

Paper

by Andang Sunarto

Submission date: 03-Feb-2020 01:55PM (UTC+0800)

Submission ID: 1239946730

File name: Melacak_Akar_Konflik.pdf (246.77K)

Word count: 7244

Character count: 46310

MELACAK AKAR KONFLIK DALAM ISLAM DAN SOLUSI BAGI KERUKUNAN UMAT BERAGAMA DI INDONESIA

Toha Andiko

Fakultas Syariah dan Ekonomi Islam IAIN Bengkulu
Jl. Raden Fatah Pagar Dewa Bengkulu
E-mail: toha.andiko@gmail.com

Abstract: *Finding out the Conflict Root in Islam and its Solution for the Harmony of Religious People in Indonesia.*

The present article describes theological variety that occurred among Muslim societies and began political matters after died of Muhammad saw. The leadership and the concept of "tahkim" become central topic affected polarization of the theology people that causes radical, moderate, and liberal affair. The latitudinarian in Indonesia should make someone have ability to cancel religion based discrimination, avoid violating the right of having religion, and avoid coercion makes barrier for having the religion and the belief. It should appear in social interaction with mutual understanding, tolerant, friendship for anyone, peace, and universal brotherhood.

Keywords: conflict, islamic policy, religious harmony, Indonesia

Abstrak: *Melacak Akar Konflik dalam Islam dan Solusinya bagi Kerukunan Umat Beragama di Indonesia.* Tulisan

ini menjelaskan tentang keragaman teologi yang terjadi di kalangan masyarakat muslim berawal dari masalah politik sejak wafatnya rasulullah saw. Masalah kepemimpinan dan "tahkim" menjadi tema sentral yang sangat mempengaruhi polarisasi teologi umat yang menimbulkan konflik dan yang menghasilkan kecenderungan radikal, moderat, dan liberal. Kebebasan beragama di Indonesia, sejatinya menjadikan seseorang mampu meniadakan diskriminasi berdasarkan agama, menjauhi pelanggaran terhadap hak untuk beragama, dan paksaan yang akan mengganggu kebebasan seseorang untuk mempunyai agama atau kepercayaan. Ini harus tercermin dalam pergaulan sosial yang menunjukkan saling pengertian, toleransi, persahabatan dengan semua orang, perdamaian, dan persaudaraan universal.

Kata kunci: konflik, politik Islam, kerukunan beragama, Indonesia

Pendahuluan

Pada era globalisasi masa kini, umat beragama dihadapkan pada serangkaian tantangan baru yang tidak terlalu berbeda dengan apa yang pernah dialami sebelumnya. Pluralisme agama, konflik intern dan ekstern umat beragama adalah fenomena nyata. Di masa lampau, kehidupan keagamaan relatif lebih tenteram karena umat-umat beragama bagaikan kamp-kamp yang terisolasi dari tantangan-tantangan dunia luar. Sebaliknya, masa kini tidak sedikit pertanyaan kritis yang harus ditanggapi oleh umat beragama yang dapat diklasifikasikan menjadi rancu dan merisaukan.¹

Sebagai bangsa yang majemuk, Indonesia

adalah Negara yang terdiri dari suku, budaya, dan agama yang beragam. Dalam konteks keragaman agama yang ada di Indonesia, Islam adalah agama mayoritas yang dianut penduduknya, termasuk para pemimpinnya. Maka ketika terjadi konflik, tak jarang tuduhan diarahkan kepada ajaran Islam dan pemeluknya. Oleh sebab itu, salah satu aspek yang tetap aktual untuk dibicarakan adalah upaya harmonisasi kehidupan beragama baik secara internal maupun eksternal umat beragama.

Kajian mengenai kerukunan umat beragama menjadi penting karena akhir-akhir ini merebak sentimen-sentimen keagamaan yang terjadi tidak hanya di Indonesia, tapi juga di berbagai belahan dunia lainnya, seperti di Thailand, Myanmar, Filipina Selatan dan lainnya. Pantas diamati secara mendalam bahwa pertentangan

¹ Alwi Shihab, *Islam Inklusif*, (Bandung: Mizan, 1999), Cet. ke-6, h. 39.

antar agama muncul tidak selalu disebabkan oleh sentimen agama itu sendiri, tapi seringkali dipicu oleh kepentingan politik, ekonomi, dan agama hanya dijadikan sumbu pemicu untuk menyulut semangat massa dan menggerakkan mereka, sehingga seolah-olah hal tersebut merupakan konflik agama.²

Tahkim dan Polarisasi Teologi dalam Politik Islam

Sejarah perkembangan pemikiran dalam Islam mencatat bahwa munculnya persoalan kalam (teologi) bermula dari perbincangan umat Islam tentang persoalan politik. Sebagaimana diketahui, sejak pindah ke Madinah tahun 622 M, Nabi Muhammad saw tidak hanya sebagai pemimpin agama, tapi juga sekaligus sebagai pemimpin negara. Beliau adalah orang pertama yang mendirikan kekuasaan politik yang dipatuhi di kota ini.

Realitas nabi Muhammad saw sebagai kepala pemerintahan inilah yang menyebabkan ketika beliau wafat, maka perhatian umat lalu terpusat pada masalah pengganti beliau sebagai kepala pemerintahan agar estafet kepemimpinan negara Madiah dapat dilestarikan. Pemakaman jenazah Nabi ini justru terealisasi setelah pengganti kepala negara yang baru terpilih dari hasil musyawarah. Dan ini termasuk persoalan politik. Dari sinilah awal munculnya persoalan khilafah, pengganti Nabi sebagai kepala negara dan kepala pemerintahan—yang dalam perkembangannya kemudian melahirkan bermacam pandangan di kalangan tokoh pemikir politik dunia Islam.

Sikap Nabi Muhammad yang tidak menunjuk sahabat tertentu sebagai pengganti beliau yang akan menjadi pemimpin negara Madinah, mendorong para tokoh untuk terlibat dalam pembicaraan serius tentang siapa dan golongan mana yang harus melanjutkan kepemimpinan umat tersebut. Pada pertemuan di Saqifah bani Sa'adah, di hari kedua setelah nabi wafat, setelah melalui proses musyawarah yang diliputi suasana tegang, akhirnya para wakil dari Muhajirin dan Anshar sepakat memilih Abu Bakar sebagai

pengganti atau khalifah untuk memimpin negara Madinah. Selanjutnya, Abu Bakar digantikan oleh Umar bin Khattab, lalu dilanjutkan oleh Usman bin 'Affan, dan Ali bin Abi Thalib. Mereka berempat inilah yang kemudian terkenal dengan sebutan Khulafaurrasyidin.

Pada masa pemerintahan dua khalifah yaitu Abu Bakar dan Umar bin Khattab, roda pemerintahan berjalan dengan baik dan kehidupan politik dapat dikendalikan. Namun di masa Usman bin 'Affan, keadaan eskalasi politik tak dapat dikendalikan, terutama pada paruh kedua dari 12 tahun masa pemerintahannya. Secara pribadi, Usman bin Affan tidak jauh berbeda dengan dua khalifah sebelumnya. Namun, intervensi keluarganya dari Bani Umayyah yang dominan dalam pemerintahannya dan rongrongan ambisi keluarga tersebut menyebabkannya sulit menolak keinginan mereka sehingga memberikan berbagai kedudukan dan fasilitas kepada mereka.³ Kebijakan politik Usman yang merangkul sanak keluarganya inilah yang menimbulkan rasa tidak simpati kepadanya. Para sahabat yang semula mendukungnya, setelah melihat tindakannya yang kurang tepat itu, mulai menjauh darinya. Pemecatan Umar bin 'Ash sebagai gubernur Mesir yang disenangi masyarakat setempat lalu menggantinya dengan Abdullah bin Sa'ad bin Abi Sarah yang merupakan salah seorang keluarganya telah menimbulkan protes keras. Rombongan pendemo ini bergerak dari Mesir menuju Madinah yang berakhir dengan terbunuhnya Usman bin Affan.

