

PROBLEM MINORITAS DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN

Bukhari Abdul Shomad

Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Raden Intan Lampung

bukhari.asamad@yahoo.com

Abstract

Islam, more specifically, the Koran as its original source, has infrequently been made a scapegoat in a number of religious and ethnicity contained-humanitarian issues. This paper aims at tracing the Qur'anic paradigm of majority-minority relations in public life which is heterogeneous. By the use of humanistic hermeneutics, the author affirms the existence of Islam as a humanistic religion that upholds human rights and dictates the minority-majority relations set up in a frame of ummatan wasātan. The author analyzes the terms of human being in the language of the Koran, namely: al-insān, al-basyar and an-nās which all shows the meaning of human equality in general, and furthermore, protection of their individuals and social rights in the frame of rahmatan lil 'ālamīn. According to the author, the term majority-minority is a new concern in Islam. In the context of community of religious diversity, Islam introduced the concept of "People of the Book" regardless of whether or not non-Muslim religious groups are in the position of minority or majority. The term Ahl az-Zīmmah used to refer to non-Muslim communities living under Islamic government can not also be equated with the term minority. The word "zīmī" which means those under protection denotes their assurance of security and safety; hence this could not be interpreted as "helpless" or "inferiority".

Abstrak

Islam, lebih spesifik lagi, al-Qur'an sebagai sumber aslinya, tidak jarang dijadikan kambing hitam dalam sejumlah persoalan kemanusiaan yang berbau SARA. Tulisan ini ingin melacak paradigma al-Qur'an tentang hubungan mayoritas-minoritas dalam kehidupan masyarakat yang berlatar heterogen. Dengan hermeneutika humanis, penulis mengafirmasi eksistensi Islam sebagai agama kemanusiaan

yang menjunjung tinggi HAM dan mengatur hubungan minoritas-mayoritas dalam bingkai *ummatan wasaʿatan*. Penulis menganalisis terma manusia dalam bahasa al-Qurʿan, yaitu: *al-insān*, *al-basyar* dan *an-nās* yang menunjukkan makna persamaan manusia secara umum, dan lebih lanjut perlindungan hak-hak individu dan sosial mereka dalam bingkai *rahmatan lil ʿālamīn*. Menurut penulis, istilah mayoritas-minoritas merupakan hal baru dalam Islam. Dalam konteks keragaman masyarakat beragama, Islam mengenalkan konsep “*Ahl al-Kitāb*” tanpa memandang apakah suatu kelompok beragama non-Islam berada dalam posisi minoritas atau mayoritas. Istilah *Ahl az-Zimmah* yang digunakan untuk menyebut komunitas non-Muslim dalam pemerintahan Islam juga tidak bisa dipersamakan dengan minoritas. Kata “*zimmi*” yang berarti yang dilindungi memberikan kepastian terjaminnya keamanan serta keselamatan mereka; dan ini tidak bisa diartikan sebagai “ketidakberdayaan” atau “inferioritas”.

Keywords: *agama kemanusiaan, ummatan wasatʿan, ahl al-kitab, zimmi.*

A. Pendahuluan

Konflik, diskriminasi, dan persoalan-persoalan kemanusiaan lainnya yang berporos pada hilangnya respek manusia terhadap manusia lainnya lantaran perbedaan pandangan, suku, bahasa, budaya-adat, aliran politik dan sebagainya masih kerap menjadi masalah seluruh bangsa multikultur di semua belahan dunia. Dalam arus pergolakannya, problem ini tidak jarang “menyeret” beberapa nama sebagai “kambing hitam”, tak terkecuali Islam dan al-Qurʿan sebagai basis sumber rujukan abadinya. Tak jarang pula, Islam ditampilkan ke permukaan sebagai agama dan sistem ajaran yang tidak memihak manusia. Islam dianggap hanya untuk Allah semata, meski harus mengorbankan jenisnya sendiri, manusia. Padahal perilaku demikian jelas dilakukan oleh oknum Islam yang tanggungjawab keislamannya masih dipertanyakan. Untuk itu, merupakan kepentingan bersama untuk membuktikan bahwa Islam dan al-Qurʿan sesungguhnya adalah agama dan kitab yang memanusiakan.

Islam adalah agama universal dan komprehensif yang melingkupi beberapa konsepsi teoretis tentang bagaimana manusia menjalankan kehidupan baik pada tataran nilai keimanan, spiritual dan komunikasi sosial. Konsep yang dimaksud yaitu *ʿaqīdah*, *ʿibādah*, dan *muʿāmalah* yang masing-masing memuat ajaran

keimanan. Di samping mengandung ajaran keimanan, ketiga konsep tersebut juga mencakup dimensi ajaran agama Islam yang dilandasi ketentuan-ketentuan hukum berupa *syari'ah* atau *fiqh*.

Ajaran-ajaran Islam yang disampaikan oleh Nabi Muhammad saw. mencakup keseluruhan aspek kehidupan manusiawi, walaupun untuk bidang-bidang tertentu ia hanya memberikan rumusan-rumusan umum yang senantiasa dapat dipikirkan, direnungkan dan diformulasikan untuk menghadapi tantangan perubahan zaman. Selain itu, corak rasionalitas ajaran Islam yang senantiasa mendorong umatnya untuk berpikir kreatif dengan berlandaskan kepada sumber ajaran Islam, yakni al-Qur'an dan Hadis, akan senantiasa mendorong umatnya menemukan gagasan-gagasan dan konsepsi baru untuk menjawab tantangan zaman.

Tulisan ini ingin melacak paradigma al-Qur'an tentang hubungan mayoritas-minoritas dalam kehidupan masyarakat yang berlatarheterogen. Penulis berangkat dari postulat bahwa Al-Qur'an merupakan Kitab Suci yang menjelaskan semua realitas kehidupan, dan bahkan menjadi pegangan hidup umat manusia. Konstruksi ini menggambarkan holistisitas al-Qur'an sebagai sebuah wahyu yang dinamis. Keseluruhan isi al-Qur'an mengandung norma-norma, baik hukum maupun moralitas, dan juga tentang peradaban dan sejarah kemanusiaan. Oleh karena itu, adalah sebuah kewajaran yang sangat beralasan bila di dalam al-Qur'an tidak ada yang tidak didiskusikannya, termasuk di dalamnya adalah tentang masalah minoritas.

