

MUJI MULIA

**RELASI MUSLIM DAN NON MUSLIM
DALAM NEGARA BANGSA
(Kajian dari Perspektif Syari'at Islam di Aceh)**



Editor Zulfatmi, S.Ag, M. Ag

ABSTRAK

JudulDesertasi :Relasi Muslim dan Non Muslim dalam Negara Bangsa (Kajian dari Perspektif Syari'at Islam di Aceh)
Nama : Muji Mulia
NIM : 19070736-3
Program Studi : Fikih Modern
Pembimbing :1. Prof. Dr. Rusydi Ali Muhammad, SH, MA
2. Prof. Dr. Syahrizal Abbas, MA

Islam adalah agama universal yang ajarannya menjamin hak asasi manusia bagi semua, Muslim dan Non Muslim. Inti ajarannya selain memerintahkan penegakan keadilan dan eliminasi kezaliman, juga meletakkan pilar perdamaian yang menghimbau kepada umat manusia agar hidup dalam suasana persaudaraan dan toleransi tanpa memandang perbedaan ras, suku, bangsa dan agama. Indonesia sebagai sebuah negara yang memiliki keragaman agama, etnis, suku, bahasa dan budaya di satu sisi dipandang sebagai anugerah dalam mewujudkan pembangunan Indonesia yang kreatif dan dinamis, namun di sisi lain keragaman tersebut berpotensi menimbulkan gesekan, ketegangan bahkan konflik antar golongan. Ketegangan dan konflik yang menggunakan isu agama di Indonesia termasuk di Aceh, tidak terjadi dalam ruang kosong dan terlepas dari beberapa fenomena sosio-politis. Untuk konteks Aceh yang tengah melaksanakan Syari'at Islam secara konstitusional, benih-benih konflik –kekhawatiran, gesekan dan ketegangan- antara pemeluk agama khususnya muslim dengan non muslim masih terjadi. Penelitian ini dilakukan untuk menyingkapkan realitas empiris hubungan muslim dan non muslim dalam penerapan Syari'at Islam di Aceh, menemukan model relasi Muslim dan Non Muslim, dan prinsip pemersatu antar pemeluk agama di Aceh dalam bingkai Negara Kesatuan Republik Indonesia.

Jenis penelitian ini merupakan gabungan dari penelitian normatif dan sosiologis. Penelitian normatif berupa kajian terhadap ayat-ayat al Qur'an dan Hadits serta literatur-literatur yang relevan dengan fokus penelitian. Sementara penelitian sosiologis berupa kajian relasi Muslim dan Non Muslim di lapangan yang meliputi tiga kabupaten/kota yaitu Banda Aceh, Singkil dan Aceh Tenggara. Metode yang digunakan deskriptif-kualitatif, dengan teknik pengumpulan data di lapangan melalui wawancara dan angket. Data dianalisis melalui tiga tahapan: reduksi data, penyajian data, dan penarikan kesimpulan.

Penelitian ini menemukan bahwa pasca penerapan Syari'at Islam, secara umum hubungan Muslim dengan Non Muslim di Aceh terutama dalam aspek sosial kemasyarakatan berlangsung harmonis. Keharmonisan dalam aspek ini disebabkan oleh beberapa faktor antara lain: kekeluargaan (kekerabatan); kesamaan suku, budaya dan adat istiadat; terdapat aturan yang disepakati antar pemeluk agama; kebiasaan bermusyawarah; gotong royong; dan sikap saling menghargai dan menghormati yang masih melekat pada masyarakat Aceh. Sekalipun demikian, dalam kasus-kasus tertentu, hubungan Muslim dengan Non Muslim di Aceh masih diwarnai "gesekan" dan "ketegangan". Hubungan Muslim dan Non Muslim yang terjalin dalam masyarakat Aceh teridentifikasi dalam lima model: adaptasi kultural; penyelesaian konflik secara kekeluargaan; sosial interaktif; konvensi; dan keterlibatan semua pihak dalam penyusunan kebijakan. Prinsip dan asas dari sejumlah regulasi yang ada belum cukup akomodatif sehingga sesekali masih terjadi gesekan dan konflik antar umat beragama. Oleh karena itu, dalam konteks kebangsaan, Pancasila merupakan *kalimatun sawa'* yang menyatukan keragaman agama, etnis, suku dan budaya masyarakat Indonesia, termasuk Aceh.

DAFTAR ISI

RELASI MUSLIM DanNON MUSLIM DALAM NEGARA BANGSA (KAJIAN DARI PERSPEKTIF SYARI'AT ISLAM DI ACEH)

PedomanTransliterasi	i
Kata Pengantar Penulis	ii
Penjelasan Istilah dan Singkatan	iii
BAB I PENDAHULUAN.....	1
BABII RELASI MUSLIM DAN NON MUSLIM DALAM LINTASAN SEJARAH	
A. Relasi Muslim danNon Muslim Pada Masa Nabi Muhammad saw	21
B. Relasi Muslim dan Non Muslim Pada Masa khulafaurnasyidin	39
C. Relasi Muslim danNon Muslim Pada Masa Dinasti Umaiyyah	47
D. Relasi Muslim dan Non Muslim Pada Masa Dinasti Abbasiyah.....	50
E. Relasi Muslim dan Non Muslim Pada Masa Tiga Kerajaan Besar.....	52
1. Dinasti TurkiUsmani	52
2. Dinasti Mughal	59
3. Dinasti Safawi	66
F. Relasi Muslim dan Non Muslim Pada Masa Kerajaan Aceh Darussalam.....	68
G. Relasi Muslim dan Non Muslim Pada Negara Muslim Modern	70
1. Mesir	70
2. Pakistan	77
3. Malaysia	82
4. Arab Saudi.....	86
5. Indonesia	99
BAB III HUBUNGAN MUSLIM DAN NON MUSLIM DALAM NEGARA BANGSA	
A. Pengertian dan Hak-hak Minoritas Non Muslim....	109
1. Pengertian Minoritas Non Muslim	109
2. Hak-Hak Minoritas Non Muslim.....	123

B.	Konsep Kewarganegaraan dan Negara Bangsa	135
1.	Konsep Kewarganegaraan	135
2.	Konsep Negara Bangsa.....	141
C.	Toleransi Beragama dengan Non Muslim	163
1.	PengertianToleransi	163
2.	Prinsip-PrinsipToleransi Antar Umat Beragama	166
D.	Kerjasama Muslim dan Non Muslim.....	174
E.	Faktor Pemicu Konflik Antar Umat Beragama	179
F.	Model Relasi Muslim dan Non Muslim.....	185
G.	Posisi Syari’at Islam dalam Sistem Hukum Negara Bangsa.....	189
BAB IV	RELASI MUSLIM DAN NON MUSLIM DALAM PELAKSANAAN SYARI’AT ISLAM DI ACEH... ..	202
A.	Realitas Empiris Relasi Muslim dan Non Muslim dalam Penerapan Syari’at Islam di Aceh	212
B.	Model Relasi Muslim dan Non Muslim di Aceh	243
1.	Model Relasi Muslim dan Non Muslim di Aceh	243
2.	Prinsip Harmonisasi Relasi Muslim dan Non Muslim di Aceh	262
a.	Ikhtiar Menemukan Kalimat in Sawa’	267
b.	Prinsip Tauhid dan Pancasila sebagai Kalimat in Sawa’	272
BAB V	PENUTUP	
A.	Kesimpulan.....	280
DAFTAR PUSTAKA.....		283
INDEKS		

KATA PENGANTAR

Puji dan syukur kita panjatkan kehadirat Allah swt yang telah memberikan hidayah-Nya sehingga senantiasa berada dalam agama Islam yang telah diyakini mengandung nilai-nilai yang dapat member petunjuk bagi kehidupan manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Shalawat beriring salam kitapanjatkan keharibaan junjungan kitaNabi Muhammad saw beserta keluarganya, parasahabat, serta alim ulama.

Kehadiran buku “Relasi Muslim danNon Muslim dalam Sebuah Negara Bangsa (kajian dari Perspektif syari’at Islam di Aceh) yang terdiri dari beberapa bab merupakan suatuupaya untuk mengungkapkan tentang toleransi dalam Islam, dimana masalah toleransi sebenarnya telah banyak tertoreh di dalam kitab-kitab klasik abad pertengahan, akan tetapi berkaitan dengan relasi muslim dan non muslim dalam sebuah Negara bangsa belum tersusun dalam bab khusus, apalagi dalam bentuk buku yang mengulas secara utuh tentang persoalan tersebut. Hampir dalam semua bab kitab-kitab fikih, para fukaha memaparkan toleransi meski tidak secara eksplisit, bahkan para fukaha tidak hanya memaparkan toleransi eskternal (antar umat beragama) dimana dipahami khalayak, tetapi pula toleransi internal yang menyangkut toleransi syariat terhadap pengamalnya. Relasi muslim dan non muslim yang diramu dalam bentuk toleransi menjadi penting dikaji secara khusus melalui fikih, mengingat fikih adalah ilmu yang paling dekat dengan kalangan awam dan bersifat siap saji. Dimana dewasa ini masyarakat Indonesia secara umum, dan Aceh khusunyaangatdibingunkandenganmunculnyagerakan, harakah yang mengarah kepada radikalisme dan memicu intoleran baik internal umat Islam maupun antar umat beragama.

Kehadiran buku ini pula diharapkan menjadi sebuah rujukan berkaitan dengan relasi muslim dan non muslim dalam sebuah Negara bangsa. Mengingat penerapan syari’at Islam di Aceh secara kaffah belum ada sebuah format yang baku yang menjadi rule model pelaksanaannya. Oleh karena itu, penulis berupaya menggali, menelaah serta mencari

berbagai informasi yang tertuang dalam kitab-kitab fikih klasik, praktek yang terjadi di pemerintahan Islam, baik pada masa awal Islam (masa kenabian), khulafaurrasyidin, daulah bani Umayyah, bani Abbasyiah, masa kerajaan Aceh Darussalam bahkan hingga era modern dewasa ini. Penulis berupaya mengupas secara detil relasi muslim dan non muslim sejak masa awal Islam hingga masa modern ini, sehingga menjadi pedoman bagi kita yang hidup di era modern dewasa ini ketika melakukan interaksi dan relasi antar umat beragama.

Kehadiran buku ini diharapkan mampu member nuansa dan kontribusi positif bagi perkembangan intelektual umat Islam. Akhirnya penulis menyadari buku ini tentu masih banyak terdapat kesalahan dan kekeliruan di sana sini. Oleh karena itu, penulis mengharapkan masukan dan kritikan yang sifatnya memperbaiki dari pembaca. Atas segala perhatian dari semua pihak diucapkan terimakasih. Semoga buku ini ada manfaatnya.

Darussalam, 7 Juli 2017

Penulis

MujiMulia

BAB I PENDAHULUAN

Di akhir abad kedua puluh, dunia ini ditandai dengan perubahan-perubahan yang mencengangkan. Kenyataan tersebut telah menghadapkan masyarakat agama kepada suatu kesadaran kolektif bahwa penyesuaian struktural dan kultural pemahaman agama adalah suatu keharusan. Hal ini dipahami sebagai usaha untuk melihat kembali keberagamaan masyarakat beragama. Dengan demikian, revitalisasi kehidupan keberagamaan tidak kehilangan konteks dan makna empirisnya. Keharusan tersebut dapat juga diartikan sebagai jawaban masyarakat beragama terhadap perubahan-perubahan yang terjadi secara cepat. Bahkan senada dengan paham ini sejumlah tokoh telah berusaha menemukan suatu konsepsi hubungan yang memungkinkan antar agama-agama di dunia.¹

Namun ada kenyataan munculnya konflik antar agama bahkan intern agama yang berkepanjangan dan telah menistakan nilai-nilai kemanusiaan, misalnya konflik intern agama Kristen terjadi antara Kaum Protestan dan Kaum Khatolik di Irlandia Utara, atau konflik intern agama Islam berlangsung antara mazhab Sunni dan Syiah. Selain itu di Timur Tengah khususnya kawasan pantai timur Laut Tengah berkecamuk berbagai konflik dengan warna agama; antara Yahudi melawan muslim dan Kristen; antara Kristen melawan Islam.

Di Asia Selatan konflik dengan warna keagamaan juga terjadi antara Hindu dengan Islam, Hindu dengan Khatolik, Hindu dengan Sikh misalnya di Punjab, Hindu dengan Budha di Ghurka

¹Joachim Wach, *The Comparative Study of Religion*, (Colombia: University of Colombia Press, 958), h. 68. Baca juga Marcus Braybrooke, *Pilgrimage of Hope*, (Chicago: SCM Press Chicago, 992), h. 35-36.

India sebelah timur, dan konflik antara Tamil dengan Sinhala di Srilangka. Wilayah Asia Tenggara juga tidak sepi dari konflik agama. Di Myanmar dan Thailand konflik antara Budha dengan Islam, di Filipina antara Khatolik dengan Islam. Semua itu meskipun agama bukan satu- satunya faktor pemicu konflik, tetapi agama sangat berperan di dalamnya.

Dalam tingkatan tertentu ketegangan sosial yang terjadi antar pemeluk agama juga terjadi di Indonesia, khususnya antara golongan Islam dengan Kristen, misalnya di Meulaboh (Aceh) pada tahun 1967, Ujung Pandang tahun 1967 dan tahun 1969, Jati Barang (Jawa Barat) tahun 1968, Slipi (Jakarta) tahun 1969, Simpang Kanan (Aceh) tahun 1979, Purwakarta tahun 1979, Bunia (Nusa Tenggara Barat) tahun 1979, Ambon tahun 1998, Kupang tahun 1999, masalah HKBP di Sumatera Utara, Maluku, Situbondo hingga kejadian Tasikmalaya dan lain- lain.²

Ketidakharmonisan antar pemeluk agama dilatarbelakangi oleh banyak faktor. Secara kategoris- simplistik hal itu dapat dibedakan ke dalam dua faktor yaitu faktor internal dan eksternal. Faktor internal adalah faktor yang mempengaruhi seseorang bersikap disebabkan paham keagamaan terhadap ajaran agamanya. Seperti adanya kecenderungan pemahaman radikal-ekstrim dan fundamental-subjektif terhadap ajaran agama yang dianut. Demikian pula sikap eksklusifisme, literalisme dan kesalahpahaman terhadap ajaran agamanya sendiri tidak jarang menjadikan agama sebagai ancaman bagi pemeluk agama lain bahkan kelompok lain dari agamanya sendiri. Adapun faktor eksternal seperti sikap hedonitas dan oportunitas dengan mengatasnamakan agama sebagai komoditas kepentingan telah menjadikan petaka kemanusiaan secara berkepanjangan. Senada

²Said Agil Husin Al Munawwar, *Fikih Hubungan Antar Agama*, (Jakarta: Ciputat Press, 2005), h. 30 dan 58.

dengan ini, provokasi wacana benturan peradaban yang diutarakan oleh S. Huntington juga membuat dunia gelisah. Kesimpulan S. Huntington tersebut pada awalnya dianggap terlalu mengada- ngada akan tetapi pada kenyataannya hasil kajian itu banyak mempengaruhi kebijakan riel politik dunia, khususnya Amerika dan sekutunya terhadap umat Islam.

Untuk konteks Indonesia, faktor- faktor disharmoni di atas perlu ditelaah dalam kaitan dengan relasi umat beragama di Indonesia. Hal ini didasari kerangka berfikir bahwa salah satu langkah untuk meredam konflik adalah mengetahui sumber- sumber konflik itu sendiri. Selain itu, paradigma yang harus dibangun adalah berbasis pada budaya masyarakat Indonesia sendiri dalam mewujudkan kerukunan antar umat beragama. Sejalan dengan itu, diperlukan dukungan yang kuat dari pemerintah untuk mewujudkan kerukunan antar umat beragama di negeri ini. Dukungan yang dimaksud bukanlah dalam bentuk campur tangan pemerintah terhadap persoalan internalisasi keyakinan agama melainkan menciptakan kondisi yang kondusif bagi pemeluk agama untuk menjalankan ajaran agamanya dan berinteraksi sosial yang dilandasi oleh kejujuran dan saling pengertian.

Namun, kendala terbesar yang mutlak menjadi perhatian pemerintah adalah persoalan kesenjangan sosial dan ketidakadilan. Permasalahan ketidakadilan dalam masyarakat harus menjadi perhatian yang serius. Bahasa ketidakadilan sering mencuat sebagai artikulasi ketidakpuasan terhadap kesenjangan ekonomi, hukum dan politik. Padahal keadilan dalam keseluruhan aspek tersebut menjadi prasyarat mewujudkan kerukunan yang hakiki. Permasalahan pluralisme agama di satu sisi merupakan tantangan dalam pembangunan, namun disisi lain ia merupakan kekuatan besar untuk membangun persatuan dan kesatuan bangsa. Karena dalam mewujudkan kerukunan nasional, konflik dan situasi disharmoni lahir bukan berasal dari konflik agama sebagai akar

tanggungnya namun berasal dari akar serabut ketidakadilan ekonomi, hukum dan politik.

Berkembangnya pandangan tentang saling berkaitnya nilai-nilai agama dengan masalah-masalah yang menyangkut kemaslahatan umum, maka sosiolog seperti Robert Bellah, tidak saja melihat peran penting agama dalam kehidupan sosial-politik tapi juga menilai bahwa agama bukan persoalan pribadi (*private*), tetapi justru menjadi persoalan publik dan harus ada peran pemerintah untuk mengaturnya. Agama adalah sesuatu yang seharusnya *deprivatized*.³Karena itu baik secara teologis maupun sosiologis agama dapat dipandang sebagai instrument untuk memahami dunia. Secara teologis, lebih-lebih Islam, hal itu dikarenakan oleh watak *omnipresent* agama. Artinya bahwa agama, baik melalui simbol-simbol maupun nilai-nilai yang dikandungnya “hadir di mana-mana” ikut mempengaruhi dan bahkan membentuk struktur sosial, budaya, ekonomi dan politik serta kebijakan publik.⁴

³*Deprivatized* adalah saling berkaitan nilai-nilai agama dengan masalah keduniaan dalam perspektif *civil religion* yang tumbuh di Amerika bahwa agama dalam banyak hal bukan merupakan persoalan yang bersifat pribadi (*private*), tetapi justru berwatak publik (*public*). Artinya agama sebenarnya lebih banyak berkaitan dengan kemaslahatan umum, daripada pribadi. Robert N Bellah *Beyond Belief: Essay on Religion in a Post Traditional World*, (Berkeley and Los Angeles : University of Chicago Press, 1994). Baca juga Bachtiar Effendy, *Isu- Isu Politik Kontemporer*, (Jakarta: Ciputat Press, 2001), h. 5.

⁴Dalam kerangka pemikiran politik Islam masalah relasi agama dan negara ada tiga sistem hukum yang berlaku hingga sekarang ini yaitu (1) sistem-sistem yang masih mengakui hukum (syari’at) Islam sebagai hukum asasi dan kurang lebihnya masih menerapkannya secara utuh; (2) sistem-sistem yang meninggalkan hukum (syari’at) Islam dan menggantinya dengan hukum yang sama sekali sekular; dan (3) sistem-sistem yang mengkompromikan kedua pandangan (sistem) tersebut. Lihat James Norman Dalrymple Anderson, *Hukum Islam di Dunia Modern* (Terj.), (Surabaya: C.V. Amar press, 1991), Cet. Ke-1, h. 91.

Islam adalah agama universal yang ajarannya menjamin hak asasi manusia bagi semua, muslim dan non muslim. Inti ajarannya selain memerintahkan penegakan keadilan dan eliminasi kezaliman, juga meletakkan pilar-pilar perdamaian yang diiringi dengan himbauan kepada umat manusia agar hidup dalam suasana persaudaraan dan toleransi tanpa memandang perbedaan ras, suku, bangsa dan agama. Islam sebagai agama yang mengandung nilai-nilai kosmopolitanisme dan universalisme.

Rasulullah Muhammad saw ketika berada di Madinah mempraktekkan ajaran Islam yang memberikan perlindungan kepada semua manusia tanpa memandang latar belakang agama, ras, etnis dan bahasa sebagaimana yang tertuang dalam PiagamMadinah. PiagamMadinah menjadi sebuah kekuatan yuridis bagi pemeluk Yahudi dan Nasrani, sehingga mereka dapat hidup secara bebas dan dilindungi hak politik, sosial, ekonomi dan budaya. Hal ini didasari pada prinsip bahwa manusia pada awalnya berasal dari asal yang sama. Perwujudan kehidupan yang damai sejahtera, bermartabat antar sesama manusia dalam bingkai ajaran Islam dapat dicapai melalui penegakan Syari'atIslam secara *kāffah*. Isi dan substansi PiagamMadinah bila ditelaah secara keseluruhan berkaitan dengan ketatanegaraan Islam, yaitu aturan tentang dasar negara, hukum yang diberlakukan, dan relasi antar golongan beragama. Substansi yang berkenaan dengan relasi antar golongan beragama mengandung prinsip-prinsip umum tentang tatacara muslim dan non muslim menjalankan agama menurut keyakinan masing-masing dan berpartisipasi dalam membela negara. Dengan demikian, perjanjian PiagamMadinah dapat dikatakan sebagai sebuah dokumen yang mengatur prinsip-prinsip secara umum relasi muslim-non muslim.

Teks Piagam Madinah yang menjelaskan bahwa unsur regional (Madinah) dan domisili saat berdirinya kedaulatan itulah yang memberikan hak warga negara untuk non muslim dan menjamin mereka mendapatkan persamaan dalam hak dan kewajiban. Jelas tersirat petunjuk konstitusional atas persamaan non muslim dengan muslim serta tidak ada rasisme, atau anggapan adanya warga kelas dua.⁵ Adanya Piagam Madinah yang mengatur bagaimana relasi muslim-non muslim mencerminkan betapa negara Madinah sudah menjadi negara modern.⁶

Piagam Madinah sangat erat kaitannya dengan konsep *ahl dhimmī*. *Ahl dhimmī* berarti perjanjian, keamanan dan jaminan.⁷ Secara etimologis *ahl dhimmī* berarti komunitas non

⁵Farid Abdul Khalid, *Fi al Fiqh as- Siyasa al-Islamiy Mabadi Dusturiyah*” Fikih Politik Islam, Terj. Fathurrahman A.Hamid, (Jakarta: Amzah, 2005), h. 161.

⁶Abdurrahman, *Dinamika Masyarakat Islam dalam Wawasan Fikih*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002), h. 79. Baca juga Ahmad Sukardja, *Piagam Madinah dan Undang- Undang Dasar NKRI 1945, Kajian Perbandingan tentang Dasar hidup Bersama dalam Masyarakat yang Majemuk*, (Jakarta: Sinar Grafika: 2014).

⁷Istilah *ahl dhimmī* dalam konsep Islam secara leksikan berarti keamanan, perjanjian dan jaminan. Sedangkan secara istilah yaitu semua orang yang bukan muslim tetapi tetap patuh dan setia terhadap aturan-aturan dalam negara Islam dimana mereka tinggal, tanpa melihat dari mana asal mereka dilahirkan. Terhadap kelompok warga ini ajaran Islam memberikan jaminan untuk melindungi mereka dalam kehidupan, kebudayaan, kekayaan, kepercayaan dan kehormatan mereka. Lihat Abu al-A’lā Maudūdī, *al-Khilāfah wa al- Mulk*, Terjemahan. Muhammad al-Baqir, Bandung: Mizan, 1984. Lihat juga dalam Rusjdi Ali Muhammad, *Revitalisasi Syari’at Islam Di Aceh Problem, Solusi dan Implementasi menuju pelaksanaan Hukum Islam di Nanggroe Aceh Darussalam*. (Jakarta: Logos, 2003), h. 58. Pemberian nama *ahl dhimmī* karena mereka memiliki jaminan perjanjian dari Allah dan Rasul serta jamaah kaum muslimin untuk hidup aman dan tenteram dibawah perlindungan Islam. Jadi mereka berada dalam jaminan keamanan kaum muslimin untuk hidup berdasarkan *aqd dhimmī* Dengan *aqd dhimmī* mereka memperoleh hak-hak serta kewajiban-kewajiban yang sama dengan warga negara lain. *Dhimmī* adalah penamaan historis yang timbul dalam fase peperangan yang dialami kaum

muslim yang melakukan kesepakatan untuk hidup dibawah tanggung jawab dan jaminan kaum muslimin. Kalimat tersebut mengisyaratkan bahwa mereka adalah orang-orang yang terikat dengan janji Allah, Rasul dan kaum muslimin, untuk dapat hidup di bawah panji Islam dengan memperoleh hak perlindungan, keamanan dan ketentraman. Mereka juga mesti mendapatkan hak hidup dan tempat tinggal ditengah-tengah komunitas muslim.⁸ Menurut mazhab Hanafi, *Ahl dhimmī* diperbolehkan melaksanakan ritual-ritual dan hukum yang sesuai dengan ajaran mereka. Mereka mendapatkan kebebasan untuk mengekspresikan keberagaman mereka secara terbuka. Sementara Ibn Qayyim al Jauziyah dalam *Ahkam Ahl dhimmī* justru memberikan pandangan seorang muslim yang menikahi perempuan ahli kitab, sang suami mesti menghargai dan tidak boleh memaksa sang isteri yang hendak meminum khamar.⁹

Pada masa khalifah Abu Bakar, non muslim yang berdiam di daerah kekuasaan kaum muslim, kepada mereka dan keluarga yang menjadi tanggungan mereka diberikan jaminan hari tua dan jika mereka miskin diberikan jaminan kehidupan yang layak. Bagi mereka yang sudah berusia tua dan tidak lagi mampu bekerja atau

muslimin di awal-awal timbulnya kedaulatan madinah dan di masa-masa khalifah Ar-Rasyidin, yakni peperangan melawan agresi yang dilancarkan oleh Persia dan Romawi terhadap kaum muslimin dan Islam, yang berakhir dengan penaklukan negara-negara yang dimasuki kaum muslimin dan masuknya penduduk negara itu dengan senang hati ke dalam Islam, situasi perang seperti itu mengharuskan adanya “kontrak-kontrak jaminan” dan “pajak” atas ahl kitab di negara ini yang telah menjadi salah satu wilayah Islam. Lihat dalam Muhammad Abed Al-Jabiri, *Formulasi Nalar Arab: Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interrelegius*. Diterjemahkan Imam Khorī, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003).

⁸Budhy Munawar-Rachman, *Reorientasi Pembaharuan Islam: Sekularisme, liberalisme dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia*, (Jakarta: LSAF, 2010),h.708.

⁹Budhy Munawar- Rachman, *Reorientasi....*, h. 709.

sakit sehingga tidak lagi dapat mencukupi kebutuhan hidupnya, mereka dibebaskan dari kewajiban *Jizyah*, bahkan mereka beserta keluarganya kemudian menjadi tanggungan *Baitul Mal* (kas negara). Demikianlah Khalīfah Abu Bakar dalam memperlakukan kaum minoritas.¹⁰

Demikian pula halnya pada masa Khalīfah Umar bin al-Khaththab, Ia juga memberikan jaminan keamanan bagi penduduk Baitul Maqdis yang beragama Kristen setelah ditaklukkan dari tentara Romawi. Suatu ketika Umar berdiri serta berpidato: "*Inilah Umar, Amirul mukminin, berikan kepada penduduk Ilaya keamanan, berikan keamanan jiwa, harta, gereja, salib, yang telah rusak maupun yang masih baik dan seluruh urusan agamanya. Sesungguhnya gereja-gereja mereka tidak boleh dihentikan dari kegiatan, tidak boleh diruntuhkan, tidak boleh dikurangi jumlah kekayaannya, salib-salib mereka dan harta benda mereka. Mereka tidak boleh diganggu dan ditekan karena alasan agama dan keyakinan yang mereka anut*".¹¹ Demikian kebijakan dan jaminan yang diberikan Umar bin al-Khaththab bagi umat non muslim dalam negara Islam. Bahkan menjelang akhir hayatnya, Umar mewasiatkan kepada siapa pun penggantinya untuk berbuat baik kepada orang-orang non muslim (*dhimmi*), dan menunaikan janji-janji terhadap mereka dan membela mereka, juga tidak memberikan beban yang melampaui kekuatan mereka.¹²

¹⁰Yusuf Qardhawi, *Minoritas Non-Muslim di dalam Masyarakat Islam*. Diterjemahkan oleh Muhammad al-Baqir, Cet. Ke-3. Bandung: Karisma, 1994), h.39.

¹¹Muhammad Abed Al- Jabiri, *Formasi Nalar Arab: Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligius*, terj. Imam Khori, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003), h.63

¹²Ali Abdul Wahid Wafi, *Huquq al-Insan fi al-Islam*, al-Qahirah: Dar al-Nahdhah, 1979, h. 22.

Perlakuan yang baik kepada kelompok non muslim juga terjadi pada masa Daulah BaniAbbāsiyyah di mana kelompok minoritas memperoleh kebebasan beragama. Pada masa itu orang Kristen dan Yahudi banyak menduduki jabatan penting, seperti jabatan pada bagian keuangan, administrasi, serta jabatan-jabatan strategis lainnya. Beberapa di antara orang kristen diangkat menjadi *wazir* (jabatan setingkat perdana Menteri). Pada masa Khalīfah al-Muttaqi (940 M- 944 M) diangkat wazir seorang Kristiani, juga pada masa Bani Buwaihi. Khalīfah Al-Mu'tadid (892 M- 902 M) mengangkat seorang Kristiani sebagai kepala lembaga pertahanan.¹³

Terjalannya hubungan harmonis antar pemeluk agama juga terjadi pada masa Pemerintahan BaniUstmaniyah di Turki yang memerintah memasuki paruh pertama abad ke -19. Kelompok minoritas yang lebih banyak terdiri dari kalangan Kristen hidup secara aman dan dilindungi oleh Pemerintahan Islam. Bahkan ada di antara pemeluk Kristen dijadikan tentara untuk mendukung ekspansi kekuasaan Ustmaniyah ke berbagai belahan dunia di benua Eropa ketika itu. Hak-hak kaum minoritas non muslim diakui persamaan di hadapan Sultan semakin mengemuka sejak ditandatangani keputusan yang disebut *tanzīmāt* pada tahun 1839. Bahkan dalam salah satu Klausul *tanzīmāt* tersebut dinyatakan bahwa status non muslim sama dengan muslim, *Jizyah* dihapus bagi non muslim dan pelarangan sikap diskriminasi terhadap kelompok *ahl dhimmī* tanpa merujuk sedikitpun pada prinsip-prinsip Islam.¹⁴

¹³Philip K. Hitti, *The History of Arabs; From the Earliest Times to the Present*, (New York: Palgrave Macmillan, 2002), h. 444.

¹⁴Abdullah Ahmed An- Na'im, *Islam dan Tata Negara Sekuler: Menegosiasikan Masa Depan Syari'ah*, (Bandung: Mizan, 2007), h. 206.

Hubungan antar umat beragama dalam konteks Indonesia yang terkenal negara yang multi agama dan pluralisme ini, dalam realitasnya juga terjadi konflik antar umat beragama. Seperti konflik yang terjadi antara penganut agama Kristen dan Islam di Maluku dengan nuansa SARA (Suku, Agama, dan Ras) sebagai bukti lemahnya solidaritas antar umat beragama di Indonesia. Konflik di Maluku berawal dari persaingan politik untuk menguasai jabatan birokrasi pemerintahan, konflik itu kemudian menjadi sebuah perseteruan antar penganut agama. Kesan seperti itu tidak bisa dihindari, mengingat mereka yang terlibat dalam konflik tersebut telah memanipulir simbol agama yang menjadi identitas khas masing-masing.¹⁵

Peristiwa kekerasan yang menggunakan agama sebagai justifikasi kekerasan telah menjadi permasalahan yang menghiasi sejarah kekerasan Indonesia, paling tidak pada masa akhir milenium II dan awal milenium III. Pada masa ini kekerasan atas nama agama semakin menunjukkan eksistensinya. Rentetan peristiwa kekerasan terjadi sebagaimana terekam dalam berbagai tempat seperti yang terjadi di Purwakarta, awal November 1995, Pekalongan, akhir November 1995, Situbondo, Oktober 1996, hingga kasus penyerangan Jamaah Ahmadiyah dan demonstrasi anti karikatur Nabi. Aksi-aksi itu dianggap bentuk radikalisme pengikut agama baik yang sifatnya intern dalam satu agama maupun antar agama yang berpengaruh pada terganggunya tatanan dan perkembangan sosial.¹⁶

¹⁵Tim Penulis, *Resolusi Konflik Islam Indonesia*, ed. Thoha Hamim, dkk. (Surabaya: LSAS dan IAIN Sunan Ampel,2007), h.19.

¹⁶Johan Efendi et.al, *Sistem Siaga Dini Terhadap Kerusuhan Sosial*, (Jakarta: Litbang Depaq RI, 2000), h. 3. Lihat juga Thoha Hamim dkk, *Resolusi Konflik Islam Indonesia*, (Yogyakarta: PT LkiS Pelangi Aksara, 2007), h. 54.

Kerusuhan yang menggunakan isu agama di Indonesia, sudah tentu tidak terjadi dalam ruang kosong dan terlepas dari berbagai fenomena sosio-politik yang mengikutinya, konflik tersebut bermula dari kepentingan agama masing-masing yang dicoba untuk diperjuangkan tanpa memperdulikan kepentingan pihak lain. Titik perbenturannya lebih banyak pada kepentingan dakwah atau misi dari ajaran agama masing-masing. Namun demikian *variant* yang paling dominan yang dianggap sebagai pemicu kekerasan antar pemeluk agama di Indonesia hingga dewasa ini sebenarnya masih *debatable*. Menurut Kasman Singodimejo, keterlibatan agama dalam jejak kekerasan Indonesia didasarkan kepada beberapa faktor, yaitu dangkalnya pengertian dan kesadaran beragama, fanatisme negatif, propaganda dan objek dakwah yang salah, perlakuan tidak adil penguasa, dan religio-politik.¹⁷ Adapun menurut Sumartana konflik agama atau yang dilatari "sentimen" agama di Indonesia disebabkan oleh perjalanan Indonesia sebagai sebuah *nation state* yang secara historis masih terlalu panjang, sehingga masih dalam taraf awal dan masih dalam proses "in the making". Hubungan-hubungan antar agama dan antar etnis di dalamnya masih belum sepenuhnya "settled", belum dalam bentuk yang final. Dengan begitu menurut Sumartana, pengalaman dari kumpulan suku dan berbagai kelompok agama menjadi kesatuan republik masih sedikit, karena itu baru mulai dan perlu diuji oleh sejarah.¹⁸ Sedangkan dalam perspektif Pemerintah dalam hal ini Menteri Agama melalui Keputusan Menteri Agama RI No 84 tahun 1984 menyatakan bahwa kekerasan agama di Indonesia

¹⁷Thoha Hamim dkk, *Resolusi...*, h. 54

¹⁸Th. Sumartana, "Dari konfrontasi ke Dialog: Beberapa Aspek landasan Historis- teologis Hubungan antar-Etnis dan Agama di Indonesia" dalam Th. Sumartana (eds), *Pluralisme, Konflik dan Pendidikan Agama di Indonesia*, (Yogyakarta: Institut DIAN/ Interfidei), h. 99.

didominasi dalam beberapa masalah laten yaitu pendirian tempat peribadatan, penyiaran agama, bantuan luar negeri, perkawinan beda agama, penodaan agama, kegiatan aliran sempalan dan aspek sosio-politik yang mempengaruhi.

Terjadinya perbenturan terutama dalam pendirian rumah peribadatan, sikap dan tanggapan terhadap SK Menteri Agama No 70 dan 77 tahun 1978 dan SKB Menteri Agama dan Menteri dalam negeri No 1 tahun 1979. SK yang memuat perlunya menertibkan penyebaran agama dan bantuan luar negeri untuk kepentingan agama, Islam dan Kristen berdiri di posisi saling berhadapan. Kalangan Kristen menganggap SK/SKB ini bertentangan dengan UUD 1945 pasal 29 ayat 2 yang menjamin kebebasan beragama. Sedangkan kalangan Islam menyambut dengan baik karena SK/SKB ini menjamin kerukunan beragama.

Untuk konteks Aceh beberapa kasus relasi antar umat beragama yang disharmonis juga pernah terjadi. Di era 1970an misalnya, di Aceh Singkil terjadi konflik beragama sehingga mengusik kerukunan dan kedamaian antar umat beragama. Hal ini bermula karena pendirian rumah peribadatan yang melanggar peraturan acap sekali terjadi dan dilakukan oleh pihak Non muslim. Akibatnya telah mengusik dan menimbulkan kemarahan umat Islam yang berujung pada konflik antar umat beragama. Kemudian peristiwa dengan sebab serupa juga terulang lagi di akhir tahun 2015 yang lalu. Kericuhan antara muslim dan non muslim tersebut dipicu oleh karena persoalan hukum dan “pembenturan” kalangan tertentu terhadap kearifan regulasi yang ada di Aceh. Sebagai bukti banyaknya pembangunan gereja liar dan tanpa izin. Pembangunan gereja itu menyalahi aturan yang ada termasuk menganggangi

komitmen masyarakat yang telah pernah disepakati.¹⁹ Selain itu ada juga gerakan-gerakan pemurtadan yang diduga terorganisir yang dilakukan oleh pihak-pihak tertentu untuk melakukan kegiatan pemurtadan di daerah Serambi Mekkah ini.²⁰

Selain ketegangan diatas, keharmonisan hubungan antar pemeluk agama juga terusik oleh keberadaan aliran sesat di Aceh. Terdapat beberapa kelompok pengajian di Aceh yang oleh Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) ditetapkan sebagai aliran sesat yang menyeleweng dari ajaran agama Islam, di antaranya adalah kelompok yang menamakan dirinya sebagai Millata Abraham.²¹

¹⁹Sadri Ondang Jaya, "Konflik Singkil, Kearifan yang terkoyak" dalam *Opini Serambi Indonesia*, Rabu 21 Oktober 2015.

²⁰Hal ini seperti yang pernah diberitakan oleh Harian Serambi Indonesia, Kamis 29 Januari 2015, bahwa Ketua komisi VII DPRA yang membidangi Keagamaan dan Keistimewaan Aceh mengatakan kasus terbaru yang menjadikan Aceh sebagai target misionaris terungkap setelah tertangkapnya pasangan suami isteri RS (41) dan WM (40) di Gampong Lampreh, Kecamatan Ingin Jaya, Aceh Besar beberapa waktu lalu. Kasus lainnya yang masih segar dalam ingatan, diantaranya pengiriman paket buku dan CD kristenisasi berjudul 'Christ, Muhammad, And I, ke alamat-alamat tertentu.

²¹Jika dilihat dari segi metode dan teknik yang dilakukan kelompok ini, hampir dapat dipastikan bahwa Millata Abraham bukan berasal dari Indonesia. Hasil pelacakan Kepolisian Daerah Aceh menemukan bahwa aliran dana untuk gerakan Millata Abraham berasal dari Australia, Singapura, Inggris dan Vatikan. Empat sumber ini yang membiayai penyebaran aliran Millat Abraham melalui gereja mereka yang ada di Indonesia. Perkembangan Millata Abraham di Aceh secara kongkret diketahui publik bermula dari Matang Geulumpang Dua dan sekitarnya. Disebutkan bahwa pada tanggal 21 September 2010, MPU kabupaten Bireun menemukan indikasi keberadaan aliran menyimpang di kecamatan Peusangan dan sekitarnya. Masyarakat Aceh sangat terkejut ketika diberitakan bahwa sejumlah 200 orang di Peusangan dan sekitarnya terlibat aliran sesat. Samsul Bahri, *Aliran Sesat Millata Abraham di Aceh: Menemukan Jejak, Sebab dan Akibat*, (Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2013), h. 20 Lihat juga Aliran Sesat di Negeri Syari'at " dalam *Modus Aceh*, Edisi 11-17 April 2011, h. 7.

Sebagai satu- satunya provinsi yang diberikan hak oleh Pemerintah Republik Indonesia untuk menerapkan Syari'at Islam, pelaksanaan Syari'at Islam di Aceh sebenarnya bukanlah suatu persoalan baru. Kalau dilihat dalam lintasan sejarah pelaksanaan Syari'at Islam di Aceh telah berlangsung sejak masa kerajaan Aceh. Pada masa pemerintahan Sultan Iskandar Muda, pada abad ke 17, Nanggroe Aceh telah menjadikan Syari'at Islam sebagai landasan bagi undang-undang yang diterapkan untuk masyarakatnya.²²Pada masa Kerajaan Aceh, relasi muslim dan non muslim juga diatur dalam aturan tersendiri.

Selanjutnya, pada masa menjelang kemerdekaan Indonesia, semangat untuk menerapkan syari'at Islam di Indonesia kembali muncul setelah sempat dikebirikan oleh kolonialisme Belanda. Piagam Jakarta sebagai rumusan pertama Mukadimah UUD 1945 atau rumusan pertama Pancasila, merupakan bukti sekaligus hasil

²²Kerajaan Aceh Darussalam yang didirikan Sultan Ali Mughayat Syah (916-936 H/1511-1530 M) adalah sebuah kerajaan yang ditegakkan atas asas-asas Islam. Dalam *Adat Meukuta Alam*, yaitu Undang-Undang Dasar Kerajaan Aceh Darussalam, yang diciptakan atas arahan Sultan Iskandar Muda (1607-1636 M), misalnya disebutkan bahwa sumber-sumber hukum yang dipakai dalam negara ialah al Qur'an, Hadits, ijma' dan Qiyas. Bahkan Sultan Iskandar Muda mengganti hukuman-hukuman tradisional dengan hukuman berdasarkan syari'ah/fikih bermazhab Syafi'i meliputi bidang: *ahwal alsyakhsyiyah*, *muamalah maliyah*, *jinayah*, *uqubat murafat*, *iqtishadiyah dusturiyat akhlaqiyat* dan *'alaqat dauliyat* yang diterapkan dalam kerajaan tersebut. *Qanun Meukuta Alam dalam Syarah Tadhkirah Tabaqat Tgk. Di Mulek*, Alih Aksara Mohd. Kalam Daud dan T.A. Sakti, (Banda Aceh: Syiah Kuala University Press, 2010), h. 2. Zakaria Ahmad, *Sekitar Keradjaan Atjeh dalam Tahun 1520-1675*, (Medan: Monora, 1972), h.97- 108. Lihat juga Tgk Muslim Ibrahim, "Langkah-langklah Penerapan Syari'at di Aceh" dalam Buchori Yusuf & Iman Santoso (et. al.) *Penerapan Syariat Islam Di Indonesia antara Peluang dan Tantangan*, (Jakarta: Global Media, 2004), h.177. Baca juga Azyumardi Azra, "Implementasi Syari'at Islam di Nanggroe Aceh Darussalam: Perspektif Sosio-Historis," dalam Rusjdi Ali Muhammad, *Revitalisasi Sya'riat Islam di Aceh: Problem, Solusi dan Implementasi Menuju Pelaksanaan Hukum Islam di Nanggroe Aceh Darussalam*, (Jakarta: Logos,2003), h.xix dan xxvi.

dari perjuangan politik para ulama Islam terkemuka. Namun dalam perkembangan selanjutnya, rumusan Piagam Jakarta yang sila pertama berbunyi “ Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syari’at Islam bagi pemeluk-pemeluknya” diniatkan oleh tim penyusun bahwa praktek hukum Islam terbatas bagi pemeluk Islam dengan maksud menghargai minoritas yang beragama non- Islam, pada akhirnya mereka dikritik dan dianggap diskriminatif dan merugikan persatuan bangsa.²³

Semangat untuk menerapkan syari’at Islam di Aceh pada masa Orde Lama diwarnai oleh nuansa politis elit pemerintah pusat. Pemerintah pusat berjanji pada masyarakat Aceh yang telah membantu pemerintah RI dalam mengusir penjajah dengan kebebasan melaksanakan Syari’at Islam.²⁴ Namun, Pemerintah Pusat tidak hanya mengingkarinya tetapi malah menghapus provinsi Aceh yang mayoritas berpenduduk muslim dan menggabungkannya ke dalam provinsi Sumatera Timur, yang mayoritas berpenduduk kristen.²⁵ Kekecewaan Masyarakat Aceh terhadap pemerintah berujung dengan munculnya dukungan

²³A. Timur Djaelani, “Politik Hukum Islam” dalam Amrullah Ahmad,dkk. (Ed), *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*, (Jakarta: Gema Insani press,1966). h, 142-143.

²⁴Hal ini terjadi saat kunjungan Presiden Soekarno ke Aceh pada 16 Juni 1948, ia bersumpah atas nama Tuhan akan memberikan status otonomi khusus dan kebebasan untuk menjalankan Syariat Islam. Lihat M. Nur Ibrahimy, *Tgk. M.Daud Beureueh: Peranannya dalam Pergolakan di Aceh*, (Jakarta: Gunung Agung, 1982), h.8 lihat juga taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*, (Jakarta: LP3ES, 1987), h. 182.

²⁵Penghapusan Provinsi Aceh pada 18 Agustus 1950 diatur dengan Perpu no5/1950. Perpu ini menggantikan keputusan PDRI No.8/ Des/WKPH yang dikeluarkan pada 17 desember 1949 yang mensahkan pendirian provinsi Aceh dibawah pimpinan Tgk M. Daud Bereueh. Lihat M. Nur Ibrahimy, *Tgk. M. Daud Beureueh: Peranannya dalam Pergolakan di Aceh*, (Jakarta: Gunung Agung, 1982), h.8 lihat juga A. Hasjmi, *Semangat Merdeka*, (Jakarta: Bulan Bintang,1985), h. 396-400.

pemimpin Aceh terhadap berdirinya Negara Islam Indonesia(NII), yang dilanjutkan dengan lahirnya ide pendirian Republik Persatuan Indonesia. Kenyataan ini menjadikan pemerintah pusat menempuh langkah diplomatis dengan membujuk pemimpin Aceh untuk kembali ke NKRI dan memberikan Aceh status daerah Istimewa, Istimewa dalam bidang agama, pendidikan dan adat istiadat.²⁶

Pada masa Orde Baru, Presiden Soeharto melanjutkan kebijakan pendahulunya untuk memberikan Aceh status daerah Istimewa dan penerapan syari'at Islam. Namun janji tersebut tidak pernah dilaksanakan dengan sepenuhnya. Sentralisasi program pembangunan yang dijalankan di masa Orde Baru menjadikan Aceh merasa terpinggirkan. Kesenjangan sosial yang timbul akibat kebijakan pemerintah Orde Baru telah memicu gerakan perlawanan bersenjata oleh kelompok Gerakan Aceh Merdeka (GAM). Kondisi ini disikapi secara serius bahkan represif oleh Pemerintah dengan mengerahkan militer secara berlebihan untuk menertibkan Aceh.²⁷ Alhasil Syari'at Islam tidak pernah dapat diterapkan sebagaimana dicita-citakan masyarakat Aceh.

Aceh kembali mencoba melaksanakan Syari'at Islam secara konstitusional. Undang-Undang No. 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh memberikan keistimewaan kepada Aceh dalam empat bidang, pertama penyelenggaraan kehidupan beragama yang diwujudkan dalam pelaksanaan Syari'at Islam. Kedua, pemberdayaan, pelestarian adat serta lembaga adat yang dijiwai sesuai dengan Syari'at Islam. Ketiga, pengembangan pendidikan dengan

²⁶Keputusan Presiden SK No1/Missi/1959 yang dikeluarkan pada tanggal 16 Mei 1959 ditandatangani wakil perdana menteri Mr. Hardi. Ibrahimy, Tgk Daud Beureueh..., h. 21-22.

²⁷P2P-LIPI, *Beranda Perdamaian Aceh Tiga Tahun Pasca MoU Helsinki*,(Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 2008), h. 15.

menambah muatan materi lokal pada lembaga pendidikan Islam dan keempat, memberi peran kepada ulama dalam menetapkan kebijakan pemerintah, pembangunan dan kemasyarakatan di Aceh. Sebagai aturan pelaksanaan yang lebih rinci ditetapkan melalui qanūn-qanūn.²⁸

Pemerintah Aceh kemudian mengeluarkan beberapa kebijakan baik berbentuk Peraturan Daerah (yang kemudian berganti nama menjadi *Qanūn*), maupun Keputusan, Surat dan Instruksi Gubernur. Di antara Peraturan yang dilahirkan adalah Peraturan Daerah Nomor 5 Tahun 2000 tentang Pelaksanaan Syari'at Islam. Namun, momentum pelaksanaannya baru menemukan bentuk sejak disahkannya Qanūn No. 11 tentang Pelaksanaan Syari'at Islam Bidang Aqidah, Ibadah dan Syi'ar Islam tanggal 14 Oktober 2002, dan mulai diundangkan pada tanggal 6 Januari 2003.²⁹ Pelaksanaan Syari'at Islam secara yuridis dikuatkan lagi dengan lahirnya Undang-undang Pemerintahan Aceh (UUPA) No 11 Tahun 2006 tentang pemerintahan Aceh.

Namun demikian, sebelum Syari'at Islam resmi diterapkan sebagaimana uraian di atas, muncul kekhawatiran dari kelompok minoritas non muslim di Aceh. Hal ini terbukti adanya surat dari

²⁸Undang-Undang Nomor 18 Tahun 2001, sejak keluarnya UU tersebut, maka semua perda yang ada dinyatakan sebagai qanun (lihat pasal 30 UU No. 18/2001). Qanun provinsi NAD adalah Peraturan Daerah sebagai pelaksana undang-undang di wilayah provinsi NAD dalam rangka penyelenggaraan otonomi khusus (lihat Pasal 1 ayat 8 UU No. 18/2001).

²⁹Menurut data yang dikeluarkan oleh Dinas Syari'at Islam, hingga tahun 2004 terdapat 18 Perda (Qanun) dan 11 Perangkat Peraturan lainnya yang berkenaan dengan Pelaksanaan Syari'at Islam di Bumi Serambi ini. Adapun rinciannya adalah 4 Peraturan daerah, 14 Qanun, 6 Instruksi Gubernur, 3 Keputusan dan 2 Surat Edaran yang secara langsung terkait dengan pelaksanaan syari'at Islam. Lihat: *Himpunan Undang-Undang, Keputusan Presiden, Peraturan Daerah/Qanun, Instruksi Gubernur, Edaran Gubernur Berkaitan Pelaksanaan Syariat Islam*, Edisi Ketiga, (Banda Aceh: Dinas Syariat Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2004).