Setelah wafatnya Usman, terpilihlah Ali bin Abi Thalib dan dibai'at sebagai khalifah keempat dalam suasana yang *chaos*. Pada mulanya, Ali menolak penunjukan ini karena di antara massa yang hadir tidak terdapat seorang pun *Ahl al-Syûrâ* atau *Ahl al-Badr*. Padahal menurut Ali, pada saat itu siapa yang disetujui oleh *Ahl al-Syûrâ* atau *Ahl al-Badr*, maka dialah yang lebih berhak untuk menjabat khalifah. Namun, karena desakan dari massa tersebut semakin kuat dan mereka bersikeras agar Ali bersedia di bai'at, maka Ali pun tidak punya pilihan lain kecuali

² TH. Sumartana, *Dialog, Kritik, Identitas Agama*, (Yogyakarta: Dian Interfide, t. th.), h. 222.

³ Al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 24.

menerima bai'at tersebut. Penunjukan Ali ini juga mendapat legitimasi kuat dan luas dari kalangan umat Islam, terutama dari masyarakat lapisan bawah (*grass root*). Mereka secara spontan dan berbondong-bondong mendatangi dan meminta kesediaan Ali untuk ditunjuk menjadi khalifah.

Situasi politik yang tidak menguntungkan ini ditambah lagi dengan penolakan yang datang dari pihak Thalhan dan Zubair yang mendapat dukungan Aisyah dan pihak Muawiyah, gubernur Damaskus yang juga kerabat dekat Usman bin Affan. Tantangan Thalhan dan Zubeir dapat diredam pada perang Jamal, namun Muawiyah yang memiliki pengaruh kuat di Damaskus dan pasukan yang loyal padanya tidak dapat ditumpas. Pada perang Shiffin, pasukan Muawiyah yang terdesak hampir kalah, menjalankan strategi "tahkim" dengan mengangkat Alquran sebagai simbol minta genjatan senjata dan perdamaian dengan berhukum pada Alquran. Tipu muslihat pihak Muawiyah yang dijalankan oleh Amru bin 'Ash (politikus) berhasil mengelabui Ali yang diwakili oleh Abu Musa al-Asy'ari (sufi).

Hasil "tahkim" yang merugikan pihak Ali bin Abi Thalib ini menyebabkan jajaran pasukan Ali terpecah, di antaranya yang menolak keras hasil "tahkim" tersebut lalu memutuskan diri keluar dari barisan pasukan Ali dan membentuk kelompok Khawarij. Khawarij ini menolak Ali dan sekaligus menentang Muawiyah. Mereka menuduh Ali tidak menyelesaikan masalah berdasarkan hukum Allah yang terdapat dalam Alquran, karena itu Ali dianggap telah kafir.⁴ Kelompok ini kemudian mulai menjustifikasi sikap dan tindakan mereka dengan memperbincangkan persoalan iman dan kufur. Oleh sebab itu, masalah mendasar yang mempengaruhi pertumbuhan aliran kalam adalah masalah "pelaku dosa besar". Apakah pelaku dosa besar ini masih mukmin atau sudah keluar dari Islam, apakah masih ada kemungkinan untuk dapat ampunan dari Allah?

Menurut kelompok khawarij, pelaku dosa besar itu tidak mukmin lagi dan telah menjadi kafir. Khalifah (pemimpin) harus dipilih secara bebas oleh umat Islam. Khalifah yang dipilih

⁴ Al-Baghdâdi, *al-Farq Baina al-Firaq*, (Beirut: Dâr al-Âfaq al-Jadîdah, t.th.), h. 156.

haruslah Islam (boleh dari suku Quraisy atau yang lainnya, baik dari orang merdeka maupun budak), bersikap adil, dan melaksanakan syari'at Islam. Bila menyimpang, darahnya dihalalkan untuk dibunuh.⁵ Pokok-pokok ajaran dan pemahaman Khawarij yang bercorak ekstrim dan eksklusif ini kiranya dipengaruhi oleh latar belakang sosial budaya tempat mereka hidup.⁶

Merespons pendapat ini, lahirilah kelompok Murji'ah yang menganggap bahwa pelaku dosa besar tetap mukmin dan bukan kafir. Mereka beralasan bahwa dosa besar itu tidak merusak keimanan seperti halnya ketaatan tidak membawa manfaat bagi kekufuran. Maka mengenai pelaku dosa besar, penyelesaiannya mereka tangguhkan sampai hari pembalasan tiba, keputusannya mereka serahkan kepada Allah.⁷

Sedangkan kelompok Mu'tazilah berpendapat bahwa pelaku dosa besar itu tidak lagi mukmin dan tidak pula kafir, tapi berada pada posisi di antara dua tempat tersebut. Mereka menyebut pelaku dosa besar sebagai fasik yaitu antara mukmin dan kafir. Menurut Washil bin Atha', mukmin adalah sifat baik yang diberikan kepada seseorang sebagai pujian, dan fasik adalah sifat buruk karena melakukan dosa besar yang berakibat tidak berhak mendapat pujian. Konsekuensinya ia tidak dapat disebut mukmin atau kafir secara mutlak, sebab ia masih mengucapkan syahadat dan melakukan perbuatan-perbuatan baik. Orang fasik pelaku dosa besar ini jika ia meninggal dunia sebelum sempat bertobat, maka ia akan ditempatkan di neraka selama-lamanya, hanya saja siksa yang ditimpakan kepadanya lebih ringan dibanding siksa untuk orang kafir.⁸

Pada perkembangan selanjutnya, kelompok Mu'tazilah lebih populer sebagai aliran kalam

⁵ Harun Nasution, *Teologi Islam*, (Jakarta: UI Press, 1986), h. 12.

⁶ Mayoritas pengikut Khawarij berasal dari kaum Badawi yang berdiam di padang pasir yang gersang. Mereka hidup secara nomaden sehingga membuat mereka hidup dalam kesederhanaan, miskin, tidak terpelajar, keras hati, berani, dan merdeka. Philip K. Hitti, *Dunia Arab*, (Bandung: Sumur Bandung, 1993), h. 13.

⁷ Muhammad Abu Zahrah, *Târîkh al-Madzâhib al-Islâmiyah*, (Beirut: Dâr al-Fikr al-Arabi, t. th.), Jilid I, h. 133.

⁸ Al-Syahrastani, *al-Milal...*, h. 48.

yang sangat dipengaruhi oleh filsafat yang masuk ke dunia Islam sejak akhir masa pemerintahan Bani Umayyah, lalu berkembang pesat masa Bani Abbasiyah. Kelompok inilah yang memasukkan unsur-unsur dan metode filsafat dalam ilmu kalam (teologi Islam). Maka tak heran paham Mu'tazilah ini dikenal sebagai ajaran yang bercorak rasional dan liberal.

Dengan demikian, sebab-sebab terjadinya perbedaan pendapat dalam masalah politik dan teologi di kalangan umat Islam dapat dirinci sebagai berikut:⁹

1. Fanatisme ('Ashabiyah) Arab

Fanatisme Arab merupakan salah satu sebab, bahkan sebab terpenting, lahirnya perbedaan pendapat yang mengakibatkan perpecahan umat. Pada masa Nabi, rasa fanatisme bisa diredam. Hal itu berlanjut sampai masa pemerintahan Khalifah Usman bin Affan. Baru pada akhir pemerintahannya, kekuatan fanatisme ini mulai bangkit kembali, dimulai dengan timbulnya pertentangan antara Bani Umayyah dan Bani Hasyim. Sesudah itu, muncul pertentangan antara golongan Khawarij dan golongan yang lain. Pertentangan antara kedua golongan ini merupakan pertentangan lama yang pernah terjadi di masa jahiliah antara kabilah-kabilah Rabi' dan kabilah-kabilah Mudhar. Pertentangan ini dapat diredam untuk sementara ketika agama Islam datang sampai akhirnya muncul kembali karena disulut oleh tersebarnya mazhab Khawarij di kalangan kabilah Rabi'.