B. Manusia dan Umat dalam Perspektif al-Qur'an

Islam sebagai sumber moral bisa disebut sebagai agama kemanusiaan¹ dikarenakan karakter Islam yang metafisik dan

¹ Usaha untuk menawarkan "agama kemanusiaan" kita jumpai dalam Positivisme Comte. Ia menawarkan "agama kemanusiaan" dengan maksud menggantikan obyek penyembahan Tuhan dengan apa yang disebut dengan "humanity". Koento Wibisono, *Arti Perkembangan Menurut Filsafat Auguste Comte* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1983), h. 59-60. Erich Fromm umpamanya, menawarkan "agama kemanusiaan" sebagai ganti dari "agama otoritas" (agama yang berdasarkan wahyu). Menurutnya, agama otoritas yang esensinya hanya ibadah, tergantung kepada yang supranatural dan ketaatan. Sedang esensi agama kemanusiaan berpusat pada manusia dengan kemampuan

humanis. Islam tidak hanya mengajarkan ajaran yang bersifat vertikal, namun juga membawa ajaran yang menekankan aspek horisontal.² Muḥammad ‘Imārah misalnya, menyebut Islam sebagai ajaran yang bersumber dari Tuhan dan berorientasi kemanusiaan. Atas dasar ini, Islam adalah agama tidak hanya menjadi agama yang membawa wahyu ketuhanan, melainkan juga sebagai agama yang menjunjung tinggi kemanusiaan.³

Kehadiran Islam sebagai agama yang dibawa Nabi Muhammad saw. sebenarnya tidak menegasikan agama-agama samawi lainnya dan tidak pula membat habis tradisi-tradisi lokal Arab, melainkan mencoba untuk memberikan nilai dan moralitas baru⁴ (mempertajam visi kemanusiaan masyarakat nomaden) terhadap nilai-nilai lokal yang berkembang massif di masyarakat Arab pra-Islam. Salah satu buktinya adalah proses pewahyuan dan simbol-simbol yang digunakan Tuhan dalam al-Qur’an.⁵

Dimensi kemanusiaan Islam sebenarnya juga bisa dilihat dari sisi etimologis. Dalam aspek kebahasaan, Islam sebenarnya mempunyai akar bahasa yang menyimpan makna perdamaian, keselamatan, kemaslahatan dan keadilan. Secara kebahasaan, Islam sebenarnya mempunyai *concern* yang sangat mendasar terhadap perdamaian, keadilan dan kemaslahatan.⁶

Di dalam al-Qur’an, ada tiga terma yang menunjukkan

nalarnya untuk memahami dirinya sendiri dan hubungannya dengan sesamanya di tengah-tengah alam. George L. Abemethy (ed.), *Philosophy of Religion* (London: The Macmillan Company, 1986), h. 82.

² *Ḥablun min Allāh wa ḥablun min an-nās*. Lihat Mun’im A. Sirry (ed.), *Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Jakarta: Paramadina, 2004), h. 177.

³ Muḥammad ‘Imārah, *Hal al-Islām Huwa al-Ḥall: Kaifa wa Limāzā* (Kairo: Dār asy-Syurūq, 1996).

⁴ Nilai-nilai moralitas baru yang disampaikan al-Qur’an seperti, *al-birr*, *al-ḥasan*, *aṣ-ṣālīḥ*, *al-ma’rūf*, *al-khair*, *aṭ-ṭayyib*, dan lain-lain. Untuk lebih jelasnya, mengenai proses transformasi nilai dari budaya Arab pra-Islam ke masyarakat al-Qur’an. Lihat Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur’an dan The Concept of Belief in Islamic Theology: A Semantical Analysis of Iman and Islam* (Kanada: McGill University Press, 1966).

⁵ Sirry, *Fiqh Lintas Agama*, h. 178.

⁶ Lihat misalnya karya Ajat Sudrajat, *Tafsir Inklusif Makna Islam: Analisis Linguistik-Historis Pemaknaan Islam dalam al-Qur’an Menuju Titik Temu Agama-agama Semitik* (Yogyakarta: AK Group, 2004).

arti manusia, yaitu *al-insān*, *al-basyar* dan *an-nās*. Dilihat dari sudut kata, kata *al-insān* berasal dari kata *al-uns*, *anisa*, *nasiya* dan *anasa*. Bahwa kata ini menunjuk suatu pengertian adanya kaitan dengan sikap, yang lahir dari adanya kesadaran penalaran. *Insān* adalah manusia yang menghargai tata aturan etik, sopan santun, dan sebagai makhluk yang berbudaya, ia tidak liar, baik secara sosial maupun moral.⁷ Sementara kata *basyar* dipakai untuk menyebut semua makhluk, baik laki-laki ataupun perempuan, yang mempunyai persamaan umum yang selalu menjadi ciri pokok, yaitu sifat kemanusiaannya.⁸ Sedangkan kata *an-nās* digunakan oleh al-Qur'an untuk menunjuk makna persamaan manusia secara umum (Muslim, Nasara, Yahudi, dan lain-lain).⁹

"The most exciting breakthroughs of the 21 st Century will occur not because of technology but because of an expanding concept what it mean to be human." Dalam abad 21 akan ada sebuah hal yang kontradiktif, yaitu, manusia seluruh dunia semakin sama, tetapi pada waktu yang sama masing-masing kelompok semakin didesak untuk memiliki identitas.¹⁰ Berbeda dengan Huntington¹¹ misalnya, bahwa justru benturan-benturan akan terjadi karena pertarungan identitas. Karena hal-hal tersebut, maka tidak mengherankan jika al-Qur'an bernada positif tentang perbedaan.¹² Oleh karena itu, kita tidak perlu risau dengan perbedaan yang

⁷ Musa Asy'arie, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam al-Qur'an* (Yogyakarta, LeSFI, 1992), h. 20.

⁸ 'A'isyah 'Abd ar-Rahmān bint asy-Syāṭi', *al-Maqāl fi al-Insān Dirāsah Qur'āniyah* (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1966), h. 13-14.

⁹ Lihat 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād, *al-Insān fi al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Dār al-Islām, 1973), h. 11. Dirk Bakker, *Man in the Qur'an* (Amsterdam: Drukkerij Holland, 1965), h. 25. Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran* (Tokyo: The Keio Institute, 1964), h. 23.

¹⁰ Nurcholish Madjid, "Manusia dan Kemanusiaan dalam Perspektif Agama", *Media Inovasi: Jurnal Ilmu dan Kemanusiaan*, Vol. VIII, No. 1, 1998, h. 39.

¹¹ Huntington meramalkan bahwa benturan-benturan yang akan terjadi pada masa depan, adalah apa yang ia sebutkan sebagai "clash of civilization". Lihat Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order* (New York: Simon and Schuster, 1996).

¹² "Dan di antara tanda-tanda kebesaran Tuhan adalah penciptaan langit dan bumi serta perbedaan bahasamu dan perbedaan warna kulitmu." (QS. Ar-Rūm (30): 22).

telah ada. Apalagi al-Qur'an mengatakan bahwa setiap umat itu mempunyai cara sendiri untuk memperoleh kebenaran.¹³ Maka dalam hal ini, konsep *ummatan wasaṭan* sangat layak dikembangkan sebagai dasar-dasar epistemologis kemanusiaan.

Ummatan wasaṭan merupakan konsep yang muncul pada periode Madinah. Dalam bahasa populer hal ini sama dengan konsep “moderat”. Menurut Fazlur Rahman, posisi tengah (*wasat*) yang dimaksud adalah posisi tengah di antara orang Yahudi yang sangat keras dan Kristen yang sangat lunak.¹⁴ Dalam bahasa Djaka Soetapa antara Yahudi yang torati dan Kristen yang idealis.¹⁵ Di sisi lain, Kuntowijoyo berpandangan bahwa posisi tengah itu dapat ditempuh dengan berdiri persis di tengah atau dengan menggabungkan yang terbaik dari dua gejala yang bertentangan.¹⁶

Tujuan posisi tengah dalam sebuah ayat, bukanlah untuk perwujudan posisi tengah itu sendiri. Namun untuk sesuatu yang lain, yakni untuk menjadi saksi (*syuhadā'*) atas perbuatan manusia pada umumnya.¹⁷ Dalam kajian fiqh klasik, saksi biasanya dikaitkan dengan sifat-sifat *murū'ah*¹⁸ (nilai-nilai utama), seperti keadilan misalnya. Menurut Sayyid Quṭb,¹⁹ sifat keadilan bagi seorang *syuhadā'* lebih bersifat *inklusif*, yaitu menekankan atas dasar persamaan sebagai asas kemanusiaan yang dimiliki oleh setiap orang.