Majelis Permusyawaratan Gereja (MPG) Aceh, tanggal 16 Januari 2002, yang ditujukan kepada Gubernur Aceh. Surat tersebut berisi tentang kekhawatiran dan permohonan agar pemerintah netral dan memperhatikan kaum minoritas, menghindari bentuk kekerasan dan penjajahan penguasa atas nama agama.³⁰ Selain itu, Friez R. Tambunan Pr, dosen Universitas Katolik St. Thomas Medan, mempertanyakan : “ apakah penerapan Syari’at Islam di Aceh mengarah kepada revivalisme, reformasi atau radikalisme Islam?” Ia mengharapkan agar penerapan Syari’at Islam di Aceh lebih mengarah pada *reformation vitae* atau pembaharuan hidup yakni *amar ma’ruf nahi mungkar* (mengajak kepada kebaikan dan mencegah kemungkaran). Ukuran keberhasilan pelaksanaan Syari’at Islam hendaknya tidak dilihat dari agama Islam saja. Umat Islam memang mengharapkan untuk melaksanakannya secara *kāffah*, ini perlu dipahami juga sebagai menyeluruh bagi non muslim untuk melaksanakan ibadahnya masing-masing secara bebas dan bertanggungjawab. Untuk itu perlu ditegaskan bahwa pelaksanaan Syari’at Islam tidak akan menyulitkan non muslim untuk melaksanakan ibadahnya dan mewujudkannya dalam kehidupan sehari-hari.³¹

Selain itu, adanya kekhawatiran dari pihak duta besar Uni Eropa terhadap pernyataan anggota DPR Aceh yang menyatakan bahwa Syari’at Islam di Aceh juga diberlakukan bagi non muslim yang berdomisili di Aceh. Terhadap pernyataan itu telah timbul

³⁰Safrihsyah, *Persepsi Masyarakat Non-Muslim terhadap Pelaksanaan Syariat Islam di Kota Madya Banda Aceh*, (Banda Aceh: Puslit IAIN Ar-Raniry, 2004), h.148.

³¹Friez R. Tambunan, Pelaksanaan Syari’at Islam: “Sebuah Refleksi Berdasarkan Pengalaman Gereja (Katolik),” dalam Safwan Idris (et.al.), *Syari’at di Wilayah Syari’at: Pernik-pernik Islam di Nanggroe Aceh Darussalam*, Banda Aceh: Dinas Syari’at Islam, 2002, h. 280-290.

berbagai reaksi dari kalangan Non muslim hal ini sebagaimana dipublikasikan dalam *The Jakarta Post*.³²

Disatu sisi, berbagai kekhawatiran di atas dilihat dari perspektif non muslim Aceh, adalah sesuatu yang wajar sebab sebagai warga negara mereka memiliki hak dan kewajiban yang sama dengan warga negara yang lain termasuk muslim di Aceh. Dalam konteks negara bangsa (*nation state*) mereka khawatir bahwa hak asasi mereka dalam menganut ajaran agama tertentu menjadi terganggu. Disisi lain jika dilihat dari perspektif penerapan syari'at Islam di Aceh, wilayah ini telah diberikan empat hak istimewa secara legal formal oleh Negara Republik Indonesia yang antara lain adalah menyelenggarakan kehidupan beragama yang diwujudkan dalam pelaksanaan Syari'at Islam.

Namun demikian, Non muslim Aceh semestinya tidak perlu khawatir karena sejarah telah membuktikan bahwa pengalaman penerapan syari'at Islam pada zaman kesultanan Iskandar Muda sampai periode selanjutnya tidak pernah digambarkan bahwa non muslim terdhalimi akibat dari kebijakan yang berlandaskan Syari'at Islam.³³Selanjutnya, bukti lain yang menunjukkan bahwa penerapan syari'at Islam menjamin keadilan dan jauh dari kedhaliman adalah kasus non muslim yang justru minta diadili di Mahkamah Syari'ah. Yaitu seorang warga etnis China, Lusiana Liu alias Young Ma (47 Tahun), beragama Budha, Kabupaten Pidie yang terbukti menjual minuman keras pada 7

³²*The Jakarta Post, The Aceh administration and legislative council have approved the Qanun Acara Jinayat (a procedures code on behavior-governing bylaws), which obliges every Muslim and non-Muslim in the province to follow sharia, the Islamic legal code, 13 February 2014.*

³³Seperti yang dikemukakan oleh Nurcholis Majid, bahwa umat Islam klasik yang hidup di bawah payung syari'at justru dicatat oleh para ahli sejarah yang jujur, baik dari Barat maupun Timur, sebagai golongan manusia yang amat baik memperlakukan musuh (di luar Islam).

Agustus 2008.³⁴ Kemudian di Banda Aceh ada 6 (enam) orang supir truk melakukan perjudian, 2 (dua) orang dari mereka Islam, sedang 4 (empat) orang lainnya non muslim. non muslim itu memohon kepada aparat penegak hukum supaya mereka disidangkan di Mahkamah Syari'ah dengan memberlakukan hukum Islam. Meskipun pihak Mahkamah Syari'ah Banda Aceh melimpahkan ke Pengadilan Negeri Banda Aceh.³⁵ Kasus ini menunjukkan bahwa hukum dalam Islam lebih mengedepankan keadilan sehingga non muslim tersebut lebih memilih diadili di Mahkamah Syari'ah.

Dalam rangka meminimalisir konflik yang didasari agama di Aceh, dan kekhawatiran yang dirasakan Non muslim, baru-baru ini Pemerintah Aceh bersama DPRA telah berhasil merumuskan rancangan qanūn tentang Pedoman Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama dan Pendirian Tempat Ibadah.³⁶ Sekalipun rancangan qanūn telah dirumuskan, namun penelitian ini penting dilakukan untuk menemukan berbagai realitas empiris yang menjelaskan relasi muslim dengan non muslim dalam bingkai pelaksanaan syari'at Islam di Aceh. Selain itu, penelitian ini juga berupaya mengungkapkan model hubungan muslim dan non muslim menuju tatanan masyarakat harmonis.

³⁴Surat Putusan Mahkamah Syar'iyah Sigli, No. 02/JN/2008/Msy-SGI.

³⁵Pagar Hasibuan, *Dualisme Hukum Pidana di Nanggroe Aceh Darussalam: Analisis Terhadap Dampak Penerapan Hukum Islam*, Makalah disampaikan dalam *Annual Conference* Kajian Islam, 16 Desember 2009.

³⁶Rancangan Qanun tentang Pedoman Pemeliharaan Kerukunan Ummat Beragama dan Pendirian Tempat Ibadah ditetapkan oleh Gubernur Aceh Zaini Abdullah pada bulan Juni 2016. Lihat Rancangan Qanun Aceh nomor.... tahun 2016 tentang Pedoman Pemeliharaan Kerukunan Ummat Beragama dan Pendirian Tempat Ibadah.

BAB II

RELASI MUSLIM DAN NON MUSLIM DALAM LINTASAN SEJARAH

A. Relasi muslim dan Non muslim pada Masa Nabi Muhammad saw

Tidak ada satupun ajaran agama di dunia ini secara normatif memerintahkan dan mendorong pengikutnya untuk melakukan kekerasan (*violence*) terhadap pengikut agama lain di luar kelompoknya. Namun, secara historis-faktual sesekali untuk tidak menyebut seringkali dijumpai tindak kekerasan yang dilakukan oleh sebagian anggota masyarakat dengan dalih agama. Hal ini seperti yang terjadi di Indonesia. Dalam beberapa dekade terakhir, Indonesia mengalami berbagai peristiwa konflik dan kekerasan sosial. Konflik yang berbau agama cukup menonjol dan menyebabkan jatuhnya korban jiwa dan kerusakan material. Rumah ibadah menjadi puing sebagaimana yang terjadi baru-baru ini di Aceh Singkil³⁷, yang disebabkan oleh konflik antar pemeluk agama.

Mencermati sejarah Nabi Muhammad saw, dimana dalam sejarah politik umat Islam, kelompok minoritas mendapat perhatian dan penghormatan yang tinggi dari pemerintah Islam. Takkala Nabi Muhammad saw menegakkan kekuasaan Islam di Madinah, aktivitas penting yang dilakukan setibanya di Madinah,

³⁷Pendirian rumah ibadah tanpa ada izin atau ilegal. Ini terkesan adanya “pengangkangan” terhadap kesepakatan dan regulasi yang ada. Yang kemudian memantik emosi warga, akibatnya beberapa warga muslim gerah dan berang sehingga terjadi konflik. Baca dalam *Opini Serambi Indonesia*, “konflik Singkil, Kearifan yang Terkoyak” oleh Sadri Ondang Jaya, 21 Oktober 2015.

yaitu mendirikan mesjid Quba dan *city-state* di Madinah.³⁸ Tugas pertama kenegaraan yang dilakukan oleh Nabi, dalam rangka menjalin hubungan harmonis dengan warga Non muslim adalah mengikat perjanjian dengan kabilah-kabilah sekitarnya yang enggan memeluk Islam. Di antara mereka terdapat golongan Yahudi dan Kristen. Terhadap mereka, Nabi mendudukkannya sejajar dalam konteks kewarganegaraan dengan mayoritas muslim yang berkuasa saat itu.³⁹

Kedudukan orang-orang Yahudi sebagai golongan minoritas di negara Madinah tidak hanya diakui, tetapi juga memiliki kedudukan hukum yang sama seperti warga negara lainnya yang beragama Islam. Nabi Muhammad saw sebagai kepala negara Madinah tidak pernah melakukan diskriminasi terhadap kelompok minoritas baik kelompok Yahudi maupun Kristen. Mereka memiliki kebebasan penuh.

Di Madinah Nabi bukan hanya mempunyai sifat rasul, akan tetapi juga mempunyai sifat kepala negara.⁴⁰ Ikatan Perjanjian atau Piagam politik dengan kelompok lain yang dibentuk oleh

³⁸Muhammad Husain Haekal, Hayat Muhammad, terj. Ali Audah, *Sejarah Hidup Muhammad*, (Jakarta: Pustaka Jaya dan Tintamas, 2001), h. 218. Philip K Hitti, *The Story of The Arabs*, (New York: MacMillan, 2002), h.116. Muhammad Hamidullah mencatat bahwa Nabi Muhammad saw setelah mendirikan kota Madinah dan ketika itu lahir konstitusi pertama di dunia. Beberapa prinsip-prinsip penting telah diletakkan dalam konstitusi itu yaitu (1) persamaan; (2) keadilan; (3) kebebasan beragama; (4) jaminan sosial dan (5) tanggung jawab bersama dalam keamanan. Lihat Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, sejarah dan Pemikiran*, (Jakarta: UI Press, 1990), h. 9-16.

³⁹Budhy Munawar Rahchman, *Argumen Islam Untuk pluralisme*, (Jakarta: PT Gramedia, 2008), h. 151.

⁴⁰Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 1985), h. 92. Lihat juga dalam , Hugh Goddard, A History of Christian-Muslim Relations, *Sejarah Perjumpaan Islam –Kristen Titik Temu dan Titik eteru dua Komunitas Agama Terbesar di Dunia*, terj. Zaimuddin, (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2000), h. 68.

Nabi Muhammad saw dinamai kemudian hari dengan berbagai istilah. W. Montgomery Watt menyebutnya “*The constitution of Madina*”, R.A. Nocholson “*charter*”, Majid Khadduri “*Treaty*”, Philip K. Hitti “*Agreement*” dan Zainal Abidin Ahmad “*Piagam/ Al-shahifah*”.⁴¹

Piagam Madinah mengandung muatan yang menggambarkan hubungan antara Islam dan ketatanegaraan serta undang-undang yang diletakkan oleh Nabi Muhammad saw., dalam menata kehidupan sosial politik masyarakat Madinah.⁴² Di dalam Piagam Madinah juga dirumuskan kebebasan beragama, hubungan antar kelompok, kewajiban mempertahankan kesatuan hidup dan lain-lain. Oleh karena itu, sebagai rasa solidaritas sesama manusia, Nabi Muhammad saw pernah memberikan bantuan makanan kepada Yahudi Bani ‘Uraidh yang mengalami paceklik, berupa sepuluh wasaq gandum basah dan sepuluh wasaq gandum kering setiap musim panen dan lima wasaq kurma setiap tahun pada musimnya, mereka tidak pernah dizalimi.⁴³ Dengan demikian, Piagam Madinah yang didasari pada semangat Al-Qur’antelah meletakkan ajaran dasar hubungan bertetangga dan telah dipraktekkan oleh Nabi Muhammad saw, baik dalam berkehidupan bertetangga dalam lingkungan masyarakat kota Madinah maupun dalam relasi bertetangga antara negara Madinah dan kelompok-kelompok masyarakat yang berhubungan dengannya baik

⁴¹Ahmad Sukardja, *Piagam Madinah dan Undang-Undang Dasar NKRI 1945*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2012), h.2.

⁴²Kalimat-kalimat perjanjian dalam naskah Piagam Madinah versi bahasa Arab yang dimuat Ibn Hisyam dalam Sirah a-Nabi tersusun secara bersambung, tidak terbagi atas pasal –pasal. Ibn Hiasyam, *Sirah al-Nabi*, jild II, (Beirut: Dar Ihya al- Turas al- ‘Arabi,tt), h. 301.

⁴³J. Suyuthi Pulungan, *Prinsip-prinsip pemerintahan dalam Piagam Madinah ditinjau dari pandangan al-Qur’an*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1994), h. 188.

muslim maupun non muslim. Intinya, di antara tetangga tidak boleh saling memusuhi, tetapi mereka harus hidup berdampingan secara damai, saling melindungi dan menghormati hak-haknya.

Piagam Madinah sebagai konstitusi pertama di dunia, yang disusun oleh Nabi Muhammad saw bersama kaum muslimin dengan kaum Yahudi, Nasrani, dan kaum Pagan. Dokumen Piagam itu hingga sekarang masih dapat kita baca. Isi Piagam Madinah antara lain tentang prinsip kepemimpinan Nabi atas kaum non muslim; keadilan dan persamaan sebagai sesama warga kota Madinah yang memiliki hak-hak politik yang sama seperti pertahanan dan keamanan kota; prinsip kebebasan, termasuk di dalamnya kebebasan memeluk dan menjalankan ibadah bagi pemeluk agama nenek moyang Arab, pemeluk Yahudi, dan Nasrani; serta prinsip pelaksanaan hukum berdasarkan keyakinan agamanya.⁴⁴

Hal yang terpenting dari Piagam Madinah adalah Nabi Muhammad saw sebagai teladan dan sebagai pemimpin komunitas muslim dan non muslim di Madinah. Teladan ini juga berkontribusi bagi pertumbuhan kebinekaan dan keanekaragaman Islam yang memungkinkan agama-agama untuk hidup berdampingan secara damai di antara berbagai agama-agama dalam sebuah negara Islam.⁴⁵ Piagam Madinah juga dapat mengakomodir berbagai interpretasi mengenai komposisi umat, hak dan kewajiban penguasa dan pemerintah, dan peran fundamental negara. Dengan bahasa lain, Piagam Madinah memberikan modal dasar nilai-nilai sosial, adat istiadat, dan institusional untuk masyarakat muslim.

⁴⁴Sukron Kamil, *Pemikiran Politik Islam Tematik*, (Jakarta: Kencana, 2013), h. 112.

⁴⁵Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Fikih Kebinekaan, Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, Kewargaan, dan Kepemimpinan Non muslim*, (Bandung: Mizan Pustaka, 2015), h. 130.

PiagamMadinah telah diidentifikasi sebagai konstitusi nasional tertulis pertama di dunia. Meskipun sebelum adanya PiagamMadinah, ada dokumen sejenis seperti samuel di dalam Tanakh atau perjanjian lama, *Artha-sastra* oleh Kautiliya dan Manusmrti dalam tradisi Hinduisme, dan juga *Athenaion politeia* (konstitusi Athena) oleh Aristoteles. Namun, semua tulisan itu hanyalah dalam bentuk saran kepada raja atau ratu. Tak satupun dari mereka mempunyai kewenangan sebagai konstitusi nasional.⁴⁶

Jika dikaji secara mendalam, naskahPiagamMadinah tersebut telah memberikan gambaran tentang karakteristik masyarakat (warga negara) dan negara pada masa-masa awal kelahiran dan perkembangannya.⁴⁷Warga negara Madinah ketika itu terdiri dari dua kelompok yaitu muslim dan non muslim. Kaum Non muslim terdiri dari sejumlah kabilah Yahudi, Nasrani serta komunitas Arab Paganis.⁴⁸

⁴⁶Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Fikih Kebinekaan...*, h. 131.

⁴⁷Karakteristik tersebut meliputi pertama, masyarakat pendukung piagam ini adalah masyarakat majemuk, terdiri atas beberapa ikatan keluarga besar, suku dan agama, kedua, , semua orang mempunyai kedudukan yang sama di depan hukum dan sebagai anggota masyarakat; ketiga, negara mengakui, melindungi, dan menjamin kebebasan menjalankan ibadah dan agama baik bagi orang-orang muslim maupun non muslim, keempat, semua warga negara mempunyai hak dan kewajiban yang sama terhadap negara. Negara berkewajiban mempertahankan negara dengan jiwa dan harta; kelima, perdamaian sebagai tujuan utama, namun pencapaiannya tidak boleh mengorbankan kebenaran dan keadilan keenam, sistem pemerintahan adalah desentralisasi dengan Yastrib sebagai pusatnya. Masalah internal kelompok diselesaikan kelompok masing-masing, namun jika masalahnya menyangkut kelompok lain, penyelesaiannya diserahkan kepada muhammad sebagai pemegang pucuk pimpinan negara. Lihat Rahmat Taufiq Hidayat, *Piagam Madinah*, h. 3-6.

⁴⁸Paganis asal kata latinnya pagus atau pagani yang dapat diartikan mereka yang hidup di pedalaman/pedesaan, yang tetap tidak percaya kepada Tuhan sebagaimana yang diwahyukannya tersebut.

Di tengah kemajmukan penduduk Madinah, Nabi Muhammad saw berusaha membangun tatanan hidup bersama, meliputi semua kelompok dan golongan yang ada di Madinah. Sebagai langkah awal, Nabi mempersaudarakan antara para muslim pendatang dan muslim Madinah. Sifat persaudaraan ini bukan hanya dalam hal tolong menolong dalam kehidupan sehari-hari, tetapi lebih mendalam lagi bahkan hingga sampai mewarisi harta. Masyarakat yang dibangun oleh Nabi mencakup golongan muslim yang berasal dari Mekkah dan Madinah dan non muslim.⁴⁹ Hubungan keanggotaannya yang bervariasi menjadi masyarakatnya lebih kompleks dengan elemen-elemen yang heterogen. Negara Madinah yang berdasarkan Piagam Madinah, sebuah negara mini yang disemaikan Nabi Muhammad saw, adalah sebuah *prototipe* negara pluralis – moderat yang menghargai hak-hak asasi manusia.⁵⁰

Piagam Madinah mempresentasikan sebuah teori ketergantungan di antara anggota dan kelompok masyarakat sehingga menimbulkan suatu negara, seperti yang dikemukakan oleh ahli tata negara Al-Ghazali dan Hobbes. Piagam Madinah mulai dari mukaddimah hingga penutup, yang seluruhnya berjumlah 47 pasal, di dalamnya berisi sebuah rumusan bahwa kehidupan suatu golongan masyarakat tidak mungkin dapat terwujud dengan baik tanpa adanya saling kerja sama satu dengan lainnya, maupun untuk melindungi diri dari setiap ancaman dan gangguan dari semua anggota masyarakat atau dari gangguan luar.

Esposito sebagaimana dikutip oleh Abu Yazid dalam bukunya *“Islam Akomodatif: Rekonstruksi Pemahaman*

⁴⁹Ahmad Sukardja, *Piagam...*, h. 139.

⁵⁰Budhy Munawar Rachman, *Reorientasi Pembaharuan Islam, Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 2010), h. 672.

Islam Sebagai Ajaran Universal” mengatakan bahwa Nabi Muhammad saw sebagai pemuka agama juga sebagai pemuka politik. Lebih lanjut menurutnya, Nabi sebagai kepala negara, panglima perang, hakim agung dan pembentuk hukum. Piagam Madinah merupakan kontrak sosial yang didasarkan pada konsep perjanjian masyarakat yang terdiri dari etnis yang beragam yang bisa hidup di bawah satu atap atau satu Tuhan. Piagam Madinah juga menyatakan metode untuk memecahkan semua persoalan antara etnis dan kelompok yang beragam secara damai tanpa memaksa etnis tertentu untuk memeluk satu agama, satu bahasa atau satu budaya. Hal ini mencerminkan Nabi Muhammad saw memiliki keterampilan diplomatik yang tinggi sehingga dapat membentuk aliansi dengan semua pertimbangan praktis tanpa mengabaikan aspek agama. Ajaran Islam yang dibawa Nabi sebagai ajaran yang kosmopolit, Islam tidak berwatak natif.⁵¹ Artinya, Islam tidak pernah melarang umatnya untuk berhubungan dengan komunitas lain. Islam juga tidak pernah mengajarkan kepada umatnya untuk memaksa orang lain agar memeluk Islam. Dengan prinsip Islam yang demikian, maka terjalinnya relasi antara muslim dan non muslim pada masa Nabi Muhammad saw dalam berbagai lini kehidupan diantaranya:

1. Relasi dalam Bidang Hukum

Relasi kaum muslimin dengan kelompok Yahudi dalam bidang hukum dapat dilihat dari beberapa kasus, seperti adanya permintaan kelompok Yahudi kepada Nabi Muhammad saw dalam menyelesaikan masalah penetapan hukum. Penetapan hukum dimaksud adalah tentang perselisihan soal hukuman bagi yang berzina di antara mereka dan masalah penentuan besarnya diat

⁵¹Abu Yazid, *Islam Akomodatif: Rekonstruksi Pemahaman Islam Sebagai Ajaran Universal*, (Yogyakarta: Lkis, 2004), h. 37.

yang mereka sengketakan. Para Rahib Yahudi tak sungkan-sungkan dalam meminta Nabi Muhammad saw ikut berperan menguraikan masalah tersebut.

Berdasarkan praktek politik Nabi di Madinah, dimana Nabi telah memberikan kebebasan kepada non muslim untuk menjalankan hukum pidananya. Hal ini terjadi saat kaum *Yahudi Qainuka* dan *Nadhir* mengkhianati Nabi dengan berkomplot bersama musuh dari luar, sewaktu Nabi terjepit dalam berbagai peperangan, mereka dihukum usir dari Madinah tidak secara autokrat oleh Nabi berdasarkan hukum Islam. Namun, diputuskan oleh pemimpin mereka berdasarkan konvensi hukum mereka sendiri.⁵²

2. Relasi dalam Bidang Sosial

Nabi Muhammad saw dalam bergaul dan berinteraksi dengan non muslim tidak pernah menunjukkan sikap kekerasan apalagi mengarah sampai kepada terjadinya peperangan. Dalam berinteraksi dengan non muslim Nabi Muhammad saw tidak pernah melupakan hak-hak sosial kemanusiaan yang dimiliki oleh setiap orang. Dimana mereka yang non muslim juga memiliki hak yang sama seperti muslim, misalnya hak untuk hidup, hak untuk mendapatkan kedamaian dan keamanan dan hak untuk menikmati kehidupan.

Ketetapan Piagam Madinah menghendaki saling tolong menolong antara orang-orang mukmin dan Yahudi. Hal ini sesuai dengan bunyi pasal 44: “di antara mereka harus tolong menolong dalam menghadapi orang yang menyerang kota Yatsrib”. Di dalam pasal 37 yang bunyinya: “ tolong menolong dalam

⁵²Sukron Jamil, *Pemikiran Politik Islam Tematik*, Cet. Pertama, (Jakarta: Kencana, 2013), h. 225.

menghadapi orang yang memerangi peserta perjanjian, saling memberi nasihat, dan berbuat baik tanpa perbuatan dosa”.⁵³

Kaum Yahudi, ketika Nabi menetap di kota Madinah, berjumlah sekitar 36.000 sampai dengan 42.000 jiwa, dan jumlah itu tidak kurang dari setengah penduduk kota Madinah. Dengan jumlah penduduk seperti itu, Yahudi bukanlah golongan minoritas. Tidak ada paksaan bagi kelompok Yahudi untuk ikut komunitas lain tanpa kerelaan mereka sendiri. Terlebih lagi ketika Nabi Muhammad saw dan sahabat-sahabatnya baru pada saat konsolidasi, berhadapan dengan Yahudi yang selain jumlahnya cukup banyak, mereka juga termasuk golongan yang paling kuat di antara golongan lain.⁵⁴

Konstitusi Madinah mengatur mengenai hak-hak asasi manusia berdasarkan Al-Qur’andan hadist. Dengan dimuatnya hak-hak dan kewajiban asasi manusia di dalam Piagam Madinah, maka ia telah berisi muatan utama dari satu konstitusi. Piagam Madinah sangat ketat dalam masalah supremasi hukum sebagai implikasi dari ketaatan kepada Allah dan Rasulnya, dan juga *ulil amri*. Piagam Madinah dalam tataran *law in books* benar-benar diwujudkan ke dalam *law in action*. Dengan demikian, konstitusi Madinah dapat dikatakan sebagai salah satu konstitusi modern.

Lahirnya Piagam Madinah menjadi sebuah konstitusi berlandaskan atas dasar perjanjian dari berbagai pihak. Madinah berdiri secara konstitusional dengan didukung oleh rakyat yang

⁵³J. Suyuthi Pulungan, *Prinsip-Prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah Ditinjau dari Pandangan al-Qur’an*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1994), h. 195.

⁵⁴Muhammad Alim, *Asas-Asas Negara Hukum Modern dalam Islam Kajian Komprehensif Islam dan Ketatanegaraan*, (Yogyakarta: LkiS, 2010), h. 84.

plural. Hal ini ditandai oleh bersatunya rakyat terdiri dari kaum Quraisy dan Madinah. Mereka mendiami suatu wilayah di Madinah dan sekitarnya, terletak di jazirah Arab, dengan pemerintahan yang berdaulat.

3. Relasi di Bidang Politik

Untuk membina komunitas politik, Nabi Muhammad saw mengikutsertakan semua penganut agama. Kebebasan menganut agama diberikan kepada semua pihak. Muslim, Yahudi dan Nasrani boleh menjalankan agamanya masing-masing. Kaum Yahudi di Madinah dengan leluasa menjalankan ajaran agamanya. Ketentuan dalam Piagam Madinah yang mempunyai sifat toleran kepada agama lain, diikuti pula dengan pelaksanaan yang toleran. Sebagai contoh, Isi surat Nabi Muhammad saw kepada raja-raja Himyar yang menyatakan masuk Islam, Nabi menentukan bahwa mereka yang masih Yahudi dan Nasrani mempunyai hak dan kewajiban sebagaimana kaumnya, mereka tidak boleh diganggu.⁵⁵

Nabi Muhammad saw meletakkan dasar politiknya dengan mengadakan persetujuan dengan pihak Non muslim (Yahudi, Nasrani) atas landasan kebebasan dan persekutuan yang kuat. dimasukkannya golongan Yahudi ke dalam persatuan hidup bersama menunjukkan bahwa Muhammad saw tidak bermaksud mendirikan negara yang eksklusif bagi kaum muslimin.⁵⁶ Nabi Muhammad saw adalah pemimpin agama dan negara sekaligus. Apa yang disebut orang dewasa ini kononnya sebagai “Islam politik” sehingga tidak heran apabila Michael H. Hart dalam karyanya *The 100-A Ranking of the Most Influential*

⁵⁵Al Hamid Al-Husaini, *Sejarah Muhammad*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2000), h. 753.

⁵⁶Ahmad Sukardja, *Piagam Madinah & Undang-Undang Dasar NKRI 1945 Kajian Perbandingan tentang Dasar Hidup Bersama dalam Masyarakat yang Majemuk*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2014), h. 96.

persons in History, meletakkan Nabi Muhammad saw pada rangking pertama orang yang paling berpengaruh dalam sejarah dunia karena kepemimpinannya dalam membangun agama dan dunia yang sekaligus menggambarkan sifat dan hakikat Islam itu sendiri.⁵⁷

Piagam Madinah yang dibangun Nabi tidak saja memberikan kebebasan beragama kepada pihak non muslim, melainkan juga hak-hak politik bagi seluruh warga, termasuk non muslim, seperti dalam mempertahankan kota dari serangan musuh luar (antara lain pasal 37). Berkaitan dengan hak-hak politik bagi non muslim, Nurkholish madjid berpendapat bahwa” penganut agama lain harus dihormati hak-hak kebebasan beragama dan politiknya dengan meyakini adanya unsur kebenaran dan kemungkinan keselamatan dalam agama mereka. Bahkan dalam keyakinan nurkholish, kemajemukan, termasuk di dalamnya kemajemukan agama, bukan saja merupakan suatu kenyataan, melainkan juga bernilai positif dan keharusan bagi umat manusia.⁵⁸

Di samping itu, Nabi Muhammad saw banyak menerima utusan-utusan Nasrani, Yahudi dan Majusi, dan dilayani dengan baik. Nabi Muhammad saw juga mencari hubungan persahabatan dengan mereka, baik dengan cara mengirimkan utusannya, maupun dengan cara mengirimkan surat kiriman mengajak mereka sama-sama mempertahankan kebenaran Tuhan. Nabi pernah mengirimkan utusan kepada Raja Habsyahyang bernama Amru bin Umayyah Adh Dhamry diterima dengan baik bahkan setelah

⁵⁷Ugi Suharto, dalam (ed.) Laode M. Kamaluddin, *On Islamic Civilization Menyalakan Kembali Lentera Peradaban Islam yang Sempat Padam*, (Semarang: Unissula Press, 2010), h. 90.

⁵⁸Nurkholish Madjid, *Asas-Asas Pluralisme dan Toleransi dalam Masyarakat Madani, Makalah Seminar Masyarakat Madani dalam Perspektif Agama dan Politik*, Jakarta, 22 Februari 1999.

mendengar keterangan yang disampaikan oleh Nabi Muhammad saw, Raja Habsyah akhirnya beralih masuk Islam. Rajamemberikan banyak bantuan kepada umat Islam yang hijrah ke sana.⁵⁹

Di antara surat yang penting juga dikirimkan Nabi kepada Raja Romawi, Hiraqlius dari Byzantium. Tatkala surat ini sampai di tangan raja itu, kebetulan rombongan Abu Sufyan ada di Palestina. Abu Sufyan diminta datang ke Istana dan ditanyakan segala sesuatu mengenai pribadi Nabi Muhammad saw. Abu Sufyan pada waktu itu merupakan musuh Nabi Muhammad saw yang besar, namun ia tidak berani berkata dusta tentang diri Muhammad. Ia menerangkan, bahwa Muhammad berasal dari keluarga yang baik-baik dan terhormat, salah seorang dari kerabatnya, bahwa ia tidak pernah berdusta dan belum pernah ia menunjukkan sesuatu keadaan yang lemah dan salah dalam kecakapan dan keahliannya, bahwa ia seorang yang mencintai orang miskin, bahwa pengikutnya tidak ada yang murtad, tidak pernah memungkiri janji dan yang terpenting ialah bahwa ia mengajarkan supaya orang menyembah Tuhan yang satu dan jangan mempersekutukannya, sambil menganjurkan menjauhi segala perbuatan yang jahat-jahat dan keji. Raja Hiraqlius merupakan salah satu raja yang mengakui eksistensi kerasulan Nabi Muhammad saw. Namun pengakuan tersebut tidak secara otomatis menjadikan mereka memeluk Islam.⁶⁰

⁵⁹Al-Hamid Al-Husaini, *Sejarah Muhammad*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2000), h. 751. Lihat juga Mahdi Rizqullah Ahmad, *Biografi Rasulullah, Sebuah Studi Analisis Berdasarkan Sumber-Sumber yang Otentik*, terj. Basyaruddin, (Jakarta: Qisthi Press, 2005), h. 653. Lihat Juga Muhammad Husain Haekal, *Hayat Muhammad*, terj. Ali Audah, *Sejarah Hidup Muhammad*, (Jakarta: Tintamas, 2001), h. 414.

⁶⁰Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Tafsir Al-Qur'an Tematik*, (Jakarta: Kamil Pustaka, 2014), h. 24.

Keterangan-keterangan yang diberikan oleh Abu Sufyan itu menjadikan raja Romawi berkesimpulan bahwa Muhammad itu benar-benar seorang Nabi. Meskipun ia tidak mau masuk Islam, Hiraqlius sangat kagum terhadap pribadi Nabi Muhammad saw. Tatkala Mansur Qalawun, salah seorang duta Raja Islam, mengunjungi Istana Kerajaan di Roma, pernah ditunjukkan orang kepadanya naskah asli daripada surat Nabi itu. Maha Raja Roma pada waktu itu menerangkan, beroleh kehormatan, memperlihatkan kepadanya surat yang pernah diterima oleh leluhurnya dari Nabi Muhammad. Lain daripada itu banyak Nabi mengirimkan suratnya kepada raja-raja dan pembesar-pembesar, ada yang diterima dengan baik, ada pula yang menerima dengan ejekan dan cemoohan seperti yang terjadi dengan Raja Persia.⁶¹

Isi suratnya kepada kepala Pemerintahan di Bahrein, Nabi menegaskan agar memberi kemerdekaan kepada orang-orang Yahudi dan Majusi yang tinggal dalam daerahnya, jika mereka memenuhi kewajibannya membayar iuran Negara, ialah yang dinamakan *Jizyah*.⁶²

Memang orang-orang yang berlainan agama yang tinggal dalam negara-negara Islam dijamin keselamatan jiwa dan harta bendanya. Mereka dinamakan *dhimmī*, warga segara yang

⁶¹Al-Hamid Al-Husaini, *Sejarah Muhammad*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2000), h. 752. Lihat juga Mahdi Rizqullah Ahmad, *Biografi Rasulullah, Sebuah Studi Analisis Berdasarkan Sumber-Sumber yang Otentik*, terj. Basyaruddin, (Jakarta: Qisthi Press, 2005), h. 652. Lihat Juga Muhammad Husain Haekal, *Hayat Muhammad*, terj. Ali Audah, *Sejarah Hidup Muhammad*, (Jakarta: Tintamas, 2001), h. 415.

⁶²Jizyah juga dapat dipahami sebagai balas jasa atau mengganti kerugian terhadap suatu hal atau terhadap suatu pekerjaan yang telah dilakukan. Jizyah berarti pajak yang dipungut oleh negara Islam dari rakyat non muslim yang membuat perjanjian dengan penguasa Islam, yang dengan membayar pajak itu mereka mendapat jaminan perlindungan dari negara yang bersangkutan.

dilindungi keselamatan hidup, agama dan kebudayaannya. Nabi pernah berkata : "Barangsiapa yang menyakiti orang *dhimmi*, sesungguhnya ia telah menyakiti diriku sendiri" .

Sikap saling harga-menghargai ini terjadilah dalam tiap-tiap negara Islam suatu pergaulan yang sangat baik diantara warga negara dan pemeluk bermacam-macam agama. Hal ini tidak terjadi pada masa Nabi saja, tetapi juga terjadi pada masa Khalifah -khalifah yang memerintah setelah itu.

Misi utama disyari'atkannya hukum Islam adalah untuk kemaslahatan umat manusia pada umumnya dan umat Islam pada khususnya. Karena itu, kecenderungan yang dominan dari hukum Islam adalah komunal. Kecenderungan hukum Islam yang komunal ini dapat terlihat dengan jelas baik dalam hal ibadah maupun mu'amalah. Semua aturan hukum Islam dalam kedua bidang ini bertujuan mendidik individu untuk mewujudkan kesejahteraan dirinya dan kesejahteraan masyarakat secara keseluruhan. Misi ini sekaligus juga menjadi tujuan utama hukum Islam. Dalam negara Islam hubungan antara sesama warga negara, yang muslim dan non muslim, sepenuhnya ditegakkan atas asas-asas toleransi, keadilan, kebajikan, dan kasih sayang. Setiap muslim dituntut agar memperlakukan semua manusia dengan kebajikan dan keadilan, walaupun mereka itu tidak mengakui agama Islam.

Toleransi dalam Islam jika dikaitkan dengan hubungan *interreligi*, maka toleransi dapat diartikan sebagai kemurahan, kasih sayang, pengampunan, dan perdamaian Islam kepada pemeluk agama lain. Toleransi Islam tidak terbatas pada pemberian hak kepada non muslim untuk beribadah di tempat ibadah mereka, tetapi lebih dari itu Rasulullah saw bahkan mempersilahkan rombongan Kristen Najran melaksanakan ibadah

di mesjid nabawi.⁶³ Dalam konteks ini, Abdullah bin ‘Amru r.a. meriwayatkan sabda Rasul”Orang-orang yang menebarkan kasih sayang akan disayangi oleh yang maha menyayangi. Sayangilah semua orang di bumi maka kalian akan disayangi oleh makhluk yang ada di langit”.Adapun maksud kandungan hadist tersebut adalah dorongan menyayangi dan mengasihi seluruh makhluk di muka bumi, tanpa membedakan antara mukmin dan kafir serta tanpa membedakan antara hewan yang jinak dan liar. Kasih sayang dalam hadist ini mencakup perjanjian perdamaian, menyantuni orang-orang lemah, tengang rasa, dan tidak saling melukai.

Setiap non muslim yang tinggal dan hidup di negara Islammereka memiliki jaminan perjanjian Allah dan Rasul-Nya serta semua kaum muslim untuk hidup dengan aman dan tenteram di bawah perlindungan Islam dan dalam lingkungan masyarakat Islam. Dengan demikian, kaum non muslim (*Ahl dhimmī*) memperoleh dan terikat pada hak-hak dan kewajiban-kewajiban semua warga negara.⁶⁴

Ada dua kategori *ahl dhimmī*. Pertama adalah Ahli Kitab, dan kategori kedua adalah umat-umat agama lainnya. Ahli Kitab terdiri atas umat Yahudi dan Kristen. Syari’at menyatakan bahwa umat Islam diperbolehkan memakan binatang sembelihan mereka, dan para lelaki muslim diperbolehkan menikahi perempuan-perempuan Ahli Kitab. Sementara umat agama lainnya memiliki hak dan kewajiban yang sama dengan Ahli Kitab, namun binatang sembelihan mereka tidak boleh dimakan oleh umat Islam, dan

⁶³Irwan Masduqi, *Berislam Secara Toleran Teologi Kerukunan Umat Beragama*, (Bandung: Mizan, 2011), h. 230.

⁶⁴John J Donoflue, *Islam in Transition :Muslim Perspectives*,terj. Machnun Husain, *Islam dan Pembaharuan Ensiklopedi Masalah-Masalah*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1995), h. 474. Lihat juga, Muhammad Monib, *Islam dan Hak-Hak Asasi Manusia dalam Pandangan Nurcholish Madjid*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2011), h. 236.

perempuan-perempuan mereka tidak boleh dinikahi oleh lelaki muslim.

Dasar pertama dalam menikahi perempuan ahli kitab menurut mayoritas kaum muslimin adalah boleh.⁶⁵ Allah telah memperbolehkan bagi pemeluk agama Islam untuk memakan pemberian ahli kitab dan memperbolehkan untuk menjalin hubungan dengan mereka. Ada beberapa persyaratan dibolehkannya laki-laki muslimin menikahi perempuan menurut Yūsuf al-Qaraḍāwī yaitu: pertama, terlebih dahulu harus meyakini keberadaan perempuan tersebut, sebagai mengandung pengertian, bahwa perempuan tersebut benar-benar percaya dengan agama samawi seperti Yahudi dan Nasrani. Secara umum, perempuan tersebut percaya kepada Allah, ajaran-ajarannya dan hari akhir. *Kedua*, perempuan *ahli kitab* ini harus menjaga kesuciannya dan kehormatannya (*‘afifah wa muhshanah*). yang dimaksud dengan *afifah wa muhshanah* adalah perempuan yang menjaga kesucian dan kehormatannya dari perbuatan zina. Syarat ketiga, hendaknya tidak menikahi perempuan *ahli kitab* yang berasal dari keluarga yang memusuhi dan memerangi kaum muslimin. Oleh sebab itu, di kalangan ahli fiqh membedakan antara *ahli kitab* yang bersifat *dhimmī* (berada dalam lindungan Islam) dan *ḥarbi* (yang memusuhi Islam). Mereka memperbolehkan menikah dengan golongan pertama dan melarang menikah dengan golongan kedua.⁶⁶

Dalam perjanjian Nabi Muhammad saw dengan penduduk Najran (yang beragama Nasrani) disebutkan antara lain: “Tidak diperkenankan menghukum seseorang dari mereka karena kesalahan seorang lainnya.” Umar bin Khatthab sering menyanjai

⁶⁵Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fi Fiqh Al-Aqalliyat Al-Muslimah Hayat Al-Musliimin Wasath Al-Mujtama’at Al-Ukhra*, (Cairo: Dar El Syuruq, 2001) h. 123.

⁶⁶Yūsuf Al-Qaraḍāwī, *Fi Fiqh Al-Aqalliyat ...*, h. 128.

orang-orang yang datang dari daerah-daerah tentang keadaan *Ahl dhimmī* karena khawatir ada di antara kaum muslimin yang menimbulkan suatu gangguan terhadap mereka. Para *fuqahā* ' (ahli-ahli hukum Islam) dari seluruh mazhab menegaskan bahwa kaum muslimin wajib mencegah kezaliman apa pun yang menimpa *Ahl dhimmī*. Bahkan sebagian dari *fuqahā* ' itu menegaskan bahwa kezaliman terhadap *Ahl dhimmī* lebih besar dosanya daripada kezaliman terhadap sesama muslim.

Kebebasan beragama dan beribadah dijamin dalam Islam, baik bagi kaum muslim maupun non muslim. Tidak diperbolehkan melakukan tekanan dan ancaman agar mereka memeluk agama Islam (QS. al-Baqarah(2): 256 dan QS. Yunus (10): 99). Dalam sejarah tidak pernah dikenal suatu bangsa muslim memaksa *ahl dhimmī* (non muslim) untuk memeluk Islam. Begitu juga Islam telah menjaga dengan baik rumah-rumah ibadah milik kaum non muslim serta menghargai kesucian upacara-upacara ritual mereka.⁶⁷ Hingga sekarang pun tidak dijumpai negara-negara Islam yang memaksakan kepada penduduknya yang non muslim memeluk Islam. Yang terjadi justru sebaliknya, banyak kaum muslim di negara-negara yang mayoritas penduduknya non muslim mendapat tekanan dan ketidakadilan, sehingga kaum muslim tidak dapat menjalankan agamanya dengan leluasa.⁶⁸ Kebebasan beragama dijamin oleh Islam sejak zaman Nabi Muhammad Saw. Nabi tidak pernah memaksa rakyat Madinah yang tidak memeluk Islam untuk mengubah agamanya. Nabi Saw. hanyalah mendakwahkan Islam kepada mereka. Soal konversi ke agama Islam tergantung kepada

⁶⁷ Yūsuf Al-Qardāwī, *Fi Fiqh Al-Aqalliyat Al-Muslimah Hayat Al-Muslimin Wasath Al-Mujtama'at Al-Ukhra*, (Cairo: Dar El Syuruq, 2002), h. 45.

⁶⁸ Abul A'lā Maudūdī, *The Islamic Law and Constitution*, (Pakistan: Islamic Publication, 1975), h. 211. Lihat juga Samir Aliyah, *Nizham Ad Daulah wa Al Qadha wa Al-'Urf fi Al-Islam* Beirut: Al-Muassasah Al-Jamī'iyah li Ad – Dirasat, 1997), h. 203.

kesadaran mereka. Hal ini berbeda dengan yang terjadi di Bizantium. Negara ini memaksakan agama tertentu kepada seluruh rakyat yang berada di bawah pemerintahannya. Rakyat tidak memiliki hak kebebasan untuk menganut suatu agama. Karena itulah, banyak rakyat yang tidak merasa senang dengan penguasa Bizantium.

Setiap muslim dituntut agar memperlakukan semua manusia dengan kebajikan dan keadilan, walaupun mereka itu tidak mengakui agama Islam, selama mereka tidak menghalangi penyebarannya, tidak memerangi para penyerunya, dan tidak menindas para pemeluknya. Ketentuan ini berlaku di negara Islam (*darul Islam*) maupun di luar negara Islam. Khusus di negara Islam, para penganut agama selain Islam (non muslim) biasa disebut dengan *Ahl dhimmī*. Kata *dhimmī* berarti perjanjian, jaminan, dan keamanan.⁶⁹ Mereka dinamakan demikian karena mereka memiliki jaminan perjanjian Allah dan Rasul-Nya serta semua kaum muslim untuk hidup dengan aman dan tenteram di bawah perlindungan Islam dan dalam lingkungan masyarakat Islam. Dengan demikian, negara Islam memberikan kepada orang-orang non muslim suatu hak yang di masa sekarang mirip dengan apa yang disebut sebagai kewarganegaraan politik (hak politik) yang diberikan oleh negara kepada rakyatnya. Dengan ini pula kaum non muslim memperoleh dan terikat pada hak-hak dan kewajiban-kewajiban semua warga negara.⁷⁰ Akad *dhimmī* berlaku untuk selamanya dan mengandung ketentuan membiarkan orang-orang non muslim tetap dalam agama mereka di samping hak menikmati perlindungan dan perhatian jama'ah kaum muslim, dengan syarat mereka membayar

⁶⁹Abidin Nurdin, *Syari'at Islam dan isu-isu Kontemporer*, (Banda Aceh, 2011), h. 132.

⁷⁰Yusuf Al-Qardhawi, *Fi Fiqh Al-Aqalliyat ...*, h. 19.

*Jizyah*serta berpegang pada hukum Islam dalam hal-hal yang berhubungan langsung dengan masalah-masalah agama.

B. Relasi Muslim dan Non muslim Masa Khulafauryyidin

Pemerintahan *khulafa al-Rasyidin* yang berlangsung dalam rentang waktu lebih kurang 28 tahun digambarkan oleh al-Mawdudi sebagai perwakilan sempurna dan menyeluruh dari konsep *nubuwwah* yang telah dilaksanakan oleh Rasulullah saw. Para khalifah memikul tanggung jawab menjalankan tatanan negara Islam secara sempurna, menyeluruh dan terpadu dengan bentuknya yang hakiki dan jiwa yang asli sebagaimana dicontohkan Rasulullah.⁷¹Oleh karena itu, pada masa ini, tata kelola pemerintahan tidak jauh berbeda dengan praktek Nabi, termasuk dalam penerapan konsep kewarganegaraan.

Wilayah kekuasaan Negara IslamMadinah pada masa pemerintahan *khulafa al-Rasyidin* melingkupi seluruh Arabia, Persia, sebagian Asia dan bahkan sampai ke Afrika.⁷² Dengan demikian, kenyataan ini menjadikan konstruksi masyarakatnya semakin heterogen, lebih luas, lebih kompleks dan lebih plural dibandingkan komposisi masyarakat *city-state*Madinah pada periode Nabi. Karena situasi demikian, mengharuskan khalifah ketika itu untuk melakukan berbagai penertiban dan

⁷¹Abu al-A'la al-Mawdudi, *Khilāfah dan Kerajaan...*, h. 125.

⁷²Di masa kekuasaan Abu Bakar, kekuasaan Islam berhasil diperluas ke Persia, sebagian jazirah Arab hingga menaklukkan sebagian kekaisaran Bizantium. Pada Masa Umar, wilayah Islam sudah meliputi jazirah Arabia, Palestina, Syria, sebagian besar Persia dan Mesir. Di masa Utsman, meliputi Armenia, Tunisia, Cyprus, Rhodes dan bagian yang tersisa dari Persia, Transoxania serta Tabaristan berhasil direbut. Baca: Philip K. Hitti, *History of The Arabs; From The Earliest Times*, (New York: Palgrave Macmillan, 2002), h. 174.

pengorganisasian penduduk di seluruh daerah kekuasaan Islam, terutama di daerah-daerah baru dikuasai.

Para *khulafa' al-Rasyidin* tidak membeda-bedakan kedudukan warga negara karena keArabannya atau karena posisinya dalam sebuah kabilah. Yang membedakan seseorang dengan orang lain hanyalah amal perbuatannya.⁷³

Pada masa pemerintahankhalifah pertama Abu Bakar Ash-Shiddiq, Ia mengimplementasikan sikap memperlakukan serta memberikan kebebasan kepada setiap penganut suatu keyakinan untuk menjalankan keyakinannya itu. Kaum muslimin tidak memaksa orang lain yang berbeda keyakinan dengan mereka harus beriman kepada yang kaum muslimin yakini. Semua orang bebas memilih keyakinannya dan menjalankan ajaran agama menurut keyakinannya.⁷⁴

Pemerintahan Islam dibawah kepemimpinan Abu Bakar Ash-Shiddiq memberikan jaminan kehidupan yang layak bagi non muslim yang berdiam di daerah kekuasaan kaum muslim serta keluarga yang menjadi tanggungan mereka. Bagi mereka yang sudah berusia tua dan sudah tidak lagi mampu bekerja atau sakit sehingga tidak lagi dapat mencukupi kebutuhan hidup mereka, maka mereka dibebaskan dari kewajiban *Jizyah*, dan bahkan mereka berserta keluarganya kemudian menjadi tanggungan *Baitul Mal* (kas negara). Demikianlah yang dilakukan oleh Khalifah Abu Bakar dalam memperlakukan kaum minoritasnon muslim.⁷⁵ *Ahl dhimmī* yang benar-benar jatuh dalam kemiskinan mendapat perhatian khusus dari penguasa Islam untuk diberikan santunan

⁷³Muhammad Husain Haekal, *Abu Bakar as-Siddiq: Sebuah Biografi*, (Jakarta: Litera Antar Nusa, 2004), h. Xxix.