2. Perebutan kekhalifahan.

Sebab pokok lain yang menimbulkan pertentangan di bidang politik ialah perbedaan pendapat tentang masalah siapa yang paling berhak menggantikan Nabi dalam memimpin umatnya. Masalah ini timbul langsung setelah Nabi wafat. Kelompok Anshar mengatakan, "Kamilah yang menyambut dan membantu Nabi. Maka, kamilah yang paling berhak menjadi khalifah". Golongan Muhajirin mengatakan pula, "Kami lebih dahulu

dalam hal itu. Maka, kamilah yang paling berhak". Kekuatan iman golongan Anshar dapat meredakan pertentangan itu tanpa insiden apapun. Namun setelah peristiwa itu, perbedaan pendapat mengenai persoalan kekhalifahan semakin tajam. Inti persoalan itu ialah siapa yang paling berhak memangku kedudukan itu: apakah dia berasal dari kabilah Quraisy secara keseluruhan, ataukah hanya dari keturunan tertentu saja, dan ataukah setiap orang Islam tanpa membeda-bedakan golongan dan keturunan karena semuanya sama di sisi Allah sebagaimana digariskan di dalam firman-Nya (Q. S. al-Hujarat: 13). Dalam menjawab persoalan itu, kaum muslimin terpecah menjadi kelompok Khawarij dan Syiah dan lain-lain.

3. Pergaulan kaum Muslimin dengan penganut berbagai agama terdahulu dan masuknya sebagian mereka ke dalam Islam.

Penganut agama terdahulu, yaitu Yahudi, Nashrani, dan Majusi banyak yang memeluk agama Islam, tapi dalam benak mereka masih tersisa pemikiran-pemikiran keagamaan yang mereka anut sebelumnya, dan itu menguasai perasaan mereka. Karenanya, mereka berpikir tentang hakikat-hakikat ajaran Islam dalam perspektif keyakinan lama. Mereka memunculkan di tengah-tengah kaum Muslimin permasalahan keagamaan yang muncul dalam agama mereka, seperti masalah keterpaksaan dan kebebasan berkehendak (*al-jabr wa al-ikhtiyâr*), serta sifat-sifat Allah: apakah sifat-sifat itu sesuatu yang lain dari zat-Nya, ataukah sifat-sifat dan zat itu sama. Memang sebagian mereka ada yang memeluk Islam dengan niat yang ikhlas, tetapi dalam benak mereka masih tersimpan sisa-sisa pemikiran keagamaan sebelumnya. Sebagian lagi memeluk Islam hanya lahirnya saja, tetapi batinnya menyimpan sesuatu yang lain. Masuknya kelompok ini dalam Islam hanya menciptakan kekacauan pada ajaran agama dan mengembangkan pemikiran agama yang sesat. Karena itu, dikalangan kaum Muslimin ditemukan orang-orang yang menyebarkan berbagai maksud jahat, sebagaimana yang dilakukan oleh orang-orang zindiq (paham

⁹ Muhammad Abû Zahrah, *Aliran Politik dan 'Aqidah dalam Islam*, (Jakarta: Logos Publishing House, 1996), h. 7-9

yang mengatakan bahwa alam kekal, tidak percaya adanya hari kiamat, dan keesaan tuhan) dan lainnya dalam bentuk pemikiran-pemikiran yang menyesatkan.

Berkaitan dengan hal ini, Ibn Hazm menerangkan dalam kitabnya *al-Fashl fi al-Milal wa al-Nihal* sebagai berikut:

“Sebab pokok keluarnya mayoritas kelompok ini dari agama Islam ialah adanya anggapan orang-orang Persia bahwa mereka memiliki kerajaan yang paling luas dan penguasa semua bangsa. Mereka memandang mulia diri sendiri sehingga menamakan diri mereka sebagai orang-orang merdeka dan pribumi, sementara semua orang lain adalah hamba mereka. Ketika kekuasaan mereka diambil alih oleh orang-orang Arab yang kekuatannya tidak pernah mereka perhitungkan sama sekali, mereka sangat terpukul, sehingga selalu berusaha untuk memerangi Islam. Akan tetapi dalam setiap usaha itu Allah selalu memenangkan yang haq. Karenanya, sebagian mereka berpura-pura memeluk Islam dan Ahl al-tasyayyu’ (Partai Ali) berpura-pura mencintai Ahlulbait serta mencaci maki para penganiaya Ali, kemudian menghukumi mereka sebagai orang kafir”.

4. Adanya ayat-ayat mutasyâbihat dalam Alquran.

Allah berfirman:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ
هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي
قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ
وَأَتَّبِعَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ
وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ
عِنْدِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

“Dialah yang menurunkan Kitab (Alquran) kepada (Muhammad). Di antaranya ada ayat-ayat yang muhkamat, itulah pokok-pokok Kitab (Alquran) dan yang lain mutasyabihat. Dan adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, mereka mengikuti yang mutasyabihat untuk mencari-cari fitnah dan unuk mencari-cari takwilnya, padahal tidak ada yang mengetahui takwil-

nya kecuali Allah. Dan orang-orang yang ilmunya mendalam berkata, “Kami beriman kepadanya (Alquran), semuanya dari sisi Tuhan kami”. Tidak ada yang dapat mengambil pelajaran kecuali orang yang berakal. (Q.S. Ali Imrân [3]: 7).

Dari ayat di atas diketahui adanya ayat-ayat mutasyâbihat dalam Alquran yang antara lain merupakan ujian dari Allah terhadap kekuatan iman orang yang beriman. Keberadaan ayat-ayat seperti ini menjadi sebab terjadinya perbedaan pendapat di kalangan ulama tentang makna yang sebenarnya. Banyak ulama yang berusaha mencari takwil ayat-ayat itu dan mencapai hakikat makna-maknanya. Akibatnya, mereka berbeda pendapat mengenai takwil yang sebenarnya. Ada pula ulama yang sengaja menjauhi pentakwilan ayat-ayat tersebut dan menyerahkan makna yang sebenarnya kepada Allah sambil berdoa: “Wahai Tuhan kami, janganlah Engkau jadikan hati kami condong kepada kesesatan sesudah Engkau beri petunjuk kepada kami, dan karuniakanlah kepada kami rahmat dari sisi-Mu”. (Q.S. Ali-Imrân [3]: 8)

Kecendrungan Politik Islam Pasca Khulafaurrasyidin

Pemikiran politik Islam dalam sejarahnya terdapat beberapa variasi, dari kecendrungan juristik, kecendrungan administratif-birokratis, dan kecendrungan filosofis. Pada konteks kecendrungan juristik digagas oleh para teolog dan ahli hukum (fuqaha). Fuqaha sebagai elit intelektual dalam umat Islam saat itu dipandang sebagai penjaga hati nurani umat. Mereka bertanggung jawab bagi legalisasi institusi politik umat.

Fakta bahwa fuqaha’ sunni cenderung mengaitkan institusi politik tersebut dengan institusi khalifah menunjukkan bahwa menurut mereka khalifah sebagai institusi pada hakekatnya adalah simbol supremasi syariah atau wahyu atas akal, atau dengan kata lain agama atas politik. Ini merupakan respons terhadap kaum Syiah dan kaum Khawarij sebagai penentang-penentangannya, yang menganggap bahwa kaum sunni telah

menyimpang dari garis Islam yang benar, dan karena itu berdosa.

Salah seorang dari ulama yang menonjol dan berpengaruh besar tentang legitimasi teoritis di kalangan fuqahâ' sunni adalah Abû al-Hasan al-Mawardi (w. 1058 M) yang terkenal dengan karyanya "*al-Ahkâm al-Sulthâniyah*". Al-Mawardi adalah pemikir besar Muslim pertama yang melakukan deduksi komprehensif prinsip-prinsip syariah yang berkaitan dengan masalah pemerintahan. Inti teori al-Mawardi adalah bahwa institusi imamah yang dianggap sebagai kepemimpinan Nabi untuk menyelenggarakan masalah-masalah keagamaan ataupun yang bersifat temporal adalah niscaya, dan keniscayaannya didasarkan atas syariah dan akal melalui ijma' umat.¹⁰

Bagian lain yang penting dari teori politik al-Mawardi adalah pandangannya tentang mekanisme suksesi dan metode pemilihan. Menurut al-Mawardi, khalifah dapat dipilih baik melalui pemilihan oleh *ahl al-halli wa al-aqdi* atau melalui penunjukan oleh khalifah. Mengenai tuntutan minimal dari jumlah pemilih, ia menyatakan bahwa pemilihan khalifah adalah sah walaupun dilakukan secara tunggal oleh seorang yang memiliki kualifikasi.¹¹ Ini berarti bahwa setiap khalifah, yang merupakan pemilih yang berkualifikasi boleh menunjuk atau memilih penggantinya secara langsung, karena itu sifat institusi yang elektif boleh diabaikan.