Konsep semacam itu menurut Farid Essack disebut dengan

¹³ “Tiap kelompok di antara kamu telah Kami tetapkan syir'ah, yaitu suatu jalan menuju kebenaran, dan cara menuju kebenaran itu.” (QS. Al-Mā'idah (5): 48).

¹⁴ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980), h. 91.

¹⁵ Djaka Soetapa, *Ummah*, h. 246.

¹⁶ Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam* (Bandung: Mizan, 1997), h. 4.

¹⁷ “Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat Islam), umat yang adil dan pilihan, agar kamu menjadi saksi (syuhadā') atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu.” (QS. Al-Baqarah (2): 143).

¹⁸ Ada lima (5) jenis sifat-sifat utama (*murū'ah*) dalam tradisi masyarakat Arab pra-Islam, yaitu: murah hati (*karam*), keberanian (*hilm*), kesetiaan (*wafā'*), kejujuran (*ṣidq*) dan kesabaran (*ṣabr*). Izutsu, *Konsep-Konsep Etika*, h. 89-126.

¹⁹ Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, Vol. V (Beirut: Dār al-Ihyā' at-Turās al-'Arabi, 1967), h. 118.

hermeneutika kemanusiaan.²⁰ Istilah hermeneutika sendiri dalam sejarah ilmu keislaman, khususnya dalam tafsir al-Qur'an, memang tidak ditemukan. Istilah tersebut, populer ketika Islam justru dalam masa kemunduran. Meskipun demikian, menurut Esack, praktek hermeneutika²¹ semacam itu sebenarnya telah dilakukan oleh umat Islam sejak lama, khususnya ketika mengkaji dan memahami al-Qur'an. Dari penjelasan tersebut, muncul beberapa istilah terkait dengan terma hermeneutika, yaitu hermeneutika al-Qur'an,²² hermeneutika pembebasan,²³ hermeneutika transendental,²⁴ hermeneutika yang memanusiaawikan,²⁵ hermeneutika humanistik²⁶

20 Menurut Komaruddin, terminologi hermeneutika telah lama dikenal dalam tradisi keilmuan Islam yang sering disebut dengan *tafsir*, *ta'wil* dan *bayan*. Lihat Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama Sebuah Kajian Hermeneutika* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 126.

21 Untuk memperkuat asumsinya, Esack mengajukan empat bukti: adanya kajian asbab an-nuzul, nasakh mansukh, tafsir dan adanya ideologi-ideologi tertentu dalam penafsiran, Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression* (Oxford: Oneworld Publications, 1997), h. 13-14.

22 Term hermeneutika al-Qur'an adalah metode interpretasi dengan menggunakan konsep tafsir dan ta'wil. Tafsir dikenal sebagai cara mengurai bahasa, konteks, dan pesan-pesan moral yang terkandung dalam nas. Di sini teks dijadikan "subyek". Sedangkan ta'wil adalah cara untuk memahami teks dengan menjadikan teks, sebagai "obyek" kajian. Sahiron Syamsuddin (ed.), *Hermeneutika al-Qur'an: Mazhab Jogja* (Yogyakarta: Islamika, 2003), h. xxi.

23 Menurut Jazim Baidi, tokoh-tokoh yang bisa dimasukkan dalam kategori ini adalah Fazlur Rahman dengan *Major Themes of the Qur'an*-nya, Farid Esack dengan *Qur'an, Liberation and Pluralism*-nya dan Syahrur dengan *al-Kitab wa al-Qur'an*-nya.

24 Lihat misalnya, Nafisul Atho' dan Arif Fahrudin, *Hermeneutika Transendental: Dari Konfigurasi Filosofis menuju Praksis Islamic Studies* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003).

25 Lihat misalnya, Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zaid* (Jakarta: Teraju, 2003).

26 Hermeneutika yang bercorak transformatif-humanistik adalah seperti apa yang digagas oleh Hasan Hanafi. Menurut Hanafi, metode penafsiran al-Qur'an selama ini hanya memperlihatkan hubungan penafsir dengan teks al-Qur'an tanpa pernah mengeksplisitkan kepentingan audiens terhadap teks, Ilham. B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir al-Qur'an Menurut Hassan Hanafi* (Jakarta: Teraju, 2002), h. xxvi. Kepentingan audiens menurut Hanafi adalah kebebasan dari keterbelakangan, ketertindasan dan kemiskinan. Untuk mewujudkan gagasannya ini, ia menarik sentral al-Qur'an ke bawah, kepada kemanusiaan, antropomistik-humanistik. Terma-termasakral ditarik dan dibumikan menjadi sebuah terma material dan duniawi, seperti konsep tauhid, diarahkan pada nilai anti dualistik, tidak hipokrit dan anti kemunafikan, Ahmad Khudori Soleh,

dan lain-lain. Dengan demikian, yang dimaksud dengan hermeneutika kemanusiaan adalah penafsiran atau penakwilan al-Qur'an dengan paradigma kemanusiaan. Menakwilkan konsep-konsep *millah*, *millet* dan *ummah* relasinya dengan penghargaan terhadap nilai-nilai kemanusiaan, dan urgensinya dengan gagasan *nation state*.²⁷

Namun pada dasarnya ada dua istilah yang dekat sama sekali, tetapi tidak persis sama, yakni kemanusiaan dan humanisme. "Kemanusiaan" itu tidak persis sama dengan "humanisme". Humanisme adalah sebuah faham dalam sejarah kerohanian manusia, tentu dengan arti yang cukup kabur, akan tetapi yang hasrat intinya dapat saja diidentifikasi. Dalam pengertian ini, humanisme adalah: "Sikap prinsipil dan terurai (eksplisit) yang menempatkan manusia di pusat perhatian dan sebagai titik tolak penilaian tentang kehidupan masyarakat yang baik (*al-khair*, *al-ḥasan* dan *aṣ-ṣāliḥ*)"; tuntutan intinya adalah: "Manusia harus dihormati dalam martabatnya". Sedangkan kemanusiaan (Jerman: *Humanitat*, Inggris: *Humaness*) adalah sikap yang diharapkan oleh gerakan humanisme tersebut.²⁸ Pendek kata, pemilihannya terma kemanusiaan (bukan humanistik), untuk menghindari idealisasi dan ideologisasi.

Menurut Franz Magnis Suseno, pribadi yang mempunyai sikap humanis adalah: tahu diri (tahu bahwa ia tidak tahu), bijaksana, toleran, dan lain-lain.²⁹ Sementara itu, patokan etika humanis adalah: menjamin toleransi, menjamin hak-hak dasar manusia, menolak setiap bentuk kekerasan dan membuat nyata sikap solidaritas.³⁰

C. Al-Qur'an dan Hak Asasi Manusia

"Hasan Hanafi: Hermeneutika Humanistik", dalam Ahmad Khudori Soleh (ed), *Pemikiran Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Jendela, 2003), 166.