⁷⁴Muhammad Husain Haekal, *Abu Bakr As-Siddiq Sebuah Biografi dan Studi Analisis tentang Permualaan Sejarah Islam Sepeninggal Nabi*, terj. Ali Audah, cet ke 2, (Jakarta: Litera Antar Nusa, 2001), h. 356.

⁷⁵Yusuf Al-Qardhawi, *Fi Fiqh Al-Aqalliyat ...*,h. 39.

atau bantuan untuk kehidupan mereka. Dengan demikian, maka berlangsunglah jaminan sosial dalam Islam sebagai suatu konsep umum yang meliputi seluruh anggota masyarakat, muslim atau non muslim.

Khalīfah kedua Umar ibn al Khatthab pada masa pemerintahannya juga menerapkan prinsip persamaan dan keadilan, dimana kehidupan non muslim dalam organ pemerintahan Umar diperlakukan sama dengan warga muslim dalam hak dan kewajiban mereka. Harta, jiwa, dan kehidupan beragama serta kesejahteraan sosial dan ekonominon muslim mendapat perlindungan dari negara dalam menegakkan keadilan, ia tidak membedakan antara kaya dan miskin, muslim dan non muslim.⁷⁶ Ketika daerah-daerah yang sebelumnya dikuasai oleh Romawi dan Persia semakin luas ditundukkan oleh Umar ke wilayah Islam, orang-orang Koptik Kristen yang ditaklukkan, selalu berpihak kepada kaum muslimin ketimbang kepada penguasa Kristen Romawi. Mereka justru merasa terlindungi kepentingannya dengan kehadiran para tentara yang membawa misi Islam.⁷⁷

Khalīfah Umar ibn al Khatthab adalah peletak dasar-dasar administrasi pemerintahan Islam. Ia membagi wilayah Islam menjadi sejumlah provinsi yang masing-masing dipimpin oleh seorang gubernur. Untuk menjaga kepentingan integritas nasional bangsa Arab, khalīfah Umar berusaha menjadikan semenanjung Arabia sebagai negeri muslim. Dalam beberapa pertempuran melawan masyarakat non muslim, Umar menawarkan alternatif kepada kaum Yahudi di Khaybar dan kepada masyarakat

⁷⁶Muhammad Husain Haekal, *Biografi Umar ibn Al Khattab* terj. Ali Audah dari buku asli Al-Faruq Umar, (Jakarta: PT Pustaka Litera Antar Nusa, 2001), h. 659.

⁷⁷J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasa*..., h. 135.

Kristen di Najran apakah mereka akan tetap tinggal di Arabia dengan tidak mencampuri urusan pemerintahan muslim, ataupun mereka berpindah ke negeri lain disertai dengan uang ganti rugi⁷⁸.

Di masa kepemimpinan Umar, perluasan wilayah Islam terus berlangsung, hingga mencapai Anatolia dan laut Kaspia di Utara terus membujur ke Selatan hingga teluk Aden ke Timur menembus Syria dan Irak, lalu Persia hingga mendekati Afghanistan dan Cina di batas Timur.⁷⁹ Guna mendukung kebijakan politiknya, Umar mengambil langkah pembersihan semenanjung Arabia dari penganut agama besar selain Islam. Dengan cara-cara yang dia anggap tidak merusak keadilan, kaum Nasrani Najran dipindahkan ke Irak dan memperoleh tanah pengganti seperti yang mereka miliki di Najran. Hal serupa juga dilakukan terhadap kabilah-kabilah Yahudi di Khaybar dan Fadak yang memperoleh tanah pengganti di Syria.⁸⁰

Kebijakan lain yang dilakukan Umar untuk menjaga relasi yang baik dengan non muslim adalah membebaskan tawanan Arab dalam perang Riddah dan mengembalikan mereka ke keluarga dan kabilah masing-masing, serta mengizinkan mereka bergabung sebagai pasukan bersenjata kaum muslim.

Pada masa Umar bin al-Khaththab ditetapkan kebebasan kepada penduduk Elia (Palestina) untuk beragama, dan perlindungan terhadap tempat ibadah dan syiar mereka. Ketetapan ini merupakan nota kesepakatan yang dibuat antara kaum muslimin dengan non muslim. Diantara isi nota kesepakatan tersebut adalah sebagai berikut:”Inilah yang diberikan oleh hamba Allah,

⁷⁸K. Ali, *Sejarah Islam (Tarikh Pramodern)*, cet. Ke -3, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2000), h. 114.

⁷⁹Lihat Ira lapidus, *A History of Islamic Societies*, (Cambridge: University Press, 1988), h. 56. Lihat juga John L Esposito, *The Oxford History of Islam*, (Oxford: University Press, 1999), h. 12.

⁸⁰Abdul Aziz, *Chieftom Madinah*, (Jakarta: LaKIP, 2011), h. 247.

Amir al-Mu'minin Umar ibn al-Khaththab kepada penduduk Elia, berupa keamanan: Aku memberikan jaminan keamanan kepada jiwa, harta, gereja dan salib mereka serta seluruh agama mereka. Jangan kalian bertempat tinggal di gereja mereka, jangan robohkan atau melecehkannya. Jangan rusak daerah, kayu salib dan harta mereka. Tidak boleh ada kebencian terhadap agama mereka, dan tidak seorang pun berhak menyakiti mereka. Dan tidak boleh tinggal seorang Yahudipun bersama dengan penduduk Elia.”⁸¹

Pada waktu membebaskan Palestina, Umar membuat perjanjian dengan utusan Severinus, uskup Agung *Bait al Muqaddas*, yang isinya antara lain: tetap mengizinkan para pemeluk agama Kristen melaksanakan ibadah mereka; tetap menggunakan gereja-gereja dan salib-salib mereka; dan hak-hak lainnya. Mereka tidak boleh dipaksa dalam agama atau mengganggu mereka.⁸²

Dalam bidang hukum, Umar ibn al Khaththab menegakkan hukum tanpa membedakan antara muslim dan non muslim (Kristen), antara pejabat dan rakyat, antara komandan dan bawahan hingga pejabat pun tidak kebal hukum. Sebagai contoh, adanya perlakuan sewenang-wenang yang dilakukan Muhammad bin Amr bin 'Ash, putra Gubernur Mesir Amr bin 'Ash yang mencambuk seorang Mesir beragama Kristen Qibti. Sambil mencambuk ia mengatakan "terimalah ini, aku adalah anak keturunan mulia". Non muslim yang berkebangsaan Mesir tersebut dipenjara oleh Amr bin 'Ash karena khawatir akan mengadu kepada Umar Ibn al Khatthab. Namun, suatu ketika ternyata ia berhasil melarikan diri dari penjara dan mengadu kepada Khalifah

⁸¹Jamaluddin Athiyah Muhammad, *Fikih Baru Bagi Kaum Minoritas*, (Bandung: Marja, 2006), h. 204.

⁸²Haekal, *Umar bin Khattab*, (Jakarta: Lintera Antar Nusa, 2001), h. 312.

Umar sehingga Khalīfah Umar mengirim surat kepada Amr bi ‘Ash, meminta Gubernur Mesir bersama putranya untuk menghadap Khalīfah . Kemudian Umar meminta kepada non muslim (kristen qibti) tersebut mencambuk kembali Muhammad ibn Amr ibn ‘Ash sebagai pidana yang dijatuhkan atasnya oleh majelis *qishash*.⁸³ Hal ini memberikan bukti bahwa hukum Islam sangat melindungi martabat manusia tanpa membedakan agamanya serta status sosialnya. Dengan demikian, prinsip yang diterapkan Umar dalam bidang hukum adalah prinsip persamaan dan perlakuan yang sama terhadap semua warga negara.

Bukti lain bahwa pemerintahan Umar ibn al Khatthab menjunjung tinggi penegakan hukum secara adil, merata, dan tidak ada perbedaan diantara masyarakatnya adalah sebagaimana terlihat pada isi surat Khalīfah Umar kepada Abu Musa al-Asy’ari yang ketika itu menjabat sebagai seorang hakim. Dalam suratnya Khalīfah Umar berpesan: “Persamakanlah rakyat di hadapanmu, di persidangan-persidangan dalam mahkamahmu agar orang yang mempunyai kedudukan tinggi tidak mengharapkan sesuatu (yang buruk) daripadamu sedang orang-orang yang lemah tidak putus asa mengharapkan keadilanmu”.⁸⁴

Khalīfah Umar ibn al Khatthab juga pernah mengeluarkan kebijakan tentang memberi sedekah kepada kelompok Non muslim. Pada suatu hari Umar bertemu dengan sekelompok orang Nasrani yang terkena wabah kusta. Segera dia memerintahkan untuk mengucurkan dana sedekah kepada mereka, dan memasok semua kebutuhan makanan pokok.⁸⁵

⁸³Muhammad Alim, *Asas-Asas Negara Hukum Modern dalam Islam*, (Yogyakarta: Lkis, 2010), h. 204.

⁸⁴Muhammad Tahir Azhary, *Negara Hukum*, (Jakarta: Kencana, 2007), h. 179.

⁸⁵Jamaluddin Athiyah Muhammad, *Figih Baru Bagi ...*, h. 194

Imam Abu Yusuf meriwayatkan dalam kitab *Al-Kharraj* bahwa Umar bin al-Khaththab pernah menemui seorang peminta-minta dari kalangan Yahudi yang sedang berdiri di depan pintu sebuah rumah. Orang itu sangat tua dan matanya rusak. Umar bertanya, “apa yang mendorongmu datang ke sini untuk meminta-minta?” dia menjawab, “Kebutuhan hidup saya dan kewajiban membayar *Jizyah*.” Lantas Umar merenggut tangan orang itu dan menuntunnya ke rumahnya. Di sana dia memberikan sesuatu. Kemudian dia memanggil penjaga *Bait al-Mal* dan berkata, “Tolong carikan informasi di lapangan tentang orang ini dan orang-orang yang senasib dengannya. Demi Allah, sungguh tidak adil kita kalau memakan masa mudanya dan mencampakkannya di masa tua.” Kemudian Umar membaca ayat:

لِرِقَابِ وَفِي قُلُوبِهِمْ وَالْمُؤَلَّفَةِ عَلَيْهَا وَالْعَمَلِينَ وَالْمَسْكِينِ وَالْفُقَرَاءِ الصَّدَقَاتُ إِنَّمَا
 ﴿٦٠﴾ حَكِيمٌ عَلِيمٌ وَاللَّهُ اللَّهُ مَنَّ بِفَرِيضَةِ السَّبِيلِ وَأَبْنِ اللَّهِ سَبِيلِ وَفِي وَالْغَرَمِينَ أ

Artinya: Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, para *mu'allaf* yang dibujuk hatinya, untuk (memerdekakan) budak, orang-orang yang berhutang, untuk jalan Allah dan untuk mereka yang sedang dalam perjalanan, sebagai suatu ketetapan yang diwajibkan Allah, dan Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana (Surat At-Taubah :60).

Umar menambahkan: “ yang dimaksud dengan kaum fakir disitu adalah orang muslim. Namun ini juga termasuk orang miskin dari kalangan *ahli kitab*. Hapuskan segala beban *Jizyah* dan pajaknya.”⁸⁶

⁸⁶Abu Yusuf, *Al-Kharraj*, h. 104. Lihat juga M. Quraish Shihab, *Tafsir Al- Misbah Pesan, Kesan ,dan Keserasian al-Qur'an*, Volume 5, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), h. 144.

Terdapat pula sebuah informasi yang menjelaskan bahwa, pada masa Khalifah Umar bin Khathab, sejumlah muslim menyerobot tanah yang dimiliki oleh seorang Yahudi dan mendirikan masjid di atas tanah tersebut. Ini jelas melanggar hak Yahudi tersebut sebagai *ahl dhimmī*. Umar kemudian memerintahkan agar masjid tersebut dirobohkan dan tanahnya dikembalikan kepada orang Yahudi tersebut.

Dalam hal perlindungan harta benda, para ulama dari semua mazhab bersepakat untuk melindungi harta benda kaum minoritas non muslim. Terkait dengan hal ini, Umar ibn Khaththab berpesan kepada Abu Ubaidah: “Cegahlah kaum muslim dari bertindak zalim terhadap mereka (yakni *Ahl dhimmī*), mengganggu ataupun memakan harta mereka kecuali dengan cara-cara yang menghalalkannya.”⁸⁷ Siapa pun yang mencuri harta milik seorang *dhimmī* akan dipotong tangannya, siapa yang merampasnya akan dihukum dan harta itu pun akan dikembalikan kepada pemiliknya.

Demikian pula pada masa pemerintahan Ustman bin Affan menjadi khalifah. Setelah dikukuhkan menjadi khalifah, Ustman mengirim instruksi pertamanya kepada para gubernurnya, dengan menekankan bahwa Allah swt memerintahkan agar para pemimpin bertindak sebagai pamong bagi rakyat dan bukan sebagai pengutip pajak. Ia juga meminta kepada rakyat agar mematuhi kewajiban-kewajiban mereka, para gubernurpun memenuhi hak-hak rakyat baik yang beragama Islam maupun non Islam.⁸⁸ Oleh karena itu, minoritas non muslim di bawah kekuasaan *khulafa' al-Rasyidin* bukan hanya diakui eksistensinya, tetapi juga mendapatkan hak-haknya secara penuh seperti warga negara lainnya yang beragama Islam tanpa ada unsur diskriminasi.

⁸⁷Yusuf Al-Qardhawi, *Fi Fiqh Al-Aqalliyat ...*, h. 35.

⁸⁸Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata...*, h. 29

Perlakuan yang sama terhadap muslim dan non muslim juga diteruskan oleh khalifah Ali ibn Abi Thalib yang menerapkan prinsip persamaan dan keadilan. Berkaitan dengan persoalan hukum, Khalifah Ali menerapkan prinsip persamaan dan keadilan juga, bahkan edudukan sebagai khalifah di hadapan hukum sama dengan rakyat biasa, walau dengan non muslim sekalipun. Sebagai contoh konkritnya adalah ketika ia menggugat seorang Kristen yang dicurigai mengambil baju besinya dengan cara tidak sah. Ketika perkara itu diperiksa di pengadilan, ternyata Ali tidak mampu membuktikan gugatannya, maka akhirnya dikalahkan dalam perkara tersebut.⁸⁹ Dengan demikian, supremasi hukum merupakan suatu persoalan sangat penting dalam sebuah negara Islam, semua warga negara diperlakukan sama dan setara di mata hukum.

C. Relasi muslim dan non muslim Pada Masa Dinasti Umayyiah

Perluasan wilayah pada masa pemerintahan kekhalifahan Umayyiah, meliputi Spanyol, Afrika Utara dan Asia Tengah.⁹⁰ Masyarakat atau warga yang semulanya hanya terdiri dari orang-orang Arab mengalami perubahan dengan banyaknya orang-orang non Arab yang masuk Islam. Orang-orang Arab berusaha menyerap kalangan pendatang baru tersebut menjadi klien atau

⁸⁹Muhammad Tahir Azhary, *Negara Hukum...*, h. 190.

⁹⁰Ekspansi dimulai dari penaklukan Tunisia, Khurasan sampai ke sungai Oxus dan Afganistan. Bukhara, Khawarizm dan Ferghana dan Samarkand juga berhasil ditundukkan. Engan keberhasilannya ini, wilayah kekuasaan bani Umayyiah benar-benar sangat luas.

warga angkat (*mawali*).⁹¹Praktek diskriminasi antara bangsa Arab dengan bangsa non-Arab menjadi salah satu ciri khas yang membedakan sistem pemerintahan Bani Umayyah dari khulafa' al-Rasyidin. Kebangsaan Arab digunakan sebagai unsur perekat bangsa. Personil yang menduduki jabatan-jabatan pemerintahan haruslah orang-orang yang berbangsa Arab, sementara bagi non Arab tidak diberi kesempatan untuk menduduki jabatan tertentu dalam pemerintahan.⁹² Dengan demikian, sikap fanatisme golongan sangatlah menonjol pada pemerintahan Umayyah.

Sikap fanatisme golongan dan paham kasta menjadikan maka masyarakat pada masa Bani Umayyah terbagi ke dalam empat kelas sosial. Kelas tertinggi biasanya diisi oleh penguasa Islam, dipimpin oleh keluarga kerajaan dan kaum aristokrat Arab. Kelas sosial kedua adalah para *muallaf* yang masuk Islam melalui pemaksaan sehingga negara mengakui hak penuh mereka sebagai warga muslim. Kelas sosial ketiga adalah anggota sekte dan para pemilik kitab suci yang diakui, yang disebut *ahl dhimmī*, yaitu orang Yahudi, Kristen dan Saba, yang telah mengikat perjanjian dengan umat Islam. Selanjutnya kelas paling rendah dalam masyarakat adalah golongan budak.⁹³

Kondisi sosial masyarakat muslim pada masa dinasti Umayyah tergolong aman dan damai. Demikian juga dengan Non muslim. Masyarakat muslim dan non muslim bisa hidup

⁹¹Konsep klien (*mawali*) merupakan warisan Arabi pra-Islam, dimana seorang klien merupakan suatu inferior dari sebuah klan Arab. Mereka dikerahkan secara ekonomis dan tidak dapat menikah dengan warga Arab, demikian juga keturunan mereka sama-sama bertatus sebagai klien. Lihat Ira M. Lapidus, *A History of Islamic...*, h. 75.

⁹²Nouruzzaman Shiddiqi, *Pengantar Sejarah Muslim*, (Yogyakarta: Cakra Donya, 1981), H. 88.

⁹³Syed Mahmuddunnasir, *Islam konsepsi dan Sejarahnya*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2005), h. 56.

berdampingan. Kelompok non muslim merupakan masyarakat minoritas yang dilindungi (*dhimmi*) dan dijaga keselamatannya (*musta'min*) terutama Yahudi dan Kristen. Kebiasaan ini berjalan dengan baik karena dikalangan orang-orang Arab pra-Islam terdapat suatu kebiasaan untuk melindungi orang lain sebagai sikap yang dihormati. Untuk orang-orang Kristen, sebagaimana juga orang-orang Yahudi, disediakan hakim khusus yang menangani masalah sesuai dengan ajaran agama mereka masing-masing.

Meskipun orang-orang non muslim hidup damai di bawah kekuasaan Bani Umayyah, namun khalifah Bani Umayyah mengeluarkan berbagai aturan terhadap kaum Non muslim yang paling menonjol adalah larangan terhadap orang kristen untuk menduduki jabatan publik, keharusan memotong rambut dengan model poni, mengenakan ikat pinggang kulit, larangan menggunakan pelana kuda kecuali pelana berkantong, larangan mendirikan tempat ibadah dan lain sebagainya.⁹⁴Sama halnya dengan Nasrani, orang Yahudi juga tidak boleh mendudui jabatan dalam pemerintahan.

Diantara khalifah Bani Umayyah yang mengadakan reformasi dalam segala aspek kehidupan adalah Umar ibn Abdul Aziz. Diantara reformasi yang ia lakukan adalah menghapus antagonisme antara Arab dan non-Arab lalu mewujudkan kesatuan muslim yang universal.⁹⁵Prinsip yang dijalankan oleh Umar ibn Abdul Aziz adalah prinsip persamaan, dimana semua warga negara harus diperlakukan sama apa pun latar belakang sosial dan agamanya. Pada masa pemerintahannya, komunitas Non muslim merasakan keadilan, kedamaian, sehingga kaum Kristen pada waktu itu menganggap Umar bin Abdul Aziz sebagai raja agung dan adil, dan memujinya dengan banyak pujian. Sebenarnya

⁹⁴Philip K. Hitti, *History of The...*, h. 293.

⁹⁵Ira M. Lapidus, *A History of Islamic...*,h. 96.

ia tidak berbuat sesuatu kecuali menerapkan kaidah-kaidah Islam terhadap mereka.⁹⁶

Di antara contoh kebijakan Umar ibn Abdul Aziz adalah ketika kaum Nasrani di Damaskus mengadu bahwa Al-Walid telah membongkar gereja mereka, dan dibangun di atasnya mesjid Damaskus, padahal itu menjadi hak mereka ketika pembukaan negeri Damaskus. Maka Ia mengabulkan permintaan mereka, dan berkata “kita hancurkan mesjid kita dan kita bangun gereja mereka”. Akan tetapi mereka juga pernah mengambil hak kaum muslimin dengan mendirikan gereja di atas mesjid kaum muslimin, sehingga masalah ini selesai dengan penerimaan kaum Nasrani akan tetapnya gereja dan masjid yang sudah ada.⁹⁷

D. Relasi muslim dan non muslim Pada Masa Dinasti Abbāsiyyah

Pada masa kekhalifahan Islam, pihak non muslim pada umumnya menikmati kebebasan beragama yang relatif besar. Hal initerbukti dari beberapa peristiwa sejarah. Misalnya, sejumlah perdebatan keagamaan, mirip dengan perdebatan yang biasa dilakukan di hadapan Muawiyah dan Abdul Malik, yang dilakukan pada masa Abbāsiyyah selalu dihadiri oleh keluarga kerajaan.

Pada masa dinasti Abbasiyyah, para Khalifah sangat memperhatikan penghormatan kepada hak-hak non muslim, misalnya bahwa para penguasa dinasti Abbasiyyah banyak

⁹⁶Yusuf Al Isy, *Dinasti Umawiyah Sebuah perjalanan Lengkap tentang Peristiwa-peristiwa yang Mengawali dan Mewarnai Perjalanan Dinasti Umayyah*, terj. Muhammad Khalil, cet. Ke -1, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2007), h. 328.

⁹⁷Yusuf Al Isy, *Dinasti ...*, h.328.

menjadikan *wazir* (semacam perdana Menteri) dari kalangan orang-orang persia yang Majusi/Budha seperti keluarga Barmak.⁹⁸ Sebagian besar penduduk kristen pada masa Dinasti Abbasiyyah adalah pengikut gereja Suriah-dianggap sebagai kelompok heterodok, dan biasa disebut sebagai sekte Yakobus dan Nestor yang kebanyakan tinggal di Irak. Kelompok non muslim lain yang jumlah populasinya cukup besar adalah Yahudi. Sebagai salah satu kelompok keagamaan yang dilindungi oleh dinasti Abbasiyyah.⁹⁹

Yahudi memiliki posisi dan kedudukan yang lebih baik ketimbang orang Kristen di mata kerajaan. Kebanyakan bankir di suriah adalah orang Yahudi. Pada masa pemerintahan beberapa khalifah , terutama al- Mu'tadhid (892-902M) terdapat beberapa orang Yahudi yang memegang jabatan penting di pemerintahan. Kelompok non muslim yang lainnya adalah orang Sabiin.Para penulis Arab menyebutkan bahwa yang disebut sebagai orang Sabiin asli adalah orang-orang Manda.¹⁰⁰ Mereka merupakan pengikut sekte Yahudi-Kristen yang menyebut diri mereka sebagai *Nashoraic d' Yahya*, orang Nashorea.

Kelompok non muslim juga memainkan peran dalam bidang pendidikan. Pada masa BaniAbbasiyyah ada sebuah lembaga yang bernama *Bait al-Hikmah* sebagai lembaga penerjemahan dan penelitian nasional dinasti Abbasiyyah pada masa al-Ma'mun dipimpin oleh Hunain ibn Ishaq yang beragama Kristen. Disamping itu, orang-orang non muslim ada yang menjadi tutor dan pelatih bagi raja dan pangeran-pangeran muda. Demikian pula dengan kelompok Yahudi dan Kristen. Kelompok kristen berperan kuat dalam bidang pengetahuan.

⁹⁸Sukron Jamil, *Pemikiran ...*, h. 117.

⁹⁹Philip K. Hitti, *The History of The Arabs; From the Earliest Times to The Present*, (New York: Palgrave Macmillan, 2002), h. 446

¹⁰⁰Philip K. Hitti, *The History ...*, 447.

E. Relasi muslim dan non muslim Pada Masa Tiga Kerajaan Besar

1. Dinasti Turki Ustmani

Dinasti Turki Ustmani bertahta selama 623 tahun (1300-1923M) yang mengalami pasang surut kejayaan. Salah satu ciri sistem pemerintahan Turki Ustmani adalah pengintegrasian qanūn ke dalam syari'at. Pada beberapa aspek, keduanya dilebur menjadi sebuah sistem hukum tunggal. Para sejarawan berbeda pendapat dalam memberikan keterangan tentang asal usul dari kerajaan Ustmani. Sejarawan seperti Hammer-Purcell, Zinkeisen dan Iorga sekurang-kurangnya dapat menerima keterangan tradisional yang berdasarkan atas peninggalan penulisan sejarah orang Turki itu sendiri tentang asal usul dari kerajaan Ustmani. Keterangan itu mengatakan bahwa orang-orang Ustmani mengikuti keturunan nenek moyangnya di Asia Tengah dan mereka berasal dari suku Kayi, kabilah Oghuz bangsa Turki yang mengembara ke Anatolia karena serangan Mongol pada abad ke 13 Masehi.¹⁰¹

Islam bukanlah satu satunya agama di Imperium Turki Ustmani, bahkan umat Islam hanya merupakan minoritas di beberapa daerah. Pada 1884 M misalnya, penduduk Imperium Ustmani terdiri dari 58,13% Muslim, 41,39% Kristen (38,84% di antaranya adalah kristen ortodoks), dan 0,48% Yahudi. Namun persentase ini berubah karena berkurangnya wilayah kekuasaan dan gelombang migrasi hingga akhirnya populasi muslim di wilayah kesultanan ini menjadi 74% pada 1897.¹⁰²

¹⁰¹Vucinich Wayne, *The Ottoman Empire: Its Record and Legacy*, (Yew York: Van Nostrand, 1965, h. 9. Lihat juga dalam Arbiyah Lubis, *Islam di Abad Pertengahan*, (Banda Aceh, Yayasan Pena, 2008), h. 75.

¹⁰²Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam dan Negara Sekuler*, h.345.

Sistem hukum dinasti Turki Ustmani merupakan sistem yang tidak terpusat, majemuk, dan dinamis untuk menghadapi perbedaan agama, etnis, dan kultural warga negaranya. Berdasarkan tradisi hukum yang berlaku pada masa dinasti Islam sebelumnya. Dinasti Ustmani mengembangkan sistem hukum (*qanūn Osmani*)¹⁰³ yang berisi tiga bagian yaitu, pertama, syari'ah, kedua undang-undang (termasuk hukum adat) dan ketiga aturan hukum minoritas yang berlaku bagi non muslim. Salah satu sistem hukum imperium Ustmani adalah hukum dan administrasi peradilan komunitas non muslim (*millet*). Dengan demikian, anggota komunitas tersebut dilahirkan, menikah, bercerai, dan disemayamkan berdasarkan hukum adat atau agama mereka masing-masing. Hukum adat dan agama mereka juga berlaku dalam urusan-urusan yang lebih luas seperti dalam hubungan sosial dan ekonomi. Komunitas gereja bisa mengadili dan menjatuhkan hukuman penjara pada pelanggar hukum dan menyerahkan proses eksekusi hukuman kepada otoritas imperium Ustmani.

Namun, syari'ah dan *qanūn imperium Ustmani* lebih mengutamakan hukum acara dan hukum lainnya daripada masalah-masalah yang berkaitan dengan yuridiski komunitas non muslim. Pengadilan muslim selain mengurus masalah sengketa di kalangan muslim, juga menerima berbagai pengaduan yang diajukan oleh kelompok non muslim, seperti pada sebuah kasus dimana perempuan Kristen dan Yahudi lebih mudah mendapatkan putusan cerai di pengadilan syari'ah dan kemudian menyerahkan

¹⁰³Antony Black, *The History of Islamic Political Thought: From The Prophet to the Present*, terj. Ali dan Mariana, *Pemikiran Politik Islam: Dari Masa Nabi Hingga Kini*, (Jakarta: Serambi Ilmu, 2001), h. 374.

pelaksanaan putusannya kepada pemilik otoritas di komunitasnya daripada di pengadilan komunitasnya sendiri.¹⁰⁴

Meskipun otonomi hukum masyarakat non muslim di bawah imperium Ustmani lebih kuat dan besar daripada di bawah pemerintahan negeri lain pada waktu itu, terdapat juga beberapa pembatasan yang cukup penting. Pada level komunitas, misalnya, kekuasaan sultan untuk menunjuk atau memecat pemimpin sebuah komunitas agama (*millet*) menunjukkan bahwa orang-orang yang memegang kedudukan tersebut haruslah mereka yang setia kepada penguasa Ustmani.¹⁰⁵ Adanya kemungkinan bagi individu non muslim untuk bisa mengakses pengadilan Islam, meskipun mungkin tidak dilakukan, menjadi semacam pembatasan terhadap kekuasaan pengadilan agama minoritas atau pengadilan Yahudi. Peluang untuk melaksanakan pilihan itu bisa memberikan kemungkinan kepada individu dalam komunitas masyarakat non muslim untuk mendapatkan kompensasi jika mereka merasa dirugikan oleh pemimpin komunitas agamanya. Pengadopsian *qanūn* dan *syari'ah* yang sistematis oleh Dinasti Ustmani merefleksikan otoritas yang sudah lama dimiliki negara sebagai pembuat undang-undang.

Sistem hukum *millet* sebagai salah satu sistem hukum dalam dinasti Turki Ustmani hilang pada abad ke 19 melalui tekanan kekuasaan Barat yang menguasai teknologi, militer dan ekonomi imperium Turki Ustmani yang melemah. Sejumlah perjanjian yang bernama kapitulasi yang memberikan keistimewaan ekonomi dan diplomatik tertentu kepada negara-negara Eropa dalam melakukan aktivitas dagang mereka dalam

¹⁰⁴Abdullahi Ammed An-Na'im, *Islam...*, h. 348.

¹⁰⁵Antony Black, *Pemikiran Politik Islam Dari Masa Nabi Hingga Masa Kini*, terj. Abdullah Ali, (Jakarta: PT serambi Ilmu Semesta, 2006), h. 382.

wilayah kerajaan juga memberikan hak yang lebih besar kepada negara-negara tersebut untuk mengontrol dan mempengaruhi komunitas *dhimmī* dengan dalih memberikan perlindungan. Di Bawah kapitulasi ini, beberapa komunitas *dhimmī* memiliki hak-hak istimewa tertentu sehingga menyebabkan beberapa orang memutuskan untuk pindah agama tertentu. Kecenderungan ini menyebabkan terjadinya kompetisi yang tidak sehat di kalangan non muslim hingga akhirnya Turki Ustmani melarang non muslim untuk beralih agama.

Terjalannya relasi muslim dan non muslim pada masa dinasti Turki Ustmani terlihat dari beberapa bidang seperti di bidang militer. Kekuatan militer Ustmani sejak berdirinya, khususnya sejak Muhammad al-Fatih merupakan kekuatan militer tangguh dan terbaik di dunia sampai akhir abad ke 17. Kekuatannya terdiri atas pasukan atau tentara feodal, Yenisseri¹⁰⁶, korps-korps spesial dan pasukan pembantu angkatan darat dan laut.¹⁰⁷ Yenisseri merupakan pasukan inti dan kesetiaan dari kerajaan. Pasukan ini pada umumnya terdiri dari pemuda-pemuda kristen dan pemuda asing lainnya. Dengan demikian, pada masa kerajaan Turki Ustmani, banyak pemuda-pemuda kristen yang dijadikan sebagai militer, ini menunjukkan bahwa di bidang militer sudah berlangsung sebuah relasi yang baik antara muslim-non muslim.

¹⁰⁶Yenisseri merupakan pasukan inti dan kesetiaan dari kerajaan. Pasukan ini umumnya terdiri atas pemuda-pemuda Kristen dan pemuda asing lainnya. Pasukan ini dibentuk sejak abad ke 14 M, tetapi baru diorganisasi secara baik pada masa Sultan Murad Tentara feodal bertugas mengatur pembagian tanah dan membantu tugas-tugas militer lainnya. Pasukan ini juga disebut pasukan Bektasyiu karena umumnya mereka adalah penganut tarekat Bektasyi.

¹⁰⁷Arbiyah Lubis, *Islam di Abad Pertengahan*, (Banda Aceh: Pena, 2014), h. 91.

Di bidang hukum, dinasti Ustmani juga melakukan reformasi besar-besaran sejak pertengahan abad ke -19 hingga proses pembentukan republik pada tahun 1920-an. Langkah pertama proses ini yang kemudian dikenal sebagai proses pengorganisasian ulang (*tanẓīmāt*)¹⁰⁸ adalah diumumkan maklumat tahun 1839 yang disebut *Hatti-I sharif of Gulhane* yang memberikan status hukum yang sama bagi warga muslim dan non muslim di hadapan sultan. Atas permintaan Eropa untuk melaksanakan reformasi secara spesifik membuat imperium Ustmani melakukan perubahan dengan mengeluarkan maklumat tahun 1856 yang menghapuskan kewajiban membayar *Jizyah* bagi *ahl dhimmī*, melarang perlakuan atau penyebutan buruk terhadap mereka, memberikan kesempatan bekerja di militer, dan mengakui kesetaraan mereka.

Reformasi hukum lainnya adalah pada tahun 1870 pemerintah Ustmani mengeluarkan sebuah kitab hukum sipil yang baru yang dinamakan dengan *Mejelle*.¹⁰⁹ kodifikasi syari'ah pertama, yang memadukan prinsip-prinsip hukum Islam dengan sistem pengaturan ala Barat. Butir-butir dalam kodifikasi itu yang dipersiapkan oleh sebuah komisi yang beranggotakan para sarjana, hakim, dan pemimpin politik ditetapkan menjadi undang-undang pada tahun 1876. *Mejelle* lebih memberikan prioritas pada persoalan-persoalan hukum dagang karena masalah ini membutuhkan standardisasi dan kodifikasi hukum yang lebih jelas seiring dengan tumbuhnya kapitalisme dan meningkatnya

¹⁰⁸Tanzīmāt merupakan program reformasi secara besar-besaran meliputi bidang militer, administrasi, ekonomi, sosial dan bidang keagamaan. Lantaran Usmani menyadari bahwasanya perubahan radikal di dalam masyarakat merupakan keniscayaan untuk mendukung sentralisasi negara.

¹⁰⁹Ira M. Lapidus, *A History...*, h. 77.

hubungan ekonomi imperium Ustamani dengan negara-negara eropa.

Di samping itu, undang-undang dasar imperium Ustamani yang sudah ditetapkan pada tahun 1876 memberikan landasan bagi penerapan prinsip-prinsip kesetaraan di depan hukum dan non diskriminasi berdasarkan agama. Prinsip-prinsip itu kemudian menguat seiring dengan terjadinya perkembangan mengenai undang-undang selama periode akhir dinasti Ustmani.

Disamping syari'ah sebagai salah satu sistem hukum di Turki Ustmani, juga dikenal adanya sistem hukum lain yaitu *qanūn* yang merupakan undang-undang yang ditetapkan oleh sultan dalam posisinya sebagai khalifah . *Qanūn* biasanya diambil dari adat istiadat, dimasukkannya hukum adat ke dalam syari'at.¹¹⁰ Otoritas sultan untuk membuat undang-undang tampaknya dibenarkan oleh syari'ah itu sendiri sebagai cara untuk mengatur urusan-urusan yang tidak tercakup oleh prinsip-prinsip syari'ah, seperti struktur institusi negara, pemberlakuan pajak, dan hukuman-hukuman tertentu. Undang-undang *qanūn* biasanya berlaku dalam waktu yang terbatas. Biasanya habis masa berlakunya ketika sultan yang membuat undang-undang tersebut meninggal ataupun turun tahta, kecuali bila *qanūn* itu ditetapkan oleh penguasa selanjutnya.

Dengan demikian, jelaslah bahwa di bidang hukum dinasti Turki Ustmani memberlakukan hal yang sama antara muslim dan non muslim. Eksistensi non muslim di wilayah Ustmani disetarakan dan sama dengan muslim. Dengan perlakuan yang sama antara muslim-Non muslim, maka banyak komunitas non muslim yang bekerja di berbagai instansi pemerintahan. Pada masa Sulaiman yang Agung memerintah Turki Ustmani, banyak orang Yahudi yang diangkat menjadi Menteri. Oleh karena itu, orang

¹¹⁰ Antony Black, *Pemikiran Politik...*, h.385.

Yahudi dalam kekhalifahan Turki Ustmani, menurut sejarawan Bernard Lewis, yang sebelumnya tinggal di Andalusia, dan mengalami penindasan dalam pemerintahan Kristen, berpindah ke wilayah Turki Ustmani dan disitulah mereka memperoleh hak-hak sipil.¹¹¹ Hal seperti ini mencerminkan terjadinya relasi yang harmonis antara muslim dan non muslim pada dinasti Turki Ustmani.

Pada tahun 1856 dikeluarkan Piagam baru *Hatt-i Humayun* yang lebih banyak memberikan kewenangan dan hak-hak penduduk Turki dari Eropa yang beragama Kristen, sehingga tidak ada perbedaan antara Islam dan non muslim.¹¹² Misalnya mendirikan rumah ibadah, sekolah, rumah sakit, tanah pemakaman. Perbedaan agama dan bahasa dihapus, seseorang dapat menjadi pegawai kerajaan tanpa dipandang bulu. Perkara yang timbul dalam masyarakat yang berbeda agama akan diselesaikan oleh mahkamah campuran. Pajak yang dibayar antara orang Islam dan non muslim sama besarnya.¹¹³

Dinasti Turki Ustmani berhasil mempersatukan keberagaman multi etnis dan multikultural yang sangat heterogen dari sisi, bahasa, etnis, gaya hidup, struktur sosial dan ekonomi.¹¹⁴ Keragaman semacam itu dapat bertahan karena kenyataan bahwa penguasa Ustmani lebih bercorak dinasti ketimbang rezim suku; para pemimpin dianggap sebagai keluarga Ustmani, tidak secara tegas dianggap orang Turki. Sistem kekuasaan Turki Ustmani lebih menyerupai kekaisaran Romawi ketimbang negara modern.

¹¹¹M. Dawan Rahardjo, *Merayakan Kemajemukan dan Kebangsaan*, (Jakarta: Kencana, 2010), h. 54.

¹¹²Ira M Lapidus, *A History...*, h. 76.

¹¹³Harun nasution, *Pembaharuan dalam Islam*, ..h. 100.

¹¹⁴Antony Black, *Pemikiran Politik Islam Dari Masa Nabi Hingga Masa Kini*, terj. Abdullah Ali, (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2001), h 381.

Turki Ustmani mengakui keberadaan berbagai agama dan mengembangkan toleransi agama yang tidak ditemukan di kawasan Eropa Kristen. Di bidang perniagaan dan industri, terjadi asimilisasi kultural, antara pedagang maupun pekerja muslim dan non muslim yang cakap dan terampil.

2. Dinasti Mughal

Dinasti Mughal di India berkuasa selama 332 tahun (1526-1858 M) mencapai kemajuan pada masa sultan Akbar (1560-1605 M). Mughal didirikan oleh seorang pengembara dari Asia tengah yang bernama Zahiruddin Babur, ia adalah keturunan Timur Lenk (1370-1405M) salah satu kelompok etnik Mongol. Timur Lenk adalah keturunan Jengis Khan yang telah masuk Islam dan berkuasa di Asia Tengah pada abad ke -15. Dinasti ini bersamaan dengan Turki Ustmani di Asia Tengah dan Safawī di Persia.¹¹⁵

Kesultanan Delhi dan dinasti Mughal memberikan kebebasan untuk tetap mempraktikkan tradisi adat istiadat kepada warga Hindu, meskipun ada beberapa penguasa yang membuat kebijakan yang bisa menjadi sumber ketegangan. Sejak masa pemerintahan Muhammad bin Qasim pada abad ke -8, umat Hindu diperbolehkan untuk menjalankan kebiasaannya dalam status sebagai *dhimmī* atau warga negara yang dilindungi. Tidak boleh ada seorang pun yang boleh dilarang atau dicegah untuk mengikuti agamanya. Mereka dapat hidup dirumah mereka dengan cara yang mereka sukai. Mereka boleh minum arak, makan daging babi, dan diberikan hak hidup untuk mendapatkan kompensasi karena kematian atau cedera yang disengaja. Bila seorang *dhimmī* bisa menyuburkan sebidang tanah yang tandus, tanah itu

¹¹⁵ Abdul Aziz dahlan, *Ensklopedi Islam...*, 56.

menjadi miliknya, seperti halnya orang Islam.¹¹⁶ Pada periode Mughal kemudian, Akbar lebih menekankan dialog antar –agama dan ia menganggap umat Hindu dan Islam merupakan warga negara yang mempunyai status yang setara. Ia menghapus pajak *Jizyah* bagi orang hindu pada 1565.

Pada masa sultan Akbar diterapkan kebijakan politik *Sulakhul* (toleransi universal). Diantara bentuk toleransi beragama yang dilakukan oleh Akbar adalah pertama, mencabut beberapa aspek seputar hak-hak Islam yang bersifat diskriminatif terhadap agama-agama lain. Orang hindu diperbolehkan memperbaiki kuil-kuil mereka dan membangun kuil-kuil baru, Akbar juga melarang konversi ke dalam Islam secara paksa; mereka yang sebelumnya masuk Islam karena terpaksa diizinkan kembali ke Hindu.¹¹⁷ Akbar juga menarik kembali sejumlah hibah yang diberikan kepada lembaga-lembaga Islam yang dianggap tidak sah, dan akhirnya ia juga menghapus pajak untuk orang kafir *dhimmi* (Jizyah) yang diskriminatif, sehingga ia mengakhiri tradisi agama yang telah lama berjalan yang mempertahankan hak-hak istimewa umat Islam.¹¹⁸ Banyak orang Hindu yang diangkat oleh Akbar sebagai pejabat tinggi negara. Untuk sementara waktu, orang Hindu dan muslim hidup dalam kesetaraan sosial dan politik. Politik ini mengandung ajaran bahwa semua rakyat India sama kedudukannya. Mereka tidak dapat dibedakan karena perbedaan etnis dan agama. Akbar mempunyai gagasan yang cukup liberal yaitu menyatukan semua agama yang disebut *din ilahi*. Secara umum kebijakan *sulakhul*

¹¹⁶Abdullahi Ahmed An Na'im, *Islam dan Negara Sekuler*, (Bandung: Mizan, 2007), h. 287.

¹¹⁷Antony Black, *Pemikiran Politik Islam Dari Masa Nabi hingga Masa Kini*, terj. Abdullah Ali, (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2001), h. 439.

¹¹⁸Antony Black, *Pemikiran ...*, h. 440.

berhasil menciptakan kerukunan masyarakat India yang sangat heterogen dari segi etnis dan agama.¹¹⁹

Sultan Akbar mendapat dukungan dari sahabat sekaligus penasehat pribadinya yakni Abu al-Fadl (1551-1602M), khususnya dalam pengembangan ide dan gagasannya tentang *Din Ilahi* selama pemerintahan Sultan Akbar. Abu al-Fadl perannya sebagai penasehat dan sahabat Sultan Akbar sangat sejalan dalam hal pemikiran keagamaan. Menurutny, semua umat beragama, ketika mereka mengadopsi semangat pencarian yang terbaik diantara seluruh bentuk penalaran dapat berkomunikasi dan belajar satu sama lain. Abu al-Fadl mempergunakan hukum India kuno, Yaitu *Hukum manu dan MahaBarata*-sehingga ia memerintahkan agar diterjemahkan ke dalam bahasa Persia-juga memakai gagasan Nasiruddin al-Tusi dan Dawani yang ia sebarakan secara luas pada masa pemerintahan Akbar.

Pasca pemerintahan Sultan Akbar, dinasti Mughal diteruskan oleh Auranzeq (1658-1707 M) Ia bergelar *Aalamgir Padshah Ghazi* yang memerintah secara berani dan bijak. Kebesarannya sejajar dengan Akbar, sebagai pendahulunya. Berbagai kebijakan yang telah dirintis oleh pendahulunya banyak yang dirobah, khususnya yang menyangkut hubungan dengan orang Hindu. Aurangzeb adalah penguasa Mughal yang membalik kebijakan konsiliasi dengan Hindu. Diantara kebijakannya adalah melarang minuman keras, perjudian, prostitusi dan penggunaan narkotika.

Aurangzeb membentuk sebuah komisi yang bertugas menyusun kitab kumpulan Hukum Islam. Hasil kerja komisi ini adalah diundangkannya kitab peraturan ibadah dan mu'āmalah umat Islam yang dinamakan dengan *Fatawa-i Alamghiriyah* yang

¹¹⁹K. Ali, *Sejarah Islam (Tarikh Pra Modern)* diterjemahkan oleh Ghufron Masadi, (Jakarta: Sirgunting, 1996), h. 355.

dinisbahkan kepada nama sultan. Kitab ini terdiri dari enam jilid, tebal dengan rujukan mazhab Hanafi, yang juga disebut *fatawa al-hindiya*. Namun demikian, sifatnya setengah resmi karena tidak mempunyai kekuatan mengikat untuk diamalkan sebagaimana layaknya sebuah undang-undang.¹²⁰ Dengan fatawa tersebut ia juga kembali memberlakukan *Jizyah* (pajak) bagi penduduk non muslim terutama Hindu.¹²¹

Fatawa al-Hindiya ini kemudian disebarakan ke penjuru wilayah Mughal agar dijadikan panduan hukum dan memberantas penyakit-penyakit sosial, seperti mabuk-mabukan, perjudian, dan prostitusi yang memang berusaha diatasi oleh pihak kerajaan. Pada sisi lain, masalah keagamaan juga diatur oleh kerajaan di bawah pimpinan Menteri agama atau yang disebut *sadar as sudur* atau *sadar-i azam* (pemuka besar agama kerajaan). Yang memangku jabatan ini ialah mereka yang dinilai sebagai orang-orang terhormat dan terpelajar karena lembaga ini berfungsi sebagai penghubung raja dan rakyat sekaligus wakil seluruh ulama. Lembaga *sadar as sudur* atau *sadar-i azam* ini juga harus mampu menegakkan hukum, memberikan rekomendasi kepada sultan agar memberikan hadiah dan tanah wakaq kepada ulama, melaksanakan pembagian *khiraj* (sedekah) atau sumbangan sultan kepada rakyat. Setiap satu provinsi mempunyai satu *sadar* (kepala agama) yang bekerja di bawah perintah *sadar as-sudur* (Menteri agama).¹²²

Pada masa dinasti Mughal dipimpin oleh Jahangir (1605-1627 M) muncul seorang ulama sufi penganut tarekat Naqshabandiyah yaitu Syekh Ahmad Sirhindi (1564-1624 M) yang

¹²⁰Abu Aziz Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), h. 1664.

¹²¹Antony Black, *Pemikiran Politik Islam: Dari Masa Nabi Hingga Kini*, terj. oleh Abdullah Ali dan Mariana, (Jakarta: serambi Ilmu, 2001), h. 453.

¹²²Taufik Abdullah, et.al. *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Jilid II, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), h. 296.

independen dan tidak terikat dengan pihak kesultanan. Ia berpandangan bahwa dasar dan interpretasi terhadap sejarah Islam dan peran Nabi harus murni. Menurutnya dalam waktu seribu tahun setelah kematian Nabi, aspek kemanusiaan atau duniawi merosot tajam, sedangkan aspek spiritual meningkat drastis. Dengan kata lain, apa yang dibutuhkan umat dewasa ini adalah pembaharuan nilai-nilai Islam dalam kehidupan publik dan politik. Sirhindi ingin mengembalikan Islam kepada kondisi ideal masa hidup Nabi dengan memulihkan aspek publik. Jadi apa yang dipraktikkan secara spiritual, sekali lagi mesti dipraktikkan dalam kehidupan publik.¹²³

Syari'at yang hendak diperbaharui oleh Sirhindi bukanlah syari'at sebagaimana dipahami oleh *fuqahā* melainkan menurut pengertian "esensial" kesalehan sufistik. Ia berupaya memulihkan tradisi sufi dari warna-warna Hindu dan menjaga sesungguhnya dalam warna Islam. Lebih lanjut ia ingin mengubah sikap sufi terhadap non muslim yang telah berlaku umum. Misalnya, ia mengatakan setelah sebuah eksekusi "penghinaan terhadap kafir sesungguhnya dilakukan demi kepentingan umat Islam itu sendiri".

Kemudian beberapa tahun setelah dinasti Mughal mengalami kemunduran, muncul seorang ulama besar yang bernama Syah Waliyullah al-Dahlawi (1703-1762M) dari Delhi memprakarsai suatu pendekatan baru terhadap pemikiran sosial dan politik Islam, yang didasarkan atas pandangan orisinal tentang evolusi sosial.¹²⁴ Ia merupakan salah satu kategori ulama yang tipologinya puritan yang menekankan pada pemurnian ajaran Islam. Menurut Al-Dahlawi bahwa salah satu penyebab kelemahan umat Islam karena perubahan sistem pemerintahan dari sistem khalifah beralih ke sistem kerajaan. Sistem pertama bersifat

¹²³Ira Lapidus, *A History...*,h. 703.

¹²⁴ Antony Black, *Pemikiran...*, h.454.

demokratis, sedangkan sistem kedua bersifat otokratis. Oleh karena itu, menurutnya sistem pemerintahan pola khalifah perlu dihidupkan kembali. Syah Waliyullah al-Dahlawi termasuk salah seorang ulama yang menentang paham *Din Ilahi* yang diusung oleh Sultan Akbar.

