisra (Raja Persia) dan dengan kemenangan besar sehingga Raja Persia mundur sampai ke bagian pedalaman negerinya. Terpukulnya Kaisar Romawi dan seterusnya samapai masa Khalifah ‘Ali ibn Abi Thalib.

Setelah keterangan yang panjang dan sebagiannya terkait sejarah berkembangnya Islam ke seluruh dunia sesuai konteks makna ayat, diakhir dibuat kesimpulan. Dalam kesimpulan itu disebutkan bahwa para sahabat adalah orang yang paling menegakkan perintah-perintah Allah dan paling taat kepada-Nya sesudah Rasulullah. Maka pertolongan Allah datang

⁹⁰ Abu al-Fida’ Isma’il ibn ‘Umar ibn Katsir al-Quraisyi al-Bashari ad-Dimasyqiyy, *Tafsir al-Qur`ân al-Azhîm*, ..., juz 3, hal 374.

terus menerus sesuai kadar keimanan dan keikhlasan mereka. Mereka berhasil membuat kalimah Allah meninggi diseluruh penjuru dunia karena dukungan dan pertolongan Allah yang amat besar kepada Mereka. Kuncinya adalah iman dan takwa. Namun seiring bertambahnya kelainan umat Islam dari perintah-perintah Allah, maka kemenangan itu menjadi semakin berkurang dan kejayaan Islampun meredup.

E. Pendidikan Multikultural dengan Perspektif *Bhineka Tunggal Ika*

Pembahasan sejarah Islam secara lengkap biasanya akan diawali dengan deskripsi keadaan semenanjung Arab, termasuk keterangan tentang keadaan bangsa-bangsa Arab yang sebagiannya masih nomaden dengan tradisi kesukuan yang sangat kuat. Peperangan karena perebutan wilayah dan sumber mata air merupakan salah satu sorotan yang digaris bawahi. Sangat sulit untuk menggambarkan cara apa yang bisa mempersatukan keadaan itu, karena setiap suku dan kabilah memiliki kebanggaan yang berlebihan kepada para nenek moyang. Termasuk bagian budaya masyarakat kuno adalah superioritas dengan keadaan mereka sebagai pengelola Masjid al-Haram. Hal ini membuat kaum Quraisy dan musyrikin Mekah merasa lebih mulia dari kelompok Arab lainnya.

Nabi sendiri secara langsung menegur hal-hal seperti disebutkan, dan Mengingatkan umatnya untuk menjauhi sifat-sifat tercela ini. Beliau bersabda:

عَنْ أَبِي مَالِكٍ الْأَشْعَرِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: أَرْبَعٌ فِي أُمَّتِي
مِنْ أَمْرِ الْجَاهِلِيَّةِ لَا يَتْرُكُوهُنَّ: الْفَخْرُ فِي الْأَحْسَابِ وَالطَّعْنُ فِي الْأَنْسَابِ
وَالِإِسْتِسْقَاءُ بِالْجُومِ وَالنِّيَاحَةُ رَوَاهُ مُسْلِمٌ⁹¹

Dari Abu Malik al-Asy'ari bahwa Rasulullah shallâ Allâhu'alaihi wa sallam bersabda, "Empat hal yang terdapat pada umatku yang termasuk perbuatan jahiliyah yang susah untuk ditinggalkan: (1) membanggakan kebesaran leluhur, (2) mencela keturunan, (3) mengaitkan turunnnya hujan kepada bintang tertentu, dan (4) meratapi mayit (niyahah)." (HR. Muslim).

Seluruh wilayah Arab pra Islam tidak ada dalam penguasaan negara-negara adi daya ketika itu, hanya sempalan kecil di wilayah utara saja yang menjadi rebutan bagi Imperium Persia dan Romawi yang secara bergantian

⁹¹ Muhammad ibn Isma'il ibn Shalah Ash-Shan'ani, *At-Tanwîr Syarh al-Jâmi' ash-Shaghîr*, Riyadh: Dâr as-Salâm, 2011, cet.1, juz 2, bab *hamzah ma'a ar-ra`*, hal. 251.

saling mendominasi. Secara umum masyarakat Arab adalah serpihan kecil suku-suku yang dikepalai seorang tokoh pemimpin yang terikat kuat dalam solidaritas kesukuan. Kehormatan suku sering kali menjadi sebab timbulnya peperangan yang sampai mengorbankan jiwa.⁹² Syair-syair Arab masa jahiliyah menggambarkan keadaan ini, kebanggaan kesukuan, kekaguman kepada perempuan, kecintaan kepada *khamr* dan kebanggaan akan kepahlawanan dalam peperangan. Ketika Islam datang mengusung ide tentang *ummah*, bangsa Arab mendapatkan momentum persatuan mereka. Syair menjadi sesuatu yang sangat dominan bagi Arab jahiliyah dan menyentuh semua aspek kehidupan. Berbagai ungkapan mengenai peperangan salah satunya. Bahkan mantra-mantra yang digunakan para dukun juga kental dengan model syair-syair Arab.⁹³ Dengan mulai masuknya masa damai dan suasana kondusif peradaban Arab mulai berubah positif berbarengan dengan Kebudayaan Islam. Peradaban Islam setelah itu perlahan memisahkan diri dari peradaban Arab dan menjelma menjadi *hadhârah Islâmiyyah* yang universal dan mengglobal. Hal ini perlu direnungkan sebagai model untuk mempersatukan keanekaragaman budaya dan keyakinan di negeri-negeri muslim.⁹⁴

Pendidikan multikultural dapat dipahami sebagai proses atau strategi pendidikan yang melibatkan lebih dari satu budaya, yang ditunjukkan melalui kebangsaan, bahasa, etnik, atau kriteria rasial. Pendidikan multikultural dapat berlangsung dalam *setting* pendidikan formal atau informal, langsung atau tidak langsung. Pendidikan multikultural diarahkan untuk mewujudkan kesadaran, toleransi, pemahaman, dan pengetahuan yang mempertimbangkan perbedaan kultural, dan juga perbedaan dan persamaan antar budaya dan kaitannya dengan pandangan dunia, konsep, nilai, keyakinan, dan sikap. Pendidikan multikultural adalah konsep atau ide sebagai suatu rangkaian kepercayaan (*set of believe*) dan penjelasan yang mengakui dan menilai pentingnya keragaman budaya dan etnis dalam membentuk gaya hidup, pengalaman sosial, identitas pribadi dan kesempatan-kesempatan pendidikan dari individu, kelompok maupun negara.⁹⁵

⁹² Wildana Wargadinata dan Laily Fitriani, *Sastra Arab Masa Jahiliyah dan Islam*, Malang: UIN-Maliki Press, 2018, hal. 40-41.

⁹³ Syukriy Faishâl, *Al-Mujtama'ât al-Islâmiyyah fî al-Qarn al-Awwal*, Kairo: Dar al-'Ilmi, 1973, hal. 351.

⁹⁴ John L. Esposito, 1998, *Islam and Politics*, USA: Syracuse University, 1998, hal. 3-5.

⁹⁵ James A Banks, "Diversity, Group Identity, and Citizenship Education in a Global Age" dalam *Educational Researcher: An Official Journal of The American Educational Research Association*, Vol. 37 No. 3 Tahun 2008, hal. 129-139.

Urgensi pembahasan masalah ini dilatarbelakangi adanya pemikiran dan keinginan banyak orang untuk bisa terwujudnya dan tersebarinya kedamaian dalam kehidupan manusia sehingga tercipta kerukunan umat manusia. Kenyataan akan adanya diversitas dan pluralitas pada manusia mengharuskan manusia untuk berpikir dalam tentang semua itu. Di Indonesia, mengemukakan satu entitas budaya tertentu sebagai yang terbaik, atau membuat mengusung kultur tertentu untuk menjadi satu-satunya yang mewakili Indonesia adalah sesuatu yang dianggap mengkhianati komitmen Bersama bangsa-bangsa di Indonesia. Segala keragaman yang ada itu dirangkai dan melebur menjadi satu kesatuan utuh penyusun Indonesia. Indonesia adalah rumah besar bagi satu kebudayaan besar dunia, ciri khasnya adalah keanekaragaman yang sangat banyak itu. Refleksi tertinggi dalam hal ini adalah penerimaan akan kenyataan bahwa segala keragaman yang ada itu adalah bagian dari rencana Penguasa semesta. Pengingkaran terhadap adanya diversitas dan pluralitas sama dengan melawan kehendak Tuhan.⁹⁶ Penjelasan masalah ini telah panjang lebar didiskusikan pada pembahasan-pembahasan sebelumnya. Basis argumentasi tentang masalah ini sudah jelas, maka masalah terpenting yang harus dipikirkan setelah itu adalah bagaimana cara untuk dapat mengimplementasikannya secara efektif.

Kebijaksanaan menjadi sangat penting dalam konteks pergaulan yang luas. Bahkan di zaman yang informasi begitu sangat cepat bisa luas beredar kedewasaan tetap dituntut untuk bersikap. Nyatanya di era yang disebut sebagai *post-truth* ini budaya politiknya masuk pada suatu tren dimana perdebatan lebih mengedepankan emosi dan keluar dari inti kebijakan. Secara tekstual menunjukkan bahwa kebenaran akan berada di posisi kedua. Dominasi dari pembicaraan yang berulang-ulang tanpa memberi kesempatan pihak penyanggah untuk mempunyai waktu menjelaskan kebenaran. Kebenaran kehilangan waktu dan momen untuk tampil membela diri. Politik *post-truth* disinyalir merupakan penyesuaian dari kata '*truthiness*' yang kali pertama diciptakan Stephen Colbert dan terpilih sebagai *Word of the Year* tahun 2005 menurut *American Dialect Society (ADS)*. Kata *truthiness* sendiri memiliki arti yang hampir serupa, yakni informasi yang dianggap atau dirasakan sebagai sesuatu yang mendekati kebenaran --maka terdapat imbuhan '-y' dalam kata dasar '*truthy*' atau '*-ish*' dalam kata '*truthish*'. Penambahan partikel '*post-*' di depan bukan dimaknai dalam dimensi waktu, melainkan bentuk pengikisan makna

⁹⁶ Said Aqil Siradj, *Islam Kebangsaan: Fiqh Demokratik Kaum Santri*, Jakarta: Pustaka Ciganjur, 1999, hal. 203.

ortodoks atau 'kemurnian' kata yang dimaksud. Pada tahun 2016, idiom ini menjadi kata paling populer sepanjang tahun versi *Oxford Dictionaries*.⁹⁷

Frasa post-truth sebagai diksi bermakna negatif menyeruak pada saat kontestasi perebutan kursi parlemen atau pertarungan wacana untuk mencapai tujuan politik lain sehingga istilah ini disebut *post-truth politics*. Di era ini terjadi pergerseran sosial spesifik yang melibatkan media arus utama dan para pembuat opini. Era ini memaksa semua pihak untuk menerima kenyataan bahwa batas antara kebenaran dan kebohongan, kejujuran dan penipuan, fiksi dan nonfiksi sangat tipis.⁹⁸ Di Amerika pembicaraan tentang hal ini mengemuka saat pemilihan presiden yang mengantarkan Donald Trump sebagai pemenang pemilu. Trump dan tim pemenangannya dianggap menggunakan cara-cara yang tidak fair dengan melontarkan banyak kebohongan di publik, sehingga menimbulkan kegaduhan dan banyak kesimpang-siuran. Hal ini terkait penguasaan jaringan informasi di Amerika. Pembicaraan model ini kemudian berpindah ke Indonesia saat hajatan politik serupa digelar, percakapan di media begitu amat deras, terjadi perang opini dan berbagai pencitraan yang menggunakan kekuatan jurnalisme masyarakat.

Media-media tidak sungkan menyebut Trump sebagai pembual yang hebat. Sebagaimana ANTARANews membuat pemberitaan mengenai hal ini pada Senin, 19 Desember 2016. Disebutkan bahwa kebohongan Trump mendominasi sampai 70 persen dari perkataannya, ini berdasarkan investigasi sebuah lembaga pencari fakta yang integritasnya tidak diragukan. Yang mengejutkan adalah kenyataan bahwa kebohongan telah juga menjadi industri di Eropa selama tahun 2016 sehingga dianggap mengalami masa kegelapan di tahun itu, masa dimana kebohongan diimani dengan sungguh-sungguh.⁹⁹

Pengetahuan dan pemahaman keagamaan saja tidak cukup, perlu ada upaya lebih agar hal ini memiliki dampak positif yang luas bagi masyarakat. Pendidikan multikultural diyakini dapat menjadi bagian proses manusia untuk dapat menghargai rupa-rupa penciptaan, jika sudah demikian maka hal-hal yang memiliki potensi untuk memicu kesalahpahaman berbasis

⁹⁷ Alison Flood, "'Post-truth' named word of the year by Oxford Dictionaries" dalam <https://www.theguardian.com/books/2016/nov/15/post-truth-named-word-of-the-year-by-oxford-dictionaries>. Diakses pada 16 Desember 2021.

⁹⁸ David Block, *Post-Truth and Political Discourse*, USA: Macmillan Palgrave, 2019, hal. 2.

⁹⁹ ANTARA News, "Kemenangan Trump dan fenomena pasca-kebenaran," dalam <https://www.antarane.ws.com/berita/602341/kemenangan-trump-dan-fenomena-pasca-kebenaran>. Diakses pada 10 Desember 2021.

budaya dan keyakinan dapat terhindarkan.¹⁰⁰ Persatuan dan kesatuan bangsa adalah modal utama pembangunan. Segala perencanaan yang baik dan sumber daya manusia yang hebat menjadi tidak berarti tatkala pemerintah dan rakyat selalu disibukkan dengan masalah ancaman kerusuhan dan disintegrasi bangsa, baik dalam wacana-wacana yang memperkeruh suasana damai ataupun aksi-aksi separatis dengan menggunakan aksi teror dan kekerasan. Bagi umat Islam, ajaran-ajaran pokok di dalamnya yang mengajarkan persamaan kedudukan setiap makhluk di hadapan Tuhan menjadikan sikap toleran merupakan hal yang mudah untuk disampaikan. Dengan sikap toleran dan saling menghargai moderasi tumbuh secara organik dari akar sejarah umat Islam di Indonesia. Bahkan persebaran ajaran agama Islam di Indonesia berdasarkan keterangan dari banayak literatur, dilakukan dengan dengan cara-cara dan pendekatan multikultural yang memperhatikan *local wisdom* dalam tiap lapisan sosial.¹⁰¹

Pendidikan ini adalah proses penanaman cara hidup menghormati, tulus, toleran, terhadap keanekaragaman budaya yang hidup di tengah masyarakat plural atau tentang keragaman kebudayaan dalam merespons perubahan demografi dan kultur lingkungan masyarakat tertentu atau bahkan demi secara keseluruhan. Dari beberapa definisi tersebut diketahui bahwa pendidikan multikultural adalah pendidikan yang hendaknya diaplikasikan dalam masyarakat yang plural, seperti Indonesia. Pendidikan itu sangat diperlukan terutama oleh negara demokrasi baru seperti Indonesia, untuk melakukan rekonsruksi sosial dengan mengembangkan *civic skill*, yakni keterampilan menjadi warga dari masyarakat demokratis yang di antaranya mampu bersikap toleran dan mengakomodasi berbagai jenis perbedaan untuk kesejahteraan bersama.