²⁷ Waryani Fajar Riyanto "Kebebasan Beragama: Telaah Kritis Nalar HAM An-Nāim dan Relevansinya dalam Konteks Keindonesiaan", *Makalah* pada Program Doktor Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2010, 11.

²⁸ Franz Magnis Suseno, "Manusia dan Kemanusiaan dalam Perspektif Agama", *Media Inovasi: Jurnal Ilmu dan Kemanusiaan*, Vol. VIII, No. 1, 1998, h. 9.

²⁹ *Ibid.*, 11.

³⁰ *Ibid.*

Problem hak asasi manusia mendapatkan pendasarannya dalam Al-Qur'ân. Konstruksinya, dapat dilihat, misalnya, bahwa Islam menjamin hak atas keselamatan jiwa. Itulah sebabnya, Islam sangat mengutuk segala bentuk tindakan yang dapat menghilangkan nyawa orang lain kecuali dengan cara yang dibenarkan oleh Islam. Karena itu, Islam menegaskan bahwa penghilangan nyawa seseorang hanya boleh dilakukan kecuali dengan cara-cara yang telah ditetapkan oleh Islam, yaitu melalui hukum *qisas*. Hal ini menunjukkan bahwa Islam meletakkan jiwa seseorang sangat dihormati dan keberadaannya harus dipelihara (*ḥifz an-nafs*). Allah swt. berfirman:

Dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya), melainkan dengan suatu (alasan) yang benar. Dan barangsiapa dibunuh secara zalim, maka sesungguhnya Kami telah memberi kekuasaan kepada ahli warisnya, tetapi janganlah ahli waris itu melampaui batas dalam membunuh. Sesungguhnya ia adalah orang yang mendapat pertolongan".³¹

Ayat ini menggambarkan bahwa menghilangkan nyawa orang hanya dibolehkan karena ada alasan yang benar, misalnya dengan *qisas* bagi orang yang terbukti membunuh orang lain dengan sengaja. Karena itu, *qisas* bukan sebuah upaya penghilangan nyawa tetapi merupakan suatu model penegasan hukum bahwa manusia dijamin hak hidupnya. Menurut Muṣṭafā as-Sibā'ī, hak untuk menyalakan hidup seseorang oleh Allah hanya diberikan kepada kekuasaan Negara (pemerintah) saja, sesuai dengan hukum tindak pidana. Kepentingannya ialah semata-mata untuk kemaslahatan masyarakat dan melindungi hidup setiap jiwa yang ada.³²

Lebih dari itu, Islam juga menegaskan jaminannya untuk menjaga rasa aman dalam kehidupan umat manusia. Atas dasar inilah, setiap tindakan yang dapat mengarah kepada perilaku destruktif sejak dini telah dilarang Islam. Allah swt. berfirman:

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memasuki rumah yang bukan rumahmu sebelum meminta izin dan memberi salam kepada penghuninya. Yang demikian itu lebih baik bagimu, agar

³¹ QS. Al-Isra'(17): 33.

³² Mushthafa as-Siba'i, *Kehidupan Sosial Menurut Islam*, terj. M. Abdai Ratomy (Bandung: CV. Diponegoro, 1981), h. 66.

*kamu (selalu) ingat.*³³

Ayat ini eksplisit memberikan suatu peringatan bahwa dalam kehidupan sosial antar masyarakat dituntut mengembangkan etika sosial yang mampu memberikan rasa nyaman kepada orang lain. Sehingga, kita tidak serta merta dapat memasuki rumah orang lain tanpa meminta izin kepada empunya.

Selain itu, al-Qur'an juga menegaskan kepada setiap orang untuk mendapatkan rasa keadilan, dan menolak kezaliman. Al-Qur'an menggambarkan setiap orang untuk mendapatkan perlakuan yang adil. Dalam pengertian ini al-Qur'an menjamin terciptanya rasa keadilan dan perlakuan yang sama di depan hukum (*equal before the law*). Argumentasi teologis yang dibangun Islam didasarkan pada firman Allah swt.:

*Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mendengar lagi Maha Melihat.*³⁴

Di dalam ayat ini terkandung suatu perintah sekaligus pernyataan tegas perihal memperlakukan sama setiap orang dalam mendapatkan keadilan. Semua individu adalah sedearjat di muka hukum tanpa adanya perbedaan antara yang memerintah dan yang diperintah. Artinya, bahwa hak untuk mendapatkan keadilan dijamin bagi setiap individu. Tetapi juga, bahwa tanggungjawab dipikul oleh setiap orang yang melakukannya. Bahkan, demi keadilan. Rasulullah saw. menegaskan siapa pun yang melakukan tindakan pidana, walau pun keluarganya sendiri, pasti akan dijatuhi sanksi pidana. Rasulullah saw. bersabda:

“Wahai umat manusia, sesungguhnya beberapa bangsa sebelummu telah dihancurkan, karena mereka menjatuhkan hukuman kepada masyarakat kelas bawah, tetapi tidak menghukum anggota masyarakat kelas atas (pada waktu mereka melakukan tindak kejahatan). Demi Tuhan yang ditangan-Nya terletak kehidupanku, andaikata anak perempuanku Fatimah melakukannya, tentu saya

³³ QS. An-Nūr (24): 27.

³⁴ QS. An-Nisā' (4): 58.

*potong tangannya.*³⁵

Selain itu, al-Qur'an memberikan kebebasan untuk berserikat dan atau berkumpul demi tujuan kebaikan dan kebenaran. Kebebasan berkumpul ini berkaitan dengan hak asasi bertujuan untuk menegakkan yang ma'ruf dan mencegah yang munkar, yaitu hak keamanan dari penindasan keagamaan. al-Qur'an yang melarang pemaksaan, saling bertikai karena perbedaan agama.³⁶

Berbagai ragam bentuk perlindungan di atas menunjukkan bahwa Islam melalui Al-Qur'an-nya telah menjamin hak-hak mendasar yang dimiliki oleh setiap orang. Semua itu membuktikan posisi Islam sebagai agama *rahmatan lil 'ālamīn* (agama yang mengayomi seluruh alam).

Pandangan ini juga menegaskan jaminan Islam terhadap seluruh sistem nilai dan sosial kemasyarakatan. Dan, sekaligus Islam mengakui perbedaan sebagai kenyataan tidak terbantahkan. Dengan pengakuan ini, Islam menghormati keragaman dan menganjurkan agar keragaman menjadi instrumen kerjasama di antara manusia. Perbedaan adalah *sunnatullāh*, karena dengannya manusia bisa saling melengkapi (*take and give*).³⁷ Pengakuan, penghormatan, keadilan dan kerjasama adalah elemen-elemen penting dalam konsep hak asasi manusia yang elemen-elemennya bersumber dari al-Qur'an. Rincian atas konsep-konsep itu dilakukan dalam hadis dan tradisi tafsir. Karena itu, nilai-nilai hak asasi manusia adalah kelanjutan dari prinsip-prinsip ajaran Islam.