Pada masa Dinasti Mughal ada dua agama besar yaitu Islam dan Hindu disamping Budha. Sebenarnya mayoritas penduduk Mughal beragama Hindu; kebijakan toleransi sudah berjalan sejak Zahiruddin Babur. Dimana dia menasehati putranya, Humayun agar mengabaikan perselisihan antara syi'ah dan sunni dalam agama Islam yang hanya akan melemahkan Islam itu sendiri. Ia Mengatakan:

“Hidustan memiliki berbagai ajaran dan keyakinan yang berbeda. Langkah yang paling tepat yang mesti kamu lakukan, disertai keadilan sesuai dengan prinsip masing-masing umat. Candi-candi dan tempat peribadatan setiap umat di bawah kuasa kerajaan tidak boleh kamu hancurkan. Kemajuan Islam akan tercapai lebih baik dengan pedang kebaikan, bukan pedang kekerasan. Kemudian perlakukanlah semua rakyat yang berbeda-beda keyakinannya, sehingga lembaga politik terbebas dari berbagai penyakit.”¹²⁵

Konflik yang terjadi pada dinasti Mughal bukan hanya antara agama; Islam, Hindu, dan Sikh, namun antara Sunni dan Syi'ah. Pada masa itu, komunitas agama non muslim memiliki undang-undang sendiri dalam persoalan sipil, seperti pernikahan. Hukum pidana berlaku sama untuk semua orang. Meski demikian, ada kelebihan lain pada kerajaan Mughal, yaitu setiap kelompok yang berbeda keyakinan hendaknya memainkan peranan mereka menurut empat elemen: (kiasan yang juga

¹²⁵ Antony Black, *Pemikiran Politik...*, h. 434.

digunakan dalam konsep pembagian kelompok profesi); maksudnya, empat elemen sistem sosial-politik yang saling bergantung satu sama lain. Salah satu bentuk hubungan keagamaan yang penting di India, baik muslim maupun Hindu, kini mulai menapaki jalan simbiosis. Salah satu hal yang penting dikemukakan di sini adalah guru sufi, bukan ulama, yang lebih banyak memegang kepemimpinan agama kaum muslimin, baik di Asia Tengah maupun di India.

Ketika Akbar memerintah di dinasti Mughal, strategi yang dijalankannya adalah didasarkan atas keterbukaan pikiran yang luar biasa dalam urusan agama dan ajaran. Sejak awal ia menyadari bahwa ia hanya dapat memerintah secara efektif jika bekerjasama dengan para raja-raja Hindu yang ia taklukkan dan kini menjadi bagian dari kerajaan itu, juga dengan seluruh umat Hindu pada umumnya.

Bahkan dalam implementasinya, keberpihakan Akbar terhadap kelompok minoritas Hindu, Persia cukup nampak ketika ia menghapuskan pajak (*Jizyah*) untuk kafir *dhimmī* yang menurut pendapatnya terjadi diskriminatif pada tahun 1579. Sehingga ia mengakhiri tradisi Islam yang telah lama berjalan dan mempertahankan hak-hak istimewa untuk umat Islam. Akbar menerapkan perlakuan yang sama antara muslim, hindu dan persia dalam konteks bernegara. Bahkan ada penganut Hindu yang diangkat menjadi pejabat negara. Jadi pada konteks sosial politik Hindu dan muslim tidak ada perbedaan.¹²⁶

Dinasti Mughal sangat kental dipengaruhi oleh tradisi luar Islam terutama dari tradisi Hindu dan Persia. Faktor sosiologis, antropologis dan demografis Mughal yang mayoritas Hindu

¹²⁶ Antony Black, *Pemikiran politik...*, h. 440.

menyebabkan berperannya pengaruh agama, budaya India tersebut.

3. Kerajaan Safawī (Persia)

Kerajaan Safawī berasal dari sebuah gerakan tarekat yang berdiri di Ardabil, sebuah kota di Azerbaijan.¹²⁷Tarekat ini diberikan nama dengan tarekatSafawiyah, didirikan pada waktu hampir bersamaan dengan berdirinya kerajaan Ustmani. Nama Safawiyah dinisbahkan kepada nama pendirinya yaitu Safī al-Dīn.

Kerajaan Safawī secara resmi berdiri di Persia pada tahun 907H/1501 M, yaitu ketika Syah Ismail I memproklamirkan dirinya sebagai raja atau syah di Tebriz.¹²⁸Ada dua tahapan perjuangan yang dilakukan oleh dinasti Safawī yaitu gerakan keagamaan dan gerakan politik.Ide awal kerajaan Safawī memadukan ide tasawuf, Syi'ah dan patrimonial. Syah Ismail mengklaim perpaduan yang mengesankan antara kekuatan duniawi dan supranatural yang tanpa batas. Ideologi patrimonial menekankan perlakuan yang baik kepada semua rakyat tanpa pandang bulu.¹²⁹

Dalam dekade 1447M, gerakan Safawī merupakan murni keagamaan, dengan tarekat Safawiyah sebagai sarannya. Selama ini Safawī mempunyai jumlah pengikut yang besar, bukan saja di daerah Persia, tetapi juga sampai ke daerah Syria dan Anotalia.

¹²⁷Allouche, *The Origins and development of the Ottoman-Safavid Conflict*, (Michigan: University Microfilm International, 1985), h. 96. Lihat juga dalam Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2003), h. 138.

¹²⁸P.M. Holt, Ann K.S.Lambton dan Bernard Lewis (ed.), *The Cambridge History of Islam*, Vol. I, (Cambridge at the University Press, 1970), h. 394.

¹²⁹Antony Black, *Pemikiran Politik...*, 408.

Pada fase pertama ini, gerakan Safawiyah tidak mencampuri masalah politik, sehingga dia berjalan dengan aman.

Pada dekade 1447-1501 M, gerakan Safawī memasuki tahapan kedua dalam perjuangannya yaitu sebagai suatu gerakan politik. Pimpinan waktu itu Juhayd ibn Ali mengubahnya menjadi gerakan politik yang revolusioner, dengan tarekat Safawiyah tetap sebagai sarannya. Akibatnya, Safawī mulai terlibat konflik politik dengan kekuatan-kekuatan politik yang ada di Persia waktu itu. Ada dua buah kerajaan Turki yang berkuasa pada saat itu, yaitu kerajaan Kara-Koyunlo atau domba hitam (*black Sheep*) yang berkuasa di bagian timur, dan kerajaan Ak-Koyunlo atau domba putih (*White Sheep*), yang berkuasa di bagian Barat. Yang pertama beraliran syi'ah dan yang kedua beraliran sunni.¹³⁰

Perubahan Safawī dari gerakan keagamaan menjadi suatu gerakan politik, cukup menarik perhatian. Safawī sebagai suatu gerakan sufi, tergambar kegiatannya yang lebih bersifat ukhrawi, kemudian berubah menjadi gerakan politik yang bersifat duniawi; suatu antagonis kalau terjadi dalam realita. Ternyata kalau dikaji dalam sejarah, kasus gerakan Safawī ini banyak terjadi di abad modern misalnya Sanusiyah di Afrika Utara semuanya berubah menjadi gerakan politik.¹³¹

Setelah berubah menjadi gerakan politik, Safawī melakukan beberapa manuver politik. Pada tahun 1459 M, Junayd berusaha menyerang Ardabil, tapi gagal. Begitu pula dia mencoba menyerang daerah-daerah Utara yang didiami oleh orang-orang Kristen Georgia dan Circassia, tapi juga mengalami kegagalan.

¹³⁰Mengenai sejarah kedua kerajaan tersebut (Ak-Koyunlo dan Kara Koyunlo) Lihat :Ahmad Syalaby, *Mansu'at al-Tarikh al-Islamy*, Juz VII, (Kairo: Maktabah ah-al-Nadhah al-Masyiyya, tt), h.766.

¹³¹Maryam Jamilah, terj. Hamid Lutfi A.B, *Para Mujahid Agung*, (Bandung: Mizan, 1984), h. 49.

Kerajaan Safawī dalam sejarahnya pernah mengalami kemajuan dalam bidang politik. Kemajuan di bidang politik karena para pemimpin Safawī telah melakukan langkah politiknya yang pertama adalah membangun angkatan bersenjata Safawī yang besar, kuat dan modern. Inti satuan militer Safawī direkrut dari bekas tawanan perang yang berasal dari orang-orang Kristen di daerah Georgia dan Sirkassia. Para tawanan perang ini diberi gelar *ghulam* dan dibina dengan pendidikan militer yang militan, serta dipersenjatai dengan persenjataan modern waktu itu.¹³²

F. Relasi muslim dan non muslim Pada Masa Kerajaan Aceh Darussalam

Aceh sebagai bagian dari negara Indonesia merupakan satu-satunya provinsi yang menerapkan syari'atIslam. Pelaksanaan syari'atIslam di Aceh bukanlah suatu persoalan baru, karena kalau dilihat dalam lintasan sejarah pelaksanaan syari'atIslam di Aceh telah berlangsung sejak kerajaan Aceh, pada masa pemerintahan sultan Iskandar Muda. Tepatnya pada abad ke 17, Nanggro Aceh telah menjadikan syari'atIslam sebagai landasan bagi undang-undang yang diterapkan untuk masyarakatnya.¹³³

Masyarakat Aceh sejak dari masa lalu sudah dapat dikatakan sebagai masyarakat yang berbudaya pluralistik. Dilihat dari fisik nyata akan keberagaman ras dan etnik yang menjadi nenek moyang (endatu) masyarakat di kawasan ini. Dalam penelitiannya di Aceh, C. Snouck Hurgronje sempat mewawancarai

¹³²Arbiyah Lubis, *Islam di Abad Pertengahan Kekuatan Politik Islam Pasca jatuhnya Baghdad*, (Banda Aceh: Pena, 2008), h. 124.

¹³³Zakaria Ahmad, *Sekitar Keradjaan Atjeh dalam Tahun 1520-1675*, (Medan: Monora, 1972), h.97- 108.

seorang ulama besar Aceh di akhir abad ke -19, yaitu Teungku Kuta Karang. Tokoh agama ini mengatakan bahwa secara etnis rakyat Aceh sesungguhnya berasal dari percampuran tiga elemen suku bangsa, yaitu, Arab, Persia, dan Turki.¹³⁴ Terlepas dari kontroversi mengenai asal muasal masyarakat Aceh yang sebenarnya, tidak dapat disangkal bahwa keragaman ras, etnik, dan budaya dalam perjalanan sejarahnya merupakan sebuah realita.

Aceh terbuka untuk semua pendatang baik muslim maupun non muslim. Pada masa kerajaan Aceh, relasi muslim dan non muslim juga diatur dalam aturan tersendiri. Bukti sejarah menyebutkan bahwa Pada masa pemerintahan Raja Iskandar Muda, ia memberlakukan beacukai yang berbeda antara penjelajah muslim dan non muslim. Beacukai yang dipungut raja ini tinggi, terutama yang dikenakan kepada kaum kristen; orang muslim tidak membayar bea keluar.¹³⁵ Selanjutnya, pada masa kekuasaan Ratu Safiyyat al Din, minum khamar adalah aktifitas yang dilarang bagi masyarakat Aceh ketika itu, namun, pelarangan tersebut tidak berlaku bagi warga Non muslim. Ketika itu, berbagai aturan ketat diterapkan dalam memproduksi dan menjual minuman keras. Di kalangan non muslim tersebut, hanya yang memiliki lisensi dari penguasa saja yang boleh memproduksi dan memperjualbelikan arak. Jacob Compostel menginformasikan, misalnya, bahwa seorang yang bernama nakhoda Fijgie telah diberikan izin untuk

¹³⁴C. Snouck Hurgronje, *The Acehnese*, tran by A. W.S Sullivan, Vol. 1, (Leiden: E.J. Brill, 1906), h. 18. Lihat Amirul Hadi, *Aceh: Sejarah, Budaya, dan Tradisi*, Ed. 1 (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2010), h. 283.

¹³⁵Denys Lombard, *Kerajaan Aceh Zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*, terj. Winarsih Arifin, (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2007), h. 150.

memproduksi arak.¹³⁶ Namun, pada tahun 1642 dua orang pekerja Eropa pada sebuah pabrik milik perusahaan Inggris dihukum oleh Ratu Safiyyat al Din dengan memotong kedua tangan mereka karena telah berusaha memproduksi arak yang sebenarnya dilarang oleh penguasa tersebut dengan hukuman yang berat.¹³⁷

G. Relasi muslim dan non muslim pada Negara muslim Modern

1. Mesir

Negara Mesir, sebagian besar penduduknya adalah penganut Islam sunni. Meskipun tidak diakui dalam undang-undang (artinya, tidak ada undang-undang khusus bagi kaum minoritas), golongan minoritas agama dan etnik tetap hidup, termasuk kaum Kristen, Bahai, Yahudi, muslim Syi'ah, Nubia, Yunani, dan kaum Badui berbahasa Arab. Pemeluk Kristen kira-kira 10 persen dari seluruh penduduk Mesir yang berjumlah 60 juta. Mayoritas umat Kristen itu adalah pemeluk kristen ortodoks Koptik, yang kehadirannya di Mesir mendahului kehadiran dan penyebaran Islam, dan sebagian besar memiliki bahasa, identitas, dan budaya yang sama dengan kaum muslim Mesir.¹³⁸

Munculnya ketegangan-ketegangan antara mayoritas muslim sunni dengan minoritas kristen koptik belum menjadi persoalan besar, karena seperti kelompok minoritas lainnya, kaum koptik secara umum dapat mempraktekkan keyakinan mereka, dan

¹³⁶Amirul Hadi, *Aceh: Sejarah, Budaya, dan Tradisi*, Ed. 1(Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia,2010),hal. 179, yang dikutip dariK.A., 1031, "Daghregister of Compostel,"f.1207.

¹³⁷Ibid, lihat juga K.A., 1051,"Daghregister P. Soury, " ff. 562v-563.

¹³⁸John L. Esposito, *Demokrasi di negara-Negara Muslim Problem dan Prospek*, (Bandung: Mizan, 1999), h. 255.

menjalani hidup, bekerja, dan menikmati kemakmuran. Namun, sejak awal 1970-an, kebangkitan Islam politis telah menimbulkan ketegangan antar kedua komunitas itu dan memperburuk hubungan mayoritas-minoritas. Situasi mulai memburuk pada masa pemerintahan Sadat, ketika kaum koptik terjebak diantara upaya manipulasi pemerintah atas Islam sebagai sumber legitimasi, dan mobilisasi dan tumbuhnya ekstremisme Islam.¹³⁹

Disharmonis mayoritas-minoritas muncul pada maret 1972 di Iskandariah, yaitu tersebar desas desus bahwa Uskup Shenouda berencana mengambil alih pemerintah Mesir dan memaksa kaum muslim berganti agama kristen. Pada bulan Maret 1972, kerusuhan massa yang disulut oleh protes orang-orang Koptik atas pembakaran sebuah gereja di Khanka dekat Kairo, berkembang menjadi demonstrasi-demonstrasi anti-koptik yang –rumah dan toko-toko milik orang-orang Koptik dibakar.¹⁴⁰ Situasi memanas lagi sejak tahun 1978 hingga tahun 1981 dimana terjadi kerusuhan dan demonstrasi di wilayah Assiut, Minya, dan Kairo, tempat kaum militan muslim membakar gereja-gereja dan menyerang serta membunuh orang-orang Koptik.

Pada waktu bersamaan, pemerintah Sadat ditentang oleh para tokoh-tokoh Islam (radikal dan modernis) dan juga banyak pengecam sekuler dalam persoalan-persoalan yang berkaitan dengan kebijakan dalam dan luar negeri yang dibuat Sadat. Para tokoh-tokoh Islam menuduh bahwa kesalehan –publik Sadat dan upayanya memanfaatkan Islam hanyalah kedok, dan mereka menuntut diberlakukan hukum Islam. Kelompok ekstremis bawah tanah berusaha menggulingkan Sadat. Suatu rancangan amandemen pada tahun 1977 yang menetapkan orang murtad dapat dihukum mati diikuti pula dengan suatu perubahan konstitusioanl yang

¹³⁹John L. Esposito, *Demokrasi*, h. 255.

¹⁴⁰John L. Esposito, *Demokrasi*, h. 255

menyatakan syari'at sebagai sumber dasar, dan bukannya sumber hukum Mesir. Kesamaan kedudukan sebagai warga negara dan kesamaan status di mata hukum tampaknya semakin terancam oleh tuntutan kaum ekstremis bahwa orang-orang non muslim harus dianggap sebagai *dhimmi*, kelompok yang dilindungi, dan bukan warga negara penuh.¹⁴¹ Ikhwanul muslimin, kadang-kadang menyapa kepada kelompok non muslim dengan ungkapan saudara-saudara kita, tetapi pada kesempatan lain menyebut dan menuduh bahwa pengaruh asing tengah berusaha membuat orang-orang koptik menjadi barisan Barat kelima di Mesir. Pernyataan-pernyataan semacam itu digunakan untuk mengusik perasaan rakyat dan menciptakan stereotip.¹⁴²

Presiden Sadat dan koran partai yang berkuasa juga mengeksploitasi stereotip dalam berbagai kesempatan. Seperti diulas sebelumnya, Sadat telah menyalahgunakan lambang-lambang dan retorika Islam demi meningkatkan legitimasi dan menarik dukungan; dia juga mempunyai toleransi yang rendah terhadap kritik. Sebagai contoh, Sadat marah mendengar kecaman-kecaman dari Uskup Shenouda. Komunitas-komunitas koptik di luar negeri, terutama di Amerika yang berdemonstrasi ketika Sadat mengunjungi negeri itu, membuat perhatian media internasional tertuju pada keadaan orang-orang koptik di Mesir. Sadat membalas kecaman itu dengan pernyataan-pernyataan yang cenderung menguatkan citra kaum minoritas sebagai warga negara yang tidak patriotis dan bersekongkol dengan musuh-musuh asing yang merugikan kepentingan bangsa. Sadat mengusir Uskup Shenouda dari kedudukannya di Kairo ke sebuah biara di tengah gurun, tempat dia mengendalikan gerejanya.

¹⁴¹John L. Esposito, *Demokrasi Di Negara-Negara Muslim Problem dan Prospek*, (Bandung: Mizan, 1999), h. 255

¹⁴²Ira M. Lapidus, *A History...*, h. 135.

Di samping itu, ketegangan antara kaum muslim dan orang-orang Koptik juga dipengaruhi oleh kondisi sosio-ekonomi yang memburuk. Kaum muslim menuduh bahwa termarginalnya umat Islam secara ekonomi, kesempatan kerja dan pendidikan, sedangkan kaum minoritas khususnya Kristen Koptik justru menikmati kemakmuran, lantaran menerapkan kebijakan diskriminatif dan eksklusif dalam masalah tenaga kerja dan pendidikan. Terutama di tingkat lebih elit. Jika sebagian orang muslim menekankan status elit mayoritas mereka, sebagai balasannya orang-orang koptik secara defensif akan menonjolkan akar Fir'aun pra Arab /Islam mereka, dan dengan demikian mereka mengklaim memiliki sejarah dan warisan yang lebih tua dan lebih asli. Menanggapi ancaman dari militansi Islam, terjadi juga kebangkitan kembali di kalangan gereja koptik yang generasi mudanya membentuk kelompok-kelompok militan demi menjaga dan membela identitas dan komunitas mereka. Namun, dengan kematian Sadat mendatangkan periode "pendinginan" untuk sementara waktu pada tahun-tahun awal pemerintahan Mubarak.

Kemunculan kembali kelompok-kelompok ekstrem pada akhir 1980-an membuka lembaran baru dalam konflik muslim-Kristen, ketika perang antara kaum ekstremis bawah tanah dan pemerintah semakin menghebat. Karena kelompok-kelompok Islam menyebar baik di kota maupun di desa, pemboman atas gereja-gereja, rumah-rumah, dan toko-toko, pemukulan dan pembunuhan, serta usaha-usaha untuk memaksakan cara berpakaian dan cara bersikap semakin meningkat. Meskipun polisi dan petugas keamanan yang melindungi gereja-gereja banyak juga yang tertembak dan terbunuh, orang-orang Kristen Koptik, yang terjebak di tengah perang antara kaum militan dan pemerintah, menuduh bahwa para pejabat pemerintah mengecilkan jumlah dan makna peristiwa-peristiwa itu, dan sering menyatakan bahwa peristiwa itu akibat konflik pribadi dan balas dendam, bukannya

serangan yang diakibatkan berlatar agama.¹⁴³ Namun, organisasi pembelahak asasi manusia Mesir mengutuk tindakan-tindakan yang dilakukan oleh organisasi yang dikenal sebagai Jama'ah Islamiyah¹⁴⁴, yang ngotot untuk mengambil jalan kekerasan, mendukung kebencian warga muslim terhadap kepercayaan Kristen, menghasut berbagai bentuk diskriminasi terhadap mereka.

Dalam beberapa dasawarsa terakhir, sejumlah jajak pendapat menunjukkan bahwa mayoritas orang Mesir menginginkan syari'at Islam diterapkan sebagai bagian dari sistem hukum negara. Undang-undang Dasar Mesir membuka ruang untuk hal ini: Pasal 2 Undang-undang Dasar menyebutkan bahwa syari'at Islam merupakan sumber dasar hukum di Mesir. Kendati ada legitimasi dari Pasal 2 tersebut, syari'at Islam juga menjadi sumber kontroversi. Suara-suara dari komunitas Kristen Ortodoks Koptik, yang mencapai 12 persen dari total penduduk Mesir, menggugat apa yang mereka anggap sebagai diskriminasi terhadap minoritas non muslim yang tersirat dalam pasal ini. Para aktivis HAM sekular dan pro-demokrasi juga mengungkapkan pandangan serupa, dengan mengatakan bahwa penerapan hukum Islam tidak selaras dengan demokrasi, yang menurut mereka hanya bisa terwujud di sebuah negara sekular.

¹⁴³John L. Esposito, *Demokrasi Di Negara-Negara Muslim Problem dan Prospek*, (Bandung: Mizan, 1999), h. 255

¹⁴⁴*Jama'at Islamiyah* adalah sebuah perkumpulan yang bercorak reformis, yang didalamnya terdapat beberapa kelompok berusaha memperjuangkan islamisasi. Perkumpulan ini berkembang pesat setelah kekalahan perang tahun 1967, dan tujuan mereka adalah menciptakan kembali sebuah masyarakat Islami di atas dasar pemulihan sistem kekhilafahan. Jama'at pelajar ini bermula dari pembentukan klub penyair, pelukis, pembaca al-qur'an, klub perkuliahan, dan klub-klub lainnya. Lihat dalam Ira .M.Lapidus, *A History...*, h. 132.

Mereka menekankan antara lain, kasus-kasus pengadilan yang tumpang tindih yang melibatkan Undang-undang Keluarga Mesir-yang sebagian diatur dengan hukum Islam, dan pembatasan-pembatasan terhadap pembangunan gereja, serta wacana tentang apakah seorang Koptik bisa menjadi presiden. Mereka menjadikan contoh-contoh ini sebagai dalih perlunya pembatasan peran hukum Islam dalam kebijakan domestik, khususnya bila diberlakukan terhadap minoritas non muslim.

Namun, di tengah debat publik yang melibatkan para sekularis dan aktivis Koptik di satu sisi, dan di sisi lain kelompok politik Islam-khususnya al-Ikhwan al- muslimun¹⁴⁵, yang sering muncul di media saat ada diskusi hukum Islam, sebenarnya ada jalan tengah alternatif. Di jalan tengah ini, konsep-konsep syari'at Islam, demokrasi dan sekularisme dapat bersanding sebagai bagian dari satu sistem politik yang utuh, tanpa perlu mengorbankan prinsip-prinsip fundamental salah satu dari ketiganya.

Sejalan dengan itu, Mesir sebaiknya membingkai model demokrasinya sendiri sesuai dengan sejarah, budaya, dan yang lebih penting, masyarakatnya. Demokrasi dan sekularisme dapat diadopsi dalam berbagai cara berbeda: misalnya model Prancis dan Turki, yang secara ketat mengatur agama dalam kehidupan publik untuk melindungi demokrasi, berbeda dengan sistem AS, di mana agama relatif berpengaruh dalam politik. Pada masing-masing negara tersebut, hubungan antara agama dan sistem politik diselaraskan dengan karakteristik negara.

¹⁴⁵Ikhwanul Muslimin yang didirikan oleh Hasan al-Banna pada tahun 1928, bertujuan untuk mendidik rakyat, meningkatkan standar hidup mereka, dan menyebarkan pesan “pranata Islam” menegaskan kembali visi Islam yang komprehensif, yang meliputi kehidupan politik, sosial, dan ekonomi. Lihat Juga Antony Black, *Pemikiran...*, h. 573.

Dalam kerangka ini, minoritas Kristen Mesir harus dapat menikmati semua hak-hak sipil yang dimiliki oleh kaum minoritas di negara-negara demokratis, seperti hak untuk bertarung dalam pemilu presiden dan parlemen, hak untuk mengajukan rancangan undang-undang kepada parlemen, dan kesetaraan di muka hukum.

Salah satu isu simbolik menyangkut hubungan antara hak minoritas dan hukum Islam di Mesir adalah apakah seorang Koptik bisa mendapat kesempatan berebut kursi presiden. Jika seorang Koptik ingin bersaing untuk menjadi presiden Mesir, ia harus diberi hak tersebut, selama ia berjanji untuk mematuhi undang-undang Mesir dan kehendak mayoritas. Terserah rakyat kemudian untuk memilihnya atau tidak.

Selain Kristen Koptik, di Mesir juga terdapat orang-orang Qibti (kristen ortodoks). Orang-orang Qibti Mesir mempunyai keistimewaan yang tidak dimiliki oleh semua orang Kristen di tempat lain. Keistimewaan yang dimaksud adalah pertama, keistimewaan mereka mendapatkan jaminan Islam yang telah ditetapkan secara sah dan sekaligus hak kekeluargaan. Keistimewaan kedua, letak geografis dimana struktur kependudukan orang Qibti hidup berdampingan dengan kaum muslimin dalam naungan pemerintahan Islam di Mesir sejak 14 abad silam, dan mereka adalah satu bagian yang tidak bisa dipisahkan dari warga negara Islam tanpa ada perbedaan dalam hak dan kewajiban.¹⁴⁶

Oran-orang Qibti dan kaum muslimin, dipersatukan oleh kebudayaan yang sama, nasionalisme dan persaudaraan, hingga mereka seperti satu susunan yang sulit dihancurkan oleh musuh. Bagi orang Qibti di Mesir, pemerintah telah menetapkan hak kewarganegaraan yang sempurna, baik hak keagamaan ataupun

¹⁴⁶Ira M Lapidus, *A History...*, h. 133.

hak politik.¹⁴⁷ Orang-orang Qibti memiliki hak seperti yang dimiliki oleh warganegara lainnya di negara itu dari hak dan kewajiban. Undang-undang negara menetapkan bahwa agama resminya adalah Islam dan asas-asas syari'at Islam adalah sumber utama perundang-undangan. Dengan demikian, undang-undang menetapkan bahwa dualisme keagamaan bukan berarti dualisme kewarganegaraan

2. Pakistan

Negara Pakistan¹⁴⁸ berdiri sebagai sebuah negara pada tahun 1947 dan pada tahun 1956 menetapkan konstitusi sebagai negara republik Islam. Pakistan negara ke-6 yang mempunyai penduduk terbanyak di dunia dan negara ke-2 yang mempunyai penduduk beragama Islam terbanyak di dunia setelah Indonesia. Mayoritas penduduk Pakistan adalah muslim Sunni. Pakistan sebenarnya bagian dari India yang terpecah menjadi Pakistan Barat dan Pakistan Timur. Mulanya dikenali sebagai *Dominion of Pakistan* pada 1947. Kemudian diganti menjadi Republik Islam Pakistan pada 1956. Pakistan Timur sekarang dikenali sebagai Bangladesh. Pakistan merupakan negara yang sangat komprehensif mengatur persoalan kewarganegaraan dalam konstitusi tertulisnya. Pembukaan Undang-Undang Dasar Republik Islam Pakistan menyatakan dengan tegas bahwa Pakistan adalah negara yang sangat memperhatikan prinsip-prinsip demokrasi,

¹⁴⁷Farid Abdul Khaliq, *Fikih Politik Islam*, terj. Fathurrahman, cet ke 1, (Jakarta: Sinar Raja Offset, 2005), h. 189.

¹⁴⁸Negara Pakistan didirikan pada tanggal 15 Agustus 1947. Konstitusi tahun 1956 menyatakan bahwa nama resmi negara ini adalah Republik Islam Pakistan. Pasal 198 konstitusi tersebut menjamin tidak akan diundangkannya suatu undang-undang yang bertentangan dengan Al-Qur'andan Sunnah Nabi. Lihat Munawir Sjazali, *Islam dan Tata Negara...*, h. 228

kebebasan, persamaan, toleransi, dan keadilan sosial sebagaimana digariskan dalam ajaran Islam.¹⁴⁹ Kemudian ditegaskan bahwa semua kepentingan yang sah dari minoritas wajib dilindungi sebagaimana mestinya. Dinyatakan pula bahwa hak-hak dasar manusia seperti, hak persamaan di hadapan hukum, kebebasan berpikir, menyatakan pendapat, kebebasan menganut agama atau kepercayaan dan kebebasan berserikat serta keadilan sosial, ekonomi dan politik wajib dilindungi.

Berkaitan dengan prinsip kebebasan, konstitusi mengaturnya dalam pasal 15-18, meliputi kebebasan warga negara untuk berserikat hingga kebebasan berpendapat. Selanjutnya pasal 20, menjamin kebebasan beragama. Setiap warga negara memiliki kebebasan menganut, mengamalkan dan mempropagandakan agama yang diyakininya. Mereka juga berhak mendirikan, memelihara dan mengelola lembaga-lembaga keagamaannya.¹⁵⁰ Oleh karena itu, tidak ada diskriminasi terhadap warga negara karena ras, agama, kasta, jenis kelamin atau tempat kelahiran.

Negara Pakistan merupakan salah satu negara yang menganut sistem kenegaraan neo-Islam atau teokratik, meski sebagian demokrasi teistik, meminjam bahasa Muhammad Natsir. Di negara yang menganut sistem neo-Islam itu, kendati partai-partai Islam diberi hak hidup, tetapi sistem kekuasaan yang berlaku, yaitu kekuasaan berada di tangan Tuhan lewat hukum-hukumNya (syari'ah) membuat penguasanya merasa berkuasa atas nama Tuhan. Konstitusi mensyaratkan kepala negara adalah seorang muslim, dan tidak boleh ada undang-undang yang bertentangan dengan ajaran Islam.¹⁵¹ Akibatnya, kekuasaan di

¹⁴⁹Muhammad Tahir Azhary, *Negara Hukum...*, h. 232.

¹⁵⁰Pakistan, *The Constitution of Islamic Republik of Pakistan*, 1975.

¹⁵¹John L. Esposito, *Demokrasi Di Negara-Negara Muslim Problem dan Prospek*, (Bandung: Mizan, 1999), h. 138.

Pakistan sulit dikontrol dan disentuh masyarakatnya. Tingkat partisipasi masyarakat di negara ini sangat rendah.

Pakistan adalah satu-satunya negara di dunia yang lahir atas dasar agama (Islam). Negara ideologis yang kedaulatannya dipegang oleh Allah semata, hukumnya disebut syari'ah, termuat dalam Al-Qur'andan sunnah.¹⁵² Kelahirannya merupakan sebuah fenomena dan paradigma baru dalam diskursus ilmu politik modern maupun dalam kajian Islam. Eksistensinya selalu dikaitkan secara langsung dengan Islam. Karena Pakistan sebagai sebuah Negara, bagi penduduknya, adalah ekspresi nyata dari keberagaman mereka.

Pakistan sebagai negara yang mengedepankan identitas Islam, masa isu agama dan identitas nasional muncul pada tahun 1953 dalam perdebatan-perdebatan konstitusi. Para pemimpin agama mendesak amandemen yang menyatakan Ahmadiyah sebagai golongan minoritas Non muslim. Para ulama menuduh bahwa pendiri Ahmadiyah, Mirza Ghulan Ahmad (1835-1908), telah mengaku sebagai seorang Nabi dan berarti menyangkal keyakinan dasar Islam bahwa Muhammad adalah Nabi terakhir. Para ulama menuntut juga agar Menteri luar negeri dan para pejabat Pakistan lain yang beraliran Ahmadiyah dalam pemerintahan dan militer dipecat dari jabatannya, sebab menurut para tokoh-tokoh Islam, orang-orang non muslim tidak boleh memegang posisi kunci dalam pemerintahan atau militer karena anggota minoritas non muslim tidak dapat setia sepenuhnya pada ideologi Islam yang menjadi dasar negara.¹⁵³

¹⁵²John J. Donohue, John L. Esposito, terj. Machnun Husein, *Islam dan Pembaharuan Ensiklopedi Masalah-Masalah*,(Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1995), h. 517.

¹⁵³John L. Esposito, *Demokrasi ...*, h.136.

Isu Ahmadiyah atau Qadiyani memberikan contoh kasus yang paling berlarut-larut. Kasus ini telah menimbulkan krisis nasional, dan penerapan hukum darurat perang pertama di Pakistan pada tahun 1953, dan amandemen konstitusional 1974 menyatakan Qadiyani sebagai golongan minoritas Non muslim. Pada tahun 1983 kasus ini menyeruak lagi. Sebuah konferensi Qadiyani yang diselenggarakan pada tahun 1983 yang dihadiri 200.000 peserta di markas besar Rabwah telah menimbulkan kemarahan kaum ulama sunni dan Syi'ah. Sebagai tindak lanjutnya, pada Januari 1984 kaum ulama sunni dan syi'ah menyampaikan serangkaian resolusi yang menyeru pemerintah untuk melaksanakan hukum Islam (hukuman mati) dalam kasus murtad, dan menuntut agar kaum Qadiyani dilarang menggunakan terminologi Islam, dan para peserta mereka dicopot dari jabatan sipil dan militer.¹⁵⁴

Penduduk agama Kristen hanya satu persen dari seluruh penduduk di Pakistan, penekanan yang lebih besar pada Islamisasi negara dan masyarakat di bawah Bhutto dan Zia Ul-Haq berdampak pada nasionalisme sekolah-sekolah keagamaan dan pemberian tekanan lebih besar pada Islam. Serta pemberlakuan hukum Islam dan kajian-kajian Islam. Para pemimpin Kristen mendesak dimasukkannya pelajaran mengenai tradisi mereka sendiri ke dalam kurikulum sebagai pilihan bagi murid-murid Kristen.

Keprihatinan umum yang dirasakan oleh seluruh golongan minoritas adalah bahwa Pakistan akan kembali kepada hukum Islam klasik yang akan menetapkan orang-orang non muslim sebagai *dhimmi* (orang-orang yang dilindungi), suatu kedudukan yang meskipun terkait erat dengan sejarah masa lampau, dalam kacamata modern dianggap identik dengan

¹⁵⁴John L. Esposito, *Demokrasi ...*, h.151.

kedudukan warga kelas dua dengan hak dan kewajiban yang lebih terbatas. Kekhawatiran pihak non muslim diperkuat dengan adanya fakta bahwa kebanyakan pemimpin muslim meyakini bahwa negara tidak boleh menerima kaum minoritas non muslim untuk menduduki jabatan tinggi dalam pemerintahan yang memungkinkan mereka merumuskan kebijakan.¹⁵⁵ Berkaitan dengan hak politik bagi non muslim di Pakistan, menurut Taufik Adnan Jamal & Samsul Rizal Pangabean, non muslim hanya dapat memilih kandidat yang tidak mewakili distrik atau konstituen-yakni mereka hanya dapat memilih kandidat yang mewakili seluruh populasi berbagai kelompok minoritas yang ada di Pakistan. Konsekuensinya, para kandidat minoritas tidak merepresentasikan kepentingan spesifik kelompok minoritas. Jadi secara umum, minoritas non muslim pada faktanya adalah warga negara kelas dua di Pakistan.¹⁵⁶

Relasi muslim-non muslim di Pakistan di era 1998 sempat memperlihatkan konflik dan diskriminasi syari'at terhadap Non muslim.¹⁵⁷ Jika seorang muslim membunuh non muslim, pelakunya dapat memberi ganti rugi secara material kepada keluarga korban. Tetapi, jika seorang non- muslim membunuh muslim, pelakunya akan menghadapi hukuman penjara atau bahkan hukuman mati. Dalam kaitannya dengan hal ini, pengadilan syari'at federal menjamin bahwa seluruh tindakan legislatif dan putusan pengadilan-termasuk yang dijatuhkan oleh mahkamah agung-selaras dengan hukum Islam.¹⁵⁸

¹⁵⁵John L. Esposito, *Demokrasi ...*, h.151.

¹⁵⁶Taufik Adnan amal, *Politik Syari'at Islam dari Indonesia Hingga Negeria*, (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2004), h. 146.

¹⁵⁷Taufik Adnan amal, *Politik ...*, h. 146.

¹⁵⁸Taufik Adnan amal, *Politik ...*, 147.

Minoritas non muslim Di Pakistan tidak hanya menghadapi diskriminasi dalam hukum dan pengadilan, tetapi juga dalam sistem pemilihan. Mereka hanya dapat memilih kandidat yang tidak mewakili distrik atau konstituen-yakni mereka hanya memilih kandidat yang mewakili seluruh populasi berbagai kelompok minoritas yang ada di Pakistan. Konsekuensinya, kandidat-kandidat minoritas tidak merepresentasikan kepentingan spesifik kelompok minoritas. Jadi, secara umum, minoritas non muslim pada faktanya adalah warga negara kelas dua di Pakistan.

3. Malaysia

Malaysia dianggap sebagai sebuah negara muslim, sesungguhnya ia adalah sebuah negara pluralistis yang sekelompok minoritas penting dari penduduknya adalah non- muslim. Malaysia sebagai salah satu negara di kawasan Asia Tenggara, dengan ibu kota Kuala Lumpur, terletak di semenanjung Malaka serta sebagian Kalimantan Utara. Luas wilayahnya sekitar 333.647 km² dengan jumlah penduduk kurang lebih 18.239.000. Mayoritas penduduknya adalah muslim (53 %), Cina 35 % dan India 10 %. Bahasa resmi adalah bahasa Melayu dan agama Islam merupakan agama resmi di Malaysia.

Malaysia merupakan kerajaan federal yang terdiri dari tiga belas negara bagian yang meliputi daerah semenanjung Malaka, yakni Johor, Malak, Pahang, Negeri Sembilan, Selangor, Perak, Trengganu, Kelantan, Penang, Kedah, dan Perlis yang terletak di Malaysia Barat dan Malaysia Timur yang terdiri Sabah dan Serawak yang terletak di Kalimantan bagian utara. Federasi ini terbentuk pada tanggal 16 September 1963. Kepala negara Malaysia adalah seorang raja dengan gelar “Yang Dipertuan Agung”. Pemerintahan

berada di tangan Perdana Menteri yang berhak membentuk Kabinet.

Sebagaimana kita ketahui bahwa Malaysia merupakan Negara multi-komunal, Sejak awalnya dengan adanya dua etnis yakni Cina dan India merupakan masa dimana Malaya dalam proses Indianisasi, yang kemudian disusul pula upaya Islamisasi dari beberapa pedagang muslim dan para Sufi dari Arab. Atas dasar itu maka John L. Esposito¹⁵⁹ menganggap bahwa sejak periode paling awal di Malaysia, Islam mempunyai ikatan erat dengan politik dan Masyarakat, secara tradisional di Negara-negara bagian Melayu, seluruh aspek pemerintahan, jika tidak diambil langsung dari sumber dan prinsip keagamaan, diliputi oleh aura kesucian agama Islam menjadi unsur inti identitas dan kebudayaan Melayu, memberikan kesadaran tentang agama, nilai-nilai.

Malaysia adalah sebuah negara dengan bendera nasional bergambar bulan sabit dan bintang, dengan konstitusi yang menyatakan Islam sebagai agama resmi. Perdana Menteri Malaysia memberi prioritas tertinggi untuk menyatukan kaum muslim. Pemerintahan Malaysia diatur para Menteri utamanya beragama Islam, dan ideologi nasional yang ditegaskan oleh pemerintah bahwa merupakan “tugas suci setiap warga negara untuk membela dan mendukung” konstitusi yang menjamin kedudukan istimewa bangsa Melayu, peranan Sultan, dan penetapan Islam sebagai agama resmi.

Islam telah menjadi bagian yang menyatu dari identitas nasional, sejarah, dan kebudayaan Malaysia. Namun, akibat kolonialisme Inggris, demografi mengalami perubahan dengan masuknya gelombang pendatang dari Cina dan India.

¹⁵⁹ John L. Esposito, *Demokrasi ...*, h.200.

Keseimbangan multi etnik, multiras dan multiagama yang peka di kalangan masyarakat Malaysia telah diuji melalui reaksi bangsa Melayu terhadap kehadiran dan kekuatan yang semakin besar dari para pendatang non melayu.

Sepanjang sejarahnya, Malaysia telah berusaha membangun suatu negara pluralistis, namun tetap mendukung Islam dan hak istimewa bangsa melayu- muslim dan akibatnya, ia memperkuat dan melestarikan komunalisme agama dan etniknya. Kemajemukan masyarakat Malaysia telah menjadi sumber kompromi, akomodasi, dan toleransi, sekaligus sumber ketegangan komunal dan konflik.¹⁶⁰

Desakan para tokoh Islam agar Islam menggantikan nasionalisme Melayu sebagai basis persatuan nasional telah memisahkan kaum nasionalis Melayu dan komunitas-komunitas non muslim. Islam di Malaysia lebih luwes dan lebih mudah mengakui kelompok-kelompok minoritas. Konstitusi Malaysia mengakui pula adanya hak setiap kelompok agama untuk mengelola sendiri urusan-urusan agama mereka, mendirikan dan memelihara lembaga-lembaga untuk tujuan-tujuan keagamaan.¹⁶¹ Dengan demikian, sementara di wilayah-wilayah lain kewajiban puasa ramadhan atau larangan perjudian harus dipatuhi oleh seluruh kaum Non muslim di tempat-tempat umum, di malaysia restoran-restoran dipenuhi oleh pembeli non muslim, demikian pula kasino dipenuhi oleh non muslim. Meskipun PAS mendukung pelaksanaan syari'at Islam dan khususnya hudud, pemerintah pada masa Mahathir dan UMNO (*United Malay National Organization*)

¹⁶⁰John L. Esposito, *Demokrasi di Negara-Negara Muslim*, (Bandung: Mizan, 1999), h. 201.

¹⁶¹Muhammad Tahir Azhary, *Negara Hukum Suatu Studi tentang Prinsip-Prinsipnya Dilihat dari Segi Hukum Islam, Implementasinya Pada Periode Negara Madinah dan Masa Kini*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2004), h. 219.

menyatakan bahwa undang-undang Malaysia telah sesuai dengan prinsip-prinsip Islam dan masyarakat Malaysia yang multiras dan multiagama. Meskipun ada ketegangan dan titik-titik rawan yang dapat mengganggu hubungan komunitas Melayu – muslim dengan non muslim.¹⁶² Jika dibandingkan dengan negara lain, maka Malaysia memberikan kebebasan beragama yang besar dan penduduknya menunjukkan toleransi beragama yang luar biasa. Namun, kecenderungan pemerintah Mahathir yang semakin meningkat pada Islam telah menjadi penyebab keprihatinan kelompok-kelompok minoritas. Sementara sebagian orang mengatakan bahwa Islamisasi di Malaysia hanyalah bersifat permukaan dan simbolisme tanpa isi, hal itu tetap menyebabkan kekhawatiran di kalangan non – muslim dan dengan demikian menimbulkan tantangan bagi pembangunan bangsa di kalangan penduduk Malaysia yang heterogen. Seruan PAS untuk mendirikan negara Islam dan melaksanakan hudud, berkembangnya Islamisasi yang didukung negara, pernyataan-pernyataan yang melampaui batas para aktivis keagamaan menyangkut hak azazi manusia dari kalangan non muslim dalam suatu masyarakat Islam, ditambah dengan serangan-serangan sporadis terhadap tempat-tempat ibadat kaum non muslim semua itu telah menjadi sumber keprihatinan yang nyata bagi kaum non muslim dan mempengaruhi kebangkitan etnis dan keagamaan Cina dan India.

¹⁶²Ira M. Lapidus, *A History...*, h. 358.

4. Arab Saudi

Kerajaan Arab Saudi¹⁶³ adalah suatu negara dengan tegas menyatakan mendasarkan pemerintahannya pada hukum Islam. Karena itu, negara ini dapat dinamakan sebagai negara Islam dalam makna yang hakiki, dengan konsekuensi wajib menjalankan semua prinsip-prinsip nomokrasi Islam. Saudi yang menganut prinsip Islam memberikan kebebasan serta wajib melindungi. Dalam hal agama “tidak boleh ada paksaan”. Arab Saudi hingga kini belum memiliki sebuah konstitusi tertulis, namun kerajaan ini telah menyatakan dengan tegas bahwa kaidah-kaidah pokok yang terkandung dalam Al-Qur’andianggap sebagai undang-undang dasar kerajaan Arab.¹⁶⁴

Arab Saudi sebagai negara Islam pertama yang berdiri di era *nation-state* tidak menerapkan konsep kewarganegaraan sebagaimana dalam konsep klasik. Arab Saudi telah menyusun konsep kewarganegaraan sendiri sesuai dengan konteks negara modern dalam bingkai *nation-state*, atas dasar nasionalitas dan teritorial geografis. Semua warga negara memiliki hak dan kewajiban yang sama dalam negara yang dihuninya tanpa

¹⁶³Negara yang memiliki nama resmi *al-Mamlakah al-‘Arabiyyah al-Su‘udiyah* (Kerajaan Arab Saudi), diproklamirkan pada 23 September 1932 oleh ‘Abd al- ‘Aziz ibn ‘Abd al-Rahman al-Sa‘ud yang sekaligus menjadi raja pertama pada negara monarkhi tersebut. Kemudian diperintah oleh keturunannya secara turun temurun hingga saat ini J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah...*, h. 184. Kosntitusinya dengan tegas mengatakan: “*The Kingdom of Saudi Arabia is a Sovereign Arab Islamic State with Islam as its religion; God’s Book and the Sunnah of His Prophet, God’s prayers and peace be upon him are its constitution, Arabic is its language and Riyadh is its capital*” Al-Qur’an merupakan Undang-undang dasar negara Arab dan syariah sebagai sumber hukum dasar yang dilaksanakan oleh mahkamah-mahkamah syari’ah dengan ulama sebagai hakim dan penasehat-penasehat hukumnya,

¹⁶⁴Muhammad Tahir Azhary, *Negara Hukum*, (Jakarta: Kencana, 2007), h. 220.

dibedakan oleh suku, jenis kelamin, agama dan status yang disandangnya. Makanya, hukum di Arab Saudi diberlakukan kepada siapa pun, tanpa melihat perbedaan agama, ras, warna kulit atau hubungan keluarga.¹⁶⁵

Pemerintahan Arab Saudi melarang bagi non muslim untuk memasuki wilayah tanah suci *Makkah al-Mukarramah*. Berkaitan dengan tanah suci, Imam Al Mawardi mengatakan bahwa orang-orang yang tidak beragama Islam tidak boleh masuk ke tanah suci, baik untuk tinggal di situ atau hanya sekedar lewat. Ini adalah mazhab Syafi'i dan mayoritas kalangan fuqahā.¹⁶⁶ Di samping itu, ia juga merupakan ibu kota ruhani Islam, sentral wahyu dan terdapat rumah Allah (*baitullah*) di dalam kota suci tersebut. Di samping itu, ia merupakan sebuah lembah suci yang merupakan masjid dan setiap masjid adalah suci. Masjid dijadikan sebagai tempat suci karena merupakan tempat dan lokasi untuk berpikir dan beribadah. Sebagai hasilnya, kekotoran dan pikiran-pikiran setan tidak memiliki tempat di dalamnya. Karena itu, kita saksikan para penafsir Al-Qur'andalam tafsir-tafsir mereka membahas falsafah hukum ini dan berkata bahwa hukum ini pada kenyataannya merupakan tindakan pencegahan supaya tempat dan atmosfer suci senantiasa terpelihara kesucian dan kekudusannya dari segala jenis kotoran dan najis.

Umar bin Khathab juga tidak mengizinkan tawanan perang yang telah dewasa untuk masuk ke Madinah. Seraya menulis surat kepada komandan tentara, "janganlah kamu mendatangkan kepada kami dari pada tawanan yang telah akil baligh."¹⁶⁷ Nampaknya ada

¹⁶⁵Khalid M. Ishak, *Hak-Hak Asasi Manusia dalam Islam*, (Jakarta: Media Dakwah, 1979), h. 18.

¹⁶⁶Imam Al-Mawardi, *Ahkamus Al-Sulthaniyyah...*, h. 318.

¹⁶⁷Jaribah bin Ahmad Al-Haritsi, *Fikih Ekonomi Umar Bin Al-Khathab*, terj. Asmuni Solihan, (Jakarta: Khalifa, 2006), h. 557.

dua alasan mendasar terhadap pelarangan ini yaitu, pertama, menjaga bahasa dan akhlak kaum muslimin di Madinah yang menjadi ibukota kaum muslimin dan darinya Islam tersebar luas; sehingga mengharuskan jiwa Madinah tetap jauh dari segala pengaruh negatif.

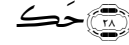
Sesungguhnya bahasa Arab adalah syiar Islam dan kaum muslimin; dimana bahasa merupakan syiar terbesar bagi suatu bangsa yang menjadi ciri khasnya dan bahasa Arab merupakan pilar terpenting umat Islam, sehingga keberadaan tenaga kerja asing-khususnya non muslim akan berdampak negatif bagi bahasa Arab.

Kedua, menjaga keamanan dan stabilitas masyarakat; karena adanya kelompok tersebut diantara kaum muslimin disebabkan dengki terhadap kaum muslimin adalah yang akan mendorong kelompok tersebut terhadap rusaknya keamanan kaum muslimin. Diantara contoh yang jelas adalah, bahwa terbunuhnya adalah pada tangan seseorang yang karena kondisi tertentu mengharuskan pengecualian mereka dan mengizinkan mereka masuk Madinah. Karena itu ketika Umar ditusuk oleh seorang Majusi, ia menjelaskan kepada para sahabat tentang pandangannya yang benar dalam melarang orang-orang asing dewasa untuk masuk ke Madinah.