Anggota *ahl al-halli wa al-aqdi* harus memilih, kemudian berbaiat kepada calon yang paling memenuhi kualifikasi, sementara warga umat yang lain harus berbaiat dan menunjukkan kepatuhan terhadapnya. Kalau anggota *ahl al-halli wa al-aqdi* telah berbaiat pada khalifah yang ditunjuk, maka suatu kewajiban juga bagi seluruh warga umat untuk berbaiat atau menyatakan sumpah setia terhadapnya. Mengenai suksesi, al-Mawardi mengatakan bahwa khalifah yang berkuasa dapat menominasikan pengganti, dan ia boleh karena kekuasaan tunggalnya, membuat kontrak yang sah bagi suksesi.

Tapi nominator harus betul-betul memenuhi kualifikasi, dan nominasi hanya efektif kalau nominator tersebut menerima untuk dijadikan sebagai pengganti.¹²

Dua poin penting lain dari teori al-Mawardi adalah gambarannya tentang syarat-syarat bagi calon dan kewajiban-kewajiban bagi seorang khalifah. Calon-calon khalifah harus memiliki kualifikasi tertentu, yaitu adil, berpengetahuan yang dengannya ia bisa menggali dan merumuskan hukum dari wahyu, sehat secara fisik ataupun mental, kesatria, dan berasal dari keturunan Quraisy.¹³

Dalam teori kekhalifahan al-Mawardi, syariah ditempatkan sebagai sumber justifikasi dan legitimasi atas realitas politik. Atau dengan kata lain ia berupaya untuk menciptakan realitas politik sejalan dengan cita-cita politik sebagaimana yang dituntut syariah, dan untuk membuat syariah sebagai alat justifikasi kepentingan politik. Dengan cara demikian, al-Mawardi memasukkan pendekatan pragmatis atas masalah-masalah politik ketika berhadapan dengan prinsip-prinsip keagamaan.

Walaupun demikian, jelas bahwa al-Mawardi bukanlah perumus teori baru politik sunni tentang kekhalifahan. Teorinya bukan satu-satunya yang diterima dalam sejarah pemikiran politik sunni. Teori yang melandasi pemikiran al-Mawardi adalah teori yang dikembangkan Asy'ari. Dalam ungkapannya yang terkenal, Asy'ari menyatakan:

"Kita berdo'a terus bagi kesejahteraan para imam, tunduk pada kekuasaan mereka, dan memelihara kesalahan mereka, berhak melawan mereka yang membangkang, kapanpun, meskipun mungkin mereka jelas-jelas meninggalkan kebenaran, kami menentang pemberontakan bersenjata dan perang sipil yang melawan mereka".¹⁴

Ungkapan ini jelas menunjukkan sikap akomodatif terhadap pemerintahan yang sah. Seandainya pemimpin suatu pemerintahan berlaku zalim, maka tidak serta merta harus dilawan

¹⁰ Al-Mawardi, *al-Ahkâm al-Sulthâniyah*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986), h. 5.

¹¹ Al-Mawardi, *al-Ahkâm...*, h. 7.

¹² Al-Mawardi, *al-Ahkâm...*, h. 9-10.

¹³ Al-Mawardi, *al-Ahkâm...*, h. 6.

¹⁴ Din Syamsuddin, *Islam dan Politik*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001), Cet. ke-1, h. 99.

dengan kekerasan, tapi bisa ditempuh melalui cara-cara lain yang lebih bijak dengan nasehat dan masuk dalam sistem kekuasaan untuk menghindari pertumpahan darah yang mengandung mudharat lebih besar.

Selanjutnya, untuk mendukung stabilitas suatu pemerintahan yang sah, Ibnu Khaldun menghubungkan teori khilafah dan kekuasaan kerajaan yang dikembangkannya dengan konsep tentang solidaritas kelompok (*'ashabiyah*) dalam suatu masyarakat. Ia menekankan perlunya *'ashabiyah* dalam pembentukan kekuatan politik, apakah itu dalam kelompok kecil ataupun komunitas secara keseluruhan. Dalam hal ini ia menyatakan bahwa *'ashabiyah* tidak hanya niscaya dalam kekuasaan politik, tapi juga dalam masalah keagamaan, sebab gerakan keagamaan tidak akan mencapai tujuannya tanpa adanya semacam solidaritas kelompok tersebut.¹⁵ Karena solidaritas kelompok berfungsi baik sebagai kekuatan politik maupun norma-norma sosial, maka solidaritas kelompok dengan kualitas keagamaan tertentu menjadi penting dalam organisasi khilafah.

Ibnu Khaldun memberikan sumbangan terhadap pemikiran politik Islam dengan menyuguhkan dimensi metodologi baru dengan memperluas cakupan penelitiannya pada faktor-faktor sosial ekonomi, dan menguji pengaruh mereka atas institusi politik dan peran-peran rakyat, penguasa, kelompok-kelompok kekuasaan, dan tentara.¹⁶

Dengan mengacu pada Imam Malik karena ia termasuk pengikutnya, Ibnu Khaldun menyatakan bahwa bai'at sebagai pernyataan setia pada seseorang merupakan aturan yang dibuat dengan paksaan dan karena itu tidak sah. Penolakannya atas konsep ini sejalan dengan konsepsinya tentang solidaritas kelompok (*'ashabiyah*), karena khilafah merupakan hasil dari solidaritas kelompok, maka ia harus didasarkan atas konsensus sukarela dari suatu komunitas, bukan atas konsensus yang dicapai dengan paksaan.

¹⁵ Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 538

¹⁶ Muhammad Mahmoud Rabi', *The Political Theory of Ibn Khaldun*, (Leiden: t.pn., 1967), h. 67

Dengan demikian, teori khilafah Sunni didasarkan atas doktrin-doktrin mereka tentang delegasi dan obligasi. Kepemimpinan adalah tanggung jawab manusia yang didelegasikan oleh Tuhan, karena itu umat diwajibkan mematuhi para pemimpin mereka. Dengan argumen ini pula, para pemikir sunni menekankan legitimasi khilafah dan mempertahankan supremasi keutuhan kekhilafahan. Asy'ari sebagai pendiri teologi Asy'ariyah tidak hanya menolak hak rakyat untuk memberontak, tapi juga menekankan kepatuhan total pada khilafah. Dari sini tampak kecenderungan politik sunni yang akomodatif dengan berlandaskan pada pemahaman teologis juridis.

Kecenderungan juristik dalam pemikiran politik Islam menekankan orientasi syariah dalam melihat hubungan agama dan politik, yang merupakan masalah harmonisasi realitas politik dengan prinsip-prinsip syariah. Para fuqaha umumnya cenderung memperlakukan syari'ah sebagai sumber justifikasi dan legitimasi atas realitas politik. Ini untuk menyatakan supremasi agama atas politik. Lepas dari kewajiban sebagai penjaga umat yang bertanggung jawab dalam memberikan legalitas konstitusi politik, para fuqaha tidak bebas dalam mengembangkan teori-teori politik mereka. Akibatnya, teori-teori politik mereka lebih sebagai pemberi legitimasi atas situasi politik yang sedang berlangsung waktu itu daripada mengarahkan masyarakat lewat proses rekayasa politik.