Sering terjadinya perkelahian antar pelajar yang dipicu hal-hal kecil seputar kebiasaan dan gaya hidup perlu diberikan solusinya. Ditingkat yang lebih luas perkelahian antar kampung dan komunitas juga masih ramai menghiasi pemberitaan di media-media pemberitaan nasional. Pemicunya juga kadang hanya masalah-masalah sepele sampai isu-isu yang lebih berat dari masalah rasisme sampai isu-isu keagamaan. Domniasi dan hegemoni kultur tertentu yang terlalu kuat membuat pendidikan sulit maju dan berkembang. Hal ini lebih terlihat dari segi sosial dan budaya ketika sedang berhadapan dengan berbagai krisis, dengan tanda-tanda seperti begitu mudahnya muncul prasangka, konflik, kekerasan dan saling menegasikan sesama anak bangsa. Pendidikan harus memiliki dua perspektif, yaitu:

¹⁰⁰ M. Amin Abdullah, *Pendidikan Agama Era Multikultural-Multireligius*, Jakarta: PSAP, 2005, hal. 78-81.

¹⁰¹ Abdurrahman Wahid. *Hubungan antar-agama, Demensi Internal dan Eksternalnya di Indonesia dalam Dialog: Kritik dan Identitas Agama, Seri Dian I Tahun I*, Yogyakarta: Penerbit Dian, t.th, hal.12.

1. Pendekatan *convensionalism* yang mengakui keanekaragaman identitas budaya. Dalam hal ini masing-masing entitas budaya diberi hak membawa simbol-simbol dan lambang yang mereka miliki ke ranah publik. Konsep kesatuan dalam hal ini distruktur oleh keragaman budaya atau yang dikenal dengan *unity in diversity*.
2. Perspektif *deconvensionalism* yang dalam hal ini harus ada penataan pengelolaan simbol-simbol askribtif di ruang publik. Simbol dan lambang-lambang yang direpresentasikan identitas atau budaya partikular tidak boleh di bawa ke ranah publik. Dalam interelasi dengan publik hanya diperbolehkan memakai lambang atau simbol-simbol bersama. Konsep kesatuan kemudian dikenal dengan *unity without diversity*.¹⁰²

Bhineka Tunggal Ika menjadi perspektif yang tepat dalam menerapkan pendidikan multikultural di Indonesia. Hal tersebut terjadi karena masyarakat Indonesia yang bahkan sebelum terbentuk Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) sudah terdiri dari masyarakat yang majemuk, baik secara horizontal maupun vertical. Keragaman horizontal terlihat jelas dari kebhinekaan suku bangsa, agama dan kepercayaan dan kebudayaan. Keragaman vertical adalah perbedaan yang terjadi berdasarkan kualitas kehidupan seperti dalam aspek ekonomi, pendidikan, sumber daya daerah dan akses sarana dan prasarana komunikasi dan transportasi. Kenyataan ini merupakan sebuah penanda yang terang bahwa multikultural dan diversitas adalah menjadi identitas sejati bangsa Indonesia. Walaupun perspektif ini syarat dengan berbagai berpotensi konflik dan kecurigaan antar sesama komponen anak bangsa jika tidak dikelola dengan baik. Maka pendidikan multikultural dengan prinsip *Bhineka Tunggal Ika* dalam pendidikan Indonesia harus mengakomodasi prinsip nasionalisme Indonesia. Prinsip-prinsip nasionalisme menjadi asas tujuan pendidikan nasional, karena mengandung nilai-nilai seperti:

1. *Bhineka Tunggal Ika*, hal ini bisa dicapai melalui proses pendalaman sejarah untuk mendapatkan intergrasi emosional berdasarkan solidaritas warga bangsa dari rasa senasib sepenanggungan yang melampaui solidaritas, lokal etnis, tradisional.
2. *Liberty* (kebebasan), yang memungkinkan setiap diri memiliki perlindungan atas privasi dan hak asasi personalnya dalam hal seperti menyatakan pikiran dan berserikat atau berorganisasi yang dilaksanakan dengan tanggung jawab.
3. *Equality* (persamaan), yaitu kesamaan kesempatan untuk mendapatkan hak beserta akses-aksesnya dan melaksanakan kewajiban.

¹⁰² Zainuddin Maliki, *Sosiologi Pendidikan*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2010, hal. 254-256.

4. Perlindungan hukum bagi setiap warga negara. Secara perorangan setiap warga dilindungi hukum terkait properti yang dimiliki, perjanjian kerja sama dan pembebasan dari ikatan komunal dan primordial
5. *Performance* (hasil kerja) berupa capaian perorangan ataupun capaian bersama warga masyarakat. Hal ini terkait kesadaran akan adanya daya saing yang dapat memberi inspirasi bagi kemajuan yang membanggakan.¹⁰³

Bhinneka Tunggal Ika adalah moto atau semboyan bangsa Indonesia yang tertulis pada lambang negara Indonesia, Garuda Pancasila. Frasa ini berasal dari bahasa Jawa Kuno yang artinya adalah “Berbeda-beda tetapi tetap satu”. Kalimat ini merupakan kutipan dari sebuah kakawin Jawa Kuno yaitu kakawin *Sutasoma*, karangan Mpu Tantular semasa kerajaan Majapahit sekitar abad ke-14, di bawah pemerintahan Raja Rajasanagara, yang juga dikenal sebagai Hayam Wuruk.



Garuda Pancasila dengan semboyan *Bhinneka Tunggal Ika* di pita.

Kakawin ini pada teks aslinya sedang mendamaikan antara penganut Hindu Siwa dengan penganut agama Budha. Puisi Jawa memiliki beragam jenis sejak dari zaman Jawa Kuna hingga Jawa Modern, yaitu kakawin, kidung, tembang tengahan, tembang gedhe, singir, guritan, macapat, parikan, wangsalan, dan geguritan. Kakawin merupakan wacana puisi yang ditulis

¹⁰³ Sartono Kartodirdjo, *Pembangunan Bangsa*, Yogyakarta: Aditya Media, 1993, hal. 48.

dalam bahasa Jawa kuno atau dengan kata atau bahasa lain. Semua wacana puisi berbahasa Jawa kuno disebut dengan kakawin.¹⁰⁴

Kutipan ini berasal dari pupuh 139, bait 5. Bait ini secara lengkap seperti di bawah ini:

*Rwânêka dhâtu winuwus Buddha Wiswa,
Bhinnêki rakwa ring apan kena parwanosen,
Mangka ng Jinatwa kalawan Siwatatwa tunggal,
Bhinnêka tunggal ika tan hana dharma mangrwa.*¹⁰⁵

Terjemah bebas dari ungkapan ini adalah, “Konon Buddha dan Siwa merupakan dua zat yang berbeda. Mereka memang berbeda, tetapi bagaimanakah bisa dikenali? Sebab kebenaran Jina (Buddha) dan Siwa adalah tunggal. Terpecah belahlah itu, tetapi satu jugalah itu. Tidak ada kerancuan dalam kebenaran.” Namun tentu seloka ini tidak di maksud mengambil makna teks ini apa adanya. Namun lebih pada makna umum yang terkandung secara filosofis di dalamnya.

Lambang Burung Garuda sendiri juga menggambarkan secara menyeluruh cita-cita negara Indonesia. Lambang yang mengakomodir kearifan lokal, Kemudian dimodifikasi sedemikian rupa untuk menghilangkan kesan mitologi yang begitu kuat, memenuhi tujuan estetika dan membedakannya dari lambang-lambang lain Pada tahun 1978 Muhammad Hatta menyatakan secara tegas, bahwa yang membuat lambang negara Republik Indonesia adalah Sultan Hamid II dan lambang negara tersebut ditetapkan oleh Dewan Menteri RIS tanggal 11 Februari 1950 dan disahkan Parlemen RIS 17 Februari 1950, sedangkan lambang negara Muhammad Yamin ditolak karena ada sinar-sinar matahari sedikit banyak pengaruh Jepang.

Seluruh pembahasan yang berasal dari ayat sentral yang mengulas masalah kebangsaan ini, Nampak sebangun dengan Multikulturalisme. Berasal dari kata multi (plural) dan kultural (tentang budaya), multikulturalisme adalah sebuah ideologi yang mengakui dan mengagungkan perbedaan. Perbedaan yang dimaksud adalah perbedaan orang per orang atau perbedaan budaya, seperti perbedaan nilai-nilai, sistem, budaya, kebiasaan, dan politik. Peneliti melihat bahwa wawasan kebangsaan dalam Al-Qur`an tersimpul dalam slogan *Bhineka Tunggal Ika* berbeda-beda tetapi satu yang terangkum dalam atau dalam ideologi multikulturalisme.

Multikulturalisme dan pluralisme dalam tatanan sosial kehidupan umat Islam pada masa awal menarik untuk dilihat. Kondisi keyakinan yang

¹⁰⁴ Karsono H. Saputra, *Puisi Jawa Struktur dan Estetika Kakawin*, Jakarta: Wedatama Widya, 2001, hal. 1-6.

¹⁰⁵ Soewito Santoso, *Sutasoma, A Study in Javanese Wajrayana*, New Delhi: International Academy of Indian Culture, 1975, hal. 578.

dianut penduduk Arab pada masa sebelum kedatangan Islam sangat majemuk. Ada yang mengimani ke-Esa-an Allah, ada yang beriman kepada Allah namun masih menyembah berhala, ada yang hanya menyembah berhala atau kekuatan selain Allah dan ada yang tidak mengimani apapun.¹⁰⁶ Bila dibandingkan dengan keadaan masyarakat Indonesia sampai hari ini hal tersebut masih sangat relevan. Bahkan diversitas Indonesia menjadi lebih bermakna ketika melihat kenyataan bahwa sebaran kepulauan dari timur ke barat yang begitu amat banyak, dari yang besar sampai pulau-pulau kecil yang berserak. Konsep kepercayaan di masyarakat Arab ketika itu juga sangat beragam. Ada yang menjalankan ritual keagamaan berdasarkan ajaran agama *samâwiy* lengkap dengan konsep eskatologinya, ada yang terlibat sigkritisme dengan memadukan berbagai kepercayaan dengan penyembahan kepada Allah, bahkan ada yang tidak beriman kepada kehidupan setelah kematian di dunia. Ada juga yang beriman kepada arwah dan menyembah benda langit.¹⁰⁷ Keyakinan dan kepercayaan bangsa Indonesia pada hari ini juga demikian, walau secara formal nama dan bentuk agama serta kepercayaan-kepercayaan itu tidak sama persis.

Pendidikan multikultural dengan perspektif Bhineka Tunggal Ika maksudnya, memasukkan kesadaran akan adanya banyaknya latar belakang yang membentuk budaya besar bangsa Indonesia kepada generasi muda Indonesia. Hal ini perlu dilakukan sebagai bentuk kewaspadaan nasional akan adanya bahaya perpecahan bangsa. Walaupun pada kenyataannya masyarakat Indonesia sudah multikultural sejak jaman pra kemerdekaan, namun kelengahan untuk menjaga kesadaran persaudaraan dan persatuan kebangsaan bisa menjadi bahaya yang mengancam integrasi bangsa dan Negara Indonesia. Di era globalisasi ini pengaruh internasional bisa sangat cepat diakses oleh putra-putri generasi muda Indonesia, lemahnya kesadaran kebangsaan akan mudah menjadikan mereka dipengaruhi budaya lain yang kadang bertentangan dengan kebhinekaan yang ada di Indonesia.

¹⁰⁶ Ira M Lapidus, *Sejarah Sosial Ummat Islam*, diterjemahkan oleh. Ghufron A. Mas'udi., Jakarta: Rajawali Pers, 2000, cet. 2, hal. xi-xii.

¹⁰⁷ Abdul Aziz, *Chiefdom Madinah Salah Paham Negara Islam*, Jakarta: Pustaka Alvabeta, 2011, hal. 165.

BAB VI PENUTUP

Setelah membaca paham kebangsaan yang secara akademis merupakan isu kontemporer dan telah populer menjadi pilihan masyarakat dunia dalam membina negara. Kemudian peneliti berupaya melihatnya dalam perspektif tafsir Al-Qur`an, maka ditemukan beberapa hal penting yang akan diterangkan sebagai kesimpulan pada bab ini.

A. Kesimpulan

Peneliti menemukan bahwa konsep wawasan kebangsaan dalam Al-Qur`an sangat dekat dengan konsep *Bhineka Tunggal Ika*. Persamaan derajat manusia yang diusung Al-Qur`an relevan dengan pengakuan negara terhadap seluruh eksistensi pembentuk bangsa Indonesia, mulai dari warna kulit, bahasa, budaya dan kepercayaan. Adanya pengakuan ini berimplikasi pada persamaan kedudukan seluruh elemen bangsa di mata hukum. Karenanya seluruh warga negara Indonesia memiliki hak politik yang sama untuk memilih dan dipilih dalam proses politik di setiap jenjangnya. Pemilihan umum untuk memilih para wakil rakyat di pemerintahan yang tidak membedakan latar belakang para pesertanya merupakan salah satu bukti nyata implementasi wawasan kebangsaan ini. Dalam penelitian ini juga ditemukan jawaban rumusan utama sebagai berikut:

1. Al-Qur`an mengungkapkan wawasan kebangsaan dalam epistemologi kata *ummah*. *Ummah* didefinisikan sebagai kumpulan manusia dengan visi dan misi yang satu dan bekerjasama secara dinamis menuju

kesejahteraan bersama di bawah satu kepemimpinan dengan tidak mewajibkan kepemimpinan tunggal di dunia.