Meskipun demikian, Umar mengizinkan sebagian pedagang non muslim untuk masuk ke Madinah dalam rangka perdagangan, namun dengan memberikan batasan masa depan selama tiga hari yang di dalam masa tersebut mereka dapat menjual barang yang mereka miliki, belanja di pasar dan memenuhi kebutuhan mereka.

Di dalam surat at-taubah ayat 28 :

بِمَبَعْدِ الْحَرَامِ الْمَسْجِدِ يَقْرَبُوا فَلَا يَحْسِبُ الْمُشْرِكُونَ إِنَّمَاءٌ أَمْنُوا الَّذِينَ يَتَّبِعُهَا
بِمَعْلَمِ اللَّهِ إِنَّ شَاءَ إِنْ فَضَّلَهُ مِنْ اللَّهِ يُغْنِيكُمْ فَسَوْفَ عَيْلَةٌ خَفَّتُمْ وَإِنْ هَذَا أَعَامَهُ



Artinya:” Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya orang-orang musyrik itu najis, maka janganlah mereka mendekati masjidil Haram sesudah tahun ini. Dan jika kamu khawatir menjadi miskin, maka Allah nanti akan memberimu kekayaan kepadamu dari karuniaNya, jika dia menghendaki. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi maha bijaksana”.

Ayat ini menjelaskan bahwa orang-orang musyrik mereka sebenarnya adalah najis sehingga tidak wajar berada di tempat-tempat suci. Di dalam ayat ini ini mempertegas kembali kepada orang-orang beriman bahwa sesungguhnya orang-orang musyrik yang jelas lagi mantap kemusyrikannya karena berkesinambungan kemusyrikan itu dalam benak dan hati mereka adalah najis. Orang-Orang beriman adalah orang-orang yang telah disucikan Allah jiwanya dengan keimanan dan tauhid, maka kalian harus menghindar dari sifat-sifat buruk mereka lagi pula menjauh dari mereka. Tempat sucipun tidak mereka datangi, maka itu janganlah mereka mendekati mesjid Haram sesudah tahun ini yakni tahun kesembilan hijrah saat turun ayat ini.¹⁶⁸

Menurut Thabathaba'i dengan mengutip riwayat dari tafsir Al-Qur'an menyatakan bahwa ketika Amirul al-mukminin diberi tahu bahwa orang musyrik tidak boleh memasuki mesjid al-Haram, maka orang-orang Quraisy berkeluh kesah dengan mengatakan bahwa dagangannya akan merugi, akan kurang

¹⁶⁸Muhammad Husain al-Thabathaba'i, *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, Jilid IX, h. 223

belanja keluarganya, maka Allah menurunkan surat at taubah ayat 24 ini.¹⁶⁹ Pemahaman seperti ini juga terdapat dalam surat al-taubah ayat 28 yang mengharamkan orang musyrik masuk mesjid al-Haram setelah tahun ke -9 hijrah yaitu tahun kesembilan hijrah ketika ayat ini turun dan tahun Ali diberitahu dengan turunnya surat al-*Bara'ah*. Di samping mereka dilarang masuk mesjid, mereka juga dilarang melakukan thawaf di Baitullah.¹⁷⁰ Thabathaba'i mengemukakan pengertian najis adalah setiap yang kotor adalah najis. Menurut Hamka, dilarangnya orang musyrik masuk Mesjid al-Haram bukan karena zat badannya itu yang najis, tetapi karena mereka kotor dan tidak mengenal kebersihan. Kencing tidak dibasuh, tidak mengenal wuduk, tidak mengerti mandi junub, dan sebagainya serta belum belajar kebersihan menurut Islam, apalagi ada yang thawaf dengan lebih dahulu menanggalkan pakaiannya; lebih kotor dipandang mata.¹⁷¹

Hamka berpendapat bahwa non muslim boleh masuk mesjid sekedar ziarah sebagaimana ziarahnya Robert Kennedy ke mesjid agung al-Azhar. Kebolehan itu menurut Hamka didasarkan kepada riwayat dimana Nabi pernah menerima delegasi suku Tsaqif dari Thaif di mesjid Nabi di Madinah.¹⁷² Oleh karena itu, najis adalah faham mereka karena mempersekutukan Allah dengan yang lain, bukan najis badan mereka. Di Mesir misalnya mesjid al-Azhar dan Mesjid Muhammad Ali yang digunakan untuk melaksanakan shalat jum'at, terbuka untuk umum termasuk

¹⁶⁹Muhammad Husain al-Thabathaba'i, *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, Jilid IX, h. 223.

¹⁷⁰ Muhammad Husain al-Thabathaba'i, *Al-Mizan ...*,h. 224.

¹⁷¹ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, (Jakarta: Panji Mas, 1982), Juz 10, H. 155

¹⁷² Hamka, *Membahas Soal-soal Islam*, (Jakarta : Panji Mas, 1983), h. 127.

wisatawan manca negara. Para wisatawan baru diminta untuk tidak memasukinya beberapa saat sebelum shalat jum'at.¹⁷³

Menurut riwayat dari Ibn Abu Syaibah, Ibn Jarir, Ibn Munzir dan mujahid, bahwa setelah Nabi Muhammad saw kembali dari peperangan Tabuk, Rasul berniat untuk melaksanakan haji tahun kesembilan itu. Kemudian rasul bersabda: akan hadir pula rumah itu (ka'bah) kaum musyrik yang tawaf bertelanjang. Karena itu aku tidak suka naik haji sampai yang seperti itu tidak ada lagi. Berdasarkan perkataan Nabi ini, yang menyebabkan beliau belum naik haji di tahun itu, dan menyuruh Abu Bakar yang memimpin jama'ah haji karena beliau hendak memerintahkan terlebih dahulu agar mesjid al-Haram dibersihkan dari orang musyrik yang tidak mengenal kebersihan itu dan tidak mau melihat masih ada orang yang tawaf telanjang. Tahun depannya yaitu tahun kesepuluh hijrah, setelah semuanya bersih, barulah Nabi naik haji yang terkenal dengan haji wada'.¹⁷⁴

Kata najis adalah nama bagi sesuatu yang melekat pada dirinya najis dan kotoran. Karena najis atau kotoran itu dikaitkan dengan kemusyrikan, maka yang dimaksud najis yang dimaksud dalam ayat di atas adalah najis atau kotoran immaterial, bukan najis material. Dalam pandangan Al-Qur'an kenajisan semacam ini mengakibatkan yang menyandangnya tidak wajar memperoleh penghormatan walaupun secara material ia bersih dan berpakaian indah dan rapi. Ada sementara ulama yang memahami kenajisan tersebut dalam arti material. Ada riwayat yang menyatakan bahwa sahabat Nabi yang bernama Ibn Abbas menilai seorang musyrik najis badannya seperti anjing dan babi. Sedangkan al-Hasan memfatwakan bahwa siapa yang berjabat tangan dengan seorang

¹⁷³ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Vol. 5, h. 521.

¹⁷⁴ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, (Jakarta: Panji Mas, 1982), Juz 10, H

musyrik, maka ia hendaknya berwudhuk.¹⁷⁵ Pendapat seperti itu menurut Quraish Shihab bukanlah pendapat yang benar tidak juga merupakan pendapat mayoritas ulama. Dari segi material pada prinsipnya mereka adalah suci, terbukti bahwa kaum muslimin pun bergaul, berjabat tangan dengan mereka. Juga tidak ditemukan satupun perintah Nabi kepada kaum muslimin untuk mensucikan diri setelah bergaul dengan mereka itu, bahkan rasul pernah berwudhuk dari wadah berisi air yang terbuat dari kulit milik seorang musyrik, juga beliau pernah makan makanan Yahudi dan menjamu delegasi orang-orang kafir. Ini semua menjadi bukti bahwa jasmani orang-orang musyrik pada prinsipnya tidaklah najis secara material akibat kemusyrikan mereka.¹⁷⁶

As-Syafi'i berpendapat bahwa hanya melarang kaum musyrik memasuki mesjid al-Haram dan atas dasar itu tidak ada halangan bagi kaum Yahudi dan Nasrani memasuki mesjid selainnya. Abu Hanifah berpendapat sama dengan As-Syafi'i dengan menambahkan bahwa Yahudi dan Nasrani boleh masuk walaupun tanpa ada keperluan sedangkan syafi'i mengaitkan kebolehan itu dengan adanya keperluan.¹⁷⁷

Ibn Al Arabi berpendapat bahwa orang-orang musyrik tidak boleh masuk mesjid al-Haram maupun mesjid yang lainnya, larangan ini disebabkan karena mereka adalah najis, sedangkan najis tidak boleh ada di mesjid. Di samping mereka najis, syirik juga menjadi illat tidak bolehnya mereka masuk mesjid.¹⁷⁸ Menurut Ibnu Arabi, adajuga yang berpendapat bahwa orang musyrik

¹⁷⁵Abu Abd Allah Muhammad bin Umar bi al-Hasan bin al-Husain al-Taimi al-Razi, *Mafatih al-Ghaib*, Juz VII, h. 490.

¹⁷⁶M. Quaraish Shihab, *Tafsir al-Misbah Pesan, Kesan , dan Keserasian al-Qur'an*, Vol. 5, h.539.

¹⁷⁷Abu Bakar bin Abdullah Ibn al-Arabi, *Ahkam al-Qur'an*, jilid II, h. 239.

¹⁷⁸Abu Bakar bin Abdullah Ibn al-Arabi, *Ahkam...*, h. 469.

boleh masuk mesjid dengan seizin orang Islam. Pendapat mereka ini didasarkan kepada sebuah hadist dimana rasul pernah menerima seorang tamu yang bernama Tsumamah bin Utsal di mesjid sedangkan ia adalah seorang musyrik. Lebih lanjut Ibnu Arabi menyatakan bahwa riwayat ini shahih, tetapi Nabi telah mengetahui bahwa ia akan masuk Islam.¹⁷⁹

Menurut Ibnu Katsir, dalam ayat ini Allah swt memerintahkan hamba-hambanya yang mukmin yang suci karena agamanya dan karena dirinya agar menjauhkan orang-orang musyrik yang najis karena agama dan kepercayaannya dari mesjid al-Haram dan melarang mereka mendekatinya sesudah tahun kesembilan hijriah, ketika rasul mengutus Ali dan Abu Bakar ke mekkah untuk mengumumkan bahwa orang musyrik tidak boleh melaksanakan haji ke mesjid al-Haram.¹⁸⁰

Al-Thusi menyatakan bahwa terdapat perbedaan pendapat para ulama apakah mereka boleh masuk mesjid setelah tahun kesembilan hijriah. Menurut riwayat dari Jabir bin Abdullah dan Qatadah bahwa mereka tidak boleh masuk mesjid kecuali budak dan *ahl dhimmī*. Sedangkan Umar ibn Abd al-Aziz berpendapat bahwa mereka tidak boleh masuk mesjid al-Haram. Larangan ini juga berlaku bagi orang Yahudi dan Nasrani tidak saja mesjid al-Haram tetapi semua mesjid dalam kondisi apapun. Lebih lanjut al-Thusi menyatakan bahwa inilah pendapat yang dipilihnya.¹⁸¹

Muhammad bin Ishaq mengatakan bahwa orang-orang khawatir dengan adanya larangan orang-orang musyrik mendekati

¹⁷⁹Abu Bakar Muhammad bin Abd Allah Ibn al-Arabi, *Ahkam al-Qur'an*, Jijid II h. 469. Hadist ini diriwayatkan oleh Bukhari dalam kitab shalat no.42 dengan status hadist marfu' muttasil.

¹⁸⁰Jalil al-Hafizh Ahmad al-Din Abu al-Fida' Ismail Ibn Katsir al-Qursyi al-Damsyiqi, *Tafsir Al-Qur'anal-Azim*, Jilid IV, h. 130.

¹⁸¹Abu Ja'far Muhammad bin al-Hasan al-Thusi, *Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an*, V.5, h.201.

mesjid al-Haram, pasar-pasar akan menjadi sepi, perdagangan akan terhenti dan akan hilanglah keuntungan dan hasil yang mereka peroleh dari ramainya pengunjung Mesjid al-Haram, sehingga akan menjadi miskinlah mereka disebabkan larangan itu. Allah menjanjikan dalam ayat berikutnya yaitu Surat al Taubah ayat 29 berupa suatu sumber penghasilan baru bagi kaum muslimin sebagai ganti yang mereka khawatirkan itu, yaitu hasil pungutan *Jizyah*(pajak kepala) yang dipungut dari orang-orang yang bukan Islam sebagai imbalan jaminan keamanan bagi diri mereka.¹⁸²

Dahulu sebagian ulama berpendapat bahwa wilayah kekuasaan Islam dapat dibagi dalam tiga peringkat. Pertama, wilayah Haram yakni Makkah dan Madinah. Ulama sepakat menyatakan bahwa siapapun selain muslim tidak diperkenankan berada di kedua wilayah tersebut. Kedua, jazirah Arab, sementara ulama membenarkan kehadiran kafir di Jazirah Arabia tetapi dalam waktu terbatas, tidak lebih dari tiga hari. Ketiga, daerah Islam yang lain, disini orang kafir dibenarkan tinggal tetapi tidak memasuki mesjid kecuali atas izin.¹⁸³

Menurut Quraish Shihab, pendapat kedua dan ketiga di atas tidak lagi diterapkan walau negara-negara yang konstitusinya secara tegas menyatakan Islam sebagai dasarnya. Saudi demikian juga Iran dan Pakistan yang secara resmi merupakan negara-negara Islam, hidup dengan bebas serta dalam waktu yang cukup lama sekian banyak Non muslim. Yang berlaku secara ketat hingga

¹⁸²Jalil al-Hafizh Ahmad al-Din Abu al-Fida' Ismail Ibn Katsir al-Qursyi al-Damsyiqi, *Tafsir Al-Qur'anal-Azim*, Jilid IV, h. 354.

¹⁸³M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah Pesan, Kesan , dan Keserasian al-Qur'an*, Vol. 5, h. 540.

dewasa ini hanyalah bagian pertama di atas yaitu larangan bagi non muslim untuk memasuki wilayah Makkah dan Madinah.¹⁸⁴

Setiap negara mempunyai wewenang yang dibenarkan hukum internasional untuk menetapkan siapa yang berhak ke wilayahnya. Ada syarat-syarat ditetapkan oleh masing-masing, longgar atau ketat untuk maksud kunjungan atau menetap di suatu wilayah. Dari sini setiap negara menetapkan perlunya visa (izin masuk) ke wilayahnya. Tidak ada suatu negara betapapun demokratisnya yang mengizinkan seseorang untuk masuk ke wilayahnya jika yang bersangkutan dinilai akan mengganggu keamanan atau mengeruhkan pikiran warga atau kesucian wilayahnya. Itulah yang digariskan oleh ayat di atas terhadap orang-orang musyrik atau non muslim, khususnya menyangkut bertempat tinggal bahkan masuk ke kota Makkah. Kalau ayat di atas menetapkan hal tersebut menyangkut Makkah, maka Nabi menetapkan hal serupa bagi kota Madinah.¹⁸⁵

Berdasarkan dari beberapa pendapat di atas maka dapat diketahui bahwa surat al-Taubah ayat 28 ini merupakan larangan yang tegas terhadap kaum musyrik Quraisy untuk masuk mesjid al-Haram bahkan untuk mendekatinya sekalipun. Larangan ini disebabkan sikap mereka yang selalu memusuhi bahkan memerangi Islam. Sehingga perlu diambil tindakan tegas kepada mereka dengan dihindari, dibaikot, bahkan dijauhkan dari tempat suci sehingga Allah memberi sifat kepada mereka itu dengan najis. Mereka disebut najis karena kesyirikan mereka, mempersekutukan Allah dengan yang lain bahkan mereka melakukan thawaf di sekeliling ka'bah dengan telanjang.

¹⁸⁴M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Vol. 5, h. 540.

¹⁸⁵ M. Quaraish Shihab, ..., h. 541

Kota Makkah telah dijadikan sebagai kota suci dari segala bentuk amalan syirik. Ia menjadi kota damai lahir dan batin bagi siapa saja yang mengunjunginya, maka kaum musyrik yang melakukan penganiayaan, baik terhadap dirinya yaitu dengan melakukan keengganan dan penolakan kepada Allah, maupun melakukan penganiayaan kepada orang lain, tidak dibenarkan berada di Makkah. Yang enggan meninggalkannya harus dipaksa keluar, bahkan kalau perlu diperangi. Orang musyrik Makkah telah melakukan penganiayaan terhadap orang Islam, menyiksa mereka dengan siksaan jasmani, merampas harta dan memisahkan sanak keluarga, meneror serta pengusiran mereka dari tanah tumpah darah. Menyangkut agama dan keyakinan, sehingga pembunuhan dan pengusiran mereka dari tanah Makkah yang diizinkan Allah adalah sesuatu yang wajar.¹⁸⁶ Hal ini sebagaimana yang terdapat dalam surat al-Baqarah ayat 191-193 yang berbunyi:

قَاتِلِ مَنْ أَشَدُّ وَافْتِنَةٌ أَخْرَجُواكُمْ حَيْثُ مَنَ وَأَخْرَجُواهُمْ ثَقِفْتُمُوهُمْ حَيْثُ وَقَاتِلُوهُمْ
 ذَٰلِكَ فَاقْتُلُوهُمْ قَاتِلُوهُمْ فَإِنْ فِيهِ يُقَاتِلُكُمْ حَتَّىٰ الْحَرَامِ الْمَسْجِدِ عِنْدَ تَقَاتِلُوهُمْ وَلَا
 فَتْنَةٌ تَكُونَ لَا حَتَّىٰ وَقَاتِلُوهُمْ ﴿١٩١﴾ رَحِيمٌ غُفُورٌ ۗ اللَّهُ فَإِنْ أَنْتَهُوَ فَإِنْ ﴿١٩٢﴾ الْكُفْرِينَ جَزَاءُ
 ﴿١٩٣﴾ الظَّالِمِينَ عَلَىٰ إِلَّا عُدْوَانَ فَلَا أَنْتَهُوَ فَإِنَّ لِلَّهِ الدِّينَ وَيُكُونُ

Artinya: Dan Bunuhlah mereka di mana saja kamu jumpai mereka, dan usirlah mereka dari tempat mereka Telah mengusir kamu (Mekah); dan fitnah itu lebih besar bahayanya dari pembunuhan, dan janganlah kamu memerangi mereka di Masjidil Haram, kecuali jika mereka memerangi kamu di tempat itu. jika mereka memerangi kamu (di tempat itu), Maka Bunuhlah mereka.

¹⁸⁶M. Quaraish Shihab, *Tafsir al-Misbah Pesan, Kesan , dan Keserasian al-Qur'an*, Vol. 5, h. 393.

Demikianlah balasan bagi orang-orang kafir. Kemudian jika mereka berhenti (dari memusuhi kamu), Maka Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. Dan perangilah mereka itu, sehingga tidak ada fitnah lagi dan (sehingga) ketaatan itu Hanya semata-mata untuk Allah. jika mereka berhenti (dari memusuhi kamu), Maka tidak ada permusuhan (lagi), kecuali terhadap orang-orang yang zalim.

Perintah terhadap memerangi orang-orang musyrik ini menurut Thabathab'i adalah hanya berlaku terhadap orang musyrik tidak terhadap ahli kitab karena ahli kitab tidak menyembah berhala dan agama mereka adalah agama tauhid dan ini diakui oleh mereka. Hanya saja mereka mengingkari Allah dengan tidak beriman kepada Allah, hari akhir dan tidak mengharamkan apa-apa yang telah diharamkan Allah. Islam menerima mereka karena semata-mata adanya unsur tauhid pada mereka, hanya saja mereka diperangi sampai mereka membayar Jizyah tujuannya adalah untuk menyampaikan kalimat yang *haq*.¹⁸⁷

Menurut Thabathaba'i, orang-orang musyrik dilarang masuk Mesjid Haram karena disebabkan sifat serta perlakuan mereka yang buruk terhadap orang Islam. Dapat juga dipahami bahwa orang musyrik yang dilarang masuk mesjid tidak termasuk ahli kitab. Oleh karena itu, menurut penulis, dalam hal ini Thabathab'i membolehkan ahli kitab memasuki mesjid Haram. Dalam hal ini penulis tidak menemukan pendapat Thabathaba'i apakah larangan ini berlaku hingga sekarang dan apakah juga larangan memasuki mesjid berlaku bagi setiap mesjid-mesjid selain mesjid Haram.

Di sisi lain, bagi umat Islam sendiri, tidak ada kendala untuk masuk rumah ibadah agama lain. Karena dalam ajaran Islam

¹⁸⁷Muhammmad Husain al-Thabathaba'i, *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, jilid II, h. 63.

semua permukaan bumi ini, asalkan suci dari najis dijadikan oleh Allah untuk tempat sujud dan menyembah kepadanya. Sebagaimana yang terdapat dalam sebuah hadis Nabi diriwayatkan dari Jabir yang menyatakan bahwa bumi dijadikan untukku sebagai mesjid dan sebagai alat untuk bersuci. Oleh karena itu siapa saja yang ingin shalat, maka hendaklah ia melakukan shalat.¹⁸⁸

Dengan demikian seluruh permukaan bumi dianggap sebagai mesjid bagi orang Islam, meskipun yang lebih utama agar orang-orang Islam menjahui tempat seperti gereja karena dikhawatirkan timbul syubhat bagi umat. Akan tetapi apabila orang Islam tidak menemukan tempat lain selain gereja hingga ia shalat di dalamnya maka seluruh bumi adalah milik Allah dan seluruh permukaan bumi adalah tempat sujud kaum muslimin. Umar hampir saja melakukan shalat di gereja al-Qiyamah (gereja ini terdapat di baitul Maqdis Yerusalem) ketika dikatakan kepadanya untuk shalat. Namun Umar tidak mau shalat di sini karena khawatir perbuatannya itu diikuti oleh Islam nanti sesudahnya dan mereka menjadikan sebagian gereja ini sebagai mesjid bagi kaum muslimin. Jadi yang menghalangi Umar shalat di gereja menurut Yusuf al-Qaradāwī karena kekhawatirannya, bukan karena gerejanya.¹⁸⁹

Umat Kristen membolehkan umat non Kristen memasuki tempat suci mereka bahkan sampai ke wilayah Vatikan. Dalam agama Hindu, area-area tertentu di Benares ditutup bagi umat non Hindu dan masyarakat muslim menghargai aturan tersebut, walaupun ketika itu mereka adalah penguasa kota itu, tetapi tidak memaksakan langkah ke wilayah kuil pendeta tempat-tempat sakral

¹⁸⁸Lihat Shahih Bukhari bab shalat

¹⁸⁹Yusuf al-Qardhawi, *Min Hady Islam Fatawa al-Mu'ashirah*, (Kairo: Dar al-Qalam Linnasyar wa al-Tauzi', 2003), jilid I, h.225.

lainnya. Dalam hal ini harus dimengerti bahwa setiap agama memiliki aturan masing-masing mengenai area atau tempat sakral, begitu juga halnya dengan Islam. Islam memiliki area sakral di sekitar Makkah yang batas-batasnya telah ditetapkan oleh Nabi sendiri, dan non muslim dilarang masuk.¹⁹⁰

5. Indonesia

Indonesia dikenal sebagai bangsa muslim terbesar di dunia. Sekitar 87,55% rakyat Indonesia beragama Islam. Sekalipun Islam tidak disebut dalam konstitusi sebagai agama negara. Seperti halnya negara tetangga Malaysia misalnya. Islam di Indonesia merupakan sebuah agama yang hidup dan vital. Umat Islam Indonesia kini sedang terlibat dalam proses transformasinya dari kuantitas ke kualitas. Dengan kata lain, pada hakikatnya Islamisasi di Indonesia bukanlah produk sejarah yang sudah rampung tetapi merupakan proses yang berkelanjutan.

Indonesia termasuk salah satu negara yang konstitusinya mengatur beberapa hal fundamental mengenai kewarganegaraan. Pada Pasal 26 ayat (1) UUD 1945 disebutkan: “Warga negara Indonesia ialah orang-orang bangsa Indonesia asli dan orang-orang bangsa asing yang disahkan dengan undang-undang sebagai warga negara”.¹⁹¹

¹⁹⁰Seyyed Hossen Nasr, *The Heart Of Islam, Pesan-Pesan Universal Islam Untuk Kemanusiaan*, h. 63.

¹⁹¹Pada masa lalu, warga negara Indonesia asli sering diartikan secara sosiologis dan etnografis berdasarkan keturunan dari suku bangsa yang dianggap asli Indonesia. Akibatnya terdapat etnis atau suku bangsa yang tidak disebut sebagai warga asli. Hal itu telah menimbulkan kerancuan status warga negara serta diskriminasi terhadap etnis tertentu. Setelah perubahan UUD 1945 yang diikuti dengan pembaharuan peraturan kewarganegaraan, pengertian bangsa Indonesia asli mengalami perubahan dan batasannya adalah batasan

Di Indonesia struktur masyarakatnya merupakan masyarakat majemuk, multikultural, terdiri dari berbagai suku bangsa, ras, kelompok, dan agama-muncul praktek-praktek eksklusif sosial.¹⁹² Munculnya konsep multikultural bukan hanya tantangan bagi rekonseptualisasi Islam dalam tantangan masyarakat melainkan juga bagi konsep demokrasi dan negara bangsa (*nation state*) yang notabene modern, seperti dalam kasus isu minoritas. Konsep negara bangsa sebagai landasan bagi implementasi konsep demokrasi sejak awal diimajinasikan sebagai sebuah kesatuan nasib dan cita-cita bersama dalam mengatasi etnis, ras, dan agama. Tetapi setiap bangsa yang terbangun melalui proses negara bangsa tersebut selalu menyisakan polarisasi mayoritas-minoritas. Dalam implementasi kemudian, sistem demokrasi dalam negara bangsa tidak selalu menjamin adanya kesetaraan antara mayoritas dan minoritas dalam hak-hak ekonomi, politik dan kebudayaan. Dalam konteks hubungan antar kelompok, mayoritas hampir selalu menjadi dominan dan hegemoni. Oleh karena itu, melalui multikultural menginginkan bukan saja warga negara memiliki hak yang sama tetapi juga bagi kelompok-kelompok yang memiliki ciri kebudayaan dan agama yang berbeda, memiliki hak kolektif untuk mempertahankan. Multikulturalisme merupakan tawaran yang memungkinkan untuk suatu jalan

hukum. Bangsa Indonesia asli adalah orang-orang WNI yang dilahirkan dari orang tua yang memperoleh kewarganegaraannya bukan dari proses pewarganegaraan. Tim Penyusun, *Pendidikan Kesadaran Berkonstitusi*, (Jakarta: Mahkamah Konstitusi RI, 2008), h. 157.

¹⁹²Abdurrahman Wahid dkk, *Islam Nusantara dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan*, (Bandung: Mizan, 2015), h. 280. Lihat juga M. Dawan Rahardjo, *Merayakan Kemajemukan Kebebasan dan Kebangsaan*, (Jakarta: Kencana, 2010), h. 238. Lihat juga, Said Agil Husin Al Munawar, *Fikih Hubungan ...*, h. 12. Lihat juga, Thoha Hamim, dkk, *Resolusi Konflik Islam Indonesia*, (Surabaya: LSAS, 2007), h. 117.

konvensi antara jaminan hak individu dan hak kolektif disisi lain yang memperkuat sistem demokrasi.

Dalam keragaman itu pula, terdapat kelompok-kelompok identitas minoritas yang rentan terhadap pembatasan hak dan perlakuan diskriminatif. Praktek eksklusif berdasar agama ini menyebabkan pengabaian, pengasingan dan pencabutan hak atas orang atau sekelompok orang disebabkan oleh pemahaman tentang agama. Praktek eksklusif ini sering menimpa kelompok minoritas yang memiliki aliran kepercayaan dan kelompok sekte keagamaan yang berbeda dari apa yang telah ditentukan oleh negara.

Adanya upaya mentransformasikan nilai-nilai ajaran agama dalam kebijakan publik harus dilihat sebagai sebuah proses interaksi sosial wajar dan harus dilakukan dengan mempertimbangkan kemaslahatan umum, yang untuk umat secara keseluruhan baik muslim maupun non muslim. Sejak masa pergerakan nasional menjelang kemerdekaan Indonesia, semangat perjuangan untuk membangun dan membuat pondasi bagi bangsa telah terpikirkan dan ramai dibicarakan.

Pihak yang mempunyai daya untuk melakukan praktek eksklusif sosial terhadap kaum minoritas ini adalah kaum dominan (kelompok agama yang berkuasa) demi memperoleh kekuatan dan perhatian dari penguasa. Pluralitas agama di Indonesia ini di satu sisi menjadi kekayaan bangsa namun di sisi lain juga menjadi ancaman yang berbahaya karena dapat menyebabkan terjadinya disintegrasi sosial di masyarakat, bahkan disintegrasi nasional. Kemajemukan mengandung dua potensi yaitu, pertama, potensi konflik dan disintegrasi, kedua, masyarakat majemuk juga menjadi sumber dinamika perubahan sosial dan kemajuan.¹⁹³

¹⁹³M. Dawan Rahaddjo, *Merayakan Kemajemukan...*, h. 238.

Cakupan hak-hak minoritas termasuk minoritas non muslim harus dilindungi oleh pemerintah dengan mengacu kepada cakupan deklarasi PBB tentang hak-hak minoritas. Diantara hak-hak tersebut adalah hak untuk eksis, hak mempertahankan dan melestarikan kebudayaan mereka, hak untuk perlindungan, hak untuk persamaan, dan tidak didiskriminasi serta hak untuk partisipasi. Cakupan hak-hak itu perlu ditekankan karena pada umumnya kelompok- minoritas sering mengalami pembatasan dan pelanggaran hak tersebut. Sebagai contoh, pada era Orde Baru kelompok etnis Tionghoa mengalami pembatasan hak dalam mengekspresikan kebudayaan mereka di depan publik. Pada era reformasi, kelompok keagamaan Ahmadiyah mengalami pembatasan dan pelanggaran hak beribadah di depan publik.

Hak dan kebebasan beragama warga diakui sebagai bagian dari hak asasi yang dijamin oleh konstitusi negara Indonesia sebagaimana dinyatakan dalam pasal 29 ayat 2 yang berbunyi: “negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu”. Jaminan itu ditegaskan pula pada bagian lain yaitu pasal 28 E UUD 1945 ayat 1 dan 2 yang menyatakan bahwa “setiap orang bebas memeluk agama dan beribadat menurut agamanya, memilih pendidikan dan pengajaran, memilih pekerjaan, dan kewarganegaraan, memilih tempat tinggal di wilayah negara dan meninggalkannya, serta berhak kembali”. dan “ setiap orang berhak atas kebebasan meyakini kepercayaan, menyatakan pikiran dan sikap, sesuai dengan hati nuraninya.”Selain itu, konstitusi menegaskan bahwa hak beragama yang tidak dapat dikurangi dalam keadaan apapun; bahwa setiap warga berhak mendapat perlindungan dari setiap perlakuan

diskriminatif, dan bahwa perlindungan dan penegakan HAM adalah tanggung jawab negara, terutama pemerintah.¹⁹⁴

Bangsa Indonesia sebagai bangsa yang religius, agama mempunyai andil yang tidak ternilai dalam mencapai, mengisi, memelihara kemerdekaan dan membina ketahanan nasional. Bertitik tolak kepada kenyataan ini maka ketahanan nasional diperkuat dengan memantapkan pembinaan kehidupan beragama dalam masyarakat dan bangsa. Dengan beragamalah ditanamkan kesadaran untuk tidak bersikap apatis dalam membina ketahanan nasionalnya sendiri. Dengan pengertian bahwa umat beragama tidak dapat tidak, harus merasa terlibat dan merasa bertanggung jawab dalam membina dan mempertahankan ketahanan nasionalnya. Kerukunan umat beragama merupakan pilar bagi terwujudnya kerukunan nasional yang merupakan salah satu potensi dalam pembangunan bangsa.¹⁹⁵ Tidak sempurna agama seseorang bila ia bersikap apatis terhadap kepentingan masyarakat dan bangsanya.

Pengaruh dominasi juga menjadi penting dalam masalah ini. Terkadang di suatu daerah yang bermayoritas memeluk agama tertentu akan menekan kelompok minoritas yang memeluk agama lain. Ketentuan perundang-undangan dan aturan serta norma dilandaskan pada ketentuan dan norma agama yang dominan di daerah itu. Contohnya di Aceh yang menerapkan hukum Islam. Kemudian, tekanan terhadap kaum minoritas ini juga mengungkung kebebasan mereka untuk menjalankan ibadah. Kelompok yang memeluk agama mayoritas merasa terganggu

¹⁹⁴M. Dawan Rahardjo, *Merayakan Kemajemukan...*, h. 305. Lihat juga, Ahmad Sukardja, *Piagam Madinah...*, h.90.

¹⁹⁵Haidlor Ali Ahmad, dkk, *Kasus-Kasus Aktual Hubungan Antarumat Beragama di Indonesia*, (Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan, 2015), h. 89.

apabila ada kelompok minoritas yang menjalankan ibadah menurut agama dan kepercayaan mereka, apalagi berencana untuk membangun tempat ibadah. Situasi seperti ini juga dapat menyulut tindak kekerasan, contohnya pengrusakan kompleks Pura Sengkareng di Lombok Barat, pada tanggal 16 Januari 2008.

Indonesia sebagai Negara Pancasila berkewajiban melindungi semua penduduknya yang sangat beragam, termasuk dalam bidang kepercayaan (agama). Melindungi di sini bukan dalam arti “intervensi” apalagi “mengekan” ekspresi keagamaan mereka, melainkan membina kerukunan dalam keberagaman itu sendiri. Hal ini selaras dengan pesan yang terkandung dalam semboyan Bhineka Tunggal Ika (berbeda-beda namun tetap dalam satu wadah Indonesia).¹⁹⁶

Di Indonesia, untuk menjaga dan memelihara kerukunan antar umat beragama, pemerintah melalui Menteri Dalam Negeri dan Menteri Agama telah mengeluarkan Keputusan bersama Nomor 9 Tahun 2006 tentang pedoman tugas kepala daerah/wakil kepala daerah dalam pemeliharaan kerukunan umat beragama, pemberdayaan forum kerukunan umat beragama dan pendirian rumah ibadah.¹⁹⁷ Pada bab IV pasal 13 mengatur tentang pendirian rumah ibadat.1) pendirian rumah ibadat didasarkan pada keperluan nyata dan sungguh-sungguh berdasarkan komposisi jumlah penduduk bagi pelayanan umat beragama yang bersangkutan di wilayah kelurahan/desa. 2).Pendirian rumah ibadat sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dilakukan dengan tetap menjaga kerukunan umat beragama, tidak mengganggu ketentraman dan ketertiban umum serta mematuhi peraturan perundang-

¹⁹⁶Abdurrahman Wahid, dkk, *Islam Nusantara...*, 280.

¹⁹⁷Bashori A. Hakim, dkk, *Pandangan Pemuka Agama tentang Urgensi Pengaturan Hubungan Antarumat Beragama di Indonesia*, (Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan, 2015), h. 187.

undangan.(3) Dalam hal keperluan-keperluan nyata bagi pelayanan umat beragama di wilayah kelurahan/desa sebagaimana dimaksud ayat (1) tidak terpenuhi, pertimbangan komposisi jumlah penduduk digunakan batas wilayah kecamatan atau kabupaten/kota atau provinsi.

Dalam pasal 14 ayat (1) dijelaskan bahwa pendirian rumah ibadat harus memenuhi persyaratan administrasi dan persyaratan teknis bangunan gedung. (2).Selain memenuhi persyaratan khusus meliputi: a. Daftar nama dan kartu tanda penduduk pengguna rumah ibadah paling sedikit 90 (sembilan puluh) orang yang disahkan oleh pejabat setempat sesuai dengan tingkat batas wilayah sebagaimana dimaksud dalam pasal 13 ayat (3).b. Dukungan masyarakat setempat paling sedikit 60 (enam puluh) orang disahkan oleh lurah/ kepala desa.c. Rekomendasi tertulis kepala kantor departemen agama kabupaten/kota, dan d. Rekomendasi tertulis FKUB kabupeten kota.¹⁹⁸

Oleh karena itu, umat beragama di Indonesia harus mampu mewujudkan perdamaian, dimana perdamaian merupakan kunci pokok untuk menjalin hubungan antar umat manusia, sedangkan perang, konflik merupakan sumber malapetaka yang berdampak pada kekerasan sosial. Abdul A'la dalam bukunya” *melampaui dialog agama*” menegaskan bahwa keinginan untuk menciptakan perdamaian antar umat beragama semakin tampak ketika pada tahun 1993 dilaksanakan konferensi *World Parliament of religions di Chicago*. 6500 anggota majlis parlemen agama-agama dunia hadir dalam konferensi ini dan berhasil merumuskan suatu pernyataan yang berjudul *global ethics*.Dalam pernyataan itu disebutkan bahwa “menjadi manusia seutuhnya dalam spirit agama-agama besar dan tradisi etik berarti umat manusia seluruh

¹⁹⁸ www.depag.go.id/images/file/SKB/doc.tentang pendirian Rumah ibadat. Tanggal 08 april 2008.

dunia dalam kehidupan publik dan pribadi harus peduli terhadap sesamanya dan alam lingkungannya, siap membantu dan tidak boleh brutal dan keras. Setiap bangsa, ras, dan penganut agama hendaknya menunjukkan toleransi dan respek dalam bentuk apresiasi yang tinggi terhadap agama lain.¹⁹⁹

Budhy Munawar Rachman, dalam bukunya “Argumen Islam untuk Pluralisme”, mengatakan bahwa umat Islam pada umumnya tidak memiliki persepsi untuk melihat krisis yang muncul dari sudut Islam sendiri, tetapi yang dilihat adalah bahwa Islam menghadapi ancaman dan konspirasi, khususnya konspirasi Yahudi dan Kristen untuk menghancurkan Islam. Pandangan itu mengacu pada ayat-ayat Al-Qur’anyang melihat sikap orang Yahudi dan Kristen itu sebagai permanen dan tidak berubah. Sebaliknya kebangkitan Islam juga menjadi ancaman bagi orang lain dan lingkungannya. Di berbagai belahan dunia muslim saat ini tengah mengalami berbagai macam konflik dan perang, krisis ini juga terjadi di Indonesia ditandai dengan munculnya terorisme yang dilakukan oleh organisasi-organisasi atau individu yang mengatasnamakan Islam. Islam sebagai agama toleran tidak lagi tercermin dalam perilaku umat Islam sendiri. Jika John Naisbitt melihat gerakan fundamentalis Islam dan aksi-aksi teroris itu sama sekali tidak bisa disebut sebagai gejala kebangkitan, justru menjadi gejala krisis agama.²⁰⁰

Umat beragama di Indonesia harus mampu membangun sikap keberagaman yang saling menyapa membutuhkan sikap keberagaman yang inklusif. Sikap keberagaman yang inklusif

¹⁹⁹Abd A’la, *Melampaui Dialog Agama*, (Jakarta: Buku Kompas, 2012), h. 11-12.

²⁰⁰Budhy Munawar Rachman, *Argumen Islam untuk Pluralisme*, (Jakarta: Gramedia, 2010), h.xxii.

tidak akan terbentuk apabila tidak memahami agama sebagai sebuah ajaran yang menjunjung tinggi perdamaian agama-agama.

Indonesia sebagai Negara Pancasila berkewajiban melindungi semua penduduknya yang sangat beragam, termasuk dalam bidang kepercayaan (agama). Melindungi di sini bukan dalam arti “intervensi” apalagi “mengekan” ekspresi keagamaan mereka, melainkan membina kerukunan dalam keberagaman itu sendiri. Hal ini selaras dengan pesan yang terkandung dalam semboyan Bhineka Tunggal Ika (berbeda-beda namun tetap dalam satu wadah Indonesia).

Berkaitan dengan pendirian rumah ibadah di Indonesia, kalau dirujuk kepada SKB 2 Menteri, merupakan sebuah tindakan bijak, sebab bila masing-masing pihak memiliki referensi hukum yang berbeda-beda maka akan menimbulkan benturan dan arogansi. Terjadinya konflik tentang pendirian rumah ibadah karena lebih didominasi oleh faktor politik, bukan lagi berhubungan dengan kesyahduan iman dan bukan didasarkan kebutuhan mendesak. Hal ini sebagaimana dikatakan oleh Ulil Absar Abdallah dalam bukunya “membakar rumah tuhan” menyebutkan bahwa pendirian rumah ibadah di Indonesia lebih pada kompetisi politik, bukan lagi berhubungan dengan kesyahduan iman dengan intens dan menggejolak. Banyaknya mesjid lebih bermakna dari sudut kemenangan politik dari pada penghayatan agama. Hal yang sama terjadi pada orang kristen banyak dan megahnya bangunan gereja suatu pengukuhan eksistensi mereka yang tidak dapat diabaikan secara politik.²⁰¹

Akar konflik dan ketegangan yang terjadi antar umat beragama, akar permasalahannya berkisar pada faktor-faktor demografis yang menyangkut status mayoritas dan minoritas, akses

²⁰¹Ulil Absar Abdallah, *Membakar Rumah Tuhan: Permualatan Agama Privat dan Republik*, (Bandung: Rosdakarya, 2000), h. Xvii.

untuk berkuasa, perbedaan etnis dan kultural, identifikasi kelompok, konsep kewarganegaraan, koneksi internasional, dan stabilitas ekonomi.²⁰² Pada abad ini, konflik dan ketegangan di Timur Tengah maupun Asia yang melibatkan umat beragama sudah jarang yang berkaitan langsung dengan masalah teologi dan praktek keagamaan.

Relasi antara umat Islam dan Kristen di banyak negara selalu melibatkan pihak ketiga, yaitu negara. Dalam banyak kasus, negara secara sadar melakukan intervensi untuk mengatur hubungan antar umat beragama. Negara memiliki kepentingan untuk menjaga keseimbangan hubungan di antara kelompok-kelompok ini. Dalam hal ini, negara akan menempatkan posisinya sebagai mediator atau fasilitator, dan berusaha untuk bersikap netral. Tujuan utama keterlibatan negara dalam mengatur relasi antara umat Islam dan Kristen adalah untuk membangun kehidupan yang harmonis di antara mereka.²⁰³ Namun demikian, tidak jarang terjadi pemihakan dari negara kepada kelompok keagamaan tertentu. Hal ini akan dapat diketahui apabila mencermati dan meneliti kebijakan-kebijakan yang dikeluarkannya. Adakalanya suatu kebijakan lebih memuaskan dan menguntungkan satu pihak dan merugikan yang lain. Tidak terhindarkan pula suatu kebijakan sengaja dibuat untuk melindungi kepentingan kelompok tertentu.

²⁰²Thoha Hamim, dkk, *Resolusi Konflik...*, h. 103.

²⁰³Haidlor Ali Ahmad, dkk, *Kasus-Kasus...*, h. 78. Lihat juga, Nurcholish Madjid, dkk, *Fiqih Lintas...*, h. 203.

BAB III

HUBUNGAN MUSLIM DAN NON MUSLIM DALAM NEGARA BANGSA

A. Pengertian dan Hak-hak Minoritas Non muslim

1. Pengertian Minoritas Non muslim

Berkaitan dengan komunitas Non muslim, paling tidak terdapat beberapa kata yang memiliki arti sama dalam Islam, yaitu, *ahl dhimmī* atau *ahl al-mu'anadah*²⁰⁴, *ahl al kitab*²⁰⁵, yaitu

²⁰⁴Istilah *dhimmī* dalam konsep Islam secara leksikal berarti orang-orang yang dijamin keamanannya. Sedangkan secara istilah yaitu semua orang yang bukan muslim tetapi tetap patuh dan setia terhadap aturan-aturan dalam negara Islam dimana mereka tinggal, tanpa melihat dari mana asal mereka dilahirkan. Terhadap kelompok warga ini ajaran Islam memberikan jaminan untuk melindungi mereka dalam kehidupan, kebudayaan, kekayaan, kepercayaan dan kehormatan mereka. Lihat Abu al-A'lā Maudūdī, *al-Khilāfah wa al-Mulk*, Terjemahan. Muhammad al-Baqir, Bandung: Mizan, 1984. *Implementasi menuju Pelaksanaan Hukum Islam di Nanggroe Aceh Darussalam*, (Jakarta: Logos, 2003), h. 58. Pemberian nama *ahl dhimmī* karena mereka memiliki jaminan perjanjian dari Allah dan Rasul serta jamaah kaum muslimin untuk hidup aman dan tenteram dibawah perlindungan Islam. Jadi mereka berada dalam jaminan keamanan kaum muslimin untuk hidup berdasarkan *aqd dhimmī*. Dengan *aqd dhimmī* mereka memperoleh hak-hak serta kewajiban-kewajiban yang sama dengan warga negara lain. *Dhimmī* adalah penamaan historis yang timbul dalam fase peperangan yang dialami kaum muslimin di awal-awal timbulnya kedaulatan Madinah dan di masa-masa khalifah Al-Rasyidin, yakni peperangan melawan agresi yang dilancarkan oleh Persia dan Romawi terhadap kaum muslimin dan Islam, yang berakhir dengan penaklukan negara-negara yang dimasuki kaum muslimin dan masuknya penduduk negara itu dengan senang hati ke dalam Islam. Situasi perang seperti itu mengharuskan adanya “kontrak-kontrak jaminan” dan “pajak” atas *ahl kitab* di negara ini yang telah menjadi salah satu wilayah Islam. Lihat dalam Muhamammad Abed Al-Jabiri, *Formulasi Nalar Arab: Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interrelegius*, terj. Imam Khori, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003).

komunitas pemeluk agama-agama non Islam dan kafir. Dengan demikian, pengertian non muslim sangat sederhana, yaitu orang yang tidak menganut agama Islam. Tentu saja maksudnya tidak mengarah pada suatu kelompok agama saja, tapi akan mencakup sejumlah agama dengan segala bentuk kepercayaan dan variasi ritualnya.

Lebih lanjut dapat dikatakan bahwa, *ahl dhimmī* implikasinya adalah mereka yang termasuk ke dalam warga negara *Dar al-Islam*. '*Aqdal dhimmī* mengandung pengertian ketentuan untuk membiarkan orang-orang non muslim tetap berada dalam keyakinan atau agama mereka, disamping menikmati hak untuk memperoleh jaminan keamanan dan perhatian kaum muslimin. Syaratnya adalah mereka membayar *Jizyah*²⁰⁶ serta taat kepada

²⁰⁵Konsep *ahl kitab* pada dasarnya merupakan konsep mengenai pengakuan Islam atas agama-agama di luar Islam sebelum datangnya Nabi Muhammad. Secara umum, kaum Yahudi dan nasrani merupakan dua komunitas agama yang dalam Al-Qur'an disebut *ahl kitab* dan mempunyai kesinambungan dengan kaum Muslim. Al-Qur'an mengakui dirinya datang untuk memberikan membenaran terhadap sebagian ajaran Taurat dan Injil, (QS. 3:3). Islam merupakan terusan dan kontinyuasi dari agama-agama sebelumnya. Wawasan semacam ini ternyata juga dimiliki agama Kristiani. Nabi Isa, disebutkan dalam al-Qur'an, mengajak penganut agama Yahudi mengikuti ajaran yang dibawanya karena ajarannya itu merupakan kelanjutan dari ajaran Nabi Musa (QS.61:6). Wacana Al-Qur'an tentang *ahl kitab* serta penjelasan-penjelasan lain yang berhubungan dengan komunitas ini menunjukkan tingginya toleransi dan kebebasan beragama yang diberikan al-Qur'an. Lihat Budhy Munawar Rachman, *Reorientasi Pembaharuan Islam Sekulerisme, Liberalisme dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia*, (Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat, 2010), h. 472.

²⁰⁶*Jizyah* adalah pajak yang dibayarkan non-muslim (ahli kitab) yaitu Yahudi dan Nasrani. Yang dimaksud dengan Yahudi dalam Al-Qur'an adalah mereka yang percaya dan mengamalkan ajaran Taurat, termasuk sekte Samaria, walaupun tidak menggunakan nama Yahudi tetapi beramal dengan syari'at nabi Musa. Demikian pula yang berlaku dengan agama Nasrani, yaitu semua yang percaya kepada Injil dan menghubungkan dirinya dengan nabi Isa. Hal itu berlaku terhadap semua sekte seperti Ya'cubi, Nasturi, Armani, Roma Katolik dan yang lainnya. Tentang agama majusi (Zoroaster) pada dasarnya mereka

hukum-hukum di dalam persoalan publik. *Jizyah* diwajibkan kepada setiap kepala keluarga. Artinya *Jizyah* hanya wajib dipungut dari kalangan pria yang merdeka dan berakal, dan tidak wajib dipungut dari wanita, anak-anak, orang gila dan hamba sahaya.²⁰⁷

Kata *Jizyah* diambil dari kata *jaza*, *yajzi*, *jaza'an* yang berarti mencukupi, memenuhi, menepati dan menggantikan tempatnya. sebagai balasan atas kekafirannya, karena *Jizyah* tersebut dipungut dari mereka sebagai imbalan atas jaminan keamanan yang diberikan kaum muslimin kepada non muslim. Dinamakan *Jizyah* karena sebagai imbalan dalam memelihara darah mereka.²⁰⁸ Dalam pengertian agama, *Jizyah* diartikan sebagai pajak kepala yang diberikan *ahl kitab* sebagai imbalan atas pembebasan mereka dari kewajiban untuk mempertahankan negara; atau imbalan atas jaminan keamanan dan perlindungan mereka

bukan ahli kitab karena tidak dikenal adanya nabi. Tetapi dalam sunnah Nabi dijelaskan keharusan memperlakukannya sebagai ahli kitab dalam hak dan kewajibannya. *Jizyah* sebagai imbalan atas pembebasan mereka dari kewajiban untuk mempertahankan negara; atau imbalan atas jaminan keamanan dan perlindungan mereka serta berbagai hak sipil sebagai warganegara yang sejajar dengan kaum muslim. Konsep *jizyah* merupakan salah satu cara yang digunakan Al-Qur'andan diperintahkan Allah sebagai cara untuk membangun kesepakatan antara kedua belah pihak yang tidak merugikan. Lihat dalam Budhi Munawar-Rachman, *Reorientasi Pembaharuan Islam Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia*, (Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat, 2010), 710. Lihat juga, Amir Syarifudin, *Meretas Kebekuan Ijtihad Isu-isu Penting Hukum Islam Kontemporer di Indonesia*, (Jakarta: Ciputat Press, 2002), h. 154.