Kalau kecenderungan juristik berkepentingan dengan eksposisi legal dari teori pemerintahan yang secara logis diturunkan dari prinsip-prinsip syari'ah, maka kecenderungan administratif-birokratik berkepentingan dengan eksposisi yang patut dicontoh dari administrasi pemerintahan yang diambil dari sejarah sebelumnya. Tekanan utama kecenderungan administratif-birokratik adalah mengetahui kewajiban-kewajiban praktis dari penguasa dan menyediakan ajaran-ajaran moral untuk diterapkan dalam kehidupan politik.

Selain kecenderungan juristik dan administratif birokratik, ada juga kecenderungan filosofis dari pemikiran politik Islam pra modern yang didasarkan atas deduksi kontemplatif dari tujuan akhir hidup manusia untuk mempertahankan

hakekat dan peran yang ideal dari pemerintahan dalam mencapai tujuan tersebut. Tugas pemikiran politik dalam konteks ini bukan untuk menentukan nilai dan kebaikan realitas-realitas politik aktual, misalnya menelaah seberapa jauh realitas politik ini sesuai dengan prinsip-prinsip syari'ah, melainkan memberikan standar kesempurnaan suatu sistem politik, mungkin lewat penafsiran alegoris atas syariah. Karena perhatian utama tendensi ini adalah mencari landasan filosofis bagi kehidupan politik dan relevansinya dengan kesempurnaan dan kebahagiaan manusia, maka kecendrungan ini dengan demikian dapat dipandang sebagai filsafat politik Islam. Ia digali oleh para filosof. Tradisi ini dimulai oleh Abu Nashr al-Farabi (w. 950 M) yang menulis dua kitab penting yang berkaitan dengan masalah ini: *Mabâdi' Arâ'u Ahl al-Madînah al-Fadhîlah* dan *Kitâb al-Siyâsah al-Madaniyah*.

Inti dari teori politik al-Farabi adalah konsepnya tentang masyarakat atau negara yang terdiri dari "kota beradab" (virtuous city). Dalam kitabnya *al-Madînah al-Fadhîlah*, ia menggambarkan kota ini sebagai kota:

"...yang hendak memadukan hal-hal yang membuat kebahagiaan sejati. Kumpulan yang memungkinkan kerjasama untuk memperoleh kebahagiaan adalah kumpulan yang sempurna. Bangsa yang terdiri dari kota-kota yang bekerjasama untuk memperoleh kebahagiaan adalah bangsa utama. Demikian juga dunia utama yang dihuni hanya ada bila bangsa-bangsa yang berada di dalamnya bekerjasama mencapai kebahagiaan."¹⁷

Lebih jauh menurut al-Farabi, pendirian suatu kota beradab mensyaratkan adanya seorang penguasa yang cakap yang bertanggung jawab untuk melindungi masyarakat beradab dari intervensi manusia yang dapat membuat kota tersebut jatuh ke tingkat yang lebih rendah, yakni kota tidak bermoral dan kacau. Tapi, perbaikan atas immoralitas dan kesalahan-kesalahan tersebut diserahkan kepada Tuhan. Ini berarti al-Farabi membedakan tindakan manusia dengan tindakan Tuhan.

Jadi tampaknya al-Farabi memandang bahwa

¹⁷ Muhsin Mahdi, "Al-Farabi", dalam Leo Strauss dan Joseph Cropsey (eds.), *History of Political Philosophy*, (Chicago: 1963), h. 164

ada hubungan antara tanggungjawab penguasa dan ampunan Tuhan. Maka di sini teori politik al-Farabi mendamaikan filsafat dan agama. Upaya al-Farabi untuk mendamaikan filsafat dan agama dalam terma-terma politik bukan hanya menekankan pentingnya iman yang teguh bagi politik, tapi juga menyatakan subordinasi agama pada filsafat politik.¹⁸

Al-Farabi juga menganggap pentingnya etika, karena ia menekankan pencapaian kebahagiaan sebagai tujuan akhir dari masyarakat politik. Ada empat rezim politik dalam klasifikasi al-Farabi dilihat dari kebahagiaan yang dicapainya: *Pertama*, rezim kebajikan, yaitu tujuan pemerintahan dan institusi-institusi masyarakat diorganisir atas dasar pencapaian kebahagiaan yang hakiki. *Kedua*, rezim tak beradab, yaitu pemerintah tidak mengetahui kebahagiaan hakiki, dan institusi-institusi masyarakat diorganisir atas dasar landasan-landasan yang lain: pencapaian kebutuhan (rezim kebutuhan), kemakmuran (rezim yang buruk), kesenangan (rezim yang hina), ketakutan (rezim timokratis), dominasi (rezim despotik), atau kebebasan (rezim demokratis). *Ketiga*, rezim orang tak bermoral, yaitu pemerintah sadar dengan hakekat kebahagiaan yang hakiki, tapi tidak terikat dengannya, dan institusi-institusi masyarakat diorganisir untuk mencapai tujuan-tujuan yang lain seperti dalam rezim tak beradab. *Keempat*, rezim yang kacau, yaitu tujuan dari pemerintahan menyimpang dari pencapaian kebahagiaan yang hakiki dan institusi-institusi masyarakatnya korup.¹⁹

Filosof lain yang berbicara mengenai politik kenegaraan ialah Ikhwân al-Shafâ. Pandangannya tentang kedaulatan sangat terkait erat dengan pandangan mereka tentang eksistensi manusia, yaitu manusia merupakan wakil Tuhan di muka bumi. Pandangan ini terdiri dari dua macam bentuk imperatif moral yang juga menimbulkan dilema. Di satu pihak, wakil ini mengandung arti delegasi kekuasaan Tuhan pada manusia, yang memberkati manusia sebagai penerima

¹⁸ Fauzi M. Najjar, "Farabi's Political Philosophy and Shi'ism", dalam *Studia Islamica*, No. 14 Tahun 1991, h. 57-72

¹⁹ Al-Farabi, *Mabâdi' Arâ'u Ahl al-Madînah al-Fadhîlah*, (Kairo: t.pn. 1323 H), h. 90-93.

kekuasaan dan kebebasan penuh. Tapi di pihak lain, wakil ini mengandung arti bahwa manusia bergantung pada Tuhan yang karena-Nya manusia bertindak.

Berbeda dengan al-Mawardi dan pemikir sunni lainnya, sikap Ibnu Taimiyah maupun Ibnu Qayyim lebih radikal dan konfrontatif dengan mendesak kembali diberlakukannya prinsip-prinsip wahyu secara tekstual. Karena itu, Ibnu Qayyim menyalahkan para fuqahâ' yang mendukung penguasa-penguasa yang tidak mengindahkan agama dan melakukan penyelewengan, sebab telah membuat syariah terkesan tidak mampu menjawab tuntutan kemanusiaan. Mereka pun dianggap membelokkan jalan lurus, kebenaran dan realisasinya, walaupun mereka tahu bahwa jalan ini tidak sesuai dengan tuntutan kenyataan. Mereka divonis telah mengingkari prinsip-prinsip syariah.²⁰

Ibnu Taimiyah menganggap bahwa penguasa-penguasa yang korup adalah yang paling tidak bermoral, dan karena itu tidak ada kewajiban untuk patuh kepada mereka.²¹ Menyadari sulitnya mengimplementasikan cita-cita Islam dengan tanpa mengabaikan realitas politik, Ibnu Taimiyah mengusulkan usaha-usaha bagi kemungkinan memenuhi syariah.²² Ini berarti bahwa kedaulatan negara harus berada dalam bimbingan agama, semua prosedur dalam menjalankan roda pemerintahan mulai dari suksesi pimpinan tertinggi, pemilihan pejabat negara hingga keputusan atau kebijakan yang diambil tidak boleh bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar ajaran Islam.

Fenomena Konflik Bernuansa Agama

Secara normatif, tidak ada satupun agama yang membenarkan atau menganjurkan pemeluknya untuk melakukan tindak kekerasan (*violence*). Akan tetapi, secara faktual, tidak jarang dijumpai tindak kekerasan yang dilakukan masyarakat yang dikenal religius. Bahkan, ada

kecenderungan bahwa kekerasan ini justru dilakukan oleh mereka yang mempunyai basic agama yang kuat dan melakukannya dengan atas nama agama. Apa yang terjadi di Sulawesi Tengah, Maluku, dan Aceh,²³ juga di Afghanistan, Pakistan, India, Palestina dan Irlandia adalah bukti-bukti yang menyatakan hal itu.