2. Bukti pengakuan Al-Qur`an atas eksistensi negara kebangsaan terdapat pada pemuatan kisah-kisah kesadaran kebangsaan pada kaum `Ad, kaum Tsamud dan kaum Iram. Al-Qur`an menyebutkan nama bangsa-bangsa tersebut dengan penamaan asli mereka. Hal ini untuk menunjukkan bahwa seluruh proses budaya yang terjadi pada mereka dan jejak peninggalan arkeologi yang masih bisa dilihat pada hari ini bukan cerita rekaan, melainkan sebuah sejarah nyata masa lalu.
3. Al-Qur`an tidak menawarkan formulasi negara ideal tertentu, namun konsep negara kota Madinah dengan pluralitas dan diversitas yang kompleks dianggap merupakan penafsiran Rasulullah dalam membina masyarakat muslim di era awal. Madinah secara filosofis merupakan model bagi terselenggaranya tata laksana pemerintahan yang adil, bukan sebagai model bentuk budaya yang Allah wajibkan. Peneliti melihat bahwa sejauh ini Indonesia adalah bentuk ideal implementasi paham kebangsaan yang diinginkan Al-Qur`an.

B. Implikasi Hasil Penelitian

Hasil penelitian ini mengkonfirmasi praktek keagamaan sebagian kaum muslimin yang mengambil hukum Islam dengan bersembunyi di balik teks. Dalam pembahasan ini, salah satunya terlihat dalam mewajibkan *khilâfah* dan mengharamkan nasionalisme atau paham kebangsaan. Moderasi pada penafsiran akan mengantarkan pada pemahaman holistik untuk memahami hakekat suatu permasalahan hukum. Hal ini agar Al-Qur`an yang teksnya diyakini sebagai sesuatu yang absolut tidak malah menjadi belenggu bagi manusia yang membacanya dan menjadi alat pembenar bagi ketidakadilan dan kesewenang-wenangan. Banyak berkembangnya wacana yang salah tentang pelaksanaan bentuk pemerintahan di Republik Indonesia menunjukkan bahwa penafsiran yang benar perlu dimunculkan dan disosialisasikan lebih luas.

C. Saran-saran

Pihak pemerintah agar mewaspadai segala upaya untuk merongrong keutuhan NKRI dengan mengatasnamakan pemahaman keagamaan. Deradikalisasi dimulai dari mengajak para pemeluk agama, termasuk umat Islam, untuk memahami ajaran agamanya dengan baik. Para politisi muslim agar bisa secara proporsional membaca peluang dalam mencapai cita-cita mereka secara konstitusional. Menghindari pemanfaatan keadaan psikologis umat dan politik identitas dalam mencapai tujuan luhur dalam berpolitik harus dikedepankan. Kaum agamawan dan negarawan agar tidak terpancing provokasi yang mempertentangkan negara dan agama, dalam hal ini Islam.

Wawasan kebangsaan versi Al-Qur`an bisa diimplementasikan di Indonesia tanpa harus menghilangkan karakter Al-Qur'an dan menghapus kebudayaan muslim Indonesia. Penafsiran ayat-ayat ini adalah solusi bagi masyarakat muslim Indonesia untuk menghadapi modernitas ditengah krisis identitas dan perkembangan hegemoni negara-negara besar di timur dan barat. Pada akhirnya saran untuk para peneliti, agar membuat kajian lebih detail terkait definisi wawasan kebangsaan dan nasionalisme dalam Islam sebagai kontra narasi atas narasi-narasi kebencian kepada pemerintah yang dianggap menyalahi ajaran Islam.

Teori rasional yang holistik dari penelitian ini menunjukkan bahwa semangat kebangsaan bisa digunakan sebagai landasan untuk bernegara ketika dapat memenuhi tujuan dari bernegara, yaitu keadilan dan kesejahteraan bersama, karena bentuk negara tidak dirinci dalam Al-Qur`an. Saran ini berarti juga sebagai bentuk kritik terhadap pendapat yang menganggap bahwa Al-Qur`an menolak konsep negara kebangsaan.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Anbariy, Khâlid. *Fiqh Siyâsah Syar’iyyah*. Riyadh: t.p, 1417 H.
- ‘Aql, Nashir ibn Abd. Karim. *Buhûts fî ‘Aqîdah Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ’ah*. Saudi Arabia: Dâr al-‘Ashîmah, 1419 H.
- ‘Asqalaniy, Ibn Hajar. *Fath al-Bâri Syarh Shahîh Bukhâriy*. Kairo: Dâr Rayyan li-at-Turâts, 1986.
- ‘Isy, Yusuf. *Dinasti Umawiyah*, diterjemahkan oleh Iman Nurhidayat dan Muhammad Khalil. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2007.
- ‘Ithr, Nûr ad-Din. *Manhaj an-Naqd fî ‘Ulûm al-Hadîts*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1992.
- Abbas, Hasjim. *Kritik Matan Hadis: Versi Muhaddisin dan Fuqaha*. Yogyakarta: Teras, 2004.
- Abbas, Nasir. *Melawan Pemikiran Aksi Bom Imam Samudra & Noordin M. Top*. Jakarta: Grafindo Khazanah Ilmu, 2007.
- Abbas, Nasir. *Membongkar Jamaah Islamiyah*. Jakarta Selatan: Abdika Press, 2009.
- Abdillah, Masykuri dan Mun’im A. Sirry, “Hukum yang Memihak Laki-Laki: Perempuan dalam Kitab Fiqih”, dalam Ali Muhanif (Ed),

- Perempuan dalam Literatur Islam Klasik*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002.
- Abdilah, Ubed. *Politik Identitas Etnis: Pergulatan Tanda Tanpa Identitas*. Jakarta: Yayasan INDONESIA TERATA, 2002.
- Abdul Hadi W. M. *Cakrawala Budaya Islam: Sastra, Hikmah, Sejarah, dan Estetika*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2016.
- Abdullah, M. Amin. *Studi Agama: Normativitas dan Historisitas*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Abdullah, M. Amin. *Rekonstruksi Metodologi Agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multireligius dalam Rekonstruksi Metodologi Ilmu-Ilmu Keislaman*. Yogyakarta: Suka Press IAIN Sunan Kalijaga, 2003
- Abdullah, M. Amin. *Falsafah Kalam*. Yogyakarta: al-Qalam, 1999.
- Abdullah, Taufik *et al.* *Suplemen Ensiklopedia Islam*. Jakarta : PT Ichitar Baru van Hoeve, 1999.
- Abdullah, Taufik (ed.). *Sejarah Umat Islam Indonesia*, Jakarta: MUI, 1991.
- Abegebriel, A. Maftuh, *et al.* *Negara Tuhan; The Thematic Encyclopaedia*. Yogyakarta: SR-Ins Publishing, 2004.
- Aceh, Abu Bakar. *Sejarah Al-Qur'an*. Solo, CV. Ramadhani, 1986.
- Adam dan Jessica Kuper. *Ensiklopedi Ilmu-ilmu Sosial*, diterjemahkan oleh Haris Munandar. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada Jakarta.
- Adam, Ian. *Political Ideologi Today*, diterjemahkan oleh Ali Noerzaman. Yogyakarta : Kalam, 2004.
- Affandi, Bisri. *Pembaharu dan Pemurni Islam di Indonesia, Syaikh Ahmad Syurkati 874- 1943*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1999.
- Affendi, Abdel Wahab. *Masyarakat Tak Bernegara; Kritik Teori Politik Islam*, diterjemahkan oleh Amiruddin Ar-Rani. Yogyakarta: LkiS, 1991.
- Ahmad, Mumtaz (ed.). *State, Politics and Islam*. Washington: American Trust Publication, 1986.

- Akmal, Rajiy. *Al-Mu'jam al-Mufashshal fi al-'Ilm ash-Sharf*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993.
- Alam, Rudy Harisyah. *Panduan Sistem Peringatan Dan respons dini Konflik Keagamaan*, Jakarta: Balai Litbang Agama Jakarta Press, 2019.
- Alan, Mikhail. *Nature and Empire in Ottoman Egypt*. Cambridge University Press, 2011.
- Ali, Mukti. *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: Departemen Agama RI, 1993.
- Almez (ed.). *HOS Tjokroaminoto, Hidup dan Perjuangan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1952.
- Amal, Taufik Adnan. *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlurrahman*. Bandung, Mizan, 1989
- Amiruddin, Hasbi *Konsep Negara Menurut Fazlur Rahman*. Yogyakarta: UII Press, 2000.
- Amir, Zainal Abidin dan Imam Anshari Saleh. *Soekarno dan NU: Titik Temu Nasionalisme*, Yogyakarta: LKiS, 2013.
- Amiruddin, M Hasbi. *Konsep Negara Islam menurut Fazlur Rahman*. Yogyakarta: UII-Press, 2000.
- Amiruddin, M Hasbi. *Republik Umar bin Khattab*. Yogyakarta : Total Media, 2010.
- Anand, Chaiwat Satha. *Barang Siapa Memelihara Kehidupan Esai-Esai Tentang Nirkekerasan dan Kewajiban Islam*, diterjemahkan oleh Taufik Adnan Amal, Pradewi Tri Chatami dan M.Irsyad Rahfsadi. Jakarta: Pusat Studi Agama dan Demokrasi, 2015.
- Anderson, Benedict. *Imagined Community: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1991.
- Anderson, J.N.D. *Islamic Law in The Modern World*. New York: New York University Press, 1959.
- Anis, Muhammad. *Sukses Mendidik Anak*. Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2009.

- Arjomand, Said Amir. "The Constitution of Medina: A Sociolegal Interpretation of Muhammad's Acts of Foundation of the Umma," dalam: *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 41 No. 4 Tahun 2009.
- Arifin, Hadi. *Malikussaleh: Mutiara dari Pasai*. Jaarta: PT. Madani Press. 2005.
- Aritonang, Diro. *Pers Dalam Revolusi Mei Runtuhnya Sebuah Hegemoni*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2000.
- Arkoun, Mohammed. *Lectures du Coran*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1992.
- Arkoun, Mohammed. *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, ditjemahkan oleh Robert D. Lee. Boulder: Westview Press, 1994.
- Armstrong, Karen, *the Battle for God, Fundamentalism in Judaism, Cristianity and Islam*. London: Harper Collins Publisher, 2003.
- Arnold, Thomas W. *The Caliphate*. London : Routladge And Leegan Paul Paul LTD, 1965.
- Syamsu, Muhammad As. *Ulama Pembawa Islam di Indonesia dan Sekitarnya*. Jakarta: Penerbit Lentera, 1996.
- Asfahani, Al-Raghib. *Mufradat li Alfâzh al- Qur`ân*. Damakus: Dâr al-Qalam, 1992.
- Ashfahânî, Muḥammad ‘Alî ar-Ridhâ‘î. *Manâhij at-Tafsîr wa Ittijâhuhû: Dirâsah Muqâranah fî Manâhij Tafsîr al-Qur`ân al-Karîm*. Beirut: Markaz al-Ḥadârah li tanmiah al-Fikr al-Islâmîy, 2011.
- 'Asqalaniy, Ibn Hajar. *Fath al-Bâri Syarh Shahîh Bukhâriy*. Kairo: Dâr Rayyan li-at-Turâts, 1986.
- Asshiddiqie, Jimly. Pengantar Ilmu Hukum Tata Negara. Jilid 1. Jakarta: Sekretariat Jenderal dan Kepaniteraan Mahkamah Konstitusi RI, 2006.
- 'Âsyûr, Muhammad Thâhir ibn. *Maqâshid. asy-Syarî'ah al-Islâmiyah*. Yordania: Dâr al-Nafâes Urdun 2001.

- Atmasasmita, Romli. "Analisis Undang-Undang Nomor 15 Tahun 2003 Tentang Pemberantasan Tindak Pidana Terorisme: Pergeseran Pendekatan Reaktif Kepada Pendekatan Proaktif." *Makalah Seminar tentang Pemberdayaan Lembaga Negara dalam Penanganan Terorisme di Indonesia*. Jakarta: Sekolah Tinggi Hukum Militer, 8 Maret 2016.
- Attas, Syed Muhammad Naquib. *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*. Petaling Jaya: ABIM, 1990.
- Attas, Syed Muhammad Naquib. *Konsep Pendidikan dalam Islam*, terj. Haidar Baqir. Bandung: Mizan, 1987.
- Auda, Jasser Auda. *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*. Bandung: Mizan Media Utama, 2008.
- Audah, Abd al-Qadir. *Abd al-Qadir Audah, at-Tasyri' al-Jina'î al-Islâmî*. Bairut: Dâr al-Kâtib al-‘Arabî, tth.
- Azhary, Muhammad Thair. *Negara Hukum; Suatu –Studi Tentang Prinsip-Prinsipnya Dari Segi Hukum Islam, Implementasinya Pada Periode Negara Madinah dan Masa Kini*. Bandung: Angkasa, 2003.
- Aziz, Abdul. *Chiefdom Madinah: Salah Paham Negara Islam*. Jakarta: Alvabet, Maret 2011
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad Ke-17 dan ke-18*. Jakarta: Prenda Media, 2005.
- Azra, Azyumardi. *Nilai-nilai Pluralisme dalam Islam*. Bandung: Penerbit Nuansa, 2005.
- Azra, Azyumardi. *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- Azra, Azyumardi. *Menuju Masyarakat Madani, Gagasan, Fakta, dan Tantangan*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1999.
- Azra, Azyumardi. *Pergolakan Politik Islam Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-Modernisme*. Jakarta: Paramadina, 1998.
- Ba'albaki, Munir. *Al-Mawrid A Modern English-Arabic Dictionary*, Beirut: Dâr al-‘Ilm li al-Malâyin, 1974, hal. 470.