Secara normatif, nilai-nilai hak asasi manusia dirumuskan oleh PBB dalam sebuah deklarasi yang kemudian dikenal sebagai Deklarasi Hak asasi manusia Universal (*Universal Declaration of Human Rights*) PBB pada 10 Desember 1948. Deklarasi ini disepakati oleh 48 negara dimaksudkan untuk menjadi standar umum yang universal dari hak asasi manusia bagi seluruh bangsa dan umat manusia. Deklarasi ini menyebutkan seluruh hak dan kebebasan yang dinikmati setiap individu tanpa memandang

³⁵Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. II (Indonesia: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.t.), h. 47.

³⁶ QS. Ali 'Imrān (3): 100.

³⁷ Perhatikan QS. Al-Ḥujurāt (49): 11-13.

ras, warna kulit, jenis kelamin, bahasa, agama, opini politik, dan opini lainnya, asal-usul kebangsaan atau sosial, status kekayaan, kelahiran, dan status lainnya. Deklarasi ini terdiri dari 30 pasal. Secara umum pasal-pasal itu mengatur hak-hak yang menjunjung tinggi martabat manusia baik sebagai individu, anggota masyarakat bangsa, maupun masyarakat internasional. Dilihat dari tujuan, nilai-nilai hak asasi manusia di atas sangat universal dan baik. Harkat dan martabat manusia dijunjung tinggi terlepas dari perbedaan ras, agama, warna kulit, dan perbedaan lainnya. Dalam konteks ajaran Islam, nilai-nilai itu diakui sebagai *sunnatullāh*.³⁸

D. Konsep *Dār al-Islām* dan *Dār al-Ḥarb*

Sejak masa awal perkembangan Islam sampai setidaknya zaman modern, masyarakat Muslim mengenal setidaknya hanya dua konsep teritorial politik-religius: *Dār al-Islām* (wilayah damai; yaitu wilayah kaum Muslimin) dan *Dār al-Ḥarb* (wilayah non Muslim).³⁹

Menarik untuk dicatat di sini pandangan Maulana Muhammad ‘Ali tentang istilah *Dār al-Islām* dan *Dār al-Ḥarb*. Menurut ‘Ali, dua istilah ini tidak digunakan baik di dalam al-Qur’an maupun hadis Nabi. Memang benar, kata Ali, bahwa istilah *Dār al-Ḥarb* digunakan dalam kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, tetapi hal itu hanya digunakan sebagai judul dalam salah satu pasalnya (yakni tepatnya: “Ketika seseorang memeluk Islam di *Dār al-Ḥarb*), dan sama sekali tidak terdapat dalam hadis yang ada dalam pasal tersebut. Pada pasal ini terdapat dua hadis Nabi. Hadis *pertama* berbicara tentang Makkah, yang *kedua* berbicara tentang Rabḍah, satu tempat berjarak tiga hari perjalanan dari Madinah.

Kedua hadis tersebut membicarakan kedua tempat. Sayangnya, tegas ‘Ali, istilah *Dār al-Ḥarb* ini digunakan oleh para

³⁸ Lebih komprehensif mengenai paradigma al-Qur’an tentang masalah ini lihat Raḍwān as-Sayyid, *al-Ummah wa al-Jamāah wa as-Sulṭah*, cet.ke-2 (Beirut: Dar al-Iqra’, 1986), h. 152 dst.

³⁹ Lebih lanjut mengenai konsep politik Islam pra-modern, lihat misalnya W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1980), E.I. Jacob Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1958), dan Ann K. S Lambton, *State and Government in Medieval Islam: An Introduction to the Study of Islamic Political Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1981).

juris (*fuqaha*) untuk menyebut negara-negara yang tidak berada di bawah pemerintahan Islam, walaupun sebenarnya mereka tidak dalam keadaan perang dengan masyarakat Islam. Konsekuensinya, negara-negara Islam selalu ditempatkan pada posisi perang dengan negara-negara non Islam. Pandangan demikian ini, kata Ali, bukan hanya tidak ada landasannya dalam ajaran Islam, tetapi juga tidak pernah diterima negara Islam yang ada di dunia ini.⁴⁰

Persoalan selanjutnya yang terkait dengan *Dār al-Ḥarb* adalah, bagaimana kita melihat posisi golongan minoritas non-Muslim (*zimmi*)⁴¹ di tengah kaum Muslimin pada masa modern ini, yang mendasarkan diri pada penghargaan terhadap nilai-nilai kemanusiaan (HAM). Salah satu konsekuensi dari kenyataan ini adalah, bukanlah saatnya lagi bagi umat Islam untuk memimpikan dunia ini sebagai satu negara dengan satu khalifah sebagaimana dalam masa awal dalam sejarah Islam.⁴² Senada dengan apa yang dikemukakan oleh al-Jabiri, bahwa Ia mencoba membuka kemungkinan-kemungkinan konsep yang realistis. Sebagai salah seorang pendukung nasionalisme Arab, al-Jābiri mengidamkan akan adanya semacam *Negara Arab Serikat*, yang mempersatukan bangsa-bangsa berbahasa Arab (*al-waḥdah al-'Arabiyyah*) dalam ikatan ke-Arab-an, namun tetap menghormati eksistensi negara-negara Arab yang ada sekarang (sejenis Uni Eropa saat ini yang

⁴⁰ Harus diingat pula bahwa tidak sedikit ketentuan hukum Islam yang berhubungan dengan perang didasarkan pada pembagian dunia yang fiktif ini yang sebenarnya tidak ada landasan berpijak baik dalam al-Qur'an atau hadis Nabi. Lihat Maulana Muhammad 'Ali, *The Religion Islam* (Lahore: The Ahmadiyya, 1990), h. 426

⁴¹ Tradisi *zimmi* yang muncul di tengah kaum Muslim merupakan modifikasi dari tradisi Arab yang dikenal dengan *jīwār*, yakni tradisi memberikan perlindungan terhadap pihak asing. Ann. K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1981), h. 202. Dengan akar kata yang sama dengan j-w-r. Serjeant mengemukakan contoh bahwa kata *jīrān* secara literal berarti tetangga tetapi menurutnya, dapat digunakan pula dalam arti pelindung. Sementara itu selama ini konsep *zimmi* dilabelkan pada golongan minoritas non-Muslim telah disejajarkan dengan label yang dikenal di masyarakat Barat sebagai *second class*.

⁴² Akh Minhaji, "Hak-hak Manusia Dalam Hukum Islam: Ijtihad Baru tentang Posisi Minoritas Non-Muslim", dalam Amin Abdullah (ed.), *Antologi Studi Islam: Teori dan Metodologi* (Yogyakarta, UIN Sunan Kalijaga, 2000), h. 353.

secara simbolik dipersatukan oleh mata uang Euro).⁴³ Menurutny, keinginan semacam ini jauh lebih “realistis” ketimbang mempersatukan bangsa Arab di bawah satu pemerintahan saja. Sementara itu Bikhu Parekh,⁴⁴ menawarkan konsep untuk menjamakkan negara tanpa meruntuhkan kesatuannya. Untuk melakukan ini, ia menganjurkan untuk melakukan kritik sejarah terhadap tradisi sendiri. Dengan bahasa yang berbeda, bukan saatnya lagi membagi dunia ini kepada dua negara: *Dār al-Islām* (Muslim) dan *Dār al-Ḥarb* (non-Muslim). Mengangkat kembali masalah ini, kata an-Na'im akan dipandang melanggar fondasi hukum internasional sekaligus mengganggu sistem hubungan antarnegara.⁴⁵ Yang dapat dilakukan untuk masa sekarang ini adalah menerima satu kenyataan yang ada berupa terbaginya dunia ini ke dalam beberapa wilayah negara.