Di Indonesia, penyulut kerusuhan yang dikaitkan dengan masalah seentimen keagamaan relatif tinggi, seperti kasus di Poso dan Maluku. Meskipun faktor sosial dan politik serta ekonomi cukup mewarnai, namun tidak bisa juga diabaikan faktor pemahaman agama yang bisa juga berperan dalam konflik sosial tersebut. Hal ini terkait dengan sikap-sikap kurang toleran terhadap pemeluk agama lain, meski dalam ajaran setiap agama menganjurkan sikap toleran. Dalam mengajarkan agamanya, pemeluk agama tak jarang berupaya meyakinkan orang lain dengan menempuh cara yang berlebihan untuk menyatakan bahwa agamanya lah yang paling benar dan agama yang lain salah, bahkan harus ditinggalkan dan disingkirkan. Hal ini merupakan sikap tertutup yang cenderung eksklusif.²⁴

Dalam konteks kekinian, kekerasan yang terjadi pada intern umat beragama juga tampak pada serangkaian kekerasan atas nama agama yang tidak bisa dicegah secara dini oleh pemerintah. Misalnya konflik di Ambon, Poso; pembakaran sekaligus pengusiran jamaah Syiah di Kabupaten sampang, Madura, dan Lombok; pembunuhan dan perusakan Masjid Ahmadiyah seperti kasus Cikeusik, Pandeglang (Jawa Barat).

Ini bisa jadi disebabkan oleh kebijakan pemerintah selama ini yang selalu mengambil kebijakan secara *top-down* tanpa menyerap terlebih dahulu aspirasi yang berkembang di masyarakat dan analisis yang komprehensif. Berdasarkan pengamatan rohaniawan Banawiratna, kerukunan yang terjadi selama ini di Indonesia masih seperti kerukunan yang diatur-atur atau dipaksa untuk

²⁰ Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *Al-Thuruq al-Hukmiyyah fi Siyasat al-Syar'iyyah*, (Kairo: t.p.n., 1953), h. 3.

²¹ Taqî al-Dîn Ibn Taimiyah, *Majmû' Fatâwâ Syaikh al-Islâm Ahmad Ibnu Taimiyah*, (Rabat: t.p.n., 1981), Vol. X, h. 266.

²² Muhammad Mahmoud Rabi', *The Political Theory of Ibn Khaldun*, (Leiden: t.p.n., 1967), h. 163.

²³ Laporan Pusat Penelitian Pembangunan Pedesaan & Kawasan oleh UGM bekerja sama dengan Departemen Agama RI, *Perilaku Kekerasan Kolektif, Kondisi & Pemicu*, (Yogyakarta: UGM, 1997).

²⁴ TB. Simatupang, *Peranan Agama-Agama dalam Negara Pancasila*, (Jakarta: BPK Gunung Mulia, t.th.), h. 131.

rukun. Kerukunan Islam-kristen misalnya, lebih banyak berada di tingkat pemimpin agama dan cendekiawan, sedangkan di tingkat *grass-roots* kerukunan yang sejati dan murni belum tercipta.²⁵

Sedang menurut Din Syamsuddin, kerukunan umat beragama di Indonesia selama ini secara umum dianggap berjalan relatif baik, ini ditandai oleh masih terpeliharanya budaya kerukunan dan perdamaian (*peace culture*) di kalangan umat berbagai agama di beberapa daerah. Walaupun pada beberapa tahun terakhir terjadi konflik sosial horizontal seperti di Poso dan Ambon. Konflik-konflik tersebut dinilai tidak bermotif keagamaan murni atau dimotivasi oleh faktor keagamaan. Konflik tersebut lebih disebabkan oleh faktor-faktor non teologis seperti sosial, ekonomi, politik, dan budaya. Agama menjadi faktor justifikasi sehingga konflik nampak bernuansa keagamaan.²⁶

Secara umum, minimal ada tiga tipe sikap yang ditunjukkan umat dalam interaksi sosialnya: eksklusif, inklusif, dan pluralis.²⁷ Sikap *eksklusif* adalah pandangan yang menolak adanya kerja sama antar umat beragama, karena masing-masing mengklaim dirinya sebagai yang paling benar.²⁸ Sikap *inklusif* adalah pandangan yang sudah mampu dan mau melakukan hubungan dan kerja sama dengan pihak lain, tetapi hanya pada dan atas dasar kepentingan sosial, karena apa yang benar hanya pada dirinya sendiri. Sikap *pluralis* adalah paradigma pemikiran yang berpendapat bahwa setiap agama mempunyai kebenaran dan jalan keselamatan sendiri-sendiri sehingga tidak ada alasan untuk menolak kerja sama di antara mereka. Bukan sekedar alasan sosiologis melainkan teologis.²⁹

²⁵ Dewan Redaksi, *Jurnal Perta*, Vol.1, No.1, September 1977, h. 68.

²⁶ Din Syamsuddin, "Strategi Kerukunan Umat Beragama di Indonesia Pada Masa Depan, Pikiran-pikiran Pokok" dalam *Seminar Nasional Relio-Sentrisme: Antara Inklusivisme dan Eksklusivisme di Berbagai Agama*, UIN Jakarta-Balitbang Depag RI, Jakarta, 2003, h. 1.

²⁷ Alwi Shihab, *Islam Inklusif*, h. 84-45, Budhy Munawar Rahman, *Islam Pluralis*, (Jakarta: Paramadina, 2004), h. 44-49.

²⁸ John Lyden (ed), *Enduring Issues In Religion*, (San Diego: Greenhaven Press Inc, 1995), h. 63.

²⁹ Budhy Munawar-Rachman, *Islam Pluralis*, h. 46.

Implementasi Kerukunan dalam Toleransi Umat Beragama di Indonesia

Tidak dapat dipungkiri misi suci yang dibawa Nabi Muhammad saw ke dunia ini adalah adalah menciptakan harmoni, ketentraman, kedamaian, dan kebahagiaan dalam kehidupan manusia. Inilah yang menjadi kondisi cita ideal yang dikehendaki oleh setiap anak manusia. Menjadi rahmat bagi seluruh alam berarti Islam anti kekacauan, anti kekerasan dan anti penderitaan. Salah satu makna rahmat itu adalah kebaikan atau kedamaian. Artinya kehadiran Islam di muka bumi ini untuk kebaikan dan kedamaian alam ini. Jadi Islam sangat menyayangi alam sekitarnya. Tidak terbatas kepada manusia, bahkan kepada hewan pun Islam mengajarkan untuk tidak memperlakukannya secara kasar. Jika ingin menyembelih hewan, maka hendaknya disembelih dengan pisau yang tajam, dan jika ingin memeliharanya, maka harus dipelihara sebaik mungkin dengan memenuhi hak-haknya seperti makan dan minum, dan jika ingin memanfaatkannya, hendaklah digunakan secara wajar, tidak boleh secara berlebihan apalagi untuk diadu.

Di dalam mencari solusi problem sosial, sejatinya seseorang yang beragama justru akan menemukan basis ketakwaannya dalam bentuk praksis solidaritas sosial kemanusiaan.³⁰ Inilah makna juga yang dimunculkan oleh Ali Asghar Engineer dalam rumusan teologi pembebasannya. Dalam teologi pembebasan ini lebih menekankan pada praksis daripada teoritisasi metafisis yang mencakup hal-hal yang abstrak dan konsep-konsep yang ambigu. Praksis yang dimaksud adalah sifat liberatif dan menyangkut interaksi dialektis antara "apa yang ada" dan "apa yang seharusnya". Menafsirkan tauhid bukan hanya sebagai keesaan Tuhan, namun juga sebagai kesatuan manusia yang tidak akan benar-benar terwujud tanpa terciptanya masyarakat yang adil.³¹

Nasaruddin Umar menjelaskan makna Islam

³⁰ Muslim Abdurrahman, *Islam Transformatif*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), h. 198.