- Ba'asyir, Abu Bakar. *Buku II: Tadzkiroh, (Peringatan Dan Nasehat Karena Allah)*. Jakarta: JAT MEDIA CENTER, 2012.
- Baghawi, Abu Muhammad al-Husain bin Mas'ud bin Muhammad al-Farra. *Ma'alimut Tanzil fî Tafsir*. Beirut; Dârul Kutub al-'Ilmiyah, t.th.
- Bagir, Zainal Abidin *et al.* *Pluralisme Kewargaan: Arah Baru Politik Keragaman di Indonesia*. Yogyakarta: CRCS UGM bekerja sama dengan penerbit Mizan, 2011.
- Baidan, Nashruddin. *Metodologi Penafsiran Al-Quran*. Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1998.
- Baidhowi. *Antropologi Al-Qur'an*. Yogyakarta : LKIS, 2009.
- Baljon, JMS. *Modern Muslim Quran Interpretation*. Leiden: E. J. Brill, 1968.
- Banna, Gamal, *Jihad*. Jakarta: Mata Air Publishing, 2006.
- Budiarjo, Miriam, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*. Jakarta: Gramedia, 1982
- Banna, Gamal. *Evolusi Tafsir : Dari Jaman Klasik Hingga Jaman Modern*, diterjemahkan oleh Novriantoni. Jakarta: Qisthi Press, 2004.
- Baqi, Muhammad Fuad Abdul. *Al-Mu'jam Al-Mufahras li Al-fâzh al-Qur`ân al-Karîm*. Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 2009.
- Baraja, Abdul Qadir. *Gambaran Global Pemerintahan Islam*. Surabaya: Penerbit RAP, 2001.
- Barik, Haya Binti Mubarak. *Ensiklopedi Wanita Muslimah*. Jakarta: Darul Falah, t.th.
- Basarah, Ahmad. *Bung Karno Islam dan Pancasila*. Jakarta: Konstitusi Press, 2016.
- Basyir, Kunawi. "Ideologi Gerakan Politik Islam di Indonesia," dalam: *Al-Tahrir*, Vol. 16 No. 2 Tahun 2016.
- Baydhâwî, 'Abdullâh ibn 'Umar Anwâr. *at -Tanzîl wa Asrâr at-Ta'wîl*. Beirut: Dâr Ihyâ' Turats al-'Arabi, 1998.
- Baylis, Steve, John dan Smith, (ed.). *The Globalization of World Politics*. Oxford University Press, 1997.

- Berger, Peter L. *Kebangkitan Agama Menentang Politik Dunia*, diterjemahkan oleh Hasibul Khoir. Yogyakarta: Arruzz, 2003.
- Bernard, Alan dan Jonathan Spencer (ed.). *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London: Routledge, 1996,.
- Beuken dan Kuschel, *et al.* *Agama sebagai Sumber Kekerasan?*, diterjemahkan oleh Iman Baehaqi. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003, xiv-xxv.
- Block, David. *Post-Truth and Political Discourse*. USA: Macmillan Palgrave, 2019.
- Boland, B.J. *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*. Leiden: Martinus Nijhoff, 1982.
- Borchert, Donald M. (ed.). *Encyclopedia of Philosophy.-2nd ed.* USA: Thomson Gale & Macmillan Reference USA, 2006.
- Bowering, Gerhard. *The Mystical Vision, Mystical Vision of Existence in Classical Islam*. Berlin: t.p, 1980.
- Bruinessen, Martin van. *NU ; Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, diterjemahkan oleh Farid Wajidi. Yogyakarta: Lkis Pelangi Aksara, 1994.
- Bukhâri, Muhammad Isma'îl Abu Abdillâh. *Shahîh Al-Bukhârî*. t.tp: Dâr Thûq an-Najâh, 1967.
- Chirzin, Muhammad *et.al.* *Belajar dari Kisah-kisah Para Sahabat*, Yogyakarta: Jaringan Intelektual Muhammadiyah, 2005.
- Clapp, Nicholas. *The Road to Ubar: Finding the Atlantis of the Sands*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1999.
- Cliveland, William L.. *A History of The Modern Middle East*, San Francisco: Westview Press, 1994. at
- Dahm, Bernhard. *Sukarno and the Struggle for Indonesian Independence*. Ithaca dan London: Cornell University Press, 1969.

- Darrâz, Muḥammad ‘Abdullah. *an-Naba' al-Azhîm; Nazharâtun Jadîdatun fî al-Qur'ân*. Kuwait: Dâr al-Qalam, 1974.
- Datta, Amaresh., *The Encyclopaedia of Indian Literature*. Vol. 2. (Devraj to Jyoti). New Delhi: Sahitya Akademi, 2006.
- Davies, Norman. *Europe: A History*. Oxford Britania Raya: Oxford University Press, 1996.
- Delener, Nejdet. “Religious Contrasts in Consumer Decision Behaviour Patterns: Their Dimensions and Marketing Implications (Abstract),” dalam: *European Journal of Marketing*, Vol. 28 No. 5 Tahun 1994, hal. 36– 53.
- Deng, Francis Mading. *War of Visions: Conflict of Identities in the Sudan*. Washington D.C.: Brookings Institution Press, 1995.
- Departemen Agama RI. *Al-Qur’an dan Terjemahnya*. Jakarta: CV. Naladaya, 2004.
- Departemen Pendidikan RI. *Ensiklopedi Nasional Indonesia*. Jakarta: PT. Cipta Adi Pustaka, 1990.
- Depdiknas. *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 1999.
- Dewi, Ernita. *Pemikiran Amina Wadud Tentang Rekonstruksi Penafsiran Berbasis Metode Hermeneutika*, Jurnal Substantia, Vol. 15 No.2 Tahun 2013, hal.146.
- Dimiyati, Abu Bakar Bin Muhammad Zainal Abidin Syatha. *I’ânah ath-Thalibîn ‘alâ Halli Alfâzh al-Fathi al-Mu’in*. Beirut: Dar al-Fikr, 1997.
- Direktorat Jenderal Potensi Pertahanan KEMENHANRI. *Modul Bela Negara Cinta Tanah Air*. Jakarta: Ditjen Pothan KEMENHANRI, 2016.
- Direktorat Jenderal Potensi Pertahanan KEMENHANRI. *Tataran Dasar Bela Negara*. Jakarta: Ditjen Pothan KEMENHANRI, 2018.
- Djalil, Basiq. *Peradilan Agama di Indonesia*. Jakarta: Kencana, 2006..
- Djiwandono, Soedjati. “Misinterpreted Democracy May Lead to Tyranny,” dalam: *The Jakarta Post*, 6 Oktober 2006.

- Doyle, William. *The Oxford History of the French Revolution (2nd ed.)*. Oxford: Oxford University Press, 2002, hal. 73-74.
- Dzahabi, Muhammad Husain. *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2003.
- Dzakirin, Ahmad. *Kebangkitan Post-Islamisme : Analisis Strategi AKP Turki Memenangkan Pemilu*. Solo: Era Intermedia, 2012.
- Echols, Jhon M. Echols & Hassan Shadily. *Kamus Inggris-Indonesia*. Jakarta: Gramedia, 1993.
- Edward , Paul (ed.). *The Encyclopedia of Philosophy*. New York: Macmillan Publishing Co, 1972.
- Effendy, Bahtiar. *Islam dan Negara*. Jakarta: Paramadina, 1998.
- Effendy, Bahtiar. *Teologi Baru Politik Islam; Pertautan Agama, Negara, dan Demokrasi*. Yogyakarta: Galang Press 2001.
- Esposito, John L. *Islam and Politics*. Edisi 4. New York: Syracuse University Press, 1998.
- Esposito, John L. *The Islamic Threat: Myth or Reality?* Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Fadeli, Soeleiman dan Mohammad Subhan. *Antologi NU Sejarah-Istilah-Amaliah-Uswah*, Surabaya: Khalista, 2008.
- Fahmy, Hamid. “Menguak Nilai di Balik Hermeneutika”, dalam: *Islamia, Islamia* Vol. 1 No 1, Tahun 2004.
- Farabi. *Arâ Ahlu al-Madînah al-Fadhîlah*. Kairo: Mathaba’at Muhammad Alî, t.th.
- Farih, Amin. “Konsistensi Nahdlatul Ulama’ dalam Mempertahankan Pancasila dan Kedaulatan Negara Kesatuan Republik Indonesia di tengah Wacana Negara Islam,” dalam *JPW (Jurnal Politik Walisongo)*, Vol. 01 No. 1 Tahun 2019, hal. 1—20.
- Faruqi. *Islam and Culture*. Kuala Lumpur: ABIM, 1980.

- Fazlurrahman. *The Islam Concept*, dalam Jhon J. Donohue and L. Esposito (ed), *Islam transistion; muslim perspective*. New York: Oxford University Press, 1982.
- Feith, Herbert and Lance Castles (eds). *Indonesian Political Thingking, 1945-1965*. Ithaca: Cornell University Press, 1970.
- Foucault. *The History of Sexuality: An Introduction*, vol.1, diterjemahkan oleh Robert Hurley dari Bahasa Prancis. New York: Pantheon Books, 1976.
- Gadri, Hamid. *Politik Belanda Terhadap Islam dan Keturunan Arab di Indonesia*. Jakarta: CV. Masagung, 1988.
- Gani, Soelistyati Ismail. *Pengantar Ilmu Politik*. Yogyakarta: Ghalia Indonesia, 1984.
- Geertz, Clifford. *Islam Yang Saya Amati, Perkembangan di Maroko dan Indonesia*, diterjemahkan oleh Hasan Basri dari judul *Islam Observed: Religious Development In Marocco and Indonesia*. Yogyakarta: Yayasan Ilmu-Ilmu Sosial, 1982.
- Ghafur, Muhammad Fakhry (Ed.). *Politik Islam di Arab Saudi, Kuwait, dan Uni Emirat Arab*. Jakarta: LIPI Press, 2019.
- Ghazâlî, Abû Hâmid Muhammad bin Muhammad. *al-`Iqtishâd fî al-`I'tiqâd*. Jeddah: Dâr al-Minhâj, 2008.
- Ghazaliy, Muhammad. *As-Sunnah an-Nabawiyyah Baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadîts*, Beirut: Dar asy-Syurûq, 1989.
- Gorski, Philip S. Gorski. "The Mosaic Moment: An Early Modernist Critique of Modernist Theories of Nationalism," dalam: *American Journal of Sociology*, Vol. 105 No. 5, Maret 2000, hal, 1428–1468.
- Grondin, Jean. *Introduction to Philosophical Hermeneutics*. Yale: Yale University Press, 1994, hal. 20.
- Gunawan, Fahmi et.al. (ed.). *Religion Society dan Social Media*. Yogyakarta: Deepublish Publisher, 2018.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Jakarta: Teraju, 2002.

- Habsyi, Muhammad. *Fiqih Praktis Menurut Al-Qur'an, As-Sunnah, dan Pendapat Para Ulama*. Bandung: Mizan Oktober, 2002.
- Hadi, Abu Sarie Muhammad Abd . *Wa 'Âsyirûhunna bi al-Ma'rûf*. Kairo: Maktabah at-Turâts al-Islâmî, 1988.
- Hamimm, Toha, *Islam dan NU Dibawah Tekanan Problematika Kontemporer*, Surabaya: Diantama, 2004.
- Habanakah, Abdurrahman. *Pokok-pokok Aqidah Islam*. Jakarta, Gema Insani Press, 1998.
- Hanafi, Hasan, *Agama, Kekerasan & Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Jendela Grafika, 2001
- Hanbal, Abu Abdillah ibn Ahmad ibn Muhammad ibn. *Musnad al-Imâm Ahmad ibn Hanbal*. Beirut: Muassasah Risalah, 2001.
- Handasah, Wachidah. "Kemenag Klarifikasi Terjemahan Awliya," Senin 24 Oct 2016 13:00 WIB, dalam, <https://republika.co.id/berita/koran/news-update/ofjfc213/kemenag-klarifikasi-terjemahan-awliya>. Diakses pada 1 September 2019.
- Handayani Tri. *Bunga Rampai Gender dalam Iptek : Perkembangan, Kebijakan dan Tantangannya di Indonesia*. Jakarta: LIPI Press, 2018.
- Handoyo, B. Hestu. *Cipto Hukum Tata Negara, Kewarganegaraan, dan Hak Asasi Manusia*. Yogyakarta: Universitas Atma Jaya, 2003.
- Harris, Sam. *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*. New York: W. W. Norton & Company, 2004.
- Hartoko, Dick. *Manusia dan Seni*. Yogyakarta: Kanisius, 1984.
- Haryatmoko. *Dominasi Penuh Muslihat Akar Kekerasan dan Diskriminasi*. Jakarta: PT Gramedia, 2010.
- Haryatmoko. *Etika Politik dan Kebebasan*. Jakarta: Kompas, 2003.
- Hasan, Ibrahim. *Tarikh Al-Islam*. Kairo: Al-Maktabah Al-Nahdlah Al-Mishriyyah, 1979.
- Hassan, Riaz. *Keragaman Iman; Studi Komparatif Masyarakat Muslim*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006.

- Hasyim, Syafq. *Hal-Hal yang Tak Terpikirkan: Tentang Isu-Isu Keperempuanan dalam Islam*. Bandung: Mizan, 2001.
- Hatta, Mohammad. *Memoir*. Jakarta: Tintamas, 1978.
- Hawwa, Sa'id. *Al-Islâm*. Kairo: Dâr as-Salâm, 1985.
- Held, David. *Model of Democracy*. London : Plity Press, 1987.
- Hidayat, Komaruddin. "Ketika Agama Menyejarah" dalam *Al-Jami'ah, Journal of Islamic Studies*. Vol. 40 No. 1, Januari-Juni 2002.
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Hitti, Philip K. *Capital Cities Of Arab Islam*. Minneapolis: University of Mineesota, 1973.
- Hitti, Philip K. *The History of Arabs; From The Earliest Times to The Present*. London: Macmillan, 1974.
- Hodgson, Marshall G.S. *The Venture of Islam*, diterjemahkan oleh Mulyadhi Kartanegara. Jakarta: Paramadina, 2002.
- Hornby, A.S. *Oxford Edvanced Leaner's Dictionary of Corrent English*. London: Oxford University Press, 1983.
- Horton, B dan Chester H. Lunt , *Sosiologi* diterjemahkan oleh Aminuddin Ram dan Tita Sobari. Jakarta: Erlangga, 1999.
- Hosen, Nadirsyah. "Meluruskan Sejumlah Tafsir Surat Al-Maidah 51, " dalam: <https://nu.or.id/opini/meluruskan-sejumlah-tafsir-surat-al-maidah-51-R1zOj>. Diakses pada 1 September 2019.
- Huda, Afton Ilman *Biografi Mbah Siddiq*, Jember: Pon. Pes. Al-Fattah, t.t..
- Humam, Kamal Al-Din Muhammad bin 'Abdi Al-Wahid Ibnu. *Fath al-Qadir Syarh al-Hidayah*. Quetta: Muktabah Rasyidiyyah, t.th.
- Human Right Watch, "Unagknnowledged deaths Civilian Casualties in NATO's Air Campaign in Libya," dalam [unacknowledged-deaths/civilian-casualties-natos-air-campaign-libya](https://www.hrw.org/report/2021/12/15/unacknowledged-deaths/civilian-casualties-natos-air-campaign-libya). Diakses pada 15 Desember 2021.