Beberapa pemikir Islam modern telah menunjukkan sikap mereka untuk menerima realitas ini, dan mereka menyandarkan pandangannya kepada pendapat tokoh pembaru abad XIII, Ibnu Taimiyah, yang mengatakan, adanya kemungkinan lebih dari satu imam dalam waktu yang bersamaan.⁴⁶ ‘Ali ‘Abd ar-Rāziq mengatakan, bahwa eksistensi kepemimpinan dan kekuasaan dalam Islam setelah kematian Nabi saw., adalah merupakan institusi yang tidak bersifat sakral.⁴⁷ Implikasi dari pandangan Rāziq ini adalah, masyarakat Islam pada masa modern ini mempunyai kesempatan yang luas untuk mengorganisasi diri mereka dengan bentuk institusi sesuai dengan tuntutan yang ada, yaitu tuntutan tentang konsep negara bangsa (*nation states*).⁴⁸

⁴³ Hasan Ḥanafi dan Muḥammad ‘Ābid al-Jābiri, *Ḥiwār al-Masyriq wa al-Magrib* (Kairo: Maktabah Madbūli, 1990), h. 53.

⁴⁴ Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory* (Cambridge: Harvard University Press, 2000).

⁴⁵ Abdullah Ahmed n-Na'im, “A Modern Approach to Human Rights: Challenge and Response”, *Cornell International Law Journal*, 1987, h. 80.

⁴⁶ Lambton, *State and Government*, h. 147. Lihat juga an-Na'im, *Toward and Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 1990), h. 36.

⁴⁷ ‘Ali Abd ar-Rāziq, *al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukm* (Beirut: Dār Maktabah al-Ḥay, 1966), h. 181.

⁴⁸ An-Na'im, *Islamic Reformation*, h. 426.

E. Mendudukkan Isu Mayoritas-Minoritas dalam Perspektif al-Qur'an

Dalam kacamata Abul Fazl Ezzati, seorang intelektual berkebangsaan Iran, kata “minoritas” (*al-aqaliyyah*) sebagai lawan dari “mayoritas” (*al-aksariyyah*) yang diistilahkan bagi agama-agama minoritas dan mayoritas adalah selundupan pihak Barat ke dalam literatur modern kaum Muslimin, dan merupakan hasil dari pengaruh Barat (*westernization*) atas ummat Islam.⁴⁹ Istilah yang digunakan dalam al-Qur'an untuk ummat Yahudi, Nasrani dan beberapa lainnya yang juga menganut agama-agama monoteis —termasuk kaum Muslim— adalah “Ahli Kitab” (*the people of scripture*) — lihat QS 3 : 23, 64, 75, 98-100, 113, 199; QS 4 : 44, 51, 153-162, 171; QS 5 : 5, 12-19, 59, 61, 65, 69, dan sebagainya. Jadi al-Qur'an tidak memandang apakah mereka berada dalam posisi minoritas atau mayoritas.⁵⁰

Pemilihan istilah “Ahli Kitab”, menurut Ezzati mengandung makna bahwa: (a) Tidak ada diskriminasi dalam penggunaan istilah tersebut, baik untuk ummat Yahudi, Nasrani, dan Islam; (b) Istilah “ahli Kitab” bukan hanya menolak inferioritas, tetapi juga mengandung makna adanya respek atau penghargaan; (c) Istilah tersebut tidak memunculkan perbedaan antara mayoritas dan minoritas, sehingga dengan demikian tidak menyatakan kewajiban dan hak-hak mereka dalam ukuran angka statistik atau persentase yang bisa berubah terus; (d) Penganut agama-agama tersebut dipandang sebagai satu komunitas, dan sehingga kehidupan ummat Yahudi, Nasrani, dan Islam berada dalam suatu lingkungan yang berbeda dari komunitasnya masing-masing; dan ini dipandang sebagai bagian dari sikap saling pengertian dan penghormatan mereka terhadap komunitas yang dibangun secara bersama-sama itu; (e) Penggunaan istilah yang sama untuk penganut agama-agama monoteis sangat sesuai dengan prinsip monoteisme (Ke-Esa-an Tuhan atau “*tauhid*”) yang secara kodrati mensyaratkan kesatuan pesan dan ajaran-Nya, pengabdian kepada Allah SWT

⁴⁹ Abul Fazl Ezzati, “Konsep Minoritas dan Mayoritas dalam Islam” dalam <http://forumsptn-politico-questionnaire.blogspot.com>. h. 1. (Diakses tanggal 2 Maret 2012).

⁵⁰ *Ibid.*

yang merupakan spirit *aqidah tauhid*, dan anjuran tentang pentingnya kesatuan dan persatuan bagi siapa pun yang meyakini serta menyebarkan misi (*mission*) Ilahi (QS 16 : 36; QS 10 : 47-49; QS 61 : 9; QS 57 : 25; dan (f) Pemakaian istilah tunggal bagi semua penganut agama tersebut menunjukkan adanya kesatuan agama-agama, dan itu merupakan wahyu Ilahi yang bersifat universal.⁵¹

Istilah yang digunakan dalam literatur Islam bagi komunitas non-Muslim dalam pemerintahan Islam adalah “*Ahl az-Ẓimmah*” (komunitas yang dilindungi) yang dapat dipahami sebagai berikut: (a) Pemilihan istilah “dilindungi” memberikan konsekuensi kewajiban bagi pemerintahan Islam untuk melindungi warga non-Muslim, dan dengan demikian kata “*ẓimmī*” (dilindungi) memberikan kepastian terjaminnya keamanan serta keselamatan mereka; dan ini tidak bisa diartikan sebagai “ketidakberdayaan” atau “inferioritas”; (b) Istilah “dilindungi” berkaitan dengan kehidupan kelompok non-Muslim dalam pemerintahan Islam, di mana negara bertindak sebagai pelindung serta pemegang mandat yang patuh, dan tak boleh berkhianat atas kewajiban serta tanggung jawab ini; (c) Istilah “*ẓimmī*”, yang tidak bisa dipersamakan dengan kata “minoritas”, bukan menempatkan komunitas non-Muslim dalam komunitas Muslim pada suatu posisi antagonis (saling berhadap-hadapan), dan dengan demikian hubungan di antara mereka tidak didasarkan pada kebencian atau permusuhan, tetapi justru persaudaraan dan kasih sayang.⁵²

Penghargaan Allah -di dalam al-Qur’an - kepada umat Yahudi dan Nasrani, dengan memberikan sebutan “Ahli Kitab”, dapat diperluas (oleh kaum Muslimin) hingga kepada penganut agama-agama lainnya, seperti Hindu, Budha, dan sebagainya.⁵³

Sebaliknya, komunitas Muslim yang berada di negeri-negeri non-Muslim seharusnya juga tidak boleh diperlakukan sebagai kelompok minoritas. Istilah yang digunakan bagi kaum Muslimin di seluruh dunia adalah “*ummah*” yang merupakan konsep multidimensi yang tidak dibatasi oleh ruang, waktu, ikatan ras, dan