³¹ Selengkapnya, lihat Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, terj. Agung Prihantoro, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999).

dari sisi bahasa yang terambil dari kata “al-salam” yang berbentuk *tsulasi* berarti nilai saja (berlaku untuk seluruh agama), dan “al-Islam” yang berbentuk *ruba’i* berarti nilai ditambah norma sebagai ciri khas agama yang dibawa nabi Muhammad saw. Dengan mengutip dari kitab *al-Muwattha’*, ia menguraikan tentang teguran Nabi Muhammad saw kepada seorang sahabat yang terlanjur membunuh orang kafir yang ketika akan dibunuh ia mengucapkan kalimat syahadat. Maka kalau orang yang baru masuk Islam saja dilarang membunuh tanpa alasan yang jelas, apalagi orang yang telah lama masuk Islam—sekalipun ada perbedaan dalam pemahaman agama—tentu lebih dilarang.³²

Menurut Tarmizi Taher, negara Indonesia dapat menjadi semacam potret ideal bagi kerukunan umat beragama di seluruh dunia. Potret kerukunan itu antara lain bisa dilihat dari pelaksanaan ritual keagamaan dan pembangunan tempat-tempat ibadah. Pandangan Tarmizi ini senada dengan pendapat Mahmoud Ayoub dari Temple University yang menyebut Indonesia layak dipertimbangkan dalam konteks kajian kehidupan beragama.³³ Walaupun begitu, kerukunan kehidupan agama yang berlangsung selama ini tentu tidak dapat dianggap final. Hal ini disebabkan oleh realita dalam kerukunan tersebut tetap terdapat potensi ketidakrukunan dan adanya halangan psikologis serta gangguan pengaruh perkembangan informasi global yang sulit difilter dan berimplikasi pada kehidupan umat beragama di Indonesia.

Menghadapi tantangan kerukunan kehidupan beragama di Indonesia, maka perlu dilakukan dialog antar agama untuk menciptakan harmonisasi hidup beragama secara aktual dan *viable*. Sebab perkembangan dan perubahan-perubahan yang terjadi secara dramatis di Indonesia dalam beberapa tahun terakhir ini telah menimbulkan gangguan-gangguan serius terhadap kerukunan hidup beragama. Huru-hara sosial yang pernah terjadi di beberapa tempat di Indonesia seperti

di Tasikmalaya, Kupang, Banyuwangi, Ambon, Sambas, dan beberapa daerah konflik lainnya yang terjadi beberapa tahun terakhir ini selain memiliki akar-akar politik, ekonomi, dan sentimen etnisitas, juga membawa nuansa keagamaan.

Penyebab dari tindakan kekerasan antar kelompok umat beragama dapat dipicu oleh beberapa faktor, antara lain: pertama, masih kuatnya saling curiga di antara umat yang berbeda agama. Misalnya kecurigaan di kalangan umat Islam bahwa lembaga, kepemimpinan, dan organisasi Kristiani terus melakukan “kristenisasi” dengan berbagai cara yang mungkin. Sebaliknya, umat kristiani mencurigai umat Islam terus berusaha menciptakan negara Islam Indonesia.³⁴ Kedua, belum terlaksananya dialog-dialog yang *workable* antara kepemimpinan agama level tengah dan level bawah. Ketiga, tidak efektifnya kekuatan negara dalam mengatasi kekerasan atas nama agama.³⁵

Sedangkan menurut Yusuf Kalla—sebagai salah satu tokoh perdamaian dunia yang telah terbukti kiprahnya dalam mendamaikan konflik di Filipina, Thailand, di beberapa konflik di Indonesia—mengamati bahwa dalam kurun 70 tahun telah terjadi 15 kali konflik besar di seluruh dunia yang mengakibatkan korban tewas berjumlah 500 ribu jiwa. Khusus di Indonesia misalnya, terdapat 10 kali konflik karena ketidakadilan atau politik, dan 5 kali karena ingin merdeka atau ideologi. Ia mencontohkan dalam sejarah pemberontakan DI/TII yang lebih disebabkan oleh faktor ekonomi, sedangkan di Ambon Poso lebih disebabkan oleh masalah pembagian jabatan yang tidak merata. Konflik yang terjadi di Thailand (Rohingya) akibat persaingan ekonomi antara penduduk asli (Budha) yang iri dengan pendatang Muslim. Adapun konflik yang terjadi di Timur Tengah lebih dominan masalah ideologi. Di sini agama sengaja diikutsertakan dan ditonjolkan untuk

³² Nasaruddin Umar, disampaikan pada *International Conference on Islam, Civilization, and Peace*, Hotel Borobudur Jakarta, 22-25 April 2013.

³³ Dewan Redaksi, *Jurnal Perta*, h. 67-68.

³⁴ Kecurigaan ini diduga akibat realitas sejarah Piagam Jakarta dan DI/TII serta kemunculan sebagian kelompok Islam minoritas tapi populer dengan tindakan radikalnya yang berpaham rigid, misalnya Hizbut Tahrir yang menginginkan pembentukan khilafah seperti masa *khulafaurrasyidin*. Padahal, perubahan zaman kini meniscayakan *nation state*.

³⁵ Azyumardi Azra, *Dialog Antar Agama di Indonesia*, h. 1.

mencari simpati massa agar mudah memperoleh dukungan sehingga mampu menggerakkan masyarakat luas.³⁶

Pada dasarnya, manusia beragama karena adanya alasan-alasan tertentu, dan ketika seseorang mengikatkan dirinya pada institusi keagamaan, tersirat dari dan dalam dirinya, bahwa ia harus mendapat keuntungan serta kepuasan dari tindakannya itu. Ini berarti, agama sebagai suatu sistem ajaran harus membawa perbaikan dan perubahan total pada manusia yang beragama atau umat. Jadi, agama berperan untuk perubahan manusia dan sebaliknya manusia pun dapat berubah karena adanya agama, manusia bisa berubah karena kekuatan agama dan juga sebaliknya.

Kerukunan berasal dari bahasa Arab yang terambil dari kata "rukû", artinya tiang atau tiang-tiang yang menopang rumah, penopang yang memberi kedamaian dan kesejahteraan kepada penghuninya secara luas, bermakna adanya suasana persaudaraan dan kebersamaan antar semua orang walaupun mereka berbeda secara suku, agama, ras, dan golongan. Kerukunan juga bisa bermakna suatu proses untuk menjadi rukun karena sebelumnya ada ketidakrukunan, serta kemampuan dan kemauan untuk hidup berdampingan dan bersama dengan damai serta tenteram. Jadi pada dasarnya Kerukunan adalah istilah yang dipenuhi muatan makna baik dan damai, yang intinya adalah hidup bersama dalam masyarakat dengan kesatuan hati dan sepakat untuk tidak menciptakan perselisihan dan pertengkaran. Langkah-langkah untuk mencapai kerukunan seperti itu, memerlukan proses waktu dan dialog, saling terbuka, menerima dan menghargai sesama, serta cinta-kasih.