- Husaini, Adian. “Problem Teks Bibel dan Hermeneutika”, dalam: *Islamia* Vol. 1 No 1, Tahun 2004.
- Husaini, Adian. *Jihad Osama Versus Amerika*. Jakarta: Gema Insani Press, 2001.
- Hutington, Samuel P. *Gelombang Demokratisasi Ketiga*. Jakarta: Grafiti, 2007.
- IAIN Syarif Hidayatullah, “*Ensiklopedi Islam Indonesia*. Jakarta: Djambatan, 1992.
- Imarah, Muhammad. *Al-Islam wa al-‘Arubah*. Kairo: al-Haiiah al-Mashriyyah al-‘Ammah li al-Kitâb, 1996.
- International Crisis Group. *Daur Ulang Militan di Indonesia: Darul Islam dan Bom Kedutaan Australia Asia Report N°92– 22 Februari 2005*. Singapura/Brussels: International Crisis Group, 2005.
- Iqbal, Muhammad. *Fiqh Siyasah*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2007.
- Iqbal, Muhammad dan Amin Husein Nasution. *Pemikiran Politik Islam Dari Masa Klasik Hingga Indonesia Kontemporer*. Jakarta: Kencana 2017.
- Ismail, Faisal. *Dinamika Kerukunan Antar Umat Beragama Konlik, Rekonsiliasi, dan Harmoni*. Bandung: PT.Remaja Rosdakarya, 2014
- Iyaziy, Muhammad 'Aliy. *Al-Mufasssirun Hayatuhum wa Manhajuhum*. Teheran: Tsaqâfah al-Irsyâd Al-Islâmî, 1414 H.
- 'Izz, Ibnu Abil. *Syarh al-‘Aqîdah ath-Thahawiyah*. Riyadh: Muassasah ar-Risâlah, 1999.
- Jâbirî, Muḥammad ‘Âbd. *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabî*. Beirut: Markaz Dirâsah al-Wihdah al-‘Rabiyyah, 2004, cet. 9,
- Jalil, Abdul *et al.* *Fiqh Rakyat: Pertautan Fiqh Dengan Kekuasaan*. Yogyakarta; LkiS, 2000.
- Jalil, Matori Abdul. “Sambutan Menteri Pertahanan Republik Indonesia: Menemukan Kembali Kebangsaan Indonesia” dalam M. Bambang

- Pranowo dan Darmawan (ed.), *Reorientasi Wawasan Kebangsaan di Era Demokrasi*. Yogyakarta: Adicita, 2003.
- Jashshash, Abu Bakr Ahmad bin ‘Ali. *Ahkâm al- Qur`ân*. Beirut: Dâr Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994.
- Jati, Wasisto Raharjo. *Politik Kelas Menengah Muslim Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 2017.
- Jauhar, Ahmad al-Mursi Husein. *Asy-Syeikh Muhammad al-Mutawalli asy-Sya’rawi: Imam al- ‘Ashr*. Kairo: Handat al-Mishr, 1990.
- Jauziyah, Ibn al-Qayyim. *Ahkâm Ahl al-Dzimmah*, Beirut: Dâr al-Kutb al-’Ilmiyyah, t.th.
- Jawi, Muhammad Nawawi. *Tafsîr al-Munîr li Ma’âlim at-tanzîl*. Surabaya: Dâr al-'Ilm, t.th.
- Jawwad, Muhammad ‘Abd. *Trik Cerdas Memimpin Cara Rasulullah*, diterjemahkan oleh Abdullah Jufri. Solo Pustaka Iltizam, 2009.
- Jeffery, A. *The Foreign Vocabulary of the Qur’an*. Baroda: Oriental Institute, 1938.
- Jenie, Umar Anggara. ” Archeological Findings Revealed Some Qur`anic Historical Narrations,” dalam: R.P. Soejono's Festschrift, *Archaeology: Indonesian Perspective*. Jakarta: LIPI, 2006.
- Jindan, Khalid Ibrahim. *Teori Pemerintahan Islam Menurut Ibnu Taimiyah*, Jakarta: Rineka Cipta, 1994.
- Jizr, Muhammad Yasin. *Alim ‘Ishrifî ‘Uyûn Mu’âshirih*. Beirut: Dâr al-Jayl, 1990.
- Johnson, James Turner, *Ide Perang Suci*, terj. Ali Noor Zaman. Yogyakarta: Qalam, 1997
- Joseph . Brian D. dan Richard D. Janda (ed.). *The Handbook of Historical Linguistics*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.
- Juergensmeyer, Mark dan Wade Clark Roof, (ed.). *Encyclopedia of Global Religion*. New York: SAGE Publications, 2011.

- Jum'ah, Ali. *Al-Bayân Limâ Yusyghiluhu Adzhân*. Mesir: Dâr al-Muqatham, 2009.
- Kakar, Sudhir. *The Colors of Violence Cultural Identities: Religion and Conflict*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- Karim, Khalil Abdul. *al-Juzûru at-Târikhiyyah li asy- Syari'ah al-Islâmiyyah*. Kairo: Sinâ li an-Nasyr, 1990, hal. 8.
- Karman, Supiana, M.. *Ulumul Qur'an*. Bandung: Pustaka Islamika, 2002.
- Kartodirjo, Sartono. *Ratu Adil*. Jakarta: Sinar Harapan, 1973.
- Kartodirjo, Sartono. *Multidimensi Pembangunan Bangsa Etos Nasionalisme dan Negara Kesatuan*. Yogyakarta: Kanisius, 1999.
- Katsir, Isma'il ibn. *Al-Bidâyah wa al-Nihâyah*. Beirut : Dâr al-Rayyân li al-Turâts, 1408 H..
- Katsir, Isma'il ibn. *Tafsir al-Qur`ân al-'Azhîm*. Riyadh: Dâr 'Âlam al-Kutub 1997.
- Kementerian Agama RI. *Tafsir Ilmi Pencapaian Manusia dalam Perspektif Al-Qur`an dan Sains*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Kementerian Agama RI, 2012.
- Kementerian Agama RI, *Al-Qur`an dan Tafsirnya*. Jilid 2 juz 4-5-6. Jakarta: PT Sinergi Pustaka Indonesia, 2012.
- Kementerian Agama RI, *Tafsir Ringkas Al-Qur'an Al-Karim* Jilid 1. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2016.
- Kerr, Malcolm H.. *Islamic Reform The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rasyid Ridha*, Berkeley and Los Angeles: University Of California Press, 1976.
- Khaeruman, Badri. *Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Quran*, Bandung : CV. Pustaka Setia, 2004.
- Khaldun, Abd al-Rahman ibn. *Muqaddimah*. Kairo: Maktabah at-Tijâriyyah al-Kubrâ, t.th.

- Khan, Abdul Wahid, *Rasulullah Dimata Sarjana Barat*. Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2002
- Khan, Qamarudin. *Pemikiran Politik Ibnu Taimiyyah*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1983.
- Kharkûsyî ‘Abdulmâlik bin Muḥammad Ibrâhîm an-Naisabûrî. *Tahzîb al-Asrâr*. t.tp: Majma‘ ats-Tsaqafi, 1999.
- Khattab, Abdul Karim. *at-Tafsîr Al-Qur`ân*. Juz 2. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Khuli, Amin. *Manâhij Tajdîd Fî an- Nahwi wa al- Balâgah wa at- Tafsîr wa al-Adab*. Kairo: Dâr al-Ma’rifah, 1961.
- Kinloch, Graham C. *Ideology and the Social Science*. Westport: Greenwood Press, 1981.
- Kohn, Hans. *Nasionalisme, Arti dan Sejarahnya*. Jakarta: PT. Pembangunan, 1984.
- Krippendorff, Klaus. *Analisis Isi: Pengantar Teori dan Metodologi*, diterjemahkan oleh Farid Wajidi. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1980.
- Kuntowijoyo. *Islam sebagai Ilmu*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007.
- Kuntowijoyo. *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*. Bandung: Mizan, 1994.
- Kuntowijoyo. *Metodologi Sejarah*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994.
- Kusnardi, Moh. dan Bintan R. Saragih. *Ilmu Negara*. Jakarta: Gaya Media Pratama, 2000.
- Kuswaya, Adang. *Model Riset Tafsir Sosio-Tematik Hermeneutika Al-Qur’an*. Salatiga: STAIN Salatiga Press, 2011.
- Koetnjaraningrat. *Pengantar Antropologi: Pokok-Pokok Etnografi*. Jakarta: Rineka Cipta, 1998.
- Laila, Azzah Nor. “Pendidikan Kebangsaan dalam Perspektif Al-Qur’an,” dalam *JASNA: Journal for Aswaja Studies*, Vol. 1 No. 1, Januari 2021.

- Lajnah Ta'lif wa al-Nasyr (LTN) NU Jawa Timur. *Ahkamul Fuqaha'; Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Mukatamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-1999)*. Surabaya: Diantama, 2004.
- Lalika'i, Abul Qasim Hibatullah ibn Al-Hasan bin Manshur Ar-Razi Ath-Thabari. *Syarh Ushûl I'tiqâd Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ'ah*. Tahqiq: Ahmad ibn Sa'ad ibn Hamdan al-Ghamidi. Riyadh: Dâr an-Nashîhah, 2005.
- Lapidus, Ira M. *Sejarah Sosial Ummat Islam*, diterjemahkan oleh Ghufron A. Mas'udi. Jakarta: Rajawali Pers, 2000, cet. 2.
- Larson, Edward J. *Evolution: The Remarkable History of a Scientific Theory*. New York: Modern Library, 2004.
- Lembaga Al-Kitab Indonesia. *Al-Kitab Perjanjian Lama*. Jakarta: Lembaga Al-Kitab Indonesia, 1997, cet. ke-155.
- Lenin, V.I.. *Essential Works of Lenin*. New York: Dover Publication, 1987.
- Lindberg, David C. "The Medieval Church Encounters the Classical Tradition: Saint Augustine, Roger Bacon, and the Handmaiden Metaphor," dalam David C. Lindberg dan Ronald L Numbers, *When Science & Christianity Meet*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.
- Lockhart, James. *Nahuas and Spaniards: Postconquest Central Mexican History and Philology*. Stanford: Stanford University Press, 1991.
- Lumbanrau, Raja Eben. "RUU HIP: Pemerintah tunda bahas RUU Haluan Ideologi Pancasila dengan DPR," dalam: <https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-53044028>. Diakses pada 17 Desember 2021.
- Luth, Thohir. *M. Natsir, Dakwah dan Pemikirannya*. Jakarta: Penerbit Gema Insani, 1999.
- Maarif, Samsul. "Meninjau Ulang Definisi Agama, Agama Dunia, dan Agama Leluhur," dalam: Ihsan Ali-Fauzi, et.al., (ed.), *Kebebasan, Toleransi dan Terorisme: Riset dan Kebijakan Agama di Indonesia*. Jakarta: PSAD Yayasan Paramadina, hal. 33.

- Maarif, Ahmad Syafii. *Krisis Arab dan Masa depan dunia Islam*. Yoyakarta: Bunyan, 2018.
- Maarif, Ahmad Syafii. *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1993.
- Macdonald, D.B. *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional*. New York, 1993.
- Madani, Malik ibn Anas ibn Malik ibn ‘Amir al-Ashbahi. *Muwâtha` Mâlik*. Abu Dhabi: Muassasah ibn Sulthan Ali Nihyan, 2004.
- Madjid, Nurcholish. *Dialog Keterbukaan: Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer*. Jakarta: Paramadina, 1998.
- Madjid, Nurcholis. *Masyarakat Religius*. Jakarta: Paramadina, 2000.
- Madjid, Nurcholis. *Islam, Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 1992.
- Madjid, Nurcholis. “Agama Dan Negara Dalam Islam: Telaah Krisis Atas Fiqh Siyasah Sunni,” dalam Rachman, Budhy Munawar- (ed). *Konstekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 1994.
- Madjid, Nurcholis. *Indonesia Kita*. Jakarta: Universitas Paramadina, 2004, cet. 3.
- Mahilli, Jalâl ad-Dîn Muhammad ibn Ahmad dan Jalâl al-Dîn ‘Abd ar-Rahmân ibn abu Bakr ash-Shuyûthi. *Tafsîr Jalâlayn*. Kairo: Dâr al Hadîts, t.th.
- Mahmud, Zaki Najib. *Al-Ma’qûl wa al-Lâ Ma’qûl fî Turâtsinâ*. Beirut: Dâr al-Syurûq, 1984.
- Mahoney, K.E. and P. Mahoney (eds). *Human Rights in the Twenty First Century: A Global Challenge*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1993.
- Makdisi, George A. *Cita humanisme Islam : Panorama Kebangkitan Intelektual dan Budaya Islam dan Pengaruhnya Terhadap Renaissans Barat*, diterjemahkan oleh A. Syamsu Rizal & Nur Hidayah dari judul *The Rise of humanism in classical Islam and the Christian West*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005.

- Malibari, Zainudin ibn Abdul Aziz. *Fath al-Mu'în Bi Syarhi Quratu al 'Ain*. Beirut: Dâr al-Kutub, 1996.
- Mamad, Sa'bani S. *Memahami Agama Post-Dogmatik*. Semarang: CV Aneka Ilmu, 2000.
- Manzhur, Ibn. *Lisân al- 'Arab*. Beirut: Dâr al-Kutub al- 'Ilmiyyah, 2003.
- Maraghi, Mustafa. *Tafsir al-Marâghiy*. Kairo: Mushthafâ al-Bâbî al-Halabî, 1969.
- Matsna, Moh. *Orientasi Semantik al-Zamakhsyari: Kajian Makna Ayat-ayat Kalam*. Jakarta: Anglo Media, 2006.
- Maududi, Abu al-A'la. *Al-Khilâfah wa al-Mulk*. Kuwait: Dâr al-Qalam, 1978.
- Maududi, Abul A'la. *The Islamic Law and Constitution*. Lahore: Islamic Publication, 1975.
- Mâwardî, 'Alî bin Muhammad. *Al-Ahkâm Al-Sulthâniyyah*. Beirut: Dâr al-Kutub al- 'ilmiyyah, 1978.
- McKinnon, Andrew M. "Reading 'Opium of the People': Expression, Protest and the Dialectics of Religion" dalam: *Critical Sociology*, Vol. 31 No. 1/2 Tahun 2005, hal. 15-38.
- Mahfud, Moh. MD. *Politik Hukum: Perbedaan konsepsi Antara Hukum Barat dan Hukum Islam*, dalam: *Jurnal Al-Jami`ah IAIN Sunan Kaljaga Yogyakarta*, Vol. 6 No. 63 Tahun 1999, hal. 29-49.
- Mahfud, Moh. MD. *Membangun Politik Hukum, Menegakkan Konstitusi*. Jakarta: Raja Grafindo, 2010.
- Miftahuzzaman. *Solusi Krisis Islam Politik atau Jamaah Islam*. Solo: CV. Aneka, 2000.
- Mikhail, Alan. *Nature and Empire in Ottoman Egypt*. New York: Cambridge University Press, 2011.
- Misrawi, Zuhairi. *Hadratussyaikh Hasyim Asy'ari; Moderasi, Keumatan, dan Kebangsaan*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2010.