²⁰⁷Imam Al Mawardi, *Ahkamus Al Suthaniyyah wa al Wilayah al Diiniyyah*, h. 280.

²⁰⁸Al-Raghib al-Asfahani, *Mu'jam Mufradat li al Alfazh al-Qur'an*, (Bairut: Dar al-Syamiyah, 1996), h. 91.

serta berbagai hak sipil sebagai warga negara yang sejajar dengan kaum muslimin.²⁰⁹

Menurut Yusuf al-Qaraḍāwī, *Jizyah* merupakan salah satu di antara kritikan yang dilontarkan oleh sebagian kalangan bahwa ajaran Islam mengandung diskriminasi terhadap non muslim. Bagi mereka *Jizyah* dianggap sebagai pajak kehinaan dan kenistaan, atau semacam hukuman akibat ketidaksetiaan mereka memeluk agama Islam.²¹⁰ Dalam menyanggah kritikan ini, Yusuf al-Qaraḍāwī mengutip pendapat Sir Thomas W. Arnold-ahli sejarah- yang menyatakan bahwa tujuan penetapan pajak ini atas kaum Nasrani adalah tidak seperti yang ingin ditekankan oleh sebagian peneliti, sebagai sejenis hukuman akibat ketidaksediaan mereka menerima Islam. Mereka membayar *Jizyah* bersama-sama *ahl dhimmī* yang lainnya disebabkan agama mereka masing-masing menjadi terhalang untuk berdinis dalam angkatan bersenjata yaitu sebagai imbalan perlindungan kepada mereka.²¹¹ Pada hakikatnya persoalan *Jizyah* yang dijadikan bahan kritikan itu yang menimbulkan keraguan terhadap Islam harus dipahami seperti apa adanya dan diletakkan pada setting zaman serta kerangka historisnya, maka dapat diketahui bahwa *Jizyah* tidak keluar dari batas-batas keadilan yang justru sangat dipentingkan oleh Islam dalam hubungannya dengan siapa saja.

Unsur-unsur seseorang dapat dikatakan *ahl dhimmī* yaitu, non muslim, baligh, berakal, laki-laki, bukan budak, tinggal di *dar al-Islam* dan mampu membayar *Jizyah*. Menurut Al-Ghazali yang dimaksud dengan *ahl dhimmī* adalah setiap ahli kitab yang baligh, berakal, merdeka, laki-laki, mampu berperang dan membayar

²⁰⁹Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar*, Jux X, h. 290.

²¹⁰Yusuf al-Qaraḍāwī, *Ghair al-Muslimin fi al-Mujtama' al-Islami*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1977), h. 57.

²¹¹Yusuf al-Qaraḍāwī, *Ghair al-Muslimin ...*, h.58

Jizyah.²¹² Sedangkan yang dikatakan non muslim adalah *ahl al-kitab*, orang murtad dan orang musyrik. Demikian juga Abu Bakar ibnu Ali al-Nashshah *ahl al-kitab* yang tergolong *Ahl dhimmī* yaitu Yahudi dan Nasrani, serta Majusi. Meskipun ada yang membedakan antara *ahl kitab* dan kaum Musyrik terkait dengan *Jizyah*. Imam Syafi'i memasukkan orang Majusi dalam konteks *Jizyah* pada kelompok ahl kitab, sedangkan Imam Ahmad, Abu Hanifah, dan al-Auza'i demikian juga Abu Tsaur berpendapat bahwa *Jizyah* dipungut dari semua penyembah berhala, atau api dan yang mendustakan agama. Pandangan ini wajar, karena mereka semua memperoleh dan menikmati fasilitas yang disediakan negara.²¹³ Landasan normatif penarikan *Jizyah* dari *Ahl dhimmī* sebagaimana ditegaskan dalam al-qur'an:

وَلِلَّهِ حَرَمٌ مَّا حَرَّمَ مُونَ وَلَا آخِرَ يَوْمٍ وَلَا بِاللَّهِ يُؤْمِنُونَ لَا الَّذِينَ قَاتَلُوا
 دَعْنَ الْجِزْيَةَ يُعْطُوا حَتَّى الْكِتَابُ أَوْ تَوَّأ الَّذِينَ مِنَ الْحَقِّ دِينَ يَدِينُونَ وَلَا وَرَس
 صَغُرُونَ وَهُمْ

Artinya: Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan tidak (pula) kepada hari Kemudian, dan mereka tidak mengharamkan apa yang diharamkan oleh Allah dan RasulNya dan tidak beragama dengan agama yang benar (agama Allah), (yaitu orang-orang) yang diberikan Al-Kitab kepada mereka, sampai mereka membayar *Jizyah* dengan patuh sedang mereka dalam keadaan tunduk.

²¹²Muhammad Iqbal, *Fiqh Siyasah: Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*, (Jakarta: Gra Media Pratama, 2007), h. 233.

²¹³M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Volume, 2, (Jakarta: Lentera Hati, 2006), h. 574.

Bila dicermati secara mendalam, ayat tersebut mempunyai latar belakang historis yaitu perang. Karenanya, tidak bisa dilakukan dalam situasi normal. Ada kaedah fikih yang membenarkan cara pandang seperti itu, bahwa legalitas sebuah hukum tergantung sebab musababnya. Jikalau sebab musabab hukum tersebut sudah tidak ada lagi, maka hukum dengan sendirinya batal. (*al-hukm yaduru ma'a al 'illah wujud-an wa 'adam-an*)

Berkaitan dengan Non muslim, Abdullah Nashih Ulwan mengklasifikasikan kelompok Non muslim kepada empat kelompok yaitu pertama, kelompok ahli kitab, kedua, kelompok atheis dan murtad, ketiga, kelompok paganis dan musyrikin dan keempat kelompok munafik.²¹⁴ Pemerintah Islam boleh melakukan perjanjian *aqd dhimmī* dengan non muslim yang ingin menetap di *dar al-Islam*. Namun dalam menentukan non muslim mana yang termasuk *ahl dhimmī* ini, para ulama berbeda pendapat. Menurut kesepakatan para ulama, *ahl dhimmī* adalah mereka yang termasuk dalam kategori ahl al-kitab, yaitu Yahudi dan Nasrani serta majusi.²¹⁵

Kaum minoritas atau *ahl ahl dhimmī* adalah orang-orang Non muslim yang ada di negara Islam, bukanlah individu yang terpisah dari masyarakat muslim. Mereka bukan warganegara kelas dua, sebagaimana pandangan beberapa fuqahā dahulu, ulama sekarang berpandangan bahwa semua warga negara termasuk non muslim adalah warga negara, yang penting ia berkomitmen dengan sistem hukum di negara dimana ia menetap.

²¹⁴ Abdullah Nashih Ulwan, *Konsep Islam Terhadap Non Muslim*, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1990), h. 32.

²¹⁵ Abu Bakar Ahmad ibn Ali al-Jashshah, *Ahkam al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Kitab al 'Arabi, t.tp, jilid 3), h. 93.

Sedangkan istilah *ahl kitab* terlebih dahulu diperlukan penjelasan secara terpisah dari dua kata tersebut, yaitu *ahl* dan *al-kitab*. Kata *ahl* terdiri dari huruf-huruf *alif*, *ha* dan *lam* yang secara literal mengandung pengertian ramah, senang atau suka.²¹⁶ Kata *ahl* juga mengandung pengertian orang yang tinggal bersama dalam suatu tempat tertentu. Selain itu, kata *ahl* juga berarti masyarakat atau komunitas.²¹⁷ Sebuah keluarga disebut *ahl* karena anggota-anggotanya diikat oleh hubungan nasab. Demikian pula komunitas yang mendiami daerah tertentu disebut *ahl*, karena mereka diikat oleh hubungan geografis. Kata *ahl* juga digunakan untuk menunjuk hubungan yang didasarkan atas ikatan ideologi atau agama, seperti ungkapan *ahl al-Islam* untuk menunjuk penganut agama Islam.

Kata *ahl* dalam Al-Qur'an disebutkan sebanyak 125 kali.²¹⁸ Kata tersebut ditemukan penggunaannya secara bervariasi. Tetapi secara umum, makna yang dikandungnya dapat dikembalikan kepada pengertian kebahasaan. Misalnya menunjuk kepada suatu kelompok tertentu seperti *ahl al-bayt* (Q.S. Al-Ahzab:33) ditujukan kepada keluarga Nabi. Term *ahl* juga digunakan Al-Qur'an untuk menunjuk kelompok masyarakat yang mempunyai otoritas yang bisa dipertanggungjawabkan dalam bidang keagamaan. Untuk kelompok yang disebutkan terakhir ini, Al-Qur'an memerintahkan agar menjadikan mereka sebagai rujukan terhadap masalah-masalah keagamaan yang pelik.

Sedangkan kata *al-kitab* yang terdiri dari huruf-huruf *kaf*, *ta* dan *ba*, secara literal memberikan pengertian menghimpun

²¹⁶Louis Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam* (Beirut: Dar al syuruq, 1986), h. 20.

²¹⁷Muhammad Galib M, *Ahl Kitab Makna dan Cakupannya*, (Jakarta: Paramadina, 1998), h. 18.

²¹⁸Fuad Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfazh Al-Qur'anal-Karim*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1987), h. 95.

sesuatu dengan sesuatu yang lain. Term *al-kitab* kemudian diartikan tulisan, karena tulisan itu sendiri menunjukkan rangkaian dari beberapa huruf. Termasuk pula firman Allah yang diturunkan kepada Rasul-Nya disebut *al-kitab* karena ia merupakan himpunan dari beberapa lafazh.²¹⁹

Terma *al-kitab* dalam berbagai bentuknya ditemukan sebanyak 319 kali di dalam al-qur'an. Dengan pengertian yang sangat bervariasi, meliputi pengertian tulisan, kitab, ketentuan, dan kewajiban. Term *al-kitab* yang menunjuk kepada kitab suci yang diturunkan Allah kepada rasulnya, penggunaannya bersifat umum. Pengertian umum disini meliputi semua kitab suci yang telah diturunkan Allah, baik kitab suci yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw maupun kepada Nabi Musa dan Nabi lainnya. Dengan demikian, term *ahl al-kitab* mengacu kepada komunitas atau kelompok pemeluk agama yang memiliki kitab suci yang diwahyukan Allah kepada Nabi dan Rasulnya.

Term yang secara langsung menyebut *ahl al-kitab*, ditemukan sebanyak 31 kali dalam Al-Qur'anyang tersebar dalam 9 surat. Dari sembilan surat tersebut, hanya satu surat, yaitu surat *al-Ankabut* yang termasuk dalam kategori surat *Makkiyah*. Selebihnya termasuk dalam kategori surat-surat *Madaniyyah*. Dengan informasi tersebut dapat dinyatakan, bahwa pembicaraan Al-Qur'antentang *ahl al-kitab* pada umumnya diungkapkan pada periode Madinah, dan sedikit sekali pada periode Makkah. Hal ini disebabkan karena terjadinya relasi muslim dan non muslim atau *ahl al-kitab*, khususnya Yahudi, baru intensif pada periode Madinah.

Dengan demikian, yang dimaksud dengan *ahl kitab* adalah orang-orang yang beragama berdasarkan salah satu kitab samawi

²¹⁹Muhammad Galib M, *Ahl Al-Kitab...*, h. 20.

dan mengikuti salah seorang Nabi. *Ahl kitab* merupakan sebutan bagi komunitas yang mempercayai dan berpegang teguh kepada agama yang memiliki kitab suci yang berasal dari Tuhan selain al-Qur'an.²²⁰

Pembicaraan Al-Qur'antentang *ahl al-kitab* pada periode Makkah, hanya ditemukan satu kali yaitu dalam surat al-Ankabut ayat 46:

ءَامَنَّا وَقَوْلِوَاْمَنَّهُمْ ظَلَمُوْا الَّذِيْنَ اِلَّا اَحْسَنُ هِيَ بِاِلَّتِيْ اِلَّا اَلْكِتٰبِ اَهْلَ مُجَدِلُوْا وَلَا
﴿٤٦﴾ مُسْلِمُوْنَ لَهُ رُوْحٰنٌ وَّحَدُوْا اِلَهُكُمْ وَاِلٰهِنَا اِلَيْكُمْ وَاَنْزَلْنَا نَزْلًا بِالَّذِيْ

Artinya: Dan janganlah kamu berdebat dengan *Ahli kitab*, melainkan dengan cara yang paling baik, kecuali dengan orang-orang zalim di antara mereka, dan Katakanlah: "Kami Telah beriman kepada (kitab-kitab) yang diturunkan kepada kami dan yang diturunkan kepadamu; Tuhan kami dan Tuhanmu adalah satu; dan kami hanya kepada-Nya berserah diri".

Ayat diatas memberikan tuntunan agar umat Islam melakukan interaksi sosial dengan *ahl al-kitab* dengan cara yang baik, bahkan jika terjadi perdebatan, hendaknya hal tersebut dilakukan dengan cara yang terbaik (*ahsan*). Dalam hal ini Nurcholish Madjid mengatakan:

"Maka meskipun Al-Qur'an melarang kaum beriman untuk bertengkar atau berdebat dengan kaum *ahli kitab*, khususnya berkenaan dengan masalah agama, namun terhadap yang zalim dari kalangan mereka, kaum beriman dibenarkan untuk membalas setimpal. Ini wajar sekali, dan bersesuaian dengan prinsip universal pergaulan antar sesama manusia."²²¹

²²⁰ *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid 1, ed. Abdul Aizi Dahlan, (Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1996), h. 46.

²²¹ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 78.

Al Qur'an menyebutkan kelompok Non muslim ini secara umum seperti terdapat dalam surat Al-Hajj, ayat 17. dan surat al-Jasyiah, ayat 24, sbb:

نَاشِرِكُوا وَالَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِغِينَ وَالنَّصْرِيَّةَ وَالْمَجُوسَ وَالنُّصَارِيَّةَ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ إِنَّ
شَهِدْتُ شَيْءٌ كُلِّ عَلَى اللَّهِ إِنَّ الْقِيَمَةَ يَوْمَ بَيْنَهُمْ يَفْصِلُ اللَّهُ

Artinya “Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang Yahudi, orang-orang Shaabi-iin, orang-orang Nasrani, orang-orang Majusi dan orang-orang musyrik, Allah akan memberi Keputusan di antara mereka pada hari kiamat. Sesungguhnya Allah menyaksikan segala sesuatu”.

Dalam ayat Al Qur'an tadi terdapat lima kelompok yang dikategorikan sebagai Non muslim, yaitu *ash-Shabi'ah* atau *ash-Shabiin*, *al-Majus*, *al-Musyrikun*, *al-Dahriyah* atau *al-Dahriyun* dan *Ahli Kitab*. Masing-masing kelompok secara ringkas dapat dijelaskan sebagai berikut²²²

Pertama *Ash-Shabi'ah*, yaitu kelompok yang mempercayai pengaruh planet terhadap alam semesta. Kedua *Al-Majus*, adalah para penyembah api yang mempercayai bahwa jagat raya dikontrol oleh dua sosok Tuhan, yaitu Tuhan Cahaya dan Tuhan Gelap yang masing-masingnya bergerak kepada yang baik dan yang jahat, yang bahagia dan yang celaka dan seterusnya. Ketiga *Al-Musyrikun*, kelompok yang mengakui ketuhanan Allah Swt, tapi dalam ritual mempersekutukannya dengan yang lain seperti penyembahan

²²²Lihat lebih lanjut kitab-kitab tafsir seperti Al-Qurtubi, Al-Tabari, Ibnu Katsir yang menjelaskan lebih luas tentang pengertian kelompok non muslim yang disebut dalam ayat tersebut. Selain itu, lihat pula buku '*al-Mausu'ah al-Muyassarah fi al-Adyan wa al-Mazahib al-Mu'ashirah*' yang diterbitkan WAMY tahun 1988 dan '*huriyah al-mu'taqad al-diiny li ghair al-muslimin fi zhilal samahat al-Islam*' oleh Ali Abdul 'al al-Syinawi.

berhala, matahari dan malaikat. Keempat yang disebut *Al-Dahriyah*, kelompok ini selain tidak mengakui bahwa dalam Alam semesta ini ada yang mengaturnya, juga menolak adanya Tuhan Pencipta. Menurut mereka alam ini eksis dengan sendirinya. Kelompok ini agaknya identik dengan kaum *atheis* masa kini. Kelima *Ahli Kitab*. Dalam hal ini terdapat dua pendapat ulama. Pertama, mazhab Hanafi berpendapat bahwa yang termasuk *Ahli Kitab* adalah orang yang menganut salah satu agama Samawi yang mempunyai kitab suci seperti Taurat, Injil, Suhuf, Zabur dan lainnya. Tapi menurut Imam Syafii dan Hanbali, pengertian *Ahli Kitab* terbatas pada kaum Yahudi dan Nasrani. Kelompok Non muslim ini disebut juga dengan *Ahl dhimmī*, yaitu komunitas Yahudi atau Nasrani yang berdomisili di wilayah umat Islam dan mendapat perlindungan pemerintah muslim. Sehubungan dengan makna *ahl kitab*, di kalangan pemikir muslim sudah memperluas makna *ahl kitab*. Seperti Nurcholish Madjid²²³ mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *ahl kitab* semua agama adalah *ahl kitab*. Implikasi pandangan ini tentu sangat jauh, baik dalam hubungan legal formal seperti dalam perkawinan, hingga hubungan sosial budaya yang terjadi dalam kehidupan sehari-hari, dan telah menjadi fondasi teologi pluralisme dari para pemikir Islam progresif.

Pendapat lain dikemukakan oleh Muhammad Ali, ulama dari India, penganut agama Kristen, Yahudi, Majusi, Budha, Hindu dan Shikh, adalah *ahl kitab*. Mereka tidak termasuk *musyrikin*, sebab mereka memeluk agama Allah.²²⁴

Surat Al-Nisa', ayat 1 (*Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari diri yang sama*) merupakan penetapan nilai *al-ikhwah al-insaniyah* (persaudaraan kemanusiaan) yang dimaksud sebagai

²²³Nurcholish Madjid, "Ahl Kitab" dalam *Islam Agama Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 69.

²²⁴Budhiy Munawar –Rachman, *Reorientasi...*, h. 663.

pedoman hubungan antar kelompok manusia yang disebut Al Qur'an diatas. Nilai ini harus menjadi landasan masalah multikulturalisme, multiagama, multibahasa, multibangsa dan pluralisme secara umum, karena Al-Qur'an menganggap perbedaan ras, suku, budaya dan agama sebagai masalah alami (ketentuan Tuhan). Oleh karena itu, perbedaan tadi tidak boleh dijadikan ukuran kemuliaan dan harga diri, tapi ukuran manusia terbaik adalah ketaqwaan dan kesalehan sosial yang dilakukannya.

1. Kekhususan kaum Ahli Kitab

a). Perjanjian *dhimmī* sebagai perjanjian keamanan.

Akad *dhimmī* adalah perjanjian yang menjadikan non muslim mendapatkan hak tinggal selamanya di negara Islam dengan perlindungan syari'at Islam yang mentolerir mereka dari wajib militer dalam pasukan Islam, sebagai ganti dari pajak yang disebut *Jizyah* sebagai bentuk partisipasi dalam menjaga stabilitas negara. Dengan menyebut ahli kitab sebagai *ahl dhimmī*, maka tidak berarti menggolongkan atau memposisikan mereka lebih rendah dari umat Islam, bahkan sebaliknya untuk menegaskan perjanjian dan kepatuhan mereka dalam jaminan negara Islam bagaikan hutang yang harus ditanggung oleh seseorang.

Dalam konteks negara modern dewasa ini, istilah *dhimmī* dalam terminologi sebagaimana dijelaskan di atas diganti dengan istilah pribumi secara khusus, karena perbedaan yang ada dahulu antara umat Islam dan *ahli dhimmī* yang mencari suaka telah hilang esensinya pada masa sekarang di negara Islam modern. Pada masa dahulu, Islam adalah agama dan kebangsaan, sehingga *ahli dhimmī* bisa memiliki semua hak yang dimiliki oleh umat Islam di negara Islam. Akan tetapi sekarang, kebangsaan negara terpisah dari agama dan berdasar

pada hak darah atau hak wilayah, atau berdasarkan pada keduanya secara bersamaan. Hal ini mengakibatkan adanya kewajiban bagi setiap penduduk untuk bergabung dengan negara bangsa tanpa melihat keyakinan agamanya; pajak pribadi menjadi pajak umum bagi setiap penduduk tanpa ada perbedaan. Semua penduduk sama di depan hukum, tidak ada pembedaan pada mereka dalam pelaksanaan hak-hak umum dan hak-hak khusus karena keyakinan agama.²²⁵ Dengan demikian, istilah *dhimmi* dalam terminologi Islam klasik berganti dengan istilah pribumi dalam negara Islam modern. Pribumi dalam negara Islam modern harus ditujukan bagi semua yang mempunyai kebangsaan, apapun agamanya.

b). Kebebasan untuk tetap pada keyakinan masing-masing.

Islam tidak mentolerir adanya pemaksaan kepada orang yang sudah memeluk agama tertentu. Islam sangat menghormati dan melindungi kebebasan. Kemerdekaan beragama merupakan salah satu dari hak-hak asasi bagi setiap manusia. Jika seseorang benar-benar mendapat kebebasan agama, ia harus dapat mengartikan itu sebagai kebebasan sosial, tegasnya supaya agama dapat hidup tanpa tekanan sosial (*social pressure*). Dimana secara prinsip ada kebebasan agama (individual), tetapi *social pressure* agama bermain sesukanya begitu kuat, maka perkembangan agama secara bebas tidak dimungkinkan.

c). Penghormatan kepada tempat Ibadah

Kebebasan non muslim untuk tetap pada akidah dan keyakinannya diikuti dengan penghormatan terhadap tempat ibadah mereka, sesuai dengan firman Allah:

²²⁵Samir Aliyah, *Sistem Pemerintahan...*, h. 209.

هُم النَّاسَ اللَّهُ دَفَعُ وَلَوْلَا اللَّهُ رَبُّنَا يَقُولُوا أَنِ إِلَّا حَقٌّ بغيرِ دِينِهِمْ مِنْ أُخْرِجُوا الَّذِينَ
كَثِيرًا اللَّهُ اسْمٌ فِيهَا يُذَكَّرُ وَمَسْجِدٌ وَصَلَاتٌ وَيَبِيعُ صَوْمًا مَعَ هُدًى مَتَّبِعَ بَعْضُ
عَزِيزٌ لِقَوْمِ اللَّهِ إِنَّ يَنْصُرَهُ مَنْ اللَّهُ وَلِيَنْصُرَنَّ

Artinya: orang-orang yang telah diusir dari kampung halaman mereka tanpa alasan yang benar, kecuali karena mereka berkata: "Tuhan kami hanyalah Allah". dan sekiranya Allah tiada menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, tentulah telah dirobokkan biara-biara Nasrani, gereja-gereja, rumah-rumah ibadat orang Yahudi dan masjid- masjid, yang di dalamnya banyak disebut nama Allah. Sesungguhnya Allah pasti menolong orang yang menolong (agama)-Nya. Sesungguhnya Allah benar-benar Maha Kuat lagi Maha Perkasa.(Al-Hajj:40)

Penghormatan umat Islam terhadap tempat-tempat ibadah Non muslim, telah ditunjukkan oleh khalifah Umar bin Al-Khathab ketika pengepungan al- Quds (Eliya).Setelah wilayah tersebut jatuh ke tangan umat Islam, tempat ibadah non muslim tidak diganggu dan tidak dialihfungsikan menjadi mesjid. Suatu waktu ketika khalifah Umar mengunjungi kota suci al- Quds (Eliya) dan waktu shalat telah tiba, penjaga kota suci yang bernama Patrick Shopranus mengajak Umar untuk shalat di gereja. Khalifah Umar berkata, "Saya tidak ingin merampas apa yang dimiliki oleh orang Nasrani"²²⁶

Pada kasus yang lain diriwayatkan juga bahwa kaum Nasrani mengadakan penduduk Damaskus kepada khalifah Umar bin Abdul Aziz karena gereja mereka telah diambil umat Islam, khalifah Umar bin Abdul Aziz mengembalikan kepada mereka

²²⁶Samir Aliyah, *Sistem Pemerintahan...*, h. 212.

(Nasrani).²²⁷Demikianlah sikap yang harus ditunjukkan dalam menghormati tempat ibadah agama lain dengan membiarkan orang non muslim bebas melaksanakan ritual agamanya di gereja-gereja dan biara-biara mereka.

2. Hak-hak Minoritas Non muslim.

Menurut Nurcholish Madjid, umat Islam klasik justru dicatat oleh para ahli sejarah yang jujur, baik dari Barat maupun Timur, sebagai golongan manusia yang amat baik memperlakukan musuh (di luar Islam).²²⁸ Jadi, persoalan minoritas non muslim dan hak-hak mereka dalam Islam sangat dihormati. Hak non muslim dalam naungan negara Islam telah diterapkan beberapa abad yang lalu, sebuah peraturan yang menjamin adanya perlakuan yang patut diteladani.

Penetapan hak-hak bagi non muslim dalam Islam, baik yang bersifat politik dan nonpolitik, merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari penetapan Islam bagi prinsip-prinsip keadilan, kebebasan dan persamaan hak setiap individu di hadapan undang-undang.

Sebaliknya pada era modern, dimana telah muncul lebih kuat kepentingan politik, ekonomi, dan keamanan, maka persoalan agama merupakan hal lain. Era modern ini merupakan era *nationstate* yang berlawanan dengan konsep *din wa daulah* yang ingin melihat komunitas negara berdasarkan agama.²²⁹ Dengan demikian, isu kelompok minoritas selalu dikaitkan dengan persoalan konsep *nations state* bukan dengan konsep *din wa*

²²⁷Samir Aliyah, *Sistem Pemerintahan...*, h. 212.

²²⁸Nurcholish Madjid, *Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 2000), h. 232.

²²⁹Kamaruzzaman Bustaman Ahmad, *Wajah Baru Islam di Indonesia*, (Jogjakarta LUII Press, 2004), h. 108.

daulah. Munculnya istilah *ahl dhimmī* dan status kewarganegaraan karena bentuk negara Islam ketika itu menganut sistem teokrasi atau nomokrasi yang didirikan di atas hukum Tuhan. Negara pun pada masa itu didirikan di atas agama Islam dan kewargaan dibagi berdasarkan kategori agama.²³⁰

Setiap agama sebenarnya mengajarkan kedamaian dan ketentraman sesama, bahkan hampir tidak ada satu agama pun yang mengajarkan umatnya untuk berkonflik dengan umat lainnya. Merunut kepada sejarah dan praktek masyarakat muslim sejak periode awal hingga masa tiga kerajaan besar. Perbedaan agama tidak menimbulkan gejolak dan konflik dalam masyarakat. Adanya kecenderungan di sebagian orang yang berpendapat bahwa diskriminasi atas dasar agama telah menjadi salah satu sumber konflik bahkan perang antar sesama manusia. Kekhawatiran ini didukung oleh realitas adanya gerakan kaum fundamentalis atau Islam radikal yang selalu bersemangat untuk menghancurkan pihak agama lain. Ini dipertegas dengan istilah-istilah yang muncul dalam fikih lama, tapi masih menjadi wacana pada masa modern ini, yaitu *dar al-harb* (daerah perang) dan *dar al-Islam* (daerah damai) dalam literatur-literatur Islam, dimana masih kuat keyakinan bahwa *dar al-harb* tidak dilindungi hukum.

Oleh karena itu, para pemikir Islam harus mengembalikan konsep *ahl dhimmī*²³¹ pada semangat awalnya, yaitu sebagi

²³⁰Sukron Kamil, *Pemikiran Politik Islam Tematik*, (Jakarta: PT. Kharisma Putra Utama, 2013), h. 223.

²³¹*Dhimmī* secara bahasa adalah perjanjian, dan secara istilah adalah keamanan yang selamanya. Dengan kata lain, akad *dhimmī* adalah perjanjian yang menjadikan non muslim dari Nasrani dan Yahudi mendapatkan hak tinggal selamanya di negara Islam dengan perlindungan syari'at Islam yang mentolerir mereka dari wajib militer dalam pasukan Islam, sebagai ganti dari pajak yang disebut *jizyah* sebagai bentuk partisipasi dalam menjaga stabilitas negara, sebagaimana umat Islam berpartisipasi dalam membayar pajak yang diwajibkan kepada mereka. Lihat dalam Subhi Mahmashani, *Al-Qanun wa al-*

pembelaan dan perlindungan terhadap warga negara, walaupun non muslim. Sikap seperti ini merupakan komitmen utama Al-Qur'an untuk menghormati setiap keturunan Adam dan bersikap egaliter kepada sesama manusia, karena mereka berasal dari satu muasal yang sama. Dengan demikian, perbedaan agama tidak menyebabkan adanya perlakuan diskriminatif terhadap agama lain. Setiap masyarakat yang menetap di wilayah Islam dan mengakui prinsip-prinsip dasar kenegaraan Islam, merupakan warga negara yang berhak mendapatkan perlindungan dan perlakuan yang sama.

Hanya saja warga negara yang satu dan integral itu, menurut aspek akidah dibedakan menjadi warga negara muslim dan non muslim (*ahl dhimmī*). Namun, secara teknis, perlakuan terhadap mereka tetap sama dengan warga muslim. Mereka mempunyai hak dan kewajiban yang sama sebagai warga negara. Abul A'la al-Maududi-tokoh fundamentalis Islam- mengatakan bahwa "darah seorang *dhimmī* sama nilainya dengan darah seorang muslim. Apabila seorang muslim melakukan pembunuhan terhadap seorang *dhimmī*, ia harus *diqishash* seperti halnya apabila ia membunuh seorang muslim."²³²

Menurut al-Maududi, secara umum hak-hak non muslim dibagi menjadi: pertama, hak perlindungan terhadap jiwa, dimana darah seorang *dhimmī* sama nilainya dengan darah seorang muslim. Kedua, hak perlindungan dalam undang-undang pidana. Hukum pidana diberlakukan sama baik untuk seorang muslim maupun

'alaqat ad-Dauliyah fi al-Islam, h. 102. Lihat juga Samir Aliyah, *Nizham Ad-Daulah wa Al-Qadha wa Al-'Urf fi Islam*, terj. Asmuni Solihan Zamakhsyari, Sistem Pemerintahan, Peradilan & Adat dalam Islam, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar Grub, 2004), h. 206. Lihat juga dalam Nurcholish Madjid dkk, "*Fiqih Lintas Agama*, (Jakarta: Paramadina, 2004), h. 146.

²³²Budhy Munawar Rachman, *Argumen Islam Untuk Pluralisme*, (Jakarta: PT Grasindo, 2010), h. 148.

seorang dhimmī.²³³ Undang-undang pidana Islam memberikan perlakuan dan kedudukan yang sama antara muslim dan non muslim. Hukuman terhadap seorang muslim yang melakukan tindak pidana, sama dengan hukuman seorang *dhimmī* yang melakukan tindak pidana serupa. Apabila seorang muslim mencuri harta seorang *dhimmī* atau sebaliknya seorang dhimmī mencuri harta seorang muslim, keduanya akan mendapat hukuman yang sama, yaitu dipotong tangan. Demikian pula apabila seorang *dhimmī* menuduh berzina kepada seorang laki-laki muslim atau wanita muslimah, atau sebaliknya bahwa hal serupa dilakukan oleh seorang muslim, maka keduanya sama-sama akan mendapatkan ancaman *had qazaf*. Dalam soal zina keduanya memang mendapat perlakuan dan kedudukan yang sama di hadapan undang-undang Islam, namun, dalam soal *khamar* (minuman keras), Islam tidak memberlakukan undang-undangnya terhadap Non muslim. Ketiga, hak perlindungan dalam undang-undang perdata. Undang-undang perdata Islam juga memberikan perlakuan dan kedudukan yang sama terhadap muslim dan non muslim. Harta benda yang menjadi hak milik Non muslim harus mendapat perlindungan hukum seperti halnya harta kaum muslimin, sebab pada dasarnya keduanya memiliki hak yang sama. Atas dasar persamaan inilah maka apa yang menjadi kewajiban serta batas-batas ketentuan yang ditetapkan dalam undang-undang perdata Islam berarti berlaku pula bagi Non muslim. Namun demikian, mereka diberikan kelonggaran dalam soal minuman keras dan babi. Keempat, hak perlindungan terhadap kehormatan seorang muslim amat dilarang menyakiti seorang *dhimmī*, baik dengan lidah maupun dengan tangan. Kelima, hak perlindungan terhadap masalah-masalah pribadi.

²³³ Abul A'la Al-Maududi, *The Islamic Law ...*, h. 307.

Masalah-masalah yang berkaitan dengan pribadi Non muslim diatur sesuai dengan undang-undang mereka yang berlaku. Dalam hal ini mereka tidak diperlakukan dengan undang-undang Islam, sesuatu yang terlarang bagi umat Islam dalam undang-undang yang berlaku, bisa saja merupakan sesuatu yang dibolehkan bagi Non muslim dalam undang-undang mereka. Sebagai contoh, bagi Non muslim dibolehkan menikah pada masa *iddah* atau menikahi mahramnya sendiri. Maka dengan sendirinya negara Islam harus membolehkannya, seperti yang terjadi pada masa *khulafatur rasyidin* dan masa-masa berikutnya. Keenam, Hak perlindungan terhadap *syiar-syiar* agama. Terhadap penyelenggaraan *syiar-syiar* agama dan tradisi yang ada pada mereka, undang-undang Islam memberikan kebebasan selama itu dilakukan di tempat-tempat dan kampung-kampung yang memang penduduknya Non muslim. Akan tetapi, kalau hal itu dilakukan di kota-kota Islam atau tempat-tempat yang berpenduduk muslim, maka Islam mempunyai dua sikap: *pertama*, membiarkan hal itu berlangsung, *kedua*, mengaturnya dengan beberapa ketentuan khusus. Ketujuh, hak perlindungan terhadap tempat-tempat ibadah. Islam tidak memperbolehkan mengganggu tempat-tempat ibadah Non muslim yang berada di kota-kota Islam. Apabila terjadi suatu kerusakan, mereka hanya berhak memperbaikinya, tidak boleh membangun tempat ibadah yang baru. Adapun kota-kota bukan wilayah Islam atau kota Islam yang sudah tidak lagi berstatus kota Islam karena sudah tidak dijadikan sebagai pusat *syiar* dan kegiatan Islam lagi maka mereka Non muslim berhak dan boleh membangun tempat-tempat ibadah yang baru, seperti hanya juga mereka boleh menyelenggarakan *syiar-syiar* dan kegiatan keagamaan mereka.²³⁴

²³⁴Abul A'la al-Maududi, *Hak-hak Minoritas Non Muslim dalam*
127

Selain hak-haknon muslim sebagaimana telah dikemukakan di atas, lebih lanjut Maududi ²³⁵ mengatakan bahwa di negara-negara Islam memberikan hak-hak tambahan dan hak-hak istimewa terhadap kaum *dhimmi*. Di antara hak tambahan yang diberikan kepada *dhimmi* adalah pertama, perwakilan politik. Kedua, kebebasan mengemukakan pendapat, ketiga jabatan pemerintahan dan perdagangan dan profesi.

Berkaitan dengan hak dan kewajiban kelompok Non muslim dalam negara Islam, Yusuf Qaradāwī berpendapat bahwa negara Islam memberikan kepada pihak Non muslim suatu hak yang dalam konteks dewasa ini identik dengan kewarganegaraan atau hak politik yang diberikan oleh negara kepada rakyatnya. Dengan demikian, pihak Non muslim pun terikat dan melekat hak politik dan kewajiban-kewajiban sebagai warga negara.²³⁶ Lebih lanjut menurut Qaradāwī, hak Non muslim (kaum minoritas) seperti juga diperoleh oleh kaum muslim, adalah perlindungan dan jaminan dari berbagai hal seperti: perlindungan terhadap pelanggaran dari luar negeri. Sudah menjadi kewajiban seorang kepala negara untuk memberikan keamanan dan keselamatan bagi kaum minoritas dan mencegah siapa saja yang mengganggu mereka, melepaskan mereka dari tindakan penawanan dan menolak kejahatan terhadap mereka.

Non muslim juga harus mendapat perlindungan terhadap kezaliman di dalam negeri. Perlindungan terhadap kezaliman yang berasal dari dalam negeri adalah suatu yang diwajibkan oleh Islam. Islam memperingatkan kaum muslimin agar jangan sekali-kali mengganggu dan melanggar hak kaum Non muslim. Baik dalam

Negara Islam, (Bandung: Sinar Baru, 1993), h. 16-39.

²³⁵Abul A'la al-Maududi, *Sistem Politik Islam*, (Bandung: Mizan, 1998), h. 318.

²³⁶Yusuf Qardhawi, *Fi Fiqh Al-Aqalliyat...*, h. 19.

tindakan maupun ucapan.²³⁷ Disamping itu, pihak Non muslim juga harus mendapat perlindungan nyawa, badan, harta dan kehormatan. Dalam hal perlindungan harta benda, para ulama dari semua mazhab sepakat untuk melindungi harta benda kaum minoritas Non muslim. Terkait dengan hal ini, Umar bin Khathab berpesan kepada Abu Ubaidah “cegahlah kaum muslim dari bertindak dzalim terhadap Non muslim, mengganggu atau memakan harta mereka kecuali dengan cara-carayang menghalalkannya.²³⁸ Perlindungan yang sama diberikan kepada kelompok Non muslim dalam hal kehormatan. Kelompok Non muslim selain mendapatkan hak, juga harus mendapatkan jaminan. Adapun jaminan yang diberikan kepada Non muslim diantaranya: *pertama*, jaminan hari tua dan kemiskinan. Islam memberikan jaminan kehidupan yang layak bagi orang-orang Non muslim yang berdomisili di wilayah Islam serta keluarga yang menjadi tanggungan mereka. Bagi mereka yang telah berusia tua dan tidak mampu lagi berusaha karena ketuaan dan sakit sehingga tidak mencukupi lagi kebutuhan hidup mereka, maka Non muslim tersebut dibebaskan dari pembayaran *Jizyah*, dan bahkan mereka beserta keluarganya mendapatkan bantuan dan tanggungan baitul mal . Demikian yang dilakukan Abu Bakar dalam memperlakukan kaum minoritas Non muslim.²³⁹ Bagi kelompok Non muslim yang mengalami kemiskinan mendapatkan perhatian dari pemerintah Islam untuk diberikan santunan dan bantuan sehingga berlangsunglah jaminan sosial dalam Islam sebagai sebuah konsep yang sifatnya umum berlaku bagi muslim dan juga Non muslim.

²³⁷Yusuf Qardhawi, *Fi Figh Al-Aqalliyat ...*, h.25.

²³⁸Yusuf Qardhawi, *Fi Figh Al-Aqalliyat...*, h.35

²³⁹Yusuf Qardhawi, *Fi Figh Al-Aqalliyat ...*, h.39

Minoritas Non muslim juga harus mendapatkan jaminan kebebasan beragama dan beribadah dari pihak Islam. Umat Islam tidak boleh melakukan tekanan, kekerasan dan ancaman supaya mereka memeluk Islam. Islam menolak untuk memaksa manusia agar masuk pada keyakinan yang tidak bisa diterimanya. Teks-teks Islam menjelaskan tidak diperbolehkannya pemaksaan kepada Non muslim untuk masuk pada agama yang tidak diyakininya. Hal ini ditegaskan dalam surat al Baqarah ayat 256 :

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۚ قَدْ تَبَيَّنَ قَدِّ الدِّينِ فِي إِكْرَاهِ لَا
 عَلِيمٌ سَمِيعٌ وَاللَّهُ هَا أَنْفِصَامَ لَا الْوَثْقَى بِالْعُرْوَةِ اسْتَمَسَّ

Artinya: Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam); Sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat. Karena itu barangsiapa yang ingkar kepada Thaghut dan beriman kepada Allah, Maka Sesungguhnya ia Telah berpegang kepada buhul tali yang amat kuat yang tidak akan putus, dan Allah Maha mendengar lagi Maha Mengetahui (Q: 2: 256).

Ibnu Katsir dalam kitabnya “*Tafsir Al-Qur’an Al-Karim*”, menyebutkan bahwa sebab turunnya ayat diatas adalah bahwa seseorang dari kaum Anshar mempunyai dua orang anak yang beragama Nasrani. Mereka masuk Nasrani karena pedagang yang datang dari Syria. Sedangkan dia adalah seorang muslim. Ketika dua anak tersebut hendak pergi bersama para pedagang tersebut, ayahnya ingin memaksanya untuk meninggalkan agama Nasrani dan masuk Islam, dan orang tua yang muslim tersebut meminta kepada rasul untuk mengutus seseorang mengikutinya dan membawanya kembali, maka turunlah ayat ini.²⁴⁰

²⁴⁰Imam Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur’an Al-karim*, Juz 1, (Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1969), h. 310.

Sejarah mencatat bahwa tidak ada satu negara Islampun yang memaksa Non muslim memeluk Islam. Islam juga memberikan jaminan dan menjaga rumah-rumah ibadah milik Non muslim serta menghargai kesucian ritual-ritual mereka. Disamping mendapatkan kebebasan beragama, pihak Non muslim juga mendapatkan jaminan atas kebebasan bekerja. Minoritas Non muslim mempunyai kebebasan untuk bekerja dan berusaha sesuai dengan kehendaknya sebagaimana kebebasan yang didapatkan oleh pihak muslim. Banyak Non muslim yang tinggal di wilayah Islam menguasai perekonomian. Demikian pula dalam urusan pemerintahan dan jabatan, maka pihak Non muslim juga mendapat jaminan dari negara Islam untuk menduduki jabatan-jabatan tertentu kecuali jabatan yang berkaitan dengan keagamaan tidak dibenarkan kepada Non muslim.

Berbagai perlindungan dan jaminan yang diberikan pihak Islam kepada Non muslim didasarkan kepada dijalankannya kewajiban-kewajiban mereka sebagai warga negara. Jika minoritas Non muslim tidak menjalankan atau mengabaikan kewajibannya sebagai warga negara, maka perlindungan dan jaminan juga tidak diberikan kepada mereka. Di antara kewajiban-kewajiban Non muslim di wilayah Islam adalah membayar *Jizyah*, mengikat diri dengan hukum konstitusi Islam dalam bidang mu'āmalah,²⁴¹ dan menghormati syiar-syiar Islam serta menjaga perasaan-perasaan kaum muslim.

Selain beberapa hak dan kewajiban bagi Non muslim sebagaimana telah dikemukakan di atas, secara umum hak Non muslim itu dapat dilihat dari hak-hak sosial dan hak-hak politik. Manusia adalah makhluk sosial dan makhluk budaya. Manusia

²⁴¹Farid Abdul Khaliq, *Fikih Politik Islam*, cet. 1, (Jakarta: Sinar Grafika Offset, 2005), h. 169. Lihat juga Abu A'la Al-Maududi, *The Islamic Law and Constitution*, (Lahore: Islamic Publication, 1975), h. 298.

selalu ingin melakukan kerjasama dan interaksi sosial. Interaksi itu tidak hanya dipicu oleh dorongan kebutuhan ekonomis, biologis, emosional dan sebagainya yang mengikat dirinya, melainkan juga sebagai fitrah yang tak terbantahkan pada diri manusia itu sendiri, dalam persoalan sosial seperti hubungan pertetangga, perkawinan, dan lain-lain. Berkaitan dengan persoalan-persoalan sosial, al Qur'an antara lain menyebutkan:

طَوَّأْتُمْ لَهُمْ إِنْ دِيرْتُمْ مَنْ تَخْرَجُوا وَلَمْ يَدِينُوا فِي يُقْتَلُوا لَمْ يَدِينُوا عَنْ اللَّهِ يَنْهَكُمْ لَا
 ۞ الْمُقْسِطِينَ يُحِبُّ اللَّهُ إِنَّ إِلَيْهِمْ وَتُقَسَّ

Artinya: Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil. (Q. Surat Al-Mumtahanah ayat 8).

Ayat diatas menunjukkan bahwa perbedaan agama semata-mata tidak boleh menjadi alasan bagi kaum muslimin untuk tidak berbuat baik terhadap orang-orang Non muslim, sebagai tetangga atau sebagai sesama anggota masyarakat. Berkaitan dengan hubungan pertetangga ini, Al-Qur'an membolehkan kaum muslimin untuk saling memberi dan mengonsumsi makanan dengan orang-orang *ahli kitab*, dan membolehkan pula mengawini wanita-wanita mereka. Hal ini sebagaimana ditegaskan Al-Qur'an dalam surat al-Maidah ayat 5 :

لَنْتَهُمْ حَلُّ وَطَعَامُهُمْ لَكُمْ حَلُّ الْكِتَابُ أَوْ تَوَالِدِينَ وَطَعَامُ الطَّيِّبَاتِ لَكُمْ حَلُّ الْيَوْمِ
 أَتَيْتُمُوهُنَّ إِذَا قَبِلْتُمْ مِنَ الْكِتَابِ أَوْ تَوَالِدِينَ مِنَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ مِنَ الْمُحْصَنَاتِ

بِطَّ فَقَدْ بَأَىٰ يَمَنَ يَكْفُرُونَ أَخْدَانٍ مَّتَّخَذِي وَلَا مُسْفِحِينَ غَيْرَ مُحْصِنِينَ أَجُورَهُنَّ

﴿الْحَسْرِينَ مِنَ الْأَخِرَةِ فِي وَهُوَ عَمَلُهُ﴾ ح

Artinya: Pada hari Ini dihalalkan bagimu yang baik-baik. Makanan (sembelihan) orang-orang yang diberi *Al Kitab* itu halal bagimu, dan makanan kamu halal (pula) bagi mereka. (dan dihalalkan mangawini) wanita yang menjaga kehormatan diantara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi *Al Kitab* sebelum kamu, bila kamu telah membayar mas kawin mereka dengan maksud menikahnya, tidak dengan maksud berzina dan tidak (pula) menjadikannya gundik-gundik. Barangsiapa yang kafir sesudah beriman (Tidak menerima hukum-hukum Islam), maka hapuslah amalannya dan ia di hari kiamat termasuk orang-orang merugi.

Ayat di atas memperlihatkan bahwa orang-orang Non muslim yang hidup di tengah masyarakat muslim diperlakukan oleh Al-Qur'an sebagaimana layaknya anggota masyarakat. Mereka tidak diasingkan dari pergaulan hidup. Para mufasir sepakat bahwa yang dimaksud *tha'am* (makanan) dalam ayat di atas bukan gandum, biji-bijian atau hasil bumi yang lain yang hukumnya sudah jelas halal, melainkan hewan sembelihan.²⁴²

Disamping hak-hak sosial yang didapatkan oleh setiap non-muslim, juga ada hak politik. Yang dimaksud hak politik adalah hak partisipasi politik non muslim di dalam *daulah Islamiyah*, yang terdapat dua hak yaitu, hak memilih-presiden dan anggota parlemen dan hak dipilih menjadi anggota dewan parlemen juga

²⁴² Ahmad Mustafa Al-Maragi, Tafsir Al-Maragi, jilid 4, (Mesir: Mustafa al-babi al-Halabi, 1974), h. 107. Lihat jug Ibn Katsir, Tafsir Ibn Katsir, jilid 3, (Surabaya: PT Bina Ilmu, 1993), h. 29. Lihat Ibn Abdul Haris, Hak Sosial Non muslim dalam Al-Qur'an dalam Nanang Tahqiq(ed), *Politik Islam*, (Jakarta:Prenada Media, 2004), h. 115.

menjadi *ahl al Hilli wa al Aqdi*, yang mempunyai peran yang sangat signifikan dalam sistem hukum Islam sejak masa keNabian dan masa-masa selanjutnya, apalagi pada masa khalīfah Ar-Rasyidin, dimana para khalīfah saat itu juga meminta pendapat mereka dalam perkara-perkara umum dan kemaslahatan umat, serta melaksanakan usulan mereka.²⁴³

Berkaitan dengan hak-hak politik Non muslim di wilayah Islam, para pemikir dan fukaha Islam berbeda pendapat, ada yang boleh dan ada yang tidak boleh dipegang oleh Non muslim dari tugas-tugas tinggi atau jabatan tinggi²⁴⁴, seperti jabatan kepemimpinan, kewenangan, tugas keMenterian dan peradilan.

Berkaitan dengan kedua hak non muslim yang berpartisipasi dalam bidang politik untuk memilih dan dipilih sebagaimana disebutkan di atas, maka menurut pendapat Abdul Karim Zaidan adalah boleh, sebab jabatan presiden di masa sekarang tidak mempunyai bentuk kata keagamaan sebagaimana dahulu. Oleh karena itu, ia bukanlah kekhalīfah an yang banyak dibicarakan oleh para fukaha sekalipun masih ada sedikit makna yang sama. Jabatan presiden adalah jabatan kepemimpinan di dunia dan bukan kekhalīfah an yang diberikan oleh Rasulullah saw dalam

²⁴³Farid Abdul Khaliq, *Fikih Politik Islam*, cet. 1, (Jakarta: Sinar Grafika Offset, 2005), h. 160.