Selanjutnya, Komaruddin Hidayat menganalisa bahwa untuk menciptakan kerukunan hidup beragama, maka hubungan agama dan negara harus dijalankan secara konstruktif dengan berpijak pada pemikiran: iman adalah masalah privat; agama tidak boleh melanggar etika publik yang terdiri dari beragam paham;

agama yang diekspresikan di wilayah publik menjadi wilayah Negara, maka jika terjadi konflik adalah tugas aparat negara mengatasinya; agama yang masuk wilayah negara memerlukan institusi negara untuk melindungi, menjamin aktifitas penganutnya dan mengembangkannya; dan agama masuk dalam wilayah global, maka di sini yang ditonjolkan harus prinsip-prinsip Islam seperti prinsip kerja, keadilan, kebersihan, kedisiplinan, dan peradabannya yang tinggi. Ia mencontohkan sebuah penelitian terhadap 200 negara yang menerapkan prinsip-prinsip Islam yang universal ternyata di antara 10 besar yang termasuk negara yang Islami (bukan Negara Islam) adalah negara New Zealand dan Luxemburg, tidak satu pun negara Timteng yang masuk urutan 10 besar, sedang Indonesia di urutan 140. Maka ia mengharapkan dengan pemahaman agama yang benar dengan prinsip-prinsipnya yang kuat disertai moralitas Islam, akan melahirkan politisi-politisi yang agamis sehingga dapat mengambil putusan-putusan yang bijak menyangkut hajat hidup orang banyak.³⁷

Secara praktis, strategi yang dilakukan untuk mencapai kerukunan beragama di Indonesia dapat ditempuh melalui lima langkah: *pertama*, proses penyadaran oleh para pemuka agama terhadap umatnya masing-masing dengan mengembangkan budaya perdamaian melalui penekanan pesan perdamaian dari agama. *Kedua*, dialog antarumat beragama dalam arti yang seluas-luasnya, yaitu dialog kebudayaan dalam berbagai aspeknya, termasuk di dalamnya dialog teologis. Namun, dialog antar umat beragama perlu mengambil dialog dialogis (dialogical dialogue) yaitu dialog yang bertumpu pada kesejatian, ketulusan, dan keterbukaan untuk menyelesaikan masalah yang ada dan membangun kerjasama. *Ketiga*, penerapan kode etik kehidupan bersama yang bersumber pada nilai etika dan moral agama untuk kehidupan kolektif yang koeksistensial dan harmonis. Kode etik ini tentu merupakan kesepakatan di antara umat beragama (gentleman agreement).

³⁶ Yusuf Kalla, disampaikan pada disampaikan pada *International Conference on Islam, Civilization, and Peace*, Hotel Borobudur Jakarta, 22-25 April 2013

³⁷ Komaruddin Hidayat, disampaikan pada *International Conference on Islam, Civilization, and Peace*, Hotel Borobudur Jakarta, 22-25 April 2013

Keempat, penegakan hukum (law enforcement) yang dalam hal ini diperlukan undang-undang tentang kerukunan umat beragama atau kehidupan beragama yang mengatur aspek sosial dari kehidupan umat beragama sebagai warga negara.³⁸ Kelima, pelibatan institusi pendidikan seperti perguruan tinggi dan *stake holder* lainnya dalam mensosialisasikan teologi inklusif. Di Indonesia, paham teologi inklusif ini mulai dirintis dan dikembangkan di Indonesia oleh Harun Nasution dengan membuka mata kuliah teologi Islam yang bercorak non mazhab dengan semangat toleransi yang kuat.

Dengan demikian, toleransi dan kerukunan antar umat beragama bagaikan dua sisi mata uang yang tak bisa dipisahkan satu sama lain. Kerukunan berdampak pada toleransi, atau sebaliknya toleransi menghasilkan kerukunan. Keduanya bisa dipengaruhi oleh pemahaman teologis dan bisa juga oleh kepentingan politik dan ekonomi, sebab menyangkut hubungan antar sesama manusia. Jika tiga kerukunan (antar umat beragama, intern umat seagama, dan umat beragama dengan pemerintah) dapat diterapkan secara simultan dan diaplikasikan pada kehidupan sehari-hari, maka akan muncul toleransi antar umat beragama. Atau, jika toleransi antar umat beragama dapat terjalin dengan baik dan benar, maka akan menghasilkan masyarakat yang rukun satu sama lain.

Penutup

Toleransi antar umat beragama harus tercermin pada tindakan-tindakan atau perbuatan yang menunjukkan umat saling menghargai, menghormati, menolong, mengasihi, dan lain-lain. Termasuk di dalamnya menghormati agama dan iman orang lain, menghormati ibadah yang dijalankan oleh orang lain, tidak merusak tempat ibadah, tidak menghina ajaran agama orang lain, serta memberi kesempatan kepada pemeluk agama menjalankan ibadahnya. Di samping itu, jika setiap pemeluk agama mampu memahami ajarannya secara benar, maka para pemuka agama akan mampu untuk melayani dan menjalankan misi keagamaan dengan baik sehingga terciptanya

³⁸ Din Syamsuddin, "Strategi Kerukunan...", h. 3-4.

suasana rukun dalam hidup dan kehidupan masyarakat serta bangsa.

Agama adalah elemen fundamental hidup dan kehidupan manusia. Oleh sebab itu, kebebasan untuk beragama, serta berpindah agama harus dihargai dan dijamin. Ungkapan kebebasan beragama memberikan arti luas yang meliputi membangun rumah ibadah dan berkumpul, menyembah, membentuk institusi sosial, publikasi, dan kontak dengan individu atau institusi dalam masalah agama pada tingkat nasional atau internasional.

Kebebasan beragama, menjadikan seseorang mampu meniadakan diskriminasi berdasarkan agama, menjauhi pelanggaran terhadap hak untuk beragama, dan paksaan yang akan mengganggu kebebasan seseorang untuk mempunyai agama atau kepercayaan. Ini harus tercermin dalam pergaulan sosial yang menunjukkan saling pengertian, toleransi, persahabatan dengan semua orang, perdamaian, dan persaudaraan universal.

Kerukunan hidup umat beragama merupakan prioritas utama untuk direalisasikan dalam tataran praktis sosiologis demi terciptanya bangsa yang maju, sejahtera, mandiri, dan berdaya saing tinggi. Sebab tanpa kerukunan, bangsa Indonesia akan disibukkan terus dengan urusan konflik horizontal yang berkepanjangan dan semakin tertinggal dengan negara-negara maju lainnya.

Pustaka Acuan

- Farabi, *Mabâdi' Ârâ' Ahl al-Madînah al-Fadhilah*, Kairo: t.pn. 1323 H.
- Ghazâlî, Abû Hamîd al-, *Nashihat al-Mulk*, Teheran: t.pn., 1317 H.
- Ghazâlî, Abû Hamîd al-, *Al-Mustashfâ Min 'Ilm al-Ushûl*, Kairo: t.pn., 1937.
- Ghazâlî, Abû Hamîd al-, *Al-Iqtishâd fî al-I'tiqâd*, Mesir: Maktabah al-Jund, 1972.
- Ghazâlî, Abû Hamîd al-, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1975.
- Hijab, Muhammad Farid, *al-Falsafah al-Siyâsiyah 'Inda Ikhwân al-Shafâ*, Kairo: t.pn, 1982.

- Hitti, Philip K., *Dunia Arab*, Bandung: Sumur Bandung, 1993.
- Jauziyah, Ibnu Qayyim al-, *Al-Thuruq al-Hukmiyyah fi Siyâsat al-Syar`iyah*, Kairo: t.pn., 1953.
- Khaldun, Ibnu, *Muqaddimah*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Mahdi, Muhsin, "Al-Farabi", dalam Leo Strauss dan Joseph grospey (eds.), *History of Political Philosophy*, Chicago: 1963.
- Mawardi, Abu al-Hasan Ali ibn Muhammad ibn Habîb al-Bashri al-Bagdâdi al-, *Adab al-Dunyâ wa al-Dîn*, Kairo: t.pn., 1950.
- Mawardi, Abu al-Hasan Ali ibn Muhammad ibn Habîb al-Bashri al-Bagdâdi al-, *al-Ahkâm al-Sulthâniyat*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1986.
- Najjar, Fauzi M., "Farabi's Political Philosophy and Shi'ism", dalam *Studia Islamica*, No. 14 1961.
- Rabi', Ibnu Abî, *Sulûk al-Malik fi Tadbîr al-Mamâlik*, Kairo: Dâr al-Sya`ab, 1970.
- Rabi', Muhammad Mahmoud, *The Political Theory of Ibn Khaldun*, Leiden: t.pn., 1967.
- Shihab, Alwi, *Islam Inklusif*, Bandung: Mizan, 1999, Cet. ke-6.
- Taimiyah, Taqiy al-Dîn Ibn, *al-Siyâsah al-Syar`iyah*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Taimiyah, Taqiy al-Dîn Ibn, *Majmû` Fatâwâ Syaikh al-Islâm Ahmad Ibnu Taimiyah*, Vol. X, Rabat: t.pn., 1981.