- Moesa, Ali Maschan. *Nasionalisme Kiai Konstruksi Sosial Berbasis Agama*, Yogyakarta: LkiS, 2007.
- Moten, Abdul Rashid. *Ilmu Politik Islam*. Bandung: Pustaka, 2001.
- Muhammad Syamsu As., *Ulama Pembawa Islam di Indonesia dan Sekitarnya*. Jakarta: Penerbit Lentera, 1996.
- Muhammad, Abdullah Abdul Hayyi. *Minhâj al-Islâm Fî Ishlâh al-Basyariyyah*. Kairo: Mathba`ah al-Amânah, 1979 .
- Muhsin, Mahdi. *Ibn Khaldun Philosophy of History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1971.
- Mulkhan, Abdul Munir. *Pengantin Bom dan Radikalisasi di Indonesia*. Yogyakarta: Filosofi, 2011.
- Munawwar, Sayyid Agil Husin. *Al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*. Jakarta: Ciputat Press, 2002.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus al- Munawwir*. Surabaya: Pustaka Progresif, 2002, cet. 25.
- Muqallad, Muhammad Ali. *Qadhâya Hadhâriyyah 'Arâbiyyah Mu'ashirah*, Beirut: Dar al-Manhil, 2003.
- Murtopo, Ali. *Strategi Kebudayaan*. Jakarta: CSIS, 1971.
- Musa, Muhammad Yusuf. *Bain ad-Dîn wa al-falsafah fî Ra'yi Ibnu Rusyd wa Falsafah al-'Ashr al-Wasîth*. Mesir: Dar al-Ma'arif, 1968.
- Muslim, Abu al-Husain. *Shahih Muslim*. Beirut: Dar al-Jail, t.th.
- Muthahhari, Murthadha. *Falsafah Pergerakan Islam*, diterjemahkan oleh Muhammad Siddik. Jakarta: Mizan, 1993.
- Muzhaffar, Muhammad Ridhâ. *al- 'Aqâ'id al-Imâmiyyah*. Qom: Muassasah al-Shâriyân li Thabâ'ah wa an-Nasyr, 2008.
- Na'im, Akhsan dan Hendry Syaputra. *Kewarganegaraan, Suku Bangsa, agama dan Bahasa Sehari-hari Penduduk Indonesia Hasil Sensus Penduduk 2010*. Jakarta: Badan Pusat statistik, 2011.

- Nadwi, Abu'l-Hasan Ali. *Islam Membangun Peradaban Dunia* diterjemahkan oleh M.Ruslan Shiddieq dari judul *Mâ Dzâ Khasira al-‘Âlam bi Inkhithâth al-Muslimîn*. Jakarta: PT Anam Kosong, 1988.
- Nadwî, Alî`Ahmad. *Al-Qawâ`id al-Fiqhiyyah*. Damaskus: Dâr al-Qalam, 2007.
- Nafis, M. Cholil, *et al.* *Islam wasathiyah*. Jakarta: Komisi Dakwah dan Pengembangan Masyarakat MUI Pusat, 2019.
- Naisâbûriy, Abu Abdullah al-Hakim Muhammad ibn ‘Abdullah ibn Muhammad. *Al-Mustadrak ‘Ala ash-Shahîhain*. Juz 1. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990.
- Naisâbûriy, Abu Hasan Ali Bin Ahmad Al-wahidi. *Asbâb an-Nuzûl*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1991.
- Naisaburiy, Muhammad bin Yûsuf Al- Naisaburiy, *Tafsîr Al-Bahr Al-Muhîth*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993.
- Naisaburiy, Muslim Abu al-Hajjaj Abu al-Hasan al-Qusyairiy. *Al-Musnad ash-Shahîh*. Beirut: Dâr Ihyâ` Turats al-‘Arabiy, t.th.
- Najib, Agus Moh. “Kepala Negara Perempuan Dalam Perspektif Hadits,” dalam: *Jurnal Musawa*, Vol. 3 No. 1, Maret Tahun 2004, hal. 1-2.
- Najjar, al-Walid. *al-Khulafa’ al-Rasyidin*. Beirut: Dar al-Kutub ‘Ilmiyat. 1990.
- University Press, 2004.
- Nasab, ‘Alî Asadî *al-Manâhij at-Tafsîriyyah ‘inda asy-Syî‘ah wa as-Sunnah*. Teheran: Markaz Dirâsât al-‘Ilmiyyah, 2001.
- Nashir As-Sa‘di, Abdurrahman ibn Nashir. *Tafsir al-Karim ar-Rahman fi Tafsir al-Karim al-Mannan*. Beirut : Muassasah ar-Risâlah, 2000.
- Nasution, Harun. *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam Tinjauan Antar Disiplin Ilmu*. Bandung: Purjalit dan Nuansa, 1998.
- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspe* . Jakarta: UI Press, 1985.

- Nasution, Harun. *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta: UI-Press, 1986.
- Nasution, Yunan H. M. *Islam Dan Problema-Problema Kemasyarakatan*. Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1988.
- Nata, Abuddin. *Metodologi Studi Islam*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1998.
- Natsir, Muhammad. *Kapita Selekta*. Jakarta: Bulan Bintang, 1973.
- Nawawi, Yahya ibn Syarf ibn Muri. *Syarh Shahîh Muslim Ibn al-Hijâj*. Beirut: Dâr Ihyâ at-Turats al-‘Arabiy, 1392 H.
- Ni’am, Syamsun. “Pemikiran Kebangsaan K.H. Achmad Siddiq dan Implikasinya dalam Memantapkan Idiologi Pancasila Sebagai Dasar Negara diIndonesia,” dalam: *AKADEMIKA*, Vol. 23 No. 02, Juli-Desember 2018.
- Nimer, Muhammad Abu. “Conflict Resolution, Culture and Religion: Toward a training model of Interreligious Peacebuilding,” dalam: *Journal of Peace Research*, Vol. 38 No. 6, 685-704, November 2001.
- Noer, Deliar. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3ES, 1980.
- Noer, Deliar. *Pemikiran Politik di Negeri Barat*. Bandung: Mizan, 1997.
- Nujaim, Zain ad-Dîn. al-Bahru al-Râ’iq ibn. *Syarhu Kanzu al-Daqâ’iq*. Beirut: Dâr al-Ma’rifah, t.th.
- Nurrohman. “Hukum Islam di Era Demokrasi: Tantangan dan Peluang Bagi Formalisasi Politik Syari’at Islam di Indonesia,” dalam: *Jurnal ADDIN*, Vol. 9 No. 1, Februari 2015.
- Ozoglu, Hakan. *From Caliphate to Secular State: Power Struggle in the Early Turkish Republic*. Santa Barbara: Praeger, 2011.
- Pals, Daniel L. *Dekontruksi Kebenaran; Kritik Tujuh Teori Agama*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2001.
- Parsons, Talcott. *Toward a General Theory of action*. New York : Harper & Row, 1951.

- Partanto, Pius A. dan M. Dahlan Al-Barry, *Kamus Ilmiah Populer*. Surabaya: Arkola, 1994.
- Pasya, Hikmatiar. “Studi Metodologi Tafsir Asy-Sya’rawi,” dalam: *Jurnal Studia Quranika*, Vol. 1 No. 2, Januari 2017.
- Philliou, Christine M. *Biography of an Empire: Governing Ottomans in an Age of Revolution*. Berkeley: University of California Press, 2011.
- Piliang, Yasraf Amir. *Hipersemiotika: Tafsir Cultural Studies Atas Matinya Makna*. Yogyakarta dan Bandung: Jalasutra, 2003.
- Pimpinan MPR dan Badan Sosialisasi MPR RI Periode 2014-2019. *MPR RI, Jakarta, Empat Pilar MPR-RI, Pancasila Sebagai Dasarr Negara Indonesia*. Jakarta: Sekretariat Jenderal MPR RI, 2017.
- Prasetyo, Eko (eds). *Nasionalisme, Refleksi Kritis Kaum Ilmuan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Pruitt, Dean G dan Jeffry Rubin. *Teori Konflik Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Pulungan, J. Suyuthi. *Fiqh Siyasah Ajaran Sejarah dan Pemikiran*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1994.
- Qadur, Ahmad Muhammad. *Madkhal ilâ Fiqh al-Lughah al-‘Arabiyah*. Beirut: Dar al-Fikri al-Ma’asyir, 1993.
- Qahthani, Sa'id ibn Musfir. *Syarh ‘Abdul Qadîr al-Jilânî wa Arâ`uhu al-I’tiqâdiyyah wa Shûfiyyah*. T.tp: t.p, 1418 H.
- Qaradhawi, Yusuf. *al-Shahwah al-Islâmiyyah Bayna al- Juhûd wa al-Tatharruf*. Kairo: Bank at-Taqwâ, 1989.
- Qaradhawi, Yusuf. *Min Fiqh ad-Dawlah fî al-Islâm*. Kairo: Dar asy-Syurq, 1997.
- Qardhawi, Yusuf. *Al-Khashaish al-‘âmiyah al-Islam*. Beirut: 1993.
- Qardhawi, Yusuf. *Madkhal li al-Dirasat al-Islamiyah*. Beirut: 1993.
- Qasimiy, Muhammad Jamaluddin. *Mahasin at-Ta’wil*. Jilid 12. Beirut: Dar al-Fikr, 1999.

- Qasthalani, Shihabuddin Abu Abbas Ahmad bin Muhammad Syafi'i. *Irsyadus-Sari*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1996.
- Qatthân, Mannâ al-Khalîl . *Ulûm al-Qur`ân*. Beirut: Libanon, 1420 H.
- Qudamah, Ibnu. *Al-Mughniy*. Jilid 6. Beirut : Dar al-Fikri, t.th.
- Sukarno. *Dibawah Bendera Revolusi*. Jilid 1. Jakarta: Panitia Penerbit Dibawah Bendera Revolusi, 1963.
- Qurthubi, Muhammad ibn Ahmad ibn Abu Bakr ibn Farh al-Anshari al-Khazraji al-Andalusi. *Al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur`ân*. Juz 5. Kairo: Dâr al-Kutub al-Mishriyyah, 1964.
- Qusyairî, Abû al-Qâsim 'Abdulkarîm bin Hawâzin bin 'Abdulmâlik. *Lathâ'if al-Isyârât*. Beirut: Dâr al Kutub al-'Ilmiyyah, 1428 H/2007 M.
- Quttb, Sayyid. *Fî Zhilâl al-Qur`ân*. Jilid 2. Beirut: Dar al-Syuruq, t.th.
- Qutub, Sayyid. *Islam dan Perdamaian Dunia*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987.
- Radjab, Dasril. *Hukum Tata Ne gara Indonesia*, Jakarta: Rineka Cipta, 1994.
- Rahman, Fazlur. *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*. Oxford: Oneworld, 2006.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. Chicago: The University of Chicago Press, 1979.
- Ramadhani, Abdul Malik. *Kamâ Takûnû Yuwalla 'Alaikum*. Riyadh: Mathâbi' al-Hamidhî, 1434 H.
- Ramli, Abdul Wahid. *'Ulumul Quran*. Yogyakarta, Rajawali Pers, 1993
- Rapar, J.H. *Filsafat Politik Plato*. Jakarta: CV. Rajawali, 1991.
- Rayis, Muhammad Dhiya' ad-Din. *Al-Nadzariyat as-Siyasah al-Islamiyah*. Mesir : Al-Ajlu, 1957.
- Razi, Muḥammad Fakhruddin. *Tafsîr Mafâtiḥ al-Ghayb*. Jilid 10. Kairo: Dâr al-Fikr, 1981.
- Reid, Anthony dan David Marr (ed.). *Dari Raja Ali Haji hingga Hamka*. Jakarta: Grafiti Press, 1983.

- Ricklefs, MC. *Mengislamkan Jawa Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930 sampai Sekarang*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2013.
- Ridh, Ali Hasan. *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, diterjemahkan oleh Ahmad Akrom. Jakarta: CV Rajawali Press, 1992.
- Ridha, Muhammad Rasyid Ridha. *Tafsîr al-Qur`an al-Hakîm (Mannâr)*. Beirut: Dar al-‘Ilmiyyah, 1999.
- Rivai, Veithzal dan Dedi Mulyadi, *Kepemimpinan dan Perilaku Organisasi*. Jakarta: Rajawali Press, 2011.
- Riyanto, Armada. “Genesis Terorisme,” dalam: *Harian Umum Kompas*, 22 Oktober 2002.
- Roberts, Robert. *The Social Law of The Qoran*. New Delhi: Kitab Bhavan, 1977.
- Rohman, Fathur. “Pendidikan Wawasan Kebangsaan Dengan Pendekatan Bayani Di Pondok Pesantren Darul Falah Bangsri Jepara,” dalam *Edukasia: Jurnal Penelitian Pendidikan Islam*, Vol. 13 No. 1, Februari 2018, hal. 53-77.
- Rokhmansyah, Alfian. *Teori Filologi*. Samarinda: Fakultas Budaya Universitas Mulawarman, 2018.
- Romadlan, Said. “Diskursus Gerakan Radikalisme dalam Organisasi Islam (Studi Hermeneutika Pada Organisasi Islam Muhammadiyah Dan Nahdlatul Ulama Tentang Dasar Negara, Jihad, Dan Toleransi).” *Disertasi*. Jakarta: Fakultas Ilmu Sosial Dan Ilmu Politik Departemen Ilmu Komunikasi Program Pascasarjana Universitas Indonesia, 2020.
- Rousseau, Jean Jacques. *Social Contract & Discourses*. London dan Toronto: J. M. Dent & Sons Ltd dan E. P. Dutton & Co, 1913.
- Rozak, A. Ubaidillah dan Abdul. *Demokrasi, Hak Asasi Manusia Dan Masyarakat Madani*. Jakarta: ICCE UIN Syarif Hidayatullah, 2006.
- Ruslani. *Masyarakat Kitab dan Dialog Antar Agama: Pemikiran Muhammad Arkoun*. Yogyakarta: Bentang, 2000.