⁵¹ *Ibid.*, h. 2-3.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*

sebagainya. Istilah “*ummah*” tersebut paling tidak memiliki empat dimensi: (a) Ia meliputi kaum Muslimin yang hidup di setiap zaman dan babakan sejarah, sejak datangnya Islam hingga alam *baqa* (dimensi “panjang”); (b) Ia mencakup kaum Muslimin di seluruh dunia tanpa memandang batasan geografi (dimensi “lebar”); (c) Ia meliputi segala ras, warna kulit atau pun bentuk tubuh (dimensi “luas” atau “volume”); dan (d) Ia memperkokoh ikatan kerjasama di antara berbagai kelompok dan anggota masyarakat yang meliputi segala bidang kehidupan manusia, baik itu bersifat fisik, spiritual, keuangan, sosial, dan sebagainya (dimensi “tinggi”).⁵⁴

Oleh karenanya, istilah “*ummah*” yang dipahami kaum Muslimin terdiri dari orang-orang non-Muslim di daerah-daerah atau negeri-negeri Islam, dan juga kelompok minoritas atau pun individu yang hidup di negeri-negeri non-Muslim. Mereka semuanya membentuk “*ummah*” yang mengikat mereka dalam suatu prinsip kesetaraan.

Tentu saja topik ini tidak harus berarti pemahaman bahwa Islam tidak mengenal pembagian aspek-aspek kemanusiaan ke dalam berbagai bentuk pengertian minoritas dan mayoritas karena Islam justru memperkenalkan konsepnya yang khas. Sebagaimana telah diketahui Keesaan Tuhan merupakan satu-satunya landasan bangunan Islam yang bisa mengantarkan kepada: (1) Kesatuan Ajaran-Nya (dan oleh karenanya menolak dengan tegas sektarianisme agama yang didasarkan atas pengelompokan minoritas dan mayoritas); (2) Kesatuan manusia (dan karenanya menolak rasialisme minoritas dan mayoritas); dan (3) Kesatuan sumber otoritas, kekuasaan, dan kedaulatan (dan sehingga menolak politik minoritas dan mayoritas); juga kesatuan-kesatuan lainnya (dan karenanya menolak segala bentuk pengelompokan yang didasarkan pada sisi tinjau minoritas dan mayoritas).⁵⁵

Kendati demikian, hampir sepertiga dari satu milyar ummat Islam di dunia tinggal di negeri-negeri non-Muslim. Dengan demikian, wajar bagi kaum Muslimin memperkenalkan sebuah konsep logis tentang minoritas-mayoritas sehingga

⁵⁴ *Ibid.*, h. 4-5.

⁵⁵ *Ibid.*

kelompok-kelompok agama, sosial, dan politik minoritas -baik Muslim maupun non-Muslim- dapat dilindungi dengan nilai-nilai keadilan.

Karena Islam tidak mengenal rasialisme minoritas dan mayoritas, maka kaum Muslimin tidak mengharapkan dilindungi dengan berdasarkan ketidakadilan. Islam tidak mendukung praktik-praktik kehidupan nasional yang didasarkan pada pengelompokan minoritas dan mayoritas. Atas dasar itu, kaum Muslimin tidak menghendaki perlindungan yang disertai prasangka karena mereka pun tidak menginginkan melakukan hal yang sama. Karena kaum Muslimin tidak menganggap diri sebagai suatu kelompok yang menduduki posisi dominan, meskipun misalnya mereka adalah kelompok mayoritas, maka mereka tidak menempatkan diri sebagai yang memiliki privileg dengan hak-hak khusus untuk mengatur kelompok minoritas. Bahkan, dalam keadaan demikian, kaum Muslimin harus berperan sebagai pelindung bagi kelompok minoritas.

Sebaliknya, bila kaum Muslimin merupakan kelompok minoritas dalam sebuah negeri (negara), mereka pun mengharapkan kaum non-Muslim, sebagai pihak mayoritas, bisa melindungi mereka dengan perlakuan yang sama.

Konsep Barat tentang minoritas dan mayoritas dalam berbagai bentuknya adalah didasarkan pada konsep Barat tentang demokrasi, kekuasaan, dan politik. Dalam kenyataannya, konsep Barat tersebut-dalam berbagai bentuknya (termasuk pengelompokan agama atas dasar minoritas dan mayoritas)- mengacu pada prinsip-prinsip sekular dan materialistik (tentu saja mengabaikan aspek-aspek spiritual).

Di lain pihak, konsep Islam tentang minoritas dan mayoritas, dalam berbagai bentuknya (termasuk pengelompokan politik minoritas dan mayoritas), terkait erat dengan aspek-aspek teologi, spiritual, dan agama. Sementara itu, Barat telah membagi kehidupan ke dalam praktik-praktik spiritual dan sekular, agama dan politik, dan juga bahwa agama telah direduksi menjadi sekadar praktik ritual belaka. Barat juga memperkenalkan praktik politik dalam suatu hubungan otoritarian (ditinjau dari sudut pandang kekuasaan

dan otoritas), di mana rakyat dijadikan sebagai sumber otoritas yang merupakan basis demokrasi (dan karenanya menolak kedaulatan Tuhan), serta sistem evaluasi hukum (konsep-konsep legal) yang sepenuhnya didasarkan pada sekularisme (otoritarianisme) dengan mengabaikan nilai-nilai spiritual (dan moral); dan bahwa demokrasi dimaksudkan sebagai sebuah pemerintahan rakyat, oleh rakyat, dan untuk rakyat (seraya mencampakkan Tuhan sebagai pemegang atau pemilik kedaulatan sekaligus sebagai sumber segala kekuasaan dan otoritas). Karenanya konsep minoritas dan mayoritas telah disesuaikan dengan berbagai persyaratan hukum-hukum nasional maupun internasional yang merujuk pada prinsip-prinsip sekular.

Dengan demikian dapat dikatakan, karena rakyat (*demo*) dikenal sebagai sumber otoritas dan kekuasaan (demokrasi), maka sebuah kriteria harus diperkenalkan untuk mengukur opini atau pendapat publik mengingat publik jarang sekali memiliki suara bulat dalam menyikapi berbagai hal. Oleh karena itu diperkenalkanlah kriteria mayoritas mutlak (di atas 50 persen suara) sebagai standar yang pantas, dan bahwa prinsip demokrasi mutlak, yang terbukti sulit dipraktikkan, kemudian digantikan dengan “kekuasaan mayoritas” (*majoritocracy*). Sementara itu, kelompok minoritas (dengan suara kurang dari 50 persen) akan menderita marjinalisasi kekuasaan, otoritas, kedaulatan, dan hak untuk berpartisipasi dalam pemerintahan.

F. Penutup

Manusia merupakan satu ummat. Karenanya, jika manusia tidak bisa dan tidak mau bersatu untuk saling memahami persamaan di antara mereka, maka ia berarti mengkhianati sisi kemanusiaannya. Al-Qur'an sejak awal telah menunjukkan kepada umat Islam, bahkan seluruh umat manusia, bahwa tidak boleh ada perbedaan perlakuan di antara umat manusia, meskipun berbeda dari segi lahir berupa ras, suku, bahasa, budaya, adat-istiadat, bahkan agama sekalipun. Manusia juga sama sekali tidak dibenarkan untuk berlaku destruktif terhadap sesama, meski pada “permukaan” terlahir berbeda. Manusia diciptakan berbeda-beda justru untuk membangun masyarakat yang positif untuk

saling mengenal dan selanjutnya berusaha membangun hubungan kerjasama yang konstruktif.