²⁴⁴Al-Mawardi, dalam *Al-Ahkam As-Sulthaniyah*, dia mensyaratkan pada seorang imam atau pemimpin harus seorang muslim. Sedangkan tentang memegang tugas pemberi kuasa dan tugas pelaksana, maka disyaratkan pada yang pertama “Islam” dan tidak disyaratkan Islam pada yang kedua. Adapun yang pertama sama dengan perdana menteri di era sekarang ini. Lihat juga dalam *Ahkam Adz-Dhimmī yin wa Al-Musta’minin*, Abdul Karim Zaidan, “orang-orang kafir *dhimmī*, sebagaimana kaidah umum, adalah seperti kaum muslimin dalam hak dan kewajiban, namun kaidah ini ada pengecualiannya, yaitu bahwa daulah Islamiyah mensyaratkan untuk menikmati beberapa hak tertentu harus berakidah Islam”

memelihara agama dan politik dunia. Ini adalah definisi kekhalīfahan Al-mawardi.²⁴⁵

Dengan demikian, orang-orang kafir *dhimmi* boleh berpartisipasi dalam pemilihan umum sebab mereka tidak dilarang untuk ikut serta dalam urusan-urusan duniawi. Demikian pula untuk memilih wakil-wakil mereka dalam majelis permusyawaratan rakyat dan pencalonan dirinya sebagai anggota dewan, menurut pendapat Abdul Karim Zaidan dibolehkan. Alasan Abdul Karim Zaidan adalah yang berhubungan dengan bentuk sistem hukum; apakah kekhalīfahan atau sistem republik, dengan membolehkan yang kedua, dan tidak membolehkan yang pertama, dalam hak Non muslim pada memilih pimpinan tertinggi sebuah negara, adalah sebuah masalah yang perlu pengkajian.²⁴⁶ Kedua sistem itu adalah sistem politik sipil, dan bentuk keagamaan ada di dalamnya karena adanya tujuan-tujuan dan dasar maknawi bagi kedua sistem itu.

B. Konsep Kewarganegaraan dan Negara Bangsa

1. Konsep Kewarganegaraan

Konsep kewarganegaraan secara historis muncul di Yunani dengan istilah *civicus*, yang berarti penduduk sipil yang melaksanakan kegiatan politik secara langsung dalam sebuah “polis” (*city state* atau negara kota). Istilah *civicus* ini kemudian berkembang di Amerika pada abad ke 19, lalu di Eropa dengan istilah *citizenship*, yang berarti keanggotaan yang menunjukkan hubungan atau ikatan antara negara dan warga negara

²⁴⁵Farid Abdul Khaliq, *Fikih...*, h. 178. Lihat juga dalam Al-Mawardi, *Al-Ahkam As-Sulthaniyah*, (Kairo: Musthafa Al-Halaby, 1960), h.3.

²⁴⁶Abdul Karim Zidan, *Ahkam Adz-Dhimmi yin Al-Musta'minin*, h.83.

(citizen).²⁴⁷ *Citizenship* adalah status yang diberikan kepada mereka yang merupakan anggota penuh dari sebuah komunitas. Mereka yang mempunyai status penuh tersebut adalah sederajat untuk memperoleh hak dan mendapatkan kewajibannya.²⁴⁸

Sehubungan dengan persoalan kewarganegaraan, Al-Qur'an menetapkan dua tolok ukur, pertama, beriman kepada ajaran Islam, kedua, berasal atau bertempat tinggal di wilayah negara Islam.²⁴⁹ Berkaitan dengan persoalan tersebut Al-Qur'an menyatakan:

رُؤَاةِ اَوُوَاوَالَّذِيْنَ اللّٰهٖ سَبِيْلٍ فِىْ وَاَنْفُسِهِمْ بِاَمْوَالِهِمْ وَاَوْهٖمْ وَاَوْهٖمْ جِهْدُوْا وَاَوْهٖمْ جِهْدُوْا وَاَوْهٖمْ جِهْدُوْا وَاَوْهٖمْ جِهْدُوْا
حٰٓءٍ مِّنْ وَّلٰٓئِهِمْ مِّنْ لِّكُم مَّا يٰهَا جِرُوْا وَاَوْهٖمْ جِهْدُوْا وَاَوْهٖمْ جِهْدُوْا وَاَوْهٖمْ جِهْدُوْا
بَيْنَهُمْ بَيْنَكُمْ قَوْمٍ عَلٰٓى اِلَّا النَّصْرُ فَعَلَيْكُمْ الدِّيْنِ فِى اَسْتَنْصَرُوْكُمْ وَاِنْ يٰهَا جِرُوْا حَتّٰى
بَصِيْرٌ تَعْمَلُوْنَ بِمَا وَاَللّٰهُ مٰشِقُوْ

Artinya: Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan berhijrah serta berjihad dengan harta dan jiwanya pada jalan Allah dan orang-orang yang memberikan tempat kediaman dan pertolongan (kepada orang-orang Muhajirin), mereka itu satu sama lain lindung-melindungi dan (terhadap) orang-orang yang beriman, tetapi belum berhijrah, maka tidak ada kewajiban sedikitpun atasmu melindungi mereka, sebelum mereka berhijrah. (akan tetapi) Jika mereka meminta pertolongan kepadamu dalam (urusan

²⁴⁷<http://dedesuanda.blogspot.com/p/pendidikan-kewarganegaraan>
diakses pada 11 Agustus 2011.

²⁴⁸Hilman Latifef "Antara Citizenship dan Ummah: Kesetaraan dan Kesamaan Hak Kewargaan", dalam Ahmad Syafii Ma'arif dkk, Fikih kebinekaan Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, Kewargaan, dan Kepemimpinan Non-Muslim, (Bandung: Mizan).

²⁴⁹Rusydi Ali Muhammad, *Politik Islam: Sebuah Pengantar*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), h.33.

pembelaan) agama, Maka kamu wajib memberikan pertolongan kecuali terhadap kaum yang Telah ada perjanjian antara kamu dengan mereka. dan Allah Maha melihat apa yang kamu kerjakan.

Ayat di atas, menurut Al –Maududi, jelas menyebutkan adanya dua persyaratan dasar kewarganegaraan yang ditetapkan di dalam al-Qur'an, yaitu beriman dan berdomisili di negara Islam.²⁵⁰ *Ma'fhum Mukhalafahnya* adalah, orang yang tidak beriman atau beriman tapi tidak menetap di wilayah Islam, berarti bukan warga negara Islam. Dengan demikian, berlandaskan agama yang diyakini dan tempat tinggalnya, dapat diketahui ikatan kewarganegaraan yang melekat pada seseorang.

Diantara terma yang digunakan Al-Qur'an untuk menunjukkan pengertian masyarakat atau kumpulan manusia adalah kata-kata *qawm*²⁵¹, *Ummiah*²⁵² Sehubungan dengan persoalan kewarganegaraan, para ahli fiqh telah merumuskan prinsip-prinsip dasar sebagai pedoman penentuan kewarganegaraan seseorang dalam sebuah negara Islam. Menurut Hasbi Ash-Shiddiqy, dasar kewarganegaraan seseorang menurut syari'at Islam adalah pengakuan tunduk kepada syari'at Islam dan tidak mengingkarinya. Jadi, kewarganegaraan seseorang tidak dilihat dimana dia menetap dan bermukim.²⁵³

²⁵⁰ Abu al-A'la al-Maududi, *The Islamic Law...*, h. 269.

²⁵¹ Diantara ayat yang terkandung kata *qawm* Q.S Al-Ra'du :11 yang berbicara tentang manusia dalam kedudukannya sebagai kelompok, bukan sebagai wujud individual. Lihat M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1996), h. 322. Kata *qawm* dan *qawmiyah* sering dipahami bangsa dan kebangsaan.

²⁵² Kata *Ummah* menurut Fad al-Rahman, adalah persaudaraan universal yang berdasarkan iman, sebagai pengganti yang lebih kuat daripada yang selama ini dipegang oleh bangsa Arab berupa ikatan danrah dan kesukuan, yaitu keimanan. Lihat Fad al-Rahman, *Islam*, (Bandung, Pustaka, 2003), h. 23.

²⁵³ Hasbi Ash Shiddiqy, *Hukum Antar Golongan: Interaksi Fiqh Islam dengan Syari'at Agama Lain*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001), h. 158.

Dalam literatur-literatur fiqh klasik, para fuqahā membedakan status negara kepada dua macam, yaitu pertama *dar al-Islam* (negara Islam) dan *dar al-harb* (negara yang diperangi).²⁵⁴ *Dar al-Islam* adalah wilayah politik yang dikuasai umat Islam dan hukum Islam menjadi dasar pengaturannya. Ia tidak berdiri karena ikatan geografis, kebangsaan, kekerabatan, kesukuan ataupun keturunan, melainkan dibina atas dasar kesatuan akidah Islam. Sedangkan *dar al-harb*, meliputi seluruh negeri yang bukan Islam dan tidak tunduk kepada pemerintahan Islam walaupun banyak penduduk muslim menetap di wilayah tersebut.²⁵⁵ Para ulama fiqh mengklasifikasikan warga dar al-Islam kepada dua yaitu muslim dan dhimmī. Sedangkan penduduk *dar al-harb* dibedakan menjadi muslim dan *harbiyyun*.²⁵⁶

²⁵⁴ Abd al-Qadir 'Audah, *al-Tasyri' al Jina'iy al-Islami*, jilid 1, (Beirut: dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2005), 224.

²⁵⁵ Para fuqaha berbeda pendapat dalam mengidentifikasi suatu negara tergolong *dar-al-Islam* atau *dar al-harbi*. Mengenai *dar al-Islam*, Imam Abu Yusuf (W182H) mengatakan bahwa suatu negara disebut dar-al-Islam bila berlaku hukum Islam di dalamnya, meskipun sebagian besar penduduknya bukan beragama Islam. Di era modern, pandangan demikian juga dianut oleh Sayyid Qutb. Yang mengatakan bahwa negara yang menerapkan hukum Islam sebagai *dar-al-Islam*, tanpa mensyaratkan penduduknya harus muslim atau bercampur baur dengan *ahl al-dhimmī*. Sementara itu, Ibnu Qayyim al-Jauziyyah (w 751 H) berpendapat bahwa *dar al-Islam* adalah negara yang wilayahnya dihuni oleh mayoritas orang Islam dan hukum yang berlaku di negara tersebut adalah hukum Islam. Bila kedua unsur tersebut belum terpenuhi, maka negara itu bukan *dar-al-Islam*. Sedangkan *dar al-Harbi* secara umum memiliki tiga ciri atau kriteia yaitu, pertama, kekuasaan tidak dipegang oleh kepala negara yang muslim; kedua, negara tersebut terletak di perbatasan Islam dan mengancam eksistensi wilayah Islam dan ketiga, muslim atau *dhimmī* yang tinggal di negara tersebut tidak dapat menjalankan keyakinan agamanya. Lihat Hasbi ash Shiddiqy, *Hukum...*, h. 158.

²⁵⁶ Disamping kelompok *dhimmī*, ada kalanya pada sebuah negara Islam didiami oleh kalangan non-muslim yang disebut *musta'min*. Akan tetapi ia bukanlah statusnya sebagai warga negara melainkan hanya sebatas penduduk tidak tetap yang pada masa sekarang diistilahkan dengan *ajanib*. (orang asing).

Pengklasifikasian tersebut berimplikasi terhadap beberapa perbedaan hak dan kewajiban warga negara Islam, masing-masing dari kelompok muslim dan *dhimmī*. Berkaitan dengan perbedaan hak dan kewajiban terhadap kelompok *dhimmī* sebagaimana yang dikemukakan oleh al-Mawardi²⁵⁷ bahwa bangunan mereka tidak boleh lebih tinggi dibandingkan bangunan kaum muslimin. Mereka tidak diperbolehkan terang-terangan meminum khamar, memperlihatkan salib dan babi. Fuqahā lain yang hampir senada dengan pendapat al-Mawardi adalah Ibn Tamiyyah²⁵⁸ yang membatasi sejumlah hak orang-orang *dhimmī*. Dengan demikian, terkesan bahwa *dhimmī* adalah warga negara kelas dua. Aturan yang demikian sangat sulit dipertahankan di era modern dalam konteks negara bangsa yang menuntut pemberlakuan konsep kewarganegaraan berbasis HAM.

Konsep kewarganegaraan pada masa Nabi yaitu pada fase Madinah, dimana semua warga negara yang tinggal di Madinah, baik golongan muslim, Yahudi maupun Musyrik semuanya mempunyai hak dan kewajiban yang sama. Mereka semuanya

Lihat Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, jilid 8, (Damaskus: dar al-Fikr, 2005), h. 6318.

²⁵⁷Al-Mawardi, *al-Ahkam al-Sultaniyyah...*, h. 257.

²⁵⁸Ibnu Taymiyyah seperti dinyatakan oleh Khalid Ibrahim Jindan memperlihatkan batasan-batasan yang diberikan kepada ahl *dhimmī*, antara lain: a). Tidak diberikan kesempatan untuk menduduki pos-pos penting dalam pemerintahan dan admistrasi; b). Diharuskan memakai pakaian yang berbeda dengan busana orang-orang muslim; c) perumahan orang *dhimmī* tidak dibolehkan melebihi ketinggian rumah-rumah orang muslim; d) tidak boleh membangun tempat-tempat peribadatan dengan tanpa izin pemerintah. Menurut Jindan, pandangan Ibn Taymiyyah tersebut mestinya dipahami dengan cara mengkaji suasana sejarah yang mengitarai kehidupannya. Saat itu dunia Islam baru saja sembuh dari dampak fisik dan psikologis yang ditinggalkan perang salib dan serbuan bangsa Mongol terhadap Baghdad. Baca: Khalid Ibrahim Jindan, *Teori Politik Islam: Telaah Kritis Ibn Taymiyyah Tentang Pemerintahan Islam*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1999), h. 126-128.

berkewajiban mempertahankan negara, dan mengusir setiap agresor yang mengganggu stabilitas negara. Demikian pula dalam persoalan hukum, mereka mempunyai kedudukan yang sama di depan hukum. Siapa pun tidak boleh melindungi kejahatan, apalagi berpihak kepada orang-orang yang melakukannya. Negara juga mengakui, melindungi, dan menjamin kebebasan menjalankan ibadah dan agama baik bagi muslim maupun Non- muslim.²⁵⁹

Terjadinya perang Khandaq atau perang al-ahzab,²⁶⁰ mengubah status Non muslim (Yahudi), menjadi musuh bagi kaum muslimin, tidak bisa mendapat perlindungan dalam negara Madinah. Kelompok kedua yaitu *dhimmi* mendapatkan perlindungan sepenuhnya dari kaum muslimin, baik dari segi jiwa, harta dan agama mereka, dengan cara membayar pajak (*Jizyah*). Bedanya, kalau semula mereka menjadi warga negara yang memiliki hak dan kewajiban yang sama dengan kaum muslimin, setelah peristiwa itu, dalam beberapa hal, hak dan kewajiban mereka tidak sepenuhnya sama, misalnya hak untuk menduduki jabatan tertentu.

Para *Khulafa al-Rasyidin* tetap melanjutkan kebijakan Nabi Muhammad saw pasca perang Khandaq, yang mengklasifikasikan warga negaranya menjadi dua golongan, yaitu

²⁵⁹Farid 'Abd al-Khaliq, *Fikih Politik Islam*, (Jakarta: Amzah, 2005), h. 161.

²⁶⁰Terjadinya perang khandaq tersebut karena pengkhianatan kaum Yahudi Bani Nazir dan Bani Wa'il yang mengusulkan kepada kaum Quraisy untuk memerangi Rasulullah saw sebelumnya mereka juga mencoba untuk berhadapan langsung dengan kaum muslimin, namun mereka merasa tidak mampu. Peristiwa khandaq ini akhirnya menyadarkan kaum muslim, khususnya nabi sendiri, bahwa ternyata golongan Yahudi membuktikan dirinya sebagai orang yang tidak setia pada janji sebagaimana tercantum dalam Piagam Madinah. Oleh sebab itu, dipandang perlu pengaturan kembali tentang hak dan kewajiban dan unsur pengikat kesatuan yang lebih menjamin kesetiaan dan loyalitas terhadap negara. Baca. Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad*, (Jakarta: Litera Antar Nusa, 2002), h. 340.

muslim dan *Ahl al- Ahl dhimmī*. Pengklasifikasian ini tidak lantas menjadikan Non muslim sebagai warga negara kelas dua sebagaimana yang dipahami oleh sebagian kalangan.²⁶¹ Dalam praktiknya, para *khulafa' al-rasyidin* senantiasa mengedepankan prinsip-prinsip penting kewarganegaraan, terutama yang berhubungan dengan keadilan dan persamaan tanpa membedakan latar belakang agama.

Pada masa pemerintahan dinasti Umayyah, prinsip kewarganegaraan yang telah digariskan Islam tidak sepenuhnya diimplementasikan oleh penguasa –penguasa. Sikap fanatisme golongan dan faham kasta lebih menonjol dalam pemerintahan Bani Umayyah. Kelompok non muslim merupakan kelompok atau golongan kasta paling rendah. Selanjutnya pada masa Bani Abbāsiyyah berkuasa, terbit aturan-aturan atau kebijakan merugikan warga negara non muslim. Pemerintah Abbāsiyyah pernah mengeluarkan aturan yang bersifat diskriminatif terhadap non muslim, misalnya Harun al-Rasyid pernah memerintahkan orang Yahudi dan Kristen untuk mengenakan pakaian khusus dan menyingkirkan mereka dari jabatan publik. Ia juga memerintahkan untuk menghancurkan semua gereja di daerah perbatasan.²⁶² Konsep kewarganegaraan yang diterapkan di Turki Ustmani kian dekat dengan penegakan konsep modern tentang kewarganegaraan dalam kaitannya dengan batas-batas negara nasional.

2. Konsep Kewarganegaraan pada Negara Modern

²⁶¹Nurcholish Madjid dkk, *Fikih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, (Jakarta: Paramadina, 2004), h. 146.

²⁶²Philip K. Hitti, *History of Arab...*, h. 442.

Negara modern tidak bisa dipisahkan dari pembahasan mengenai *nation-state* (negara bangsa).²⁶³ *Nation –state* melahirkan sebuah faham baru yaitu nasionalisme.²⁶⁴ Karakteristik negara modern yang diperkenalkan oleh Barat adalah pertama, berdiri atas dasar identitas kebangsaan atau nasionalisme; kedua, adanya pembagian kekuasaan, yang lebih populer dengan istilah “*trias politica*”; ketiga, kedaulatan tertinggi berada di tangan rakyat; keempat, adanya konstitusi yang menjamin hak-hak politik dan terselenggaranya kekuasaan; kelima, adanya jaminan hak-hak asasi manusia bagi warga negara.

Menurut Azyumardi Azra, konsep kewarganegaraan dalam sebuah *nation-state* berdasar pada kriteria-kriteria etnisitas, kultur, bahasa dan wilayah. Konsekuensinya adalah liberalisasi politik dari kontrol atau pengaruh Islam atau syari’ah. Sistem *nation-state* modern lebih menekankan kesetiaan kebangsaan ketimbang persaudaraan Islam, egalitarianisme kedaulatan rakyat (*vox populi*) ketimbang kedaulatan Tuhan, hak –hak wanita dan representasi politik.²⁶⁵

Berkaitan dengan asas yang dijadikan sandaran dalam penentuan kewarganegaraan seseorang, kalangan muslim berbeda pendapat. Seperti Samir Aliyah memandang bahwa asas yang

²⁶³*Nation state* merupakan sebutan bagi kelompok sosial yang mendiami wilayah atau daerah tertentu yang diorganisasikan di bawah lembaga politik pemerintah serta memiliki kesatuan politik yang independen atas dasar kesatuan ras, bahasa, sejarah dan adat istiadat. Lihat Ahmad Baso, *Islam Pasca Kolonial, Perselingkuhan Agama, Kolonialisme dan Liberalisme*, (Bandung: Mizan, 2005), h. 300.

²⁶⁴Nasionalisme adalah sentimen dan ikatan fitrah yang berkembang melalui upaya untuk memperkokoh loyalitas manusia pada tanah air yang menjadi tempat kelahiran maupun tempat tinggalnya. Lihat Muhammad Imarah, *Perang Terminologi Islam Versus Barat*, terj. Mushthalah Maufur, (Jakarta: Robbani Press, 1998), h. 271.

²⁶⁵Azyumardi Azra, Syari’at Islam dalam Bingkai *Nation-State*, dalam Komaruddin Hidayat & Ahmad Gaus AF (ed.), *Islam Negara*....h. 46-47.

dijadikan untuk menentukan kewarganegaraan adalah agama, dengan cara memeluk Islam. Pandangan berbeda dikemukakan oleh Farid 'Abd al-Khaliq, bahwa non muslim itu sebagai penduduk negeri Islam tanpa melihat perbedaan Agama.²⁶⁶ Ia mendasari pendapatnya pada realitas negara Islam pada masa Nabi Muhammad saw dengan Piagam Madinahnya, yang jelas mengisyaratkan petunjuk konstitusional atas persamaan non muslim dengan muslim tanpa rasialisme. Pendapat berbeda pula diutarakan oleh al-Mawdudi yang membagi dua tipe kewarganegaraan yaitu orang Islam di satu pihak, dan non muslim di pihak lain.²⁶⁷ Menurut Rusydi Ali Muhammad, ketegasan al-Mawdudi dalam memilih warga negara berdasarkan keimanannya dapat menuai reaksi kontra di era modern. Alasannya, negara yang sudah tegas-tegas menyetarakan kedudukan warganya, dalam aturan hukum tertulis saja pun, masih ditemukan praktik diskriminatif, konon lagi jika sejak awal telah ditegaskan adanya perbedaan.²⁶⁸

Pandangan al-Mawdudi mendapat kecaman dan protes dari pemikir –pemikir muslim seperti Deliar Noer²⁶⁹ Menurut pendapatnya, pembedaan kewarganegaraan tersebut secara resmi tidak dapat diterima dalam konteks negara modern. Pada

²⁶⁶Farid' Abd al-Khaliq, *Fikih Politik*, ..., h. 161.

²⁶⁷Al-Mawdudi beralasan bahwa ajaran Islam secara terus terang dan jujur membedakan warganya secara jelas dalam struktur politiknya, tanpa mencoba bersembunyi di balik hiasan kata-kata belaka, sebagaimana yang banyak dilakukan oleh negara-negara yang diatas kertas menjamin persamaan hak antara warganya, namun kenyataannya, sepanjang masa mempraktikkan diskriminasi terhadap sejumlah warga negaranya. Lihat Abu al-'la al-Mawdudi, *Hukum dan Kostitusi, Sistem Politik Islam*,..., h. 269.

²⁶⁸Rusydi Ali Muhammad, *Hak-Hak Asasi Manusia dalam Perspektif Syariat Islam: mengenal Jati Diri Manusia*, (Banda Aceh: Ar-Raniry Press dan Mihrab, 2004), h. 62.

²⁶⁹Deliar Noer, *Islam & Politik*, (Jakarta: Yayasan Risalah, 2003), h. 173.

umumnya, pemikiran yang tumbuh sekarang adalah pemikiran yang berhubungan dengan persamaan-apa pun warna kulit, agama, ras, suku, dan pendirian seseorang. Kritikan lain juga dipaparkan oleh Rasyid al-Gannusyî dari Tunisia, kewarganegaraan tidak dibedakan atas dasar agama. Minoritas non muslim memiliki hak asasi yang sama dengan umat Islam. Prinsip-prinsip ajaran Islam seperti keadilan dan persamaan, berlaku kepada seluruh warga negara. Diskriminasi terhadap kalangan non- muslim dan perlakuan yang menganggap mereka sebagai warganegara kelas dua adalah tindakan melanggar ajaran agama dan merusak citra Islam.²⁷⁰ Dengan demikian, praktik diskriminasi tidak dapat ditolerir.

Kritikan senada juga dipaparkan oleh Al-Na'im. Menurut pendapatnya setiap negara dapat menyelaraskan konsep kewarganegaraannya dengan standar konstitusionalisme modern yang kini berlaku dalam konteks *nation-state* (negara bangsa). Jika negara-bangsa harus disesuaikan dengan standar-standar konstitusionalisme, maka negara harus menjamin persamaan hak kewarganegaraan bagi seluruh penduduknya, seperti persamaan di depan hukum dan partisipasi yang sama dalam pemerintahan di negara mereka sendiri.²⁷¹ Merujuk kepada pemikiran al-Na'im, maka konsep warga negara yang dimaksudnya adalah konsep warga negara berbasis hak asasi manusia yang berlaku secara universal.

²⁷⁰Taufik Adnan Jamal dan Samsul Rizal Pangabea, *Politik Syariat Islam dari Indonesia Hingga Nigeria*, (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2004), h. 187.

²⁷¹Abd Allahi Ahmad al-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, cet. IV, Terj. Ahmad Suaedy, (Yogyakarta: LkiS, 2004), h. 13.

3. Konsep Negara Bangsa

Menjelang akhir abad XIX pemikiran politik Islam mengalami perkembangan dan sudah mulai muncul keanekaragaman dan perbedaan pendapat yang cukup mendasar di antara para pemikir muslim. Adanya perbedaan pendapat tentang konsep politik Islam gejala-gejalanya dapat dilacak akar-akarnya sejak masa Nabi. Nabi tidak pernah mewariskan konsep kenegaraan yang baku (*qath'i*) bahkan Al-Qur'andan hadis tidak memberikan aturan yang tegas dan terperinci tentang konsep dan bentuk kenegaraan.

Di era modern dewasa ini pun, masalah bentuk negara merupakan suatu fenomena dan diskursus yang menarik. Salah satu dimensi persoalan yang melahirkan sudut pandang berbeda adalah bagaimana Islam seharusnya menempatkan diri dalam sistem sosio-politik. Dengan kata lain, bagaimana strategi perjuangan umat dirumuskan dalam masyarakat negara bangsa (*nation state*).

Konsep negara bangsa (*nation-state*) merupakan salah satu konsep politik yang cukup penting dalam konteks pendiskusian wacana politik modern. Yang dimaksud dengan negara bangsa adalah negara yang didasarkan pada konsep nasionalisme. Nasionalisme terbangun bukan hanya atas dasar kesamaan agama (Ummiah), melainkan juga karena kesamaan nasib, tradisi, adat-istiadat, bahasa, persaudaraan, penerimaan terhadap orang lain yang mau bergabung meskipun berbeda agama. Nasionalisme (*nation-state; al-wathaniyyah*) telah memunculkan negara-negara yang merdeka dan berdaulat. Dengan adanya nasionalisme dan negara, secara otomatis juga memunculkan paham kewarganegaraan

(*citizenship*).²⁷²Umat Islam dan Non muslim ketika itu bisa bersatu dalam identitas kewarganegaraan dan setara di depan hukum (*equality before the law*). Isu mayoritas dan minoritas menjadi tidak relevan dalam konteks negara bangsa. Menurut Nurcholish Madjid, negara bangsa atau *nation state* adalah negara untuk seluruh umat manusia atau warganegara, demi maslahat bersama.²⁷³

Nation state merupakan suatu gagasan tentang negara yang didirikan untuk seluruh bangsa atau untuk seluruh umat, berdasarkan kesepakatan bersama yang menghasilkan hubungan kontraktual dan transaksional terbuka antara pihak-pihak yang mengadakan kesepakatan itu. Dalam *nation state* rakyat mengidentifikasi diri mereka sebagai sebuah bangsa (*nation*) yaitu suatu komunitas manusia yang menganggap dirinya satu kesatuan karena kesamaan etnis, bahasa, suku atau pemersatu lainnya. Identitas sebagai “bangsa” inilah yang menjadi dasar adanya hak untuk mendirikan sebuah negara. Ketika negara itu terwujud dalam kenyataan dan realitas, maka ia disebut negara bangsa atau *nation state*. Inilah konsep dasar negara bangsa. Di dalam kajian ilmu politik, ia menarik untuk dikaji dan ditelaah secara serius. Sebuah bangsa (*nation*) merupakan sinonim dari sebuah *state* (negara) atau sebuah kelompok masyarakat yang secara bersama-sama terikat dengan loyalitas dan solidaritas umum. Pengertian ini menjelaskan bahwa *nation* merupakan sebuah entitas teritorial dimana negara sama besarnya dengan bangsa. *Nation-state* ditegakkan dengan semangat nasionalisme atau semangat yang

²⁷²Amin Abdullah, “ Fikih dan Kalam Sosial Era Kontemporer”dalam *Islam Nusantara dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan*, (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2015), h. 92.

²⁷³Nurcholish Madjid, *Indonesia Kita*, (Jakarta: Gramedia dan Universitas Paramadina, 2003), h. 48.

disertai dengan kesadaran tinggi untuk membangun sebuah negara bangsa. Nasionalisme dianggap sebagai sebuah faktor penentu untuk mempertahankan loyalitas serta memperjelas identitas politik. Semula nasionalisme merupakan sebuah doktrin politik yang digagas di Eropa yang mana manusia dibagi ke dalam berbagai bangsa dan masing-masing bangsa ditentukan berdasarkan sejarahnya, bahasanya dan lain sebagainya, untuk membangun sebuah negara -bangsa (*nation-state*) yang berdaulat. Konsep *nation state* tumbuh pertama sekali di Eropa pasca perjanjian damai Westphalia tahun 1648 sebagai perlawanan terhadap sistem *feodal (monarkhi)* di Eropa saat itu. Sistem feodal yang bersifat tradisional dan disakralkan oleh gereja khatolik, satu komunitas tidak didasarkan pada identitas sebagai bangsa, tetapi pada sebuah dinasti yang dipimpin oleh para pangeran yang menguasai secara terus menerus. Setelah Revolusi Prancis (1789), juga dua revolusi lainnya di Barat, yaitu Revolusi Amerika (1776) dan “*Glorious*” *Revolution* di Inggris (1688), konsep *nation-state* turut menjadi penentu struktur geo-politik Eropa. Bersama-sama dengan ide-ide utama yang dihasilkan pada Abad Pencerahan (abad ke-17 s/d ke-19), seperti demokrasi, liberalisme, dan sekularisme, konsep *nation-state* akhirnya diekspor melampaui tempat kelahirannya di Eropa, terutama melalui jalan penjajahan. Dunia Islam di bawah kepemimpinan Khilafah Utsmaniyah saat itu sedang dalam kondisi lemah secara internal. Khilafah pun digelari “*the sick man of Europe*”. Ditambah dengan faktor eksternal berupa imperialisme Barat di sebagian wilayahnya, kondisi Khilafah kian memburuk dan akhirnya runtuh pada tahun 1924 pasca kekalahannya dalam Perang Dunia I (1914-1918).

Penyelenggaraan pemerintah *nation -state* muncul dan dipraktekkan di Barat pada abad XVII, menggantikan bentuk pemerintahan tradisional Islam, yaitu khilafah. Munculnya ide nasionalisme itu sendiri pada dasarnya tidak terlepas dari dua

tonggak kesejarahan; pertama, revolusi Perancis dan peran Napoleon yang meluas dari perancis hingga ke negara-negara lainnya di benua Eropa, terutama Jerman, Italia, Spanyol dan Rusia. Kedua, gerakan-gerakan anti kolonial yang berkobar pada awal abad XX M dan telah menyebar ke Asia, Afrika dan benua lainnya, termasuk ke dunia Islam umumnya.²⁷⁴

Konsep *nation-state* muncul di Barat di saat ruang lingkup agama terbatas hanya pada aspek vertikal semata-mata dalam kehidupan individu yang terpisah dari aspek-aspek lainnya. Akan tetapi, di dalam Islam tidaklah demikian, Islam merupakan agama yang cukup luas cakupannya meliputi aspek privat dan publik dalam kehidupan umat manusia. Syariat Islam oleh sebagian besar pemeluknya diyakini sebagai ketetapan hukum yang berlaku universal, lengkap meliputi seluruh aspek kehidupan manusia.

Terdapat dua alur pemikiran umat Islam dalam merespon masuknya wacana *nation-state* ke dunia Islam. Pertama, respon kelompok konformis, yaitu mereka yang baik secara sadar atau terpaksa menerima gagasan Barat sebagai sebuah proses yang alami dan harus ditempuh untuk membentuk identitas nasional dan memberikan loyalitas politik nasional. Kedua, respon non konformis, yaitu mereka yang secara sadar menolak sebagian atau seluruhnya konsep *nation-state* dan gagasan-gagasan Barat lainnya sebagai sesuatu yang harus dikritisi atau bahkan ditolak dan karena itu harus diuraikan akar persoalannya dan dicarikan solusinya, meski diakui bagaimanapun juga pengaruh konsep *nation-state* merupakan

²⁷⁴Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta: Bintang Bulan, 1975), h. 6.

sesuatu yang tidak bisa ditolak oleh dunia Islam modern secara keseluruhan.²⁷⁵

Dalam mengekspresikan identitas politiknya, kelompok konformis cenderung terbuka dalam pencarian tradisi barunya dan menilai doktrin Islam sebagai sesuatu yang sifatnya duniawi saja. Sedangkan kelompok non konformis lebih cenderung menegaskan identitas keIslamannya daripada menetapkan konsep-konsep modern yang dianggap telah terBaratkan, dan menganggap doktrin politik Islam sebagai sesuatu yang mempunyai duniawi dan ukhrawi. Sebagai konsekuensinya bagi kelompok non konformis ini, ketegasan Islam versus *nation-state* menjadi tidak terhindarkan.

Ketegasan Islam versus *nation-state* dalam ruang lingkup politik negara modern merupakan salah satu dampak terbesar penetrasi Barat ke dunia Islam. Konsep *nation-state* dianggap a-historis bagi masyarakat muslim yang menolaknya.²⁷⁶ *Nation-state* merupakan unit utama yang didalamnya meliputi berbagai komponen masyarakat termasuk masyarakat agama yang heterogen. Sebaliknya dalam doktrin Islam klasik, masyarakat agama dengan identitas karakter khas Islam merupakan unit pertama yang menunjukkan sebuah entitas umat tersendiri atau bangsa tersendiri yang berasal dari latar kesejarahan, bahasa, budaya dan negara atau *state* yang berbeda-beda. Agama tetap menjadi fokus utama identitas politik, patron dan juga sumber otoritas dalam segala hal.

Dengan asumsi demikian maka konsep negara bangsa (*nation state*) dengan semua varian modernnya, pada dasarnya

²⁷⁵Istilah konformis dan non konformis ini digunakan oleh JP Piscatori untuk membedakan kelompok realis dan kelompok idealis. Lihat James P Piscatori, *Islam in a World of Nation State*, (New York: Cambridge, 1994), h.40.

²⁷⁶Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam; dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post-Modernisme*, (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 10.

asing, *a-historis* dan tidak dikenal dalam ajaran Islam.²⁷⁷ Islam semenjak munculnya hanya mengenal istilah *Ummiah*²⁷⁸ yang *coextensive* dengan dunia universalitas Islam sendiri yang dalam wilayah negara menjadi identitas religio-politik yang lintas geografis, etnis, lintas budaya dan peradaban. Sedangkan konsep *nation-state* dengan variable modernnya sebagai nasionalisme, dikenal di dunia Islam belakangan, yakni sejak terjadinya kontak dunia Islam dengan dunia Barat modern yang terjalin lewat kolonialisme. Dalam perpolitikan modern salah satu ide utamanya tentang negara bangsa (*nation state*) menurut an-Na'im konsep negara bangsa merupakan suatu kenyataan dari bentuk negara modern yang harus yang harus diterima oleh umat Islam.²⁷⁹ Menurut an-Na'im, setiap konstitusi negara dibuat berdasarkan apa yang disebut nalar publik (*public reason*). Pengertian publik dalam konteks ini tidak sebatas pada salah satu kelompok dominan, melainkan seluruh entitas kelompok yang ada dalam teritorial tanpa ada unsur diskriminasi.

An-Na'im tidak ingin terjebak terlalu jauh dalam konsep *nation state* model eropa yang telah dimapankan oleh penjajahan. Dalam konsep *nation state*, negara dipahami sebagai sistem yang ditandai adanya administrasi dan tata hukum yang terpusat dan terorganisasi secara birokratif dan dijalankan oleh sekelompok administrator serta mempunyai otoritas atas apa yang terjadi di wilayah kekuasaannya, basis teritorial dan monopoli untuk menggunakan kekuasaan.²⁸⁰

²⁷⁷ Azyumardi Azra, *Pergolakan ...*, h. 11-16.

²⁷⁸ Lihat teks lengkap Piagam Madinah dalam Ibnu Katsir, *al-Bidayah wa al-Nihayah*, vol.3, (Beirut: Maktabah al-Ma'arif, t.t.), h. 224.

²⁷⁹ Abdullai Ahmad an-Na'im, *Islam dan Negara Sekular menegiasikan Masa Depan Syari'ah*, (Bandung: Mizan, 2007), h. 57.

²⁸⁰ Abdullai Ahmad an-Na'im, *Islam...*, h. 57.

Pada abad ke XIX, kolonialisme Barat di Asia Timur dan Timur Tengah menegaskan gagasan *nation-state* sehingga nasionalisme dikenal lebih mendalam oleh para tokoh-tokoh Islam. Maka, sejak itu pula gagasan-gagasan tersebut tidak hanya sebagai pengetahuan lepas tetapi menjadi perdebatan sengit yang terkadang dicarikan pembenarannya dalam Islam.²⁸¹ Kemudian pada permulaan abad ke XX, fenomena nasionalisme menjadi lebih dikenal oleh khalayak Islam secara keseluruhan, bahkan ia menjadi sebuah komitmen perjuangan dan pergerakan oleh sebagian organisasi sosial-politik yang ditandai dengan munculnya para pejuang nasionalisme di dunia Islam. Para pejuang nasionalisme tidak hanya mempropagandakan gagasan nasionalisme untuk jargon anti kolonialisme tetapi juga sebagai media mobilisasi kekuatan politik Islam dan bentuk nasionalisme agama yang berorientasi kepada nasionalisme yang berbasis Islam.

Nasionalisme agama ini kemudian menilai pembicaraan Islam dan kenegaraan pasca kolonialisme dengan mempertentangkan secara diametrial “Islam versus sekularisme” atau “Islam versus negara”. Secara umum orientasi perjuangan dari nasionalisme agama ini adalah terbangunnya simbol-simbol Islam dalam wilayah kenegaraan seperti misalnya negara Islam, konstitusi Islam, struktur dan infrastruktur politik Islam dan sebagainya, meskipun karakter perjuangannya ada yang radikal dan juga ada yang moderat. Namun demikian, pemaknaan nasionalisme dalam koridor *nation-state* merupakan kenyataan yang harus diterima oleh dunia Islam.²⁸²

Penerimaan konsep *nation-state* oleh dunia Islam setidaknya dikarenakan tiga hal. Pertama, teori politik Islam klasik

²⁸¹ Azyumardi Azra, *Pergolakan ...*, h. 11-16.

²⁸² Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam; dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post-Modernisme*, (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 11

dan pertengahan tidak memberikan konsep yang jelas dan detail tentang penyelenggaraan negara secara modern yang lebih mengedepankan pluralisme politik sehingga memberikan celah dan reinterpretasi baik yang menerima maupun yang menolak konsep *nation-state*. Konsep *nation-state* merupakan kenyataan yang harus dihadapi dalam politik modern. Kedua, praktek dunia Islam pasca kolonialisme yang kemudian memproklamirkan diri sebagai negara yang berdaulat dengan mengakui pluralisme politik dalam wilayah teritorial tertentu, menjadi sebuah konsensus dan kesadaran bersama dalam penerimaannya terhadap konsep *nation-state*. Ketiga, banyaknya ulama dan pemimpin Islam yang mendukung penerapan *nation state* secara menyeluruh atau sebagian sebagai sesuatu yang dialami dalam institusi politik yang bersifat duniawi.²⁸³

Pengaruh kolonialisme Barat di dunia Islam secara umum telah mewariskan perangkat-perangkat ideologis, institusi politik, hukum, pranata sosial dan budaya, ilmu pengetahuan dan teknologi yang dinilai sekuler dan terBaratkan. Dalam keadaan demikian, posisi umat Islam pada tingkat negara dalam koridor *nation state* sangat tidak menguntungkan terutama dalam wilayah politik, militer, sosial, ekonomi dan budaya sehingga bagi sebagian umat Islam konsep *nation state* dengan semua *variable* modernnya tetap dipandang sebagai agenda westernisasi.

Terkait dengan konsep *nation-state* di atas, pendapat kelompok konformis tanpaknya lebih sesuai dengan alasan, pertama, dalam Al-Qur'an memang tidak dijelaskan secara rinci bagaimana bentuk dari suatu negara Islam, Al-Qur'annya meletakkan prinsip-prinsip dasar yang harus diterapkan oleh Nabi dalam pemerintahan. Kemudian rasul menterjemahkan ayat-ayat itu

²⁸³James P Piscatori, *Islam in a World of Nation State*, (New York: Cambridge, 1994), h. 40.

dalam bentuk pemerintahan yang beliau bangun di Madinah ketika itu. Hal yang sama juga terjadi pada masa sahabat. Disini pola pengangkatan keempat khalifah yang berbeda-beda. Ini artinya format boleh saja berbeda, namun satu hal serupa, bahwa mereka sama-sama dipilih berdasarkan hasil musyawarah.

Demikian juga di era pasca khilafah, terlihat bentuk pemerintahan yang diterapkan berbeda-beda pula, dan bahkan ada yang meninggalkan prinsip musyawarah dan membentuk pemerintahan *monarchi*. Kedua, bahwa saat ini arus modernisasi adalah suatu keniscayaan. Dan di antara yang dibawa oleh modernisasi itu adalah paham nasionalisme. Itu artinya, paling tidak hingga saat ini, umat Islam tidak mampu menahannya. Sehingga langkah yang bijaksana adalah mewarnai konsep nasionalisme tadi dengan substansi dari ajaran-ajaran Islam. Hal ini bisa berarti bahwa cita-cita dan ideologi negara Islam ini bukanlah masalah bentuk dan formalitas an sich, tetapi ia adalah masalah isi dan dasar yang dipakai, serta cita-cita yang didukung dalam negara itu, yakni isi dasar dan cita-cita Islam yang diajarkan dan pernah dipraktikkan oleh Nabi Muhammad saw dan diteruskan oleh para sahabatnya.

a. Pemikiran Islam dan Pemikiran Sekuler

Dari paparan di atas, maka dapat dipahami bahwa konsep *nation- state* telah menggantikan sistem pemerintahan tradisional di dunia Islam. Sebagaimana telah dijelaskan bahwa konsep negara bangsa muncul di Barat, ketika ruang lingkup agama terbatas hanya dalam aspek vertikal dalam kehidupan individu yang terpisah dari berbagai aspek lainnya. Di samping itu konsep *nation – state* ikut mewariskan perangkat-perangkat ideologis, institusi politik, hukum, pranata sosial, budaya, ilmu pengetahuan dan teknologi yang dinilai sekuler dan terBaratkan. Dengan demikian,

pemikiran sekuler adalah variable ikutan yang dibawa oleh konsep *nation-state*.

Sekularisme telah dipahami sebagai upaya sengaja untuk mengeluarkan agama dari urusan dunia. Namun pada kenyataannya pemerintah sekuler tidak menentang agama, pemerintahan itu menerima agama tetapi tidak dijadikan sebagai dasar untuk legitimasi dan dasar negara. Setiap negara supaya tetap hidup dan bertahan, membutuhkan dua hal; yaitu sumber legitimasi dan kerangka normatif. Akan ada masanya pemerintah meminjam persyaratan tersebut dari agama, akan tetapi, pada era 300 tahun terakhir kebiasaan ini telah menjadi usang, karena dewasa ini pemerintah mendapatkan legitimasi dari persetujuan rakyat.²⁸⁴ Sementara dalam Islam, agama merupakan instrumen ilahiyah untuk memahami dunia. Manusia memerlukan pegangan dalam mengarungi kehidupan dunia. Dalam kerangka ini, Islam tidak mempunyai kesulitan dalam menerima premis seperti itu. Salah satu alasan utamanya adalah sifat “ada dimana-mananya” Islam (*omnipresence*) Artinya dimanapun umat Islam berada, Islam hendaknya dijadikan sebagai petunjuk dalam setiap perbuatannya.

Dalam kerangka seperti itu, maka dapat dikatakan bahwa pada umumnya Islam percaya akan sifat Islam yang *holistic*. Sebagai sebuah alat untuk memahami kehidupan, Islam sering dianggap sebagai sesuatu yang lebih dari sekedar agama. Ada yang melihatnya sebagai suatu masyarakat madani. Ada juga yang menilainya sebagai suatu sistem peradaban yang menyeluruh, bahkan ada pula yang mempercayai sebagai agama dan negara. Apa yang ada dibalik rumusan-rumusan semacam itu pada dasarnya adalah pandangan umum bahwa Islam itu lebih

²⁸⁴ Abdul Karim Soroush, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama* (ed), (Jakarta: Mizan, 2002), h. 79.

dari sekedar sistem ritus dan atau teologi. Lebih khusus lagi, Islam tidak mengenal dinding pemisah antara yang bersifat spiritual dan temporal, meskipun dua wilayah itu dapat dibedakan. Sebaliknya, Islam memberikan panduan etis bagi seluruh aspek kehidupan.²⁸⁵

Sementara komunitas Islam, percaya akan sifat holistik Islam yang seperti itu, bagaimana hal tersebut diartikulasikan tidak mesti karena perbedaan tingkat dan intensitas ketaatan (*piety*), tetapi lebih karena watak ajaran Islam yang membolehkan adanya perbedaan pemahaman terhadapnya sebenarnya merupakan sesuatu yang problematis. Ada sementara pihak yang cenderung untuk memahami sifat holistik Islam secara organik. Hal ini dalam pengertian bahwa hubungan antara Islam dengan keseluruhan aspek kehidupan harus dalam bentuknya yang legalistik dan formalistik. Di pihak lain, ada yang melihat totalitas Islam dalam dimensinya yang lebih substantif, di mana isi daripada bentuk menjadi acuan yang utama dalam kehidupan sosial masyarakat Islam. Kegagalan dalam mendamaikan dua kecenderungan yang sangat berbeda ini ikut mempersulit atau tidak justru merupakan faktor yang paling dominan dalam upaya melakukan sintesa antara Islam dan Negara.

Islam tidak berbicara tentang segalasesuatu dalam bentuknya yang detil. Islam hanya memberi panduan nilai, moral, dan etika dalam bentuknya yang global. Karena itulah Islam sangat menekankan penggunaan akal, melalui proses *ijithad*. Penghargaan dan penekanan terhadap konsep *ijithad* ini tercermin dalam diktum bahwa barang siapa yang salah dalam berijtihad, maka nilainya adalah satu, barang siapa yang benar, maka nilainya dua.²⁸⁶ Demikian pula halnya, ketika berbicara tentang hubungan antara

²⁸⁵ Abdul Karim Soroush, *Menggugat...*, 79.

²⁸⁶ Lihat Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran dan Pemikiran*, (Jakarta: UI Press, 1990), h.

Islam dan politik, Islam dan sekularisme, Islam dan demokrasi, serta Islam dan masyarakat madani. Di dalam Al-Qur'annya sekedar memberi wawasan, bukan konsep tentang masyarakat, politik atau negara secara detil. Detil dari konsep tersebut diserahkan kepada pemikir dan aktivis muslim untuk merumuskannya sesuatu dengan lingkungan dimana mereka berada. Untuk itu, struktur bangunan masyarakat, politik atau negara muslim) di suatu kawasan sudah barang tentu berbeda dengan persoalan-persoalan yang sebanding dan berkembang di dunia Islam lainnya. Kendati demikian, dapat dikatakan bahwa prinsip dasarnya adalah sama. Prinsip dasar itu berperan sebagai inti dari bangunan masyarakat madani atau bangunan politik yang demokratis.²⁸⁷

Dalam pendapat dan pandangan sejumlah ahli, Islam hanya memberikan prinsip-prinsip kehidupan politik yang harus diikuti oleh umatnya. Al-Qur'annya menggariskan prinsip-prinsip dalam bernegara. Dalam hal ini, paling tidak ada sejumlah prinsip etis yang telah digariskan, seperti prinsip keadilan (*al-adl*), prinsip kesamaan (*al-musawah*), dan prinsip musyawarah atau negosiasi (*syura*). Meskipun prinsip-prinsip yang dikemukakan secara tegas itu jumlahnya sedikit, akan tetapi ajaran-ajaran itu dinyatakan dalam terminologi lain-baik yang sifatnya komplemeter atau berlawanan (*opposites*), seperti larangan untuk berbuat dzalim-lawan dari keharusan berbuat adil.²⁸⁸

Berkaitan dengan persoalan di atas, Indonesia mempunyai pengalaman tersendiri dalam menyelesaikan persoalan yang muncul antara agama dan persoalan kemasyarakatan, termasuk politik. Secara formal konstitusi, bangsa Indonesia telah berusaha

²⁸⁷Bahtiar Efendi, *Islam dan Negara*, h. 176.

²⁸⁸Lihat Muhammad Fuad al-Baqi, *Al-Mu'jam al-Mufahras al-Alfadh Al-Qur'anal-Karim*, (Beirut: Dar hya al-urats al-Arabi, 1945)

untuk menyelesaikan masalah tersebut sejak tahun 1940-an. Hasil dari sidang BPUPKI, Piagam Jakarta, dan sidang konstituante merupakan serangkaian peristiwa untuk menyelesaikan persoalan tersebut. Sekaligus peristiwa-peristiwa itu merupakan upaya untuk memposisikan letak peran agama dalam pembangunan Indonesia modern yang disertai polemik panjang tentang agama dan sekularisasi.