- Russell, Bertrand. *History of Western Philosophy and Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*. London: Bison Books, 1988.
- Saidi, Ridwan. *Islam dan Nasionalisme Indonesia*. Jakarta: LSIP, 1995.
- Sabiq, Sayyid. *Fiqh as-Sunnah*. Beirut: Dâr al-Kitâb al-‘Arabiy, 1977.
- Saefuddin, A.M. *Desekularisasi Demokrasi: Landasan Islamisasi Politik*. Jakarta: LAZIS Dewan Dakwah, 2015.
- Saefudin, Didin. *Zaman Keemasan Islam*. Jakarta: Grasindo, 2002.
- Sakhâwî, Syamsuddin Abu al-Khair Muhammad ibn ‘Abdurrahman. *al-Maqâhid al-Hasanah fî Bayâni Katsir min al-Ahâdits al-Musytahirah ‘Alâ al-Alsinah*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1399/1979.
- Salam, Abdul. “Sejarah dan Dinamika Sosial Fiqih Reformis dan Fiqih Tradisionalis di Indonesia”, dalam: *Islamica*, Vol. 4 No. 1, September 2009, hal. 56.
- Santoso, Thomas. *Kekerasan Politik- Agama, Studi Konstruksi Sosial tentang Perusakan Gereja di Situbondo 1996*. Surabaya: Lutfansah Mediatama, 2003.
- Saebani, Beni Ahmad. *Pengantar Antropologi*. Bandung: CV Pustaka Setia, 2012.
- Schacht, Joseph G. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford : Oxford University Press, 1964.
- Shepard, William. “What is ‘Islamic Fundamentalism’?,” dalam: *Studies in Religion*, Vol. 17 No.1 Tahun 1988.
- Shiddieqy, Tengku Muhammad Hasbi ash. *Pengantar Hukum Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1994.
- Shihab, M. Quraish *et al.* *Sejarah dan Ulum Al-Qur’an*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999.
- Shihab, M. Quraish, “Ummah”, dalam *Ensiklopedi al-Qur’an*. Jakarta: Yayasan Bimantara, 1997.

- Shihab, M. Quraish, *Wawasan al-Quran: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 1996.
- Shihab, M. Quraish. *Menabur Pesan Ilahi*. Jakarta: Lentera Hati, 2006.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Mishbah; Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2000.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan Pustaka, 2007.
- Shihab, Muhammad Quraish. *Kaidah Tafsir*. Jakarta: Lentera Hati, 2013.
- Shuyuthi. *Ad-Durr al-Mantsûr fî Tafsîr al-Ma'tsûr*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997.
- Siddiq, Achmad. "Hubungan Agama dan Pancasila," dalam: *Pertemuan Ilmiah: Peranan Agama dalam Memantapkan Ideologi Negara*. Jakarta: Balitbang Agama Departemen Agama RI, 1985.
- Sihbudi, Riza. *et al. Islam dan Radikalisme di Indonesia*. Jakarta: LIPI Press, 2005.
- Sijistani, Abu Dawud. *Sunan Abi Dawud*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, t.th.
- Simuh. "Interaksi Islam dan Budhaya Jawa," dalam: Anasom (ed.). *Merumuskan Kembali Interelasi Islam-Jawa*. Semarang: Pusat Kajian Islam dan Budaya Jawa IAIN Walisongo dan Gama Media, 2004.
- Siradj, Said Aqiel. *Islam Kebangsaan; Fiqh Demokratik Kaum Santri*. Jakarta; Pustaka Ciganjur, 1999.
- Sirrâj, Abû Nashr 'Abdillâh ibn 'Alî al-Sirrâj. *Kitâb al-Luma' fî at-Tashawwuf*, Leiden/London: t.p, 1914.
- Siradj, Ahmad Zacky (ed.). *Islam dan Transformasi Indonesia*. Jakarta: IKALUIN Jakarta dan Penerbit Penjuru Ilmu, 2019.
- Sjadzali, Munawir. *Islam dan Tata Negara*. Edisi 5. Jakarta: UI Press, 1993.
- Sodiqin, Ali. *Antropologi Al-Qur'an : Model Dialektika Wahyu & Budaya*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008.

- Soleh, A. Khudori. *Pemikiran Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Penerbit Jendela, 2003.
- Sou'yb, Joesoef. *Agama-Agama Besar di Dunia*. Jakarta: Al Husna Zikra, 1996.
- Spradley, James P. *Metode Etnografi* diterjemahkan oleh Zulfa Elizabeth. Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogya, 1997.
- Stephan, Concise dan Nandy Renart. *Encilopedya of Arabic Civilazation*. Amsterdam: Jambatan, 1966.
- Stoddard, Lothrop. *Dunia Baru Islam* diterjemahkan dari judul *The New World Order*. Jakarta: Panitia Penerbit Dunia Baru Islam, 1966.
- Strauss, Leo dan Joseph Cropshy (ed.). *History of Political Philoshophy*. Chicago dan London: The University of Chicago Press, 1987.
- Su'ud, Abu. *Islamologi*. Jakarta: PT Asdi Mahasatya, 2003.
- Suhartono. *Sejarah Pergerakan Nasional, Dari Budi Utomo sampai Proklamasi 1908-1945*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994.
- Sukardja, Ahmad. *Piagam Madinah dan Undang-Undang Dasar 1945: Kajian Perbandingan Tentang Dasar Hidup Bersama Dalam Masyarakat Yang Majemuk*. Jakarta: UI-Press, 1995.
- Sukarto, Amir Hamzah Wiryo. *K.H. Imam Zarkasyi Dari Gotor Merintis Pesantren Modern*. Ponorogo: Gontor Press, 1996.
- Sumaryono, E. *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1999.
- Sunanto, Musyrifah. *Sejarah Islam Klasik*. Bogor: Prenada Media, 2004.
- Suparno, Basuki Agus. *Reformasi dan Jatuhnya Soeharto*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2012.
- Suparlan, Parsudi. *Sukubangsa dan Hubungan Antar-Sukubangsa*. Jakarta: YPKIK, 2004.
- Suparta, Mundzier. *Islamic Multicultural Education: Sebuah Refleksi atas Pendidikan Agama Islam di Indonesia*. Jakarta: Al Ghazali Center, 2008.

- Suryadinata, Leo, *et al.* *Indonesia's Population*. Singapore: Institute of South East Asian Studies, 2003.
- Suryocondro, Sukanti. *Timbulnya Gerakan Wanita Indonesia dalam Kajian Wanita dalam Pembangunan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1995.
- Suseno, Franz Magnis. *Pemikiran Karl Marx: Dari Sosialisme Utopis ke Perselisihan Revisionisme*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2010.
- Sya'rawi, Muhammad Mutawalli Sya'rawi, *Tafsîr asy-Sya'rawî*. Kairo, : Akhbar al-Yaum, 1991.
- Syadzali, Munawir. *Islam dan Tata Negara: Ajaran dan Sejarah Pemikirannya*. Jakarta: UI Press, 1993.
- Syafi'i, Muhammad bin. *Al-Umm*. Beirut: Dâr al-Ma'rifah, ١٩٩٠.
- Syahrastaniy. *al-Milal wa an-Nihal*. Jilid 1. Kairo: Dar al-Ittihad al-'Arabiy, 1968.
- Syahrur, Muḥammad. *Al-Kitâb wa al-Qur`ân Qirâ`ah al-Mu'ashshirah*. Damaskus: Dâr al-Tahâfîli at-Tibâ'ah wa-al-Nashr al-Tawzi', 1990.
- Syahrûr, Muḥammad. *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer* diterjemahkan oleh Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin dari *Nahwa Ushûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmî*. Yogyakarta: Elsaq Press, 2004.
- Syalabi, Ahmad. *Târikh al-Islâmî wa Hadhârah al-Islâmiyyah*. Mesir: Maktabah Nahdhah, 1978.
- Syam, Nur, *Radikalisme dan Hubungan Masa Depan Agama-Agama: Rekonstruksi Tafsir Sosial Agama dalam Dealektika Islam dengan Problem Kontemporer*. Surabaya: IAIN Press dan LkiS, 2006.
- Syamsu, Muhammad As. *Ulama Pembawa Islam di Indonesia dan Sekitarnya*, Jakarta: Lentera, 1999.
- Syamsuddin, Sahiron. "Pendekatan dan Analisis dalam Penelitian Teks Tafsir: Sebuah Overview," dalam: *Jurnal Suhuf*, Vol. 12 No. 1 Tahun 2019.
- Syarif, Mujar Ibnu. *Hak-Hak Politik Minoritas Non Muslim Dalam Komunitas Islam*. Bandung : Angkasa, 2003.

- Syarifuddin, Amir. *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia: Antara Fiqh Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan*. Jakarta: Kencana, 2007.
- Syatibi. *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syarî'ah*. Kairo : Mustafa Muhammad, t.th.
- Syukir, Asmuni. *Dasar-Dasar Strategi Dakwah*. Surabaya: Al-Ikhlâh, 1983
- Taghian, Syarif. *Erdogan: Muadzin Istanbul Penakluk Sekularisme Turki*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2011.
- Thahawiy, Ahmad ibn Muhammad. *Mukhtashar Ikhtilâf al-Ulamâ`*. Beirut: Dar al-Bashair al-Islamiyah, 2014.
- Taimiyah, ibn. *Majmû' Fatâwâ*. Saudi Arabia: Dar al Ifta wa Irsyad, 1977.
- Taj, 'Abd al-Rahman. *As-Siyâsah asy-Syar'iyyah wa al-Fiqh al-Islâmiy*. Mesir: Mathba'ah Dar al-Ta'lif, 1993.
- Tambunan, Elia. *Islamisme: Satu Plot dari Mesir, Pakistan dan Indonesia*. Bekasi: Al-Muqsith Pustaka, 2019.
- Taqouch, Muhammad Sohail. *Tarikh al-Arab Qabla al-Islâm*. Beirut: Dar al-Nafaes, 2009 M/1430 H.
- Rahman, Afzalur. *Al-Qur'an sebagai Sumber Ilmu Pengetahuan*, diterjemahkan oleh M. Arifin dari judul *Quranic Science*. Jakarta: Bina Aksara, 1989.
- Taslaman, Caner. *Miracle of The Quran: Keajaiban Al-Quran Mengungkap Penemuan-Penemuan Ilmiah Modern*, diterjemahkan oleh Ary Nilandari dari judul *The Quran: Unchallengeable Miracle*. Bandung: Penerbit Mizan, 2010.
- Thabariy, Ibn Jarir. *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wîl al-Qur`ân*. Beirut: Dar al-Fikr, 1983.
- Thabariy, Ibn Jarir. *Tarikh al-Umam wa al-Muluk*. Beirut: Dar al-Fikr Al-Mawardi, 1987.
- Thabathaba'i, Muhammad Husain, *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Mu'assasah al-'Alami li al-Mathbu'at, 1403 H/1983 M.

- Thohir, Ajjib. *Perkembangan Peradaban di Kawasan Dunia Islam*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004.
- Thomas, Bertram. *Arabia Felix: Across the "Empty Quarter" of Arabia*. New York: Schrieber's Sons, 1932.
- Tim Penyusun Kamus Besar Bahasa Indonesia, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1990.
- Tim Penyusun Tafsir Tematik Kemenag RI, *Tafsir Al-Qur'an Tematik: Al-Qur'an dan Kenegaraan*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Al-Qur'an Balitbang Kemenag RI, 2011.
- Titus, Harold H., et al. *Persoalan-Persoalan Filsafat*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Tjokrosoejoso, Abi Koesno. "Si Djahat Menghina Nabi Kita (S.A.W)", dalam *Darmo Kondo*, 4 Februari 1918.
- Tompson, John B. *Analisis Ideologi: Kritik Wacana Ideologi-ideologi Dunia*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2003.
- Turmudi, Endang (ed.). *Islam dan Radikalisme di Indonesia*. Jakarta: LIPI Press, 2005.
- Turmudzi, Muhammad Isa ibn Saurah ibn Musa ibn Dhahak. *Al-Jâmi' Al-Kabîr Sunan At-Turmudziy*. Beirut: Dâr al-Gharb al-Islâmiy, 1998.
- Tustarî, Muḥammad Sahl bin 'Abdillâh bin Yûnus bin 'Îsâ bin 'Abdillâh bin Rafî'. *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*. Kairo: Dâr al-Haram lî at-Turâts, 1425 H/2004 M.
- Usairy, Ahmad. *Sejarah Islam Sejak Zaman Nabi Adab Hingga Abad XX*, diterjemahkan oleh J. Samson Rahmat. Jakarta: Akbar Media Eka Sarana, 2003.
- 'Utsaimin, Muhammad ibn Shalih. *Al-Ushûl min 'Ilmi al-Ushûl*. Iskandariyyah: Dâr al-Îmân, 2001
- Utsman, Sabian. *Metodologi Penelitian Hukum Progresif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014.
- Vaezi, Ahmed. *Agama Politik : Nalar politik Islam*. Jakarta: Citra, 2006.

- Vriana, Indriasari. "Manchester, Kota Sepak Bola dengan 153 Bahasa" dalam <https://www.cnnindonesia.com/olahraga/20141/manchester-kota-sepak-bola-dengan-153-bahasa>. Diakses pada 1 September 2019.
- Wadud, Amina. *Qur'an and Women: Rereading the Sacred Text from a Women's Perspective*. New York: Oxford University Press, 1999.
- Wahid, Abdurrahman. *Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1988.
- Wahid, Abdurrahman. "Dialog Agama dan Masalah Pendangkalan Agama", dalam Komaruddin Hidayat, dan Ahmad Gaus AF., ed., *Passing Over Melintasi Batas Agama*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2001.
- Wahid, Abdurrahman. *Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*. Jakarta: The Wahid Institute, 2007.
- Wahid, Abdurrahman. *Membangun Demokrasi*. Bandung, Remaja Rosdakarya, t.th.
- Wahid, Abdurrahman. *Pribumisasi Islam dalam Islam Indonesia, Menatap Masa Depan*. Jakarta: P3M, 1989.
- Wahidi, Abu Al-Husayn Ali ibn Ahmad. *Asbâb an-Nuzûl al-Qur`ân*. t.tp: Dar as-Saqafah al-Islamiyah, 1404 H/1984 M.
- Wakil, Muhammad Sayyid. *Wajah Dunia Islam dari Dinasti Bani Umaiyah samai Imperialisme Modern*, diterjemahkan oleh Fadhli Bahri. Jakarta Pustaka al-Kautsar, 1999.
- Wijaya, Rusnadi dan Abdul Rashid Moten. "Politik dalam Frame Islam: Upaya Membentuk Umat," dalam: Hasan Baharun, *et al*. *Metodologi Studi Islam: Percikan Pemikiran Tokoh dalam Membumikan Agama*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2011.
- Wiriadmadja, Suwardi. *Pengantar Ilmu Hubungan Internasional*. Bandung: Pustaka Tintamas, 1967.
- Yafie, Ali. *Teologi Sosial: Telaah Kritis Persoalan Agama dan Kemanusiaan*. Yogyakarta: LKPSM, 1997.