Dengan paradigma semacam ini, al-Qur'an menegaskan bahwa tidak boleh terjadi pengkotak-kotakan manusia atas alasan apapun yang akan menjadi celah untuk membenarkan sikap dan perlakuan negatif kepada pihak lain. Oleh karena itu, dengan sendirinya isu-isu seputar diskriminasi manusia hanya karena alasan perbedaan, dari segi apapun, menjadi "usang".

Memperlakukan manusia tidak sebagai manusia bukanlah sikap seorang manusia, yang demikian disebut tidak manusiawi. Seandainya pun terjadi tindakan-tindakan yang tidak memanusiakan manusia, maka itu tidak lebih karena adanya suatu kepentingan atas alasan politik, ekonomi dan lain sebagainya. Hal inilah yang mampu menjelaskan kepada umat tentang Islam dan al-Qur'an telah dengan jelas mengambil posisi bahwa ia diturunkan ke tengah-tengah masyarakat manusia untuk memuliakan manusia. Pemahaman inilah yang disebut sebagai hermeneutika kemanusiaan, bahwa Islam adalah agama kemanusiaan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abemethy, George L. (ed.), *Philosophy of Religion*, London: The Macmillan Company, 1986.
- 'Ali, Maulana Muhammad, *The Religion Islam*, Lahore: The ahmadiyya, 1990.
- al-'Aqqād, 'Abbās Maḥmūd, *al-Insān fi al-Qur'ān al-Karīm*, Kairo: Dār al-Islām, 1973.
- Asy'arie, Musa, *Menusia Pembentuk Kebudayaan Dalam al-Qur'an*, Yogyakarta, LESFI, 1992.
- Atho', Nafisul, dan Arif Fahrudin, *Hermeneutika Transendental: Dari Konfigurasi Filosofis menuju Praksis Islamic Studies*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2003.
- Bakker, Dirk, *Man in the Qur'an*, Amsterdam: Drukkerij Holland, 1965.
- Bint asy-Syāṭi', 'Ā'isyah 'Abd ar-Raḥmān, *al-Maqāl fi al-Insān Dirāsah Qur'āniyah* (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1966
- Departemen Agama Republik Indonesia, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, Semarang: Toha Putra, 1989.
- Esack, Farid, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, Oxford: Oneworld Publications, 1997.
- Ezzati, Abul Fazl, "Konsep Minoritas dan Mayoritas dalam Islam" dalam <http://forumsptn-politico-questionnaire.blogspot.com>. (Diakses tanggal 2 Maret 2012).
- Ḥanafī, Ḥasan, dan al-Jābirī, Muḥammad 'Ābid, *Ḥiwār al-Masyriq wa al-Magrib* Kairo: Maktabah Madbūli, 1990.
- Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama Sebuah Kajian Hermeneutika*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Huntington, Samuel P., *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*, New York: Simon and Schuster, 1996.
- Ichwan, Moch. Nur, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori*

- Hermeneutika Nasr Abu Zaid*, Jakarta: Teraju, 2003.
- ‘Imārah, Muḥammad, *Hal al-Islām Huwa al-Ḥall: Kaifa wa Limāz ā* (Kairo: Dār asy-Syurūq, 1996.
- Izutsu, Toshihiko, *Ethico-Religious Concepts in the Qur’an dan The Concept of Belief in Islamic Theology: A Semantical Analysis of Iman and Islam*, Kanada: Mc Gill University Press, 1966.
- Izutsu, Toshihiko, *God and Man in the Koran*, Tokyo: The Keio Institute, 1964.
- Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, Bandung: Mizan, 1997.
- Lambton, Ann K. S., *State and Government in Medieval Islam: An Introduction to the Study of Islamic Political Theory*, Oxford: Oxford University Press, 1981.
- Madjid, Nurcholish, “Manusia dan Kemanusiaan dalam Perspektif Agama”, *Media Inovasi: Jurnal Ilmu dan Kemanusiaan*, Vol. VIII, No. 1, 1998.
- Minhaji, Akh., “Hak-hak Manusia Dalam Hukum Islam: Ijtihad Baru tentang Posisi Minoritas Non-Muslim”, dalam Amin Abdullah (ed.), *Antologi Studi Islam: Teori dan Metodologi*, Yogyakarta, UIN Sunan Kalijaga, 2000.
- Muslim, Imam, *Shahih Muslim*, 2, Indonesia: Dar Ihya’ al-Kutub al-‘Arabiyah, t.t.
- an-Na’im, Abdullah, “A Modern Approach to Human Rights: Challenge and Response”, *Cornell International Law Journal*, 1987.
- an-Na’im, Abdullah, *Toward and Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, Syracuse: Syracuse University Press, 1990.
- Parekh, Bhikhu, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Cambridge: Havard University Press, 2000.
- Quṭb, Sayyid, *Fī Zilāl al-Qur’ān*, Beirut: Dār al-Iḥyā’ at-Turās al-‘Arabi, 1967.
- Rahman, Fazlur, *Major Themes of the Qur’an*, Chicago: Bibliotheca

- Islamica, 1980.
- ar-Rāziq, 'Ali Abd, *al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukm*, Beirut: Dār Maktabah al-Ḥay, 1966.
- Riyanto, Waryani Fajar, "Kebebasan Beragama: Telaah Kritis Nalar HAM An-Na'im dan Relevansinya dalam Konteks Keindonesiaan", *Makalah* pada program Doktor Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2010.
- Rosenthal, E.I. Jacob, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge: Cambridge University Press, 1958.
- Saenong, Ilham. B., *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir al-Qur'an Menurut Hassan Hanafi*, Jakarta: Teraju, 2002.
- as-Sayyid, Raḍwān, *al-Ummah wa al-Jamā'ah wa as-Sulṭah*, cet. ke-2, Beirut: Dār al-Iqra', 1986.
- as-Siba'i, Muṣṭafa, *Kehidupan Sosial menurut Islam*, terj. M. Abdai Ratomy, Bandung: CV. Diponegoro, 1981.
- Sirry, Mun'im A. (ed.), *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, Jakarta: Paramadina, 2004.
- Soleh, Ahmad Khudori, "Hasan Hanafi: Hermeneutika Humanistik", dalam Ahmad Khudori Soleh (ed), *Pemikiran Islam Kontemporer*, Yogyakarta: Jendela, 2003.
- Sudrajat, Ajat, *Tafsir Inklusif Makna Islam: Analisis Linguistik-Historis Pemaknaan Islam dalam al-Qur'an Menuju Titik Temu Agama-agama Semitik*, Yogyakarta: AK Group, 2004.
- Suseno, Franz Magnis, "Manusia dan Kemanusiaan dalam Perspektif Agama", *Media Inovasi: Jurnal Ilmu dan Kemanusiaan*, Vol. VIII, No. 1, 1998.
- Syamsuddin, Sahiron (ed.), *Hermeneutika Al-Qur'an: Mazhab Jogja*, Yogyakarta: Islamika, 2003.
- Watt, W. Montgomery, *Islamic Political Thought*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1980
- Wibisono, Koento, *Arti Perkembangan Menurut Filsafat Auguste Comte*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1983.