Model negara Pancasila yang terdapat di Indonesia, paralel dengan perspektif kelompok yang melihat agama dan negara berhubungan secara timbal balik dan saling memerlukan yang mengutamakan harmoni dan keseimbangan. Dalam hal ini agama memerlukan negara karena dengan negara, agama dapat berkembang secara sinergis. Sebaliknya negara memerlukan agama, karena dengan agama, negara dapat melangkah dalam bimbingan etika dan moral. Model pemikiran ini lebih menekankan substansi daripada bentuk negara yang *legal-formal*. Format ini misalnya melihat latar sosiologis-antropologis, saat mana permasalahan agama atau syari'ah dilegal-formalkan, dan kapan pula tidak perlu dilakukan. Perspektif ini merupakan jalan tengah (*middle way*) atau sintesa antara perspektif pertama dan kedua di atas, yakni mendukung formalisasi syari'at Islam untuk hukum-hukum privat tertentu, tetapi untuk bidang lainnya menjadikan Islam sebagai landasan moral etika atau *input* bagi pembangunan sistem hukum nasional dan kebijakan publik lainnya.²⁸⁹ Oleh karena itu, syari'ah akan terus memainkan peran penting dalam membentuk dan mengembangkan norma-norma etikan yang dapat direfleksikan dalam perundang-undangan dan kebijakan publik

²⁸⁹Masykuri Abdillah, Wacana Formalisasi Syariat Islam, dalam Masykuri Abdillah dkk, *Formalisasi Syariat Islam di Indonesia Sebuah Pergulatan yang Tak Pernah Tuntas*, (Ciputat: Renaisan, 2005), h. 7.

melalui proses politik yang demokratis.²⁹⁰ Bukan merupakan pemaksaan oleh kehendak politik negara dan bukan atas alasan primordial mayoritas. Dalam perspektif *modern-konstitusional* bermakna bahwa pendekatan antara hubungan syari'ah dan negara berada dalam *mainstream* kedinamisan yang melihat perbedaan adalah suatu yang memungkinkan, termasuk dinamika dalam faham-faham keagamaan yang tidak tunggal. Interaksi yang dibangun antara agama dan negara harus pula secara konsisten meletakkannya dalam kerangka konstitusional yang demokratis dalam kehidupan berbangsa dan bernegara sesuai dengan Pancasila.

Upaya mentransformasikan nilai-nilai ajaran agama dalam kebijakan publik harus dilihat sebagai sebuah proses interaksi sosial wajar dan harus dilakukan dengan mempertimbangkan kemaslahatan umum, untuk umat secara keseluruhan baik muslim maupun Non muslim. Sejak masa pergerakan nasional menjelang kemerdekaan Indonesia, semangat perjuangan untuk membangun dan meletakkan fondasi bagi bangsa telah terfikirkan dan ramai diperbincangkan. Pembahasan *nation character buiding* sebagai fondasi utama yang akan mewarnai dan memberikan identitas kepada bangsa yang akan dibangun ini mempolarisasi ke dalam berbagai kepentingan. Polarisasi tersebut mengarah kepada terbentuknya kubu nasionalis Islam dan nasionalis sekuler. Pihak pertama berupaya memperjuangkan Islam secara formal menjadi dan dan ideologi. Adapun kubu nasionalis sekuler menghendaki agar Indonesia tetap menjadi negara pluralis dengan dasar dan ideologi pluralis, yaitu Pancasila.

Pada awalnya, benturan kedua kelompok di atas berada di seputar corak nasionalisme. Soekarno secara luas mendefinisikan

²⁹⁰ Abdullah Ahmed An-Naim, *Islam dan Tata Negara Menegosiasikan Masa Depan Syariah*, terj. (Bandung: Mizan, 2007), h. 15.

nasionalisme sebagai sebuah penghayatan cinta kepada tanah air, bersedia dengan kerelaan dan tulus ikhlas berbakti dan mengabdikan kepada tanah air, serta mendahulukan kepentingan tanah air dari pada kepentingan golongan dan kelompok yang sempit. Dengan demikian, Soekarno mendefinisikan nasionalisme sebagai sebuah keyakinan dan kesadaran diri di kalangan masyarakat bangsa bahwa mereka bersatu dalam satu nusa, satu bangsa.²⁹¹ Pandangan Soekarno tersebut mendapat reaksi yang keras dari kalangan umat Islam, terutama kalangan Islam modernis seperti Agus Salim, A. Hasan dan Mohammad Natsir di samping juga kalangan tradisional NU.

Menurut A. Hasan, pengertian nasionalisme yang dipahami oleh Soekarno akan mengarah kepada bentuk sekularisme Kemal Attaturk yang menjadikan Turki sebagai negara sekuler dan mengabaikan Islam yang diyakini mayoritas komunitasnya. Nasionalisme netral agama (sekuler) yang dicetuskan oleh Soekarno tidak cocok diterapkan di Indonesia yang mayoritas penduduknya muslim, dan karena sifat nasionalismenya yang netral, dikhawatirkan akan mengesampingkan pemberlakuan hukum-hukum Allah di dalam ruang etika dan praktik politik pemerintah, disamping kenyataan bahwa pergerakan Islamlah yang sebenarnya terlebih dahulu menggelorakan semangat nasionalisme di Indonesia dengan ikatan keIslamannya.²⁹²

Faham nasionalisme Soekarno yang netral agama ini juga ditolak oleh M. Natsir. Menurut Natsir faham nasionalisme harus mempunyai landasan teologis yang harus diorientasikan sebagai bagian dari bentuk beribadah kepada Allah untuk mencari

²⁹¹Bahtiar Effendi, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1998), h. 70.

²⁹²Badri Yatim, Soekarno..., h. 52. Lihat juga Tamar Djaya, *Riwayat Hidup A. Hasan*, (Bandung: Mutiara, 1980), h. 103.

keridhaanNya. Oleh karena itu, kemerdekaan harus disertai dengan pemberlakuan hukum Islam di tengah-tengah masyarakat.

Terhadap kritikan-kritikan dari lawan politiknya, Soekarno tidaklah merubah pandangan politiknya. Ia mengatakan bahwa nasionalisme yang digagas bukanlah bentuk chauvinisme atau bentuk tiruan dari model nasionalisme versi Barat. Melainkan sebuah bentuk nasionalisme yang menjadikan orang-orang Indonesia menjadi hamba Tuhan yang hidup dalam jiwa agama. Nasionalisme yang ia bangun adalah nasionalisme yang toleran, penuh dengan warna ketimuran dan bukan bercorak agresif seperti yang ada di Eropa.²⁹³

Indonesia adalah sebuah negara bangsa (*nation state*) yang sekuler, artinya tidak didasarkan pada agama tertentu sebagai sebuah ideologi politik, tetapi masyarakatnya multireligius. Namun, walaupun negara tidak didasarkan pada agama, agama menjadi sumber inspirasi dalam konstitusinya yaitu UUD 1945.²⁹⁴ Indonesia sebagai sebuah negara bangsa yang sekuler ini diputuskan setelah terjadi diskusi panjang antara dua kubu yaitu kubu sekuler dan kubu Islam. Terjadi debat yang cukup sengit antara Soekarno yang berpaham sekuler dengan A.Hasan dan Muhammad Natsir di lain pihak yang menganjurkan konsep negara berdasarkan ajaran agama, khususnya Islam. Dalam pandangan Muhammad Natsir, Islam lebih dari sekedar sistem agama tetapi suatu kebudayaan yang lengkap. Negara adalah dua entitas religio-politik yang menyatu. Konstruksi negara yang dicita-citakan Islam adalah negara yang berfungsi menjadi alat Islam yang secara formal mendasarkan Islam sebagai ideologinya. Negara berfungsi mengawasi berlakunya nilai-nilai Islam dan

²⁹³Bahtiar Effendi, *Islam dan Negara...*, h.73.

²⁹⁴M. Dawan Raharjo, *Merayakan Kemajemukan Kebebasan dan Kebangsaan*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2010), h. 84

menjunjung tinggi supremasi hukum Islam.²⁹⁵ Tipologi pemikiran Muhammad Natsir ini mengalami kesulitan dalam melakukan sintesis antara Islam dan konsep modern *nation state*, karena keterbelengguannya oleh konsepsi klasik dan pertengahan.

Pendapat yang berbeda dikemukakan oleh Soekarno, bahwa agama dan negara mesti dipisah agar keduanya berjalan sendiri-sendiri. Negara harus dilepas dari agama dan demikian sebaliknya. Negara berada pada wilayah publik sedangkan agama berada pada wilayah spiritual yang sifatnya pribadi. Jikapun harus terdapat hubungan antara keduanya, tidak dalam bentuk legal formal, tetapi bersifat etis substansialistik saja. Adapun argumen yang diajukan Soekarno adalah karena jika agama diperkenalkan hadir dalam wilayah publik, ia akan menjadi alat politik belaka bagi yang berkepentingan dan juga akan melahirkan rasa terdiskriminasi bagi pemeluk selain agama publik tersebut. Menurut Soekarno, yang mesti diambil dari agama semisal Islam adalah api atau semangatnya saja, dan karakter agama juga harus rasional, kultural dan progresif.²⁹⁶ Secara kontekstual dapat dipahami bahwa Soekarno, sebagai seorang muslim, menganut pola pikir substansialistik yang memahami hubungan agama dan negara dalam kerangka substansinya, yaitu etika dan moralitas Islam.²⁹⁷ Corak pemikiran Soekarno ini terbelenggu dan terlalu terpesona oleh pemikiran *nation state* Barat yang modern.

Berbeda dengan Soekarno, Natsir membela faham penyatuan agama dan negara, karena baginya Islam adalah *al-din wa al-Daulah* (agama dan negara) yang ingin melihat komunitas

²⁹⁵Bahtiar Effendi, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktek Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta:Paramadina, 1998),h. 79.

²⁹⁶Bahtiar Effendi, *Islam ...*,h .79.

²⁹⁷Lihat Soekarno, “Apa sebab Turki Memisah Agama dari Negara”, dalam Soekarno di Bawah *Bendera Revolusi...*, h. 404.

negara berdasarkan agama.²⁹⁸ Watak dasar dari Islam adalah sifat holistiknya bahwa Islam adalah agama yang universal (*rahmatan lil al alamin*). Menurut Natsir, Islam tidak hanya sebagai sistem agama saja yang hanya terdiri dari praktek-praktek ibadah dan ritual semata-mata, tetapi juga merupakan suatu kebudayaan yang lengkap yang mengatur hubungan antara individu dan masyarakat. Natsir menyadari bahwa Al-Qur'andan sunnah tidak punya "tangan dan kaki" untuk membuat manusia berjalan sesuai dengan ajaran Islam. Oleh karena itu, Islam memerlukan alat yang cocok untuk menjamin agar aturan-aturannya dijalankan sesuai dengan prinsip-prinsip yang telah digariskan Islam. Dalam konteks ini, menurut Natsir, negara sebagai alat yang cocok untuk menjamin agar ajaran-ajaran dan hukum Islam dijalankan. Islam dan negara adalah dua entitas religio-politik yang bersenyawa. Dalam konteks perjuangan Islam, pada dasarnya negara bukan menjadi tujuan, akan tetapi sebagai alat untuk menjamin terlaksananya hukum Islam di tengah-tengah masyarakat.²⁹⁹

Negara republik Indonesia bukanlah negara agama (teokrasi), bukan pula demokrasi sekuler yang memisahkan agama dan negara. Pasal 29 UUD 1945 menunjukkan bahwa negara RI mendasarkan diri pada apa yang disebut "*constitutional monotheism*" (monoteisme konstitusional).³⁰⁰ Hanya saja negara tidak mendasarkan diri pada ajaran agama tertentu, sekalipun Islam yang merupakan agama yang dipeluk oleh mayoritas masyarakat Indonesia. Dengan demikian, negara Indonesia modern cita-cita politik nasioanal dan kesatuan bangsa dengan tetap

²⁹⁸Kamaruzzaman Bustamam –Ahmad, *Wajah Baru Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: UII Press, 2004), h. 108.

²⁹⁹M. Natsir, *Capita Selecta*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), h. 15.

³⁰⁰M. Dawan Raharjo, *Merayakan...*, h. 125.

menjaga keragaman budaya dan pluralisme etnik, golongan, agama dan kepentingan.

C. Toleransi Beragama dengan Non muslim

1. Pengertian Toleransi

Istilah toleransi berasal dari bahasa Inggris, yaitu “*tolerance*” berarti sikap membiarkan, mengakui dan menghormati keyakinan orang lain, baik pada masalah pendapat (*opinion*), agama, kepercayaan, maupun dalam segi ekonomi, sosial dan politik.³⁰¹ Kata toleransi dalam bahasa Arab dikenal dengan istilah *ikhhtimal*, *tasamuh* yang dapat diartikan dengan sikap membiarkan, lapang dada dan murah hati.³⁰² Dalam kamus Umum bahasa Indonesia, toleransi adalah sikap/sifat menenggang berupa menghargai serta memperbolehkan suatu pendirian, pendapat, pandangan, kepercayaan maupun yang lainnya yang berbeda dengan pendirian sendiri.³⁰³ Jadi, toleransi mengandung konsesi,³⁰⁴ yakni pemberian yang hanya didasarkan kepada kemurahan dan kebaikan hati, dan bukan didasarkan kepada hak. Jadi toleransi terjadi dan berlaku karena terdapat perbedaan prinsip, dan menghormati perbedaan atau prinsip orang lain itu tanpa mengorbankan prinsip sendiri.

Dalam konteks yang lebih luas, toleransi dimaknai sebagai kebebasan yang dimiliki dan diberikan kepada manusia dalam

³⁰¹Said Agil Husin Al-Munawar, *Fikih Hubungan Antar Agama*, (Jakarta: Ciputas Press, 2005), h. 13.

³⁰²Ahmad Warson Munawir, *Kamus Arab Indonesia Al-Munawwir*, (Yogyakarta: Balai Pustaka Progresif, t.t.), h. 702.

³⁰³W.J.S Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1986), h. 184.

³⁰⁴Konsesi ialah pemberian yang hanya didasarkan kepada kemurahan dan kebaikan hati, dan bukan di dasarkan kepada hak.

menjalankan keyakinannya, menentukan nasib dan sikapnya berdasarkan prinsip-prinsip keselarasan demi terciptanya ketertiban dan perdamaian masyarakat. Dengan demikian, secara terminologi, menurut Umar Hasyim, toleransi umat beragama adalah pemberian kebebasan kepada sesama manusia atau kepada sesama warga masyarakat untuk menjalankan keyakinannya atau mengatur hidupnya dan menentukan nasib masing-masing, selama dalam menentukan dan menjalankan sikapnya itu tidak melanggar dan tidak bertentangan dengan syarat-syarat asas terciptanya ketertiban dan perdamaian dalam masyarakat.³⁰⁵ Dengan demikian, yang dimaksud dengan toleransi beragama adalah sikap umat beragama dalam menerima keberagaman pola pikir, pola peribadatan, pola keyakinan serta mengakui hak dan eksistensi umat dalam beragama. Tujuan dari toleransi adalah membangun hidup damai diantara pelbagai kelompok masyarakat dari berbagai latar belakang sejarah, kebudayaan, identitas termasuk agama di dalamnya.³⁰⁶ Oleh karena itu, toleransi beragama mengandung pengertian sikap lapang dada seseorang untuk menghormati dan membiarkan pemeluk agama untuk melaksanakan ibadahnya menurut ajaran dan ketentuan agama masing-masing yang diyakini tanpa ada yang mengganggu atau memaksakan, baik dari orang lain maupun dari keluarganya. Dari berbagai definisi di atas, maka dapat disimpulkan bahwa toleransi adalah sikap atau tingkah laku dari seseorang untuk membiarkan kebebasan kepada orang lain

³⁰⁵Umar Hasyim, *Toleransi dan Kemerdekaan Beragama dalam Islam sebagai Dasar Menuju Dialog dan Kerukunan Antar Umat Beragama*, (Surabaya: Bina Ilmu, 1979), h. 22. Lihat. Adon Nasrullah Jamaludin, *Agama & Konflik Sosial: Studi Kerukunan Umat Beragama, Radikalisme, dan Konflik antar Umat Beragama*, (Bandung: Pustaka Setia, 2015), h. 108.

³⁰⁶Thariq Modanggu dkk, *Model Rembug Keragaman dalam Membangun Toleransi Umat Beragama*, cet.1,(Jakarta:Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2015), h. 330.

dan memberikan kebenaran atas perbedaan tersebut sebagai pengakuan hak-hak asasi manusia.

Dalam sejarah kehidupan umat Islam, sikap toleransi terhadap agama lain telah terbangun sejak pada saat Nabi Muhammad membangun kota Madinah. Rasulullah saw ketika berada di Madinah mempraktekkan ajaran Islam yang memberikan perlindungan kepada semua manusia tanpa memandang latar belakang agama, ras, etnis dan bahasanya yang tertuang dalam Piagam Madinah,³⁰⁷ yang menjadi sebuah kekuatan yuridis bagi pemeluk Yahudi dan Nasrani, sehingga mereka dapat hidup secara bebas dan dilindungi hak politik, sosial, ekonomi dan budaya.

Toleransi Islam terhadap agama Yahudi dan juga agama lainnya sebenarnya tercatat dengan tinta emas dalam sejarah. Yahudi setelah diusir dari Spanyol ditampung dan dilindungi oleh Turki Utsmani. Di Masa pemerintahan Sultan Sulaiman Agung (1520-1566M), Yahudi hidup berdampingan dengan kaum muslim. Yahudi yang hidup di wilayah Turki Utsmanibagaikan hidup di daerahnya sendiri bahkan diantara mereka ada yang menjadi pejabat di pemerintahan. Perlakuan yang diterima Yahudi di wilayah Ustmani sangat bertolak belakang dengan yang diterima Yahudi di Eropa. Oleh karena itu, Islam tidak mengenal etnisitas, sukuisme, bahasa dan warna kulit bahkan teritorial. Setiap perbedaan dalam Islam melebur dan menyatu dalam semangat keislaman yang tertanam sejak masa Nabi hingga dewasa ini.

³⁰⁷Abidin Nurdin, *Studi Agama Konsepsi Islam Terhadap Pelbagai Persoalan Kemanusiaan*, (Bali: Pustaka Larasan, 2014), h. 220.

2. Prinsip-prinsip Toleransi antar Umat Beragama

Supaya toleransi antarumat beragama dapat diimplementasikan dalam realitas kehidupan, maka toleransi beragama harus memiliki sikap atau prinsip untuk mencapai ketenteraman. Adapun prinsip-prinsip toleransi yang dimaksud adalah: *pertama*, kebebasan beragama. Dalam Islam, kebebasan beragama dan berkeyakinan mendapat jaminan yang jelas dan pasti. Dalam perspektif Islam, Al-Qur'an telah secara tegas melarang umat Islam untuk memaksa seseorang untuk menganut Islam. Karena seorang penganut ajaran Islam harus didasari oleh rasa kesadaran secara ikhlas, pasrah, tunduk dan patuh. Al-Qur'an secara tegas menyatakan, pemaksaan agama terhadap seseorang melanggar ajaran Islam itu sendiri sebagaimana disebutkan dalam surat al-Baqarah ayat 256.

Surat al-Baqarah ayat 256 di atas mengandung dua sudut pandang hukum. *Pertama*, hukum agama menggarisbawahi tidak boleh ada paksaan sedikitpun untuk beragama. *Kedua*, hukum agama melarang membebani atau menekan manusia untuk beriman dan berkeyakinan dalam situasi terpaksa. Sesuai dengan hakikat pembentukan iman, paksaan akan menyebabkan manusia bekerja di bawah pengaruh eksternal, bukan dorongan keyakinan batin atau nurani.³⁰⁸ Pemaksaan menghancurkan seluruh konsep tanggung jawab, yang didasarkan pada fakta bahwa kehidupan duniawi seorang manusia merupakan suatu ujian dimana ia diberi kebebasan untuk memilih antara yang benar dan salah. Islam tidak dapat menerima pemaksaan dalam penyiaran agama, dalam keadaan bagaimanapun, karena jalan itu justru akan menghancurkan

³⁰⁸Zakiyuddin Baidhawi, *Kredo Kebebasan...*, h. 32.

tujuan falsafah hidupnya yaitu bahwa “kebahagiaan seseorang terletak pada pilihannya”³⁰⁹.

Hal ini karena masalah keimanan, keyakinan, dan keberagamaan agar benar dan dipercayai dengan yakin haruslah merupakan tindakan yang berdiri di atas, dan didasari oleh, penerimaan yang sadar, tulus dan tanpa paksaan. Secara teologis Nabi Muhammad melalui ayat-ayat Al-Qur’an mengajak manusia untuk mengikuti ajaran Islam dengan hikmah kebijaksanaan, persuasif, meyakinkan. Kewajiban Nabi hanyalah menyampaikan risalah itu dengan jelas dan efektif dengan cara yang paling baik, sehingga orang dapat memahaminya. Terserah kepada mereka apakah akan menerima atau menolaknya. Prinsip kemerdekaan agama yang serupa dinyatakan pula dalam Al-Qur’an:

نَارًا لِلظَّالِمِينَ أَعْتَدْنَا إِنَّا فَالِي كُفْرٍ شَاءَ وَمَنْ . فَلْيُؤْمِنْ شَاءَ فَمَنْ رَبِّكُمْ مِنْ الْحَقِّ وَقُلِ
شَرَابٌ بَيْسَ الْوُجُوهِ يَشْوِي كَالْمُهْلِ بِمَاءٍ يُعَاثُوا يَسْتَعِيثُوا وَإِنْ سُرَادِقُهُمْ أَحَاطَ
﴿٢٨﴾ مُرْتَفَقًا وَسَاءَتْ أَل

Artinya: Dan Katakanlah: "Kebenaran itu datangnnya dari Tuhanmu; Maka barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan barangsiapa yang ingin (kafir) biarlah ia kafir". Sesungguhnya kami Telah sediakan bagi orang orang zalim itu neraka, yang gejolaknya mengepung mereka. dan jika mereka meminta minum, niscaya mereka akan diberi minum dengan air seperti besi yang mendidih yang menghanguskan muka. Itulah minuman yang paling buruk dan tempat istirahat yang paling jelek.

³⁰⁹Budhy Munawar-Rachman, *Reorientasi Pembaharuan Islam Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia*, (Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Falsafah, 2010), h. 471.

Prinsip kebebasan beragama tidak saja bagi orang muslim, tetapi juga bagi pemeluk agama lain. Setiap warganegara memiliki hak yang sama untuk hidup dan tumbuh kembang dalam kehidupan masyarakat manusia. Kebebasan memilih agama adalah suatu anugrah yang dimiliki oleh setiap individu atau kelompok keagamaan melalui hakikat kemanusiaannya.³¹⁰

Jaminan Islam terhadap kebebasan beragama sebenarnya muncul dari pengakuan Islam atas kemajemukan atau pluralitas keberagaman. Dalam praktiknya, jaminan ini telah ditegaskan oleh Rasulullah saw. sebagaimana tertuang dalam Konstitusi Madinah. Dalam konstitusi tersebut, dijelaskan antara lain klausul tentang pengakuan eksistensi kaum Yahudi sebagai bagian dari kesatuan komunitas umat bersama kaum muslim di Madinah.

Prinsip toleransi yang kedua adalah prinsip persamaan dan keadilan. Berkaitan dengan prinsip persamaan dan keadilan yang diajarkan Islam tersebut selain melindungi hak setiap orang di depan siapapun, juga menolak sikap diskriminatif. Dengan menghormati prinsip ini, diyakini bahwa perbedaan ras, suku dan agama atau kemajemukan tidak menjadi penyebab atau alasan terjadinya konflik dan tindakan kekerasan, tetapi seharusnya menjadi motif *'ta'aruf'* atau saling mengenal. Dalam hubungannya dengan orang-orang yang tidak seagama, Islam mengajarkan agar umat Islam berbuat baik dan bertindak adil kepada siapapun yang tidak memerangi umat Islam karena agama yang dianut. Al-Qur'an juga mengajarkan agar umat Islam mengutamakan terciptanya suasana perdamaian, hingga timbul rasa kasih sayang di antara umat Islam dengan umat beragama lain.

³¹⁰Zakiyuddin Baidhawi, *Kredo Kebebasan beragama*, (Jakarta: PSAP, 2005), h. 2-3.

Dalam *Shahifah al-Madinah* misalnya, secara jelas Rasulullah memancang pilar dan tatanan sosial baru, dimana semua orang yang hidup di kota Madinah dan sekitarnya dianggap sebagai satu masyarakat. Kelompok Non muslim Yahudi mendapat proteksi terhadap agama dan kekayaan mereka selama tetap menunjuk loyalitas dan konsisten terhadap perjanjian. Garis besar *Shahifah al-Madinah* antara lain;³¹¹

- Kesatuan sosial atas dasar persamaan hak dan kewajiban tanpa melihat perbedaan agama, suku dan kedudukan.
- Integritas masyarakat yang terjauh dari aksi kezaliman, pelanggaran ajaran agama (dosa), dan pelanggaran hukum serta menolak bekerja sama dengan para pelakunya.
- Partisipasi masyarakat dalam penetapan hubungan dengan musuh-musuh negara.
- Upaya bersama menghadapi penjahat negara dan menolak kerjasama dengan mereka atau memberi bantuan.
- Kelompok Non muslim diberi kebebasan beragama dan melaksanakan ritualnya serta perlindungan. Mereka dijamin tidak akan dipaksa masuk agama Islam dan bebas berkunjung dalam wilayah negara.
- Kontribusi kelompok Non muslim dalam biaya operasional negara dan siap membantu bila negara terancam serang musuh.

Dalam konteks hubungan dengan non muslim, Islam selain menetapkan persamaan dan keadilan sebagai dasar utamanya, juga menegaskan prinsip toleransi yang tidak kalah pentingnya dengan prinsip persamaan dan keadilan. Kalau dilihat kata toleransi yang dalam bahasa Arab disebut '*at-tasamuh*' dari aspek etimologis,

³¹¹A. Syarif Yahya, *Fikih Toleransi*, (Yogyakarta: Aswaja Pressindo, 2016), h. 10.

artinya *al-jud* (kualitas), *al-badh* (upaya), *al-Ita'* (memberi), *al-suhulah* (spontan), *al-yusr* (kemudahan) dan *al-bu'd 'an al-daiq wa al-syiddah* (jauh dari kesempitan dan kekerasan). Ringkasnya *'at-tasamuh* adalah interaksi dengan orang lain dengan penuh kemudahan, kelonggaran dan kerelaan, baik dalam aksi suka atau tidak suka.

Toleransi merupakan elemen penting ajaran Islam. Al-Qur'an menghimbau umat manusia yang berbeda latar belakang ras, warna, bahasa dan agama agar hidup berdampingan dalam suasana penuh kedamaian dan toleransi. Di dalam surat al-Baqarah ayat 256 terdapat prinsip toleransi dan kasih sayang yang telah digariskan Tuhan dan RasulNya. Tidak diperkenalkan adanya pemaksaan, karena sesungguhnya antara kebaikan dan kezaliman sudah jelas. Memaksakan kehendak untuk beragama bukanlah hak manusia. Sebab permasalahan iman seseorang harus benar-benar berangkat dari kesadaran hati yang tulus, ikhlas, dan tanpa paksaan siapa pun. Memaksa manusia untuk beriman, selain bertentangan dengan kebebasan manusia, juga bertentangan dengan kehendak dan iradah Allah, karena pada dasarnya agama itu satu, tapi syari'atnya berbeda-beda.³¹² Bila terjadi pertikaian, perselisihan dan permusuhan karena sebab-sebab tertentu, petunjuk Allah Swt kepada umat Islam agar bersikap toleransi, memaafkan, yang buruk dibalas dengan yang baik dan musuh bebuyut menjadi teman yang baik. Prinsip inilah yang seharusnya yang dipakai umat Islam dalam bergaul dengan berbagai suku bangsa sesuai dengan firman Allah Swt dalam surat Fussilat ayat 34-35.

³¹²Budhy Munawar –Rachman, *Reorientasi Pembaharuan...*, h. 669.

بَيْنَهُ وَبَيْنَكَ الَّذِي فِإِذَا أَحْسَنُ هِيَ بِأَلَّتِي أَدْفَعُ السَّيِّئَةَ وَلَا الْحَسَنَةَ تَسْتَوِي وَلَا
عَظِيمٍ حَظٌّ ذُو الْأَيْلَقْنَهَا وَمَا صَبَرُوا الَّذِينَ إِلَّا يُلْقَنَهَا وَمَا ۞ حَمِيمٌ وَلِي كَأَنَّهُ رُءُودَةٌ ۞



Artinya Dan tidaklah sama kebaikan dan kejahatan. Tolaklah (kejahatan itu) dengan cara yang lebih baik, Maka tiba-tiba orang yang antaramu dan antara dia ada permusuhan seolah-olah Telah menjadi teman yang sangat setia. Sifat-sifat yang baik itu tidak dianugerahkan melainkan kepada orang-orang yang sabar dan tidak dianugerahkan melainkan kepada orang-orang yang mempunyai keuntungan yang besar.

Bahkan Al Qur'an tidak sekedar menghimbau umat Islam agar bersikap toleran yang dianggap sebagai syarat mutlak bagi kehidupan yang damai, tetapi meminta komitmen mereka agar bersikap adil. Bukan dalam arti dapat menerima orang lain saja, tetapi harus menghormati budaya, kepercayaan dan peradabannya. Hal yang dimaksud firman Allah Swt surat Al-Mumtahanah ayat 8 sbb:

مَنْ يُخْرِجُوكُمْ وَلَمْ يَلِدْ فِي يَفْتَلُواكُمْ لَمْ يَلِدْ عَنِ اللَّهِ يَنْهَكُمْ لَا
۞ الْمُقْسَطِينَ يُحِبُّ اللَّهُ إِنَّ إِلَهُكُمْ وَتُقْسَطُوا تَبْرُهُمْ أَنْ دِيرَكُمْ م

Artinya: Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil (menghormati hubungan) terhadap orang-orang kafir yang tiada memerangimu dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil (dan menghormati hubungan).

Ada tiga petunjuk Tuhan dalam ayat di atas, yaitu, pertama, Allah Swt tidak melarang bersikap toleran dengan orang lain, kedua, toleran dengan orang tidak menyerang umat Islam dan dalam kehidupan yang damai, santun dan fair adalah inti keadilan itu sendiri, dan ketiga, penegasan bahwa siapa yang mengambil jalan toleransi ini memperoleh kasih sayang Allah Swt. Dengan cara yang meyakinkan ini, pesan Allah Swt dengan gampang dan mudah dapat diterima jiwa manusia, sekaligus sosialisasi prinsip toleransi di kalangan masyarakat dapat dicapai dengan baik.³¹³

Selain itu, firman Tuhan di atas juga menjelaskan cara membina hubungan antara muslim dengan non muslim. Hubungan tidak saja berkembang atas dasar prinsip keadilan dalam artian 'siapa saja harus memperoleh haknya', juga meningkat ke level *al-ihsan* (memberi santunan). *Al-Ihsan* ini lebih tinggi nilainya dari perolehan hak. Kata '*al-birr* yang pengertiannya 'berbuat kebajikan' sangat identik dengan prinsip keadilan. Tidak disangkal lagi, ungkapan Qur'ani ini merupakan tata cara bergaul dengan Non muslim dalam kondisi damai yang harus berlandaskan *al-birr* (berbuat kebajikan) dan *al-ihsan* (menyantuni) yang posisinya berada diatas pemberian hak.

Ajaran toleransi ini sangat mendasar dalam Islam terutama bila terjadi perbedaan pendapat atau perselisihan atau konflik. Tapi kapan dan apa penyebab terjadinya perselisihan atau konflik yang tidak jarang memunculkan sikap kebencian dan permusuhan terhadap lain dan bertentangan dengan prinsip toleransi. Prinsip toleransi yang ketiga yaitu, penghormatan dan eksistensi agama lain. Etika yang harus dilaksanakan dari sikap toleransi selain kebebasan beragama dan persamaan dan keadilan adalah menghormati eksistensi agama lain dengan pengertian

³¹³A. Syarif Yahya, *Fikih Toleransi...*, h. 12.

menghormati keragaman dan perbedaan ajaran-ajaran yang terdapat pada setiap agama dan kepercayaan yang ada, baik yang diakui negara maupun belum diakui oleh negara. Terhadap persoalan ini, para pemeluk agama diharapkan untuk senantiasa mampu menghayati, sekaligus memosisikan diri dalam konteks pluralitas dengan didasari semangat saling menghormati dan menghargai eksistensi agama lain.

Kesadaran terhadap pluralitas adalah suatu keniscayaan terutama dalam konteks komunitas Indonesia. Peningkaran terhadap adanya pluralitas agama merupakan penolakan atas kebenaran, sejarah, dan cita-cita berbangsa dan bernegara. Pluralitas dan keragaman agama dalam pemahaman kerangka kesatuan manusia Indonesia menciptakan sikap-sikap moderat bagi individu dan masyarakat bahwa mereka adalah satu. Pada akhirnya terwujudlah iklim beragama yang sejuk, damai, dan saling menghargai sesama umat dari bangsa yang satu.³¹⁴

Didasarkan kepada tiga prinsip toleransi di atas, maka toleransi sangat perlu diwacanakan di masyarakat guna meminimalisir kekerasan atas nama agama yang belakangan ini semakin marak terjadi. Ajaran toleransi semakin mendesak untuk diaktualisasikan dalam rangka menciptakan koeksistensi, kesadaran hidup berdampingan secara damai dan harmonis di tengah-tengah masyarakat Indonesia yang beragam.³¹⁵ Oleh karena itu, sikap intoleran dan tindakan kekerasan atas nama agama yang seakan-akan tidak berkesudahan harus segera dicari penawarnya.

Substansi dari sikap toleransi umat beragama yang ditunjukkan oleh Islam sebenarnya menggambarkan bahwa Islam memberikan tempat kepada orang yang berbeda agama, diakui

³¹⁴Said Agil Husin Al-Munawar, *Fikih Hubungan....* h. 211.

³¹⁵Irwan Masduqi, *Berislam Secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragama*, (Bandung: Mizan, 2011), h.6.

memiliki hak sosial yang sama, namun demikian secara teologis sikap toleransi bukan bermakna Islam mengakui kebenaran semua agama. Toleransi tidak dapat diartikan mengakui kebenaran semua agama dan tidak pula dapat diartikan kesediaan untuk mengikuti ibadah-ibadat keagamaan lain.

Berdasarkan prinsip toleransi serta batasan-batasan toleransi terhadap kelompok lain yang berbeda agama, jika dikaitkan dengan penerapan syari'at Islam di Aceh tidak menjadi problem terhadap eksistensi kelompok minoritas yang hidup dan menetap di Aceh. Keberagaman orang Aceh menunjukkan sikap toleran terhadap kelompok minoritas dan hampir tidak ditemukan adanya perlakuan dan sikap diskriminatif yang dilakukan oleh orang Islam terhadap kelompok minoritas. Buktinya, banyak Non muslim tinggal dalam kelompok mayoritas muslim, tidak mendapatkan perlakuan yang diskriminatif bahkan sangat harmonis seperti di Kawasan lamjamee, Orang-orang Budha tinggal bersama orang muslim dalam satu kawasan tidak menjadi persoalan bahkan anak-anak mereka adakalanya bergaul dengan anak-anak muslim.

D. Kerjasama muslim dan non muslim

Meskipun terdapat perbedaan prinsipil antara Islam dengan faham yang dianut oleh *ahli kitab* dalam banyak hal, Al-Qur'antetap memberikan tuntunan kepada umat Islam agar berdialog dengan ahli kitab menggunakan cara yang sebaik-baiknya. Al-Qur'antidak menjadikan perbedaan agama sebagai alasan untuk tidak menjalin kerjasama, apalagi mengambil sikap tidak bersahabat. Al-Qur'ansama sekali tidak melarang seorang muslim untuk berbuat baik kepada siapa pun sebagaimana dijelaskan dalam firman Allah surat al-mumtahanah ayat 8

طَوَّأْتُمْ لَهُمْ أَنْ دِيرِكُمْ مِنْ تَحْرِجِ جُورِ لَمْ أَلِدِينَ فِي يُقْتَلُوا كُمْ لَمْ أَلِدِينَ عَنِ اللَّهِ يُنْهَكُمْ لَا

﴿الْمُقْسِطِينَ تُحِبُّ اللَّهُ إِنَّ إِلَيْهِمْ وَتُقَسَّ﴾

Artinya: Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu Karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil.

Dengan kata *tabarruhum* yang terambil dari kata *birr* berarti kebajikan yang luas. Dengan penggunaan kata ini di dalam ayat di atas, tercermin izin untuk melakukan aneka kebajikan bagi Non muslim, selama tidak membawa dampak negatif bagi umat Islam.³¹⁶

Menurut Thabathaba'i, kebolehan melakukan interaksi dengan Non muslim berdalil kepada sebab turun ayat yang diriwayatkan oleh Bukhari, Ibn Munzhir, al-Nuhas dan Baihaqi dalam bab iman dari Asma binti Abubakar. Ia bertanya kepada Rasul tentang kunjungan ibunya yang musyrik, maka turunlah ayat 8 surat al-Mumtahanah.³¹⁷

Thabathaba'i menjelaskan bahwa pengertian yang terkandung dalam ayat di atas adalah bahwa Allah tidak melarang berbuat baik dan bermu'āmalah dengan adil terhadap orang-orang yang tidak memerangi dan tidak mengusir dari kampungmu karena yang demikian itu adalah sebuah keadilan. Pendapat ini relevan dalam konteks dewasa ini, dimana hidup pada masa sekarang ini tidak bisa lepas dari bereinteraksi dengan orang lain. Umat Islam tidak bisa menutup diri terhadap arus perkembangan globalisasi, dimana melakukan interaksi dengan Non muslim. Jadi, boleh-boleh saja melakukan kerjasama dengan

³¹⁶M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah ...*, h.169

³¹⁷Muhammad Husain al-Thabthab'i, *Al Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, Jilid XIX, h. 248.

Non muslim dengan syarat, Non muslim tersebut tidak mengganggu muslim dan juga tidak merusak akidah umat Islam.

Perbedaan agama sama sekali bukan halangan untuk melakukan kerjasama, bahkan Al-Qur'an menggunakan kata *li ta'arafu*, supaya saling mengenal, yang kerap diberi konotasi sebagai saling membantu.³¹⁸ Nabi Muhammad saw sendiri memberi banyak teladan dalam hal ini. Misalnya Nabi pernah mengizinkan delegasi kristen Najran yang berkunjung ke Madinah untuk berdoa di kediaman Nabi Muhammad saw. Kerjasama dan persahabatan antara kaum muslim dengan umat agama lain pada masa Nabi terlihat dalam kasus penganiayaan bangsa Arab (Jahiliyah) terhadap kaum muslim. Karena tidak tahan dengan ancaman, intimidasi, dan penyiksaan, akhirnya kaum muslim hijrah menuju Ethiopia. Disana mereka dilindungi oleh Raja Najasyi (Negus) yang beragama Kristen.³¹⁹

Kasus lain dari bentuk kerjasama yang dilakukan oleh Nabi dengan umat agama lain adalah ketika Nabi menetapkan apa yang kemudian dikenal dengan Piagam Madinah. Di dalam Piagam ini dinyatakan tentang hak kewargaan dan partisipasi kaum non muslim di negeri Madinah yang dipimpin oleh Nabi. Kaum Yahudi yang sebelumnya merupakan himpunan suku-suku diangkat statusnya oleh Piagam Madinah menjadi warga negara yang sah.

Bentuk kerjasama lain antara muslim dan non muslim juga terjadi pada masa khalifah Umar. Ketika Umar menaklukkan Yerusalem beliau bertemu dengan Uskup Agung untuk membuat perjanjian³²⁰ yang isinya antara lain melindungi para pemeluk

³¹⁸Alwi Shihab, *Islam Inklusif*, h. 334.

³¹⁹Nurcholish Madjid dkk, *Fiqih Lintas Agama Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, (Jakarta: Paramadina, 2004), h. 216.

³²⁰Perjanjian ini dikenal dengan perjanjian Aelia, yang bunyinya antara lain: Dengan nama Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha penyayang. Perjanjian ini diberikan oleh Umar, hamba Allah, dan amirul mukminin, kepada penduduk

agama Kristen. Dalam kasus lain, dikisahkan bahwa seorang tentara non muslim menemui Ummi Hani binti Abi Thalib, meminta perlindungan, dan Ummi Hani memberikan perlindungan kepadanya. Ketika beberapa sahabat Nabi keberatan dan ingin membatalkannya, dia marah dan mengadu kepada Nabi. Dan Nabi berkata; “Wahai Ummi Hani, kami memberi perlindungan kepada siapapun yang yang engkau beri perlindungan”.³²¹ Artinya Nabi membenarkan tindakan Ummi Hani tersebut.

Banawiratma menyebut bentuk kerja sama lintas agama dapat dilakukan melalui dialog aksi bersama (*dialogue in action*), dimana aksi umat antar iman dan agama bersama-sama mentransformasikan masyarakat agar menjadi lebih adil, lebih merdeka dan manusiawi, agar keutuhan ciptaan hidup dilestarikan.³²² Dengan bahasa lain, upaya transformasi sosial harus dilakukan secara bersama-sama antar umat beragama. Farid Esack menggunakan istilah solidaritas antar-agama (*interreligious solidarity*) untuk melawan penindasan dan menegakkan keadilan lintas agama.³²³ Adapun bidang-bidang dan aspek yang bisa menjadi lahan kerjasama antar umat beragama sebagaimana

Aelia.Umar menjamin keamanan jiwa mereka dan harta –harta mereka; gereja-gereja dan salib-salib mereka dan kepada penganut agama Kristen. Gereja-gereja mereka tidaklah akan dijarah ataupun dihancurkan atau harta benda dikurangi dalam bentuk apapun. Mereka (pemeluk Kristen) tidaklah akan dipaksa dalam bentuk apapun dalam kaitan dengan agama mereka; dan mereka haruslah haruslah dipelihara dari bahaya. Lihat Thomas W. Arnild, *The Preaching of Islam : A History of the Propagation the Muslim Faith* (Lahore: M. Ashraf, 1961), H. 56. Lihat juga , Nurcholish Madjid, *Fiqih Lintas...*, h. 257.

³²¹Abd al- Qadir al-Magribi, “ Muhammad and Woman”, dalam Charles Kurzman,ed. *Modernist Islam 1840-1940*, (New York: Oxford University Press, 2002), h. 211.

³²²Nurcholish Madjid dkk, *Fiqih lintas...*, h. 240

³²³Farid Esack, *Qur'an ,Liberation& Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, (Oxford: Oneworld Publications, 1997).

dikemukakan oleh Azyumardi Azra³²⁴ adalah pada tingkatan etis, sosial, politis, dan ekonomis. Dan juga patut mempertimbangkan lingkup dimana aktivitas kerjasama itu dilakukan. Lingkup sosial terkecil seperti keluarga tentu saja berbeda dengan lingkup masyarakat.

Menurut pendapat Yusuf Al-Qaradāwī,³²⁵ dibolehkan bekerjasama dan saling bahu membahu dengan ahli kitab dalam satu barisan untuk melawan para atheis dan propagandis dalam akidah yang menghendaki kehancuran kemanusiaan melalui propaganda-propaganda mereka yang membahayakan, perilaku-prilaku mereka yang menyimpang, yang dapat menurunkan derajat manusia dari derajat kemanusiaan yang paling muslim menuju derajat yang sangat hina.

Disamping itu, menurut Yusuf Al-Qaradāwī, dibolehkan umat Islam bersama-sama dengan ahli kitab untuk menegakkan keadilan dan meluruskan kezaliman. Sehubungan dengan persoalan bekerjasama muslim dan non muslim, Said Agil Husin Al-Munawar mengatakan bahwa berbagai agama dapat bekerjasama untuk melakukan kegiatan-kegiatan sosial dalam rangka penanggulangan kemiskinan, kebodohan dan berbagai bencana sosial lainnya.³²⁶

Dengan demikian, dalam kehidupan gaya modern dewasa ini, tidak tertutup kemungkinan terjadinya kerjasama antar umat beragama dalam suatu komunitas masyarakat. Hal yang serupa juga tidak mustahil terjadi di Aceh.

³²⁴Azyumardi Azra, "Bingkai Teologi Kerukunan: Perspektif Islam", dalam *Konteks berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam*, (Jakarta: Paramadina, 1999), h. 42.

³²⁵Yusuf Al-Qardhawi, *Fiqh...*, h. 88.

³²⁶Said Agil Husin Al-Munawar, *Fikih Hubungan Antar Agama*, (Jakarta: Ciputat Press, 2005), h. xiii.

E. Faktor Pemicu Konflik Antar Umat Beragama

Konflik merupakan sesuatu yang alami dan fenomena yang sangat tipikal dalam setiap jenis hubungan antar manusia pada setiap tingkatan, dari tingkat inter-personal- sampai tingkat global. Konflik pada setiap tingkatan memiliki karakteristik dan dinamika umum yang penting dikaji. Bagaimanapun, konflik antar umat beragama harus diselesaikan dan dicari penyelesaiannya.

Semua agama kiranya mengajarkan pentingnya hidup dalam damai, tidak ada agama yang umatnya untuk saling menghancurkan membantai satu sama lain. Ketika agama mengajarkan kepada pemeluknya untuk saling mencintai sesama manusia tanpa melihat perbedaan serta melarang kekerasan para pemeluknya yang memiliki budaya kekerasan akan dengan mudah melupakan ajaran agamanya yang anti kekerasan dan memberikan penekanan yang kuat pada budaya kekerasan. Oleh karena itu, ada beberapa kategori yang termasuk dalam isu-isu keagamaan yang menyebabkan konflik keagamaan yaitu³²⁷:

1. Isu moral, misalnya isu-isu seputar perjudian, minuman keras.
2. Isu komunal, yaitu isu-isu yang melibatkan perseteruan antar komunitas agama, seperti konflik pendirian rumah ibadah. Isu penodaan agama, misalnya dalam kasus karikatur tentang Nabi Muhammad saw.
3. Isu sektarian, yaitu isu-isu yang melibatkan perseteruan terkait interpretasi atau pemahaman ajaran dalam suatu komunitas agama ataupun status kepemimpinan dalam suatu kelompok

³²⁷Adon Nasrullah Jamaluddin, *Agama & Konflik Sosial Studi Kerukunan Umat beragama, Radikalisme, dan Konflik Antar umat Beragama*, (Bandung: Pustaka Setia, 2015), h. 135.

keagamaan. Dalam Islam, kelompok Ahmadiyah, Lia Eden dan lain-lain. Dalam komunitas Kristen, konflik kepemimpinan gereja Huria Kristen Batak Protestan (HKBP).

4. Isu Terorisme, yaitu isu yang berkaitan dengan aksi-aksi serangan teror dengan sasaran kelompok keagamaan atau hak milik kelompok keagamaan tertentu. Tindakan kekerasan ini sering disebut juga sebagai tindakan kekerasan terorisme keagamaan (*religious terrorism*).
5. Isu Politik- keagamaan, yaitu isu-isu yang melibatkan sikap anti terhadap kebijakan pemerintah Barat atau asing lainnya dan sikap kontra ideologi atau kebudayaan Barat. Termasuk dalam isu politik-keagamaan adalah isu penerapan syari'at Islam atau Islamisme, serta pro kontra menyangkut kebijakan pemerintah Indonesia yang berdampak pada komunitas keagamaan tertentu.

Menurut Hendropuspito³²⁸ faktor penyebab timbulnya konflik yang bersumber dari agama atau konflik keagamaan, diantaranya adalah perbedaan doktrin dan sikap atau klaim kebenaran (*truth claim*); sentimen agama dan etnis; perbedaan tingkat kebudayaan, misionarisme, dan kecurigaansatu sama lain; masalah mayoritas dan minoritas pemeluk agama.

Sentimen agama dan etnis merupakan salah satu sumber utama dalam memicu timbulnya konflik antarumat beragama. Bahkan, kedua hal tersebut menjadi pemicu terjadinya disintegrasi sosial.³²⁹ Identitas agama pada umumnya ditransformasikan menjadi identitas etnik dalam waktu yang panjang. Dengan demikian, bukan karena perbedaan fisik atau ras

³²⁸Hendropuspito, *Sosiologi Agama*, (Yogyakarta: Lanisius, 1983), h. 151. Lihat Juga Adon Nasrullah Jamaluddin, *Agama & Konflik ...*, h.137.

³²⁹ Zakiyuddin Baidhaw, *Ambivalensi Agama Konflik dan Nirkekerasan*, (Yogyakarta: LESFI, 2002), h. 57.

yang membedakan kelompok-kelompok yang terlibat konflik, melainkan karena perbedaan agama dalam pola budaya serta peran sosial yang berasal dari agama. Agama menjadi sumber konflik yang sangat potensial dalam kehidupan masyarakat jika bersentuhan dengan sentimen etnis yang kemudian menjadi konflik horizontal.

Faktor lain yang menyebabkan konflik antarumat beragama adalah misionarisme dan kecurigaan antarumat beragama. Pada umumnya semua agama memiliki watak misionarisme, artinya mewartakan ajaran agama kepada orang lain yang belum memeluk ajaran agama tersebut atau yang telah menjadi bagian dari komunitas agama tertentu. Proses pewartaan agama ini ada kalanya dilakukan dengan jalan kekerasan atau paksaan, atau jalan damai.

Program misionarisme yang dijalankan oleh agama lain seperti Kristen hingga kini sering menimbulkan kecurigaan dari kalangan muslim. Kristenisasi tetap menjadi isu yang sewaktu-waktu dapat menyulut konflik. Dengan demikian, sentimen agama yang berakar dari eksklusivisme klaim kebenaran agama serta dipupuk oleh sejarah panjang misionarisme menemukan tempatnya pada perasaan solidaritas yang berdasarkan agama.

Di samping itu, faktor mayoritas dan minoritas juga menjadi salah satu pemicu timbulnya konflik antarumat beragama. Faktanya, konflik agama yang terjadi di Indonesia sering dilakukan oleh kelompok agama mayoritas kepada kelompok agama atau kepercayaan minoritas karena memiliki ajaran yang berbeda dengan kelompok mayoritas. Menurut Will Kymlica³³⁰ Isu multikulturalisme sebenarnya adalah isu-isu kelompok minoritas yang menuntut persamaan kedudukan dan

³³⁰Dalam Adon Nasrullah Jamaluddin, *Agama...*, h. 146.

kesetaraan hak berhadapan dengan kelompok mayoritas yang dominan dan karenanya, dianggap mengancam. Para pendukung multikulturalisme sering memunculkan isu ini untuk mendesak kelompok mayoritas memperlakukan kelompok minoritas sesuai dengan kerangka pemikiran mereka. Mohammad Fathy Osman³