- Yakin, Haqqul. *Agama dan Kekerasan dalam Transisi Demokrasi di Indonesia*. Yogyakarta: Kalimedia, 2017.
- Yaqub, Ali Mustafa. *Kerukunan Umat dalam Perspektif al-Qur'an & Hadis*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999.
- Yatim, Badri. *Sejarah Peradaban Islam Dirasah Islamiyah II*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000.
- Yatim, Badri. *Soekarno, Islam dan Nasionalisme*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999.
- Yayasan Penyelenggara Penerjemah/Penafsir al Qur'an. *Al Qur'an dan Terjemahnya*. Madinah: Mujamma' al Malik Fahd, 1426 H.
- Yunant, S., et al. *Gerakan Militan Islam*. Jakarta: The Ridep Institut. 2003.
- Yunus, Mahmud. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: Hidrakarya Agung, 1981.
- Zaid, Nasr Hamid Abu. *Tekstualitas Al-Qur'an Kritik Terhadap Uhum Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Khiron Nahdhiyin. Yogyakarta: LKIS. 2001.
- Zainu, Muhammad ibn Jamil. *Jalan Golongan yang Selamat*. Penerjemah Ainul Haris Umar Arifin Thayib. Jakarta: Yayasan al Sofwa, 2003.
- Zainuddin, A. Rahman. *Kekuasaan dan Negara*. Jakarta: Gramedia Widia Sarana, 1992.
- Zainuddin, Mahdi. *Studi Kepemimpinan Islam*. Yogyakarta: al-Muhsin, 2002.
- Zakariya, Abi al-Husayn Ahmad ibn Faris ibn. *Mu'jam Maqayis al-Lughah*. Kairo: Maktabah al-Khanji, 1981
- Zallun, Abdul Qodim, *Pemikiran Politik Islam*. Bangil: al-Izzah, 2001.
- Zamakhsari, Imam Mahmud ibn Umar, *Tafsir al-Kasysyaf*. Beirut, Dar al-Ma'rifat, t.th.
- Zamakhsari, *Tafsir al-Kasysyaf*. Beirut, Dar al-Ma'rifat, t.t.,

- Zaqzuq, Mahmud Hamdi. *Al-Islâm Fî Muwâjahati Hamalât al-Tasyqîq*. Kairo: Dâr al-Ma`ârif, 2000.
- Zarqani, Muhammad ibn al-Azhim. *Manahilu al-Irfanfi 'Ulum al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr, 1988.
- Zayd, Nasr Hâmid Abû. *Kritik Teks Keagamaan*. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Zuhailiy, Wahbah. *Atsâr al-harb fi al-fiqh Islâm*. Syria: Dar al-Fikr, t.th.
- Zuhailiy, Wahbah. *Al- Fiqh Al- Islâmiy wa Adillatuh*. Beirut: Dar al-Kutub, 1997.
- Zuhri, Saifudin. *Kyai Haji Abdul Wahab Hasbullah: Bapak dan Pendiri NU*. Yogyakarta: Pustaka Falaakhiiyyah, 1983.
- Zaman, Noor. "Islam and Nationalism A Contemporary View," dalam *Interdisciplinary Journal of Contemporary Research in Business*, Vol. 4, No. 5 Tahun 2012.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

CURRICULUM VITAE

Personal Identity

Nama : Budi Utomo,MA
Tempat/Tanggal Lahir: Jakarta, 1 September 1977
Jenis Kelamin : Laki-laki
Nama Bapak : Tambak
Nama Ibu : Danatun
Nama Istri : Fitria Kadam
Status : Menikah
Jumlah anak : 6
Agama : Islam
Pekerjaan : Dosen
Asal Institusi : IPRIJA JAKARTA
Alamat Institusi : Jl. Raya Klp. Dua Wetan, RT.12/RW.11, Klp. Dua Wetan, Ciracas, Kota Jakarta Timur, Daerah Khusus Ibukota Jakarta 13730
NIDN : 2101117701 Bid Keahlian Ilmu Hadis
Alamat Rumah : Jl. At-Taufiq No.4 RT 12 RW 11 Kelapa Dua Wetan, Ciracas, Jakarta Timur Jakarta 13730
Alamat E-mail : utamakanbudi@gmail.com
No. Hp : 08۵۸۸۰۱۸۵۵۴۵



Education Background

- SDN Gedong 01 Pagi 1984-1993
- Madrasah Ibtidaiyyah Al-Mu'tamad Jakarta 1985-1993
- SMPN 102 Jakarta 1990-1993
- TMI Darunnajah Jakarta 1993
- KMI Gontor 1994-1998
- Institut Studi Islam Darussalam Ponorogo 1998-1999
- UIN Syarif Hidayatullah Jakarta 1999-2004
- UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (S.Th.I) 2008-2010
- PTIQ Jakarta (Magister Agama Islam) 2011-2013
- PTIQ Jakarta (Doktoral Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir) 2014-20۲۲

Academic Working Experiences

- Dosen di IPRIJA Jakarta
- Sekertaris LP2M IPRIJA Jakarta
- Peserta Peningkatan Kompetensi Pendidik dan Kependidikan Kemenag RI
- Mendapat Sertifikat Pendidik sertifikasi Dosen Perguruan Tinggi Keagamaan Islam pada 31 Oktober 2019 dari UIN Sunan Ampel Surabaya.
- Ketua Unit Penjaminan Mutu Fakultas Syariah IPRIJA Jakarta (Juni 2020)

Professional Experiences

- Ketua Yayasan Syi'ar Al Islam Pondasi Indonesia
- Ketua Presidium Forum Komunikasi Pendidikan Al-Qur'an 2014- 2019.
- Bendahara Umum Forum Komunikasi Pendidikan Al-Qur'an 2019-2022.
- Staf Bidang Tarbiyah Badan Pelaksana Pengelola Masjid Istiqlal Jakarta 2016-2018.
- Kasubbid Pendidikan Badan Pelaksana Pengelola Masjid Istiqlal Jakarta 2018-2020 (awal).
- Staf Bidang Sosial dan Pemberdayaan Umat Badan Pengelola Masjid Istiqlal 2020- Februari 2023.
- Kasubbid Pembinaan Keluarga Sejahtera dan Pengembangan Ekonomi Umat pada Bidang Sosial dan Pemberdayaan Umat, Februari 2023.

Language Skills

Baik dalam Bahasa Arab dan Inggris Lisan dan Tulisan.

Seminars, Conferences, Trainings, and Scholarly Presentations

- Pemateri Pelatihan Guru TPQ Se-Jakarta Selatan (Kan.Kemenag Jakarta Selatan)
- Peserta Seminar dan Workshop MoU 2013 MDGs for Ustadz dan Ustadzah 2013 FKUI, 9 November 2013.
- Peserta dan Panitia Seminar Nasional Ekologi Berwawasan Gender dalam Perspektif Al-Qur'an PTIQ 7 Desember 2014.
- Panitia dan Peserta International Seminar on Prophet Muhammad (SAW) as manifestation of Insan Kamil PTIQ 23 Desember 2015.

- Peserta Seminar Nasional Pendidikan Berbasis Al-Qur'an PTIQ 22 Nopember 2014.
- Nara Sumber Pesantren Ramadhan Masjid Istiqlal Jakarta 2016.
- Peserta ToT Instruktur Qiraatil Qur'an Masjid Istiqlal BPPMI 17 Januari 2014.
- Panitia Seminar Manajemen Peningkatan Mutu Madrasah BPPMI 20 Juni 2016.
- Panitia Pendidikan dan Pelatihan Profesi Pendidik dan Kependidikan BPPMI 29 Oktober 2016.
- Moderator The International Seminar Islamic Sharia (IIS): Sharia in Great Britain and Indonesia "Increasing Awareness of The Sharia", 4 Maret 2017.
- Pemateri Pelatihan Imam untuk Imam Masjid Se-Kecamatan Pancoran , 24 Mei 2017.
- Pemateri Pada Syaria Islamic Jurisprudence and Human Rights Fakultas Syariah IPRIJA Jakarta. 23 Desember 2017.
- Peserta Workshop Penguatan Khutbah Untuk Dakwah Rahmatan Lil 'Alamin Centre for Study of Religion and Culture (CSRC) UIN Jakarta, 11 April 2018.
- Pemateri pada Seminar Kompetensi Pendidikan dan Dakwah Guru TPQ dalam Penerapan Kurikulum Fakultas Tarbiyah IPRIJA Jakarta pada tanggal 27 Oktober 2018.
- Peserta Halaqah Nasional dan Literasi Keuangan Syariah dengan tema "Tantangan dan Peluang Dakwah di Era Millennial "Komisi Dakwah dan Pengembangan Masyarakat Majelis Ulama Indonesia (MUI) pada hari Rabu 29 Safar 1440 H/07 November 2018 M.
- Peserta Benchmarking Pendidikan Al-Qur'an ke Turki bersama Subdit Pendidikan Al-Qur'an Kementerian Agama Republik Indonesia tanggal 21-27 Desember 2018.
- Peserta Seminar dan Launching Buku "Masjid di Era Milenial: Arah Baru Literasi Keagamaan" yang diadakan Central for Study of Religion and Culture (CSRC) UIN Jakarta di hotel Grandika Iskandariyah Jakarta, Rabu 6 Februari 2019.
- Pemateri pada Bimbingan Teknis Metode Cepat Baca Al-Qur'an Tahun Anggaran 2019 Rabu 25-27 Juni 2019 yang diadakan Bidang Pendidikan Islam Kanwil Kmenag Prov. Papua Barat diselenggarakan di Swiss-Belhotel Manokwari.
- Pemateri pada Bimbingan Teknis Sistem Pengajaran Praktis Al-Qur'an bagi Guru TPQ Tingkat Kabupaten Bekasi Tahun 2019 Rabu 10 Juli 2019 yang diadakan Sekretaris Daerah Pemkab Bekasi diselenggarakan di Hotel Grand Cikarang, Cikarang Utara-Bekasi. .

- Pemateri : “Pembelajaran BTQ Dengan Metode Al-Baghdadi One Step Get 4: Reading-Writing-Dictation-Understanding”, pada Halaqah Nasional Pendidikan Al-Qur’an 17 November 2019 M/20 Rabi’ul Awwal 1441 H, di Masjid Istiqlal Jakarta.
- Peserta Program Standardisasi Kompetensi Da’i Angkatan III yang dilaksanakan Komisi Dakwah MUI di Kantor MUI Pusat Pada Kamis 3 Maret 2020.
- Pemateri pada Workshop Pelatihan Pembelajaran Baca tulis Al-Qur’an 16 Agustus 2020 di Kampus IPRIJA Jakarta.
- Pembicara pada Webinar Bincang Pendidikan Al-Qur’an: Menyemai benih Al-Qur’an untuk Keberkahan Indonesia yang dilaksanakan DPP Forum Komunikasi Pendidikan Al-Qur’an pada 27 November 2020.
- Pembicara pada Diskusi Peradaban Inspirasi & Aktualisasi Peradaban Al-Qur’an, Jumat, 03 Desember 2021 di Kampus IPRIJA Jakarta.
- Moderator pada Dialog Internasional Lintas Agama dengan tema "Pendidikan Lintas Agama Menurut Perspektif Agama", di Ruang VIP Masjid Istiqlal, Jakarta, Selasa 19 Juli 2022.
- Moderator pada Dialog Nasional Lintas Agama, dengan bahasan "Membina Persaudaraan Melalui Hikmah Peringatan Kemerdekaan Republik Indonesia ke-77", di Aula Al-Fattah Masjid Istiqlal, Senin, 8 Agustus 2022.
- Moderator pada Public Lecture "Being Global Ulama : Opportunity and Response for Global Peace and Understanding", PKU Masjid Istiqlal, Jum’at 18 November 2022

Publications

- Tim Penulis Buku Panduan TPQ Materi Hafalan Do’a Yaumiyyah Kanwil Kemenag DKI Jakarta tahun 2014.
- Editor Buku Ayat-ayat Pilihan Santri TPQ Indonesia Level 1 sd 10 FQMI IQQ Masjid Istiqlal ISBN 978-602-72300-3-3 tahun 2015.
- Editor Buku Panduan Santri TK/TP Fahmil Qur’an Binaan IQQ Masjid Istiqlal level 1 sd 6 ISBN 978-602-72300-4-0 tahun 2017.
- Menulis di Jurnal dengan judul; “Radikalisme: Kritik atas Penafsiran”, Ad-Da’wah: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman ISSN:1693-247 k, vol.12 No.1, Agustus 2015, hal. 59-75.
- Menulis di Jurnal Ad-Da’wah: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman ISSN:1693-247 2017.dengan judul; “Bangsa Arab sebagai titik awal peradaban Islam”,
- Menulis di Jurnal Ad-Da’wah: Vol. 18 No.2 Februari 2020 dengan judul; “Formalisasi Syariat Islam dan HAM.”

- Menulis penelitian pada akhir tahun 2020 di IPRIJA Jakarta dengan judul Kompetensi Baca-Tulis Al-Qur`an(BTQ) Mahasiswa Institut Pembina Rohani Islam Jakarta (IPRIJA): Evaluasi Sistem Pengajaran Al-Qur`an.
- Menulis di Jurnal Ad-Da`wah: Ad-Da'wah : Vol.19 No.02 Agustus 2021 dengan judul: “ Bahaya Perilaku Menceraikan Agama.”
- Menulis di Jurnal Ad-Da`wah: Ad-Da'wah : Vol.20No.2 Tahun 2022 Pengaruh Kesadaran Literasi Pada Praktek Keberagamaan (StudiGerakan Literasi dan Al-Qur`an pada Perempuan)
https://ejournal.iprija.ac.id/index.php/Ad_DAWAH/article/view/23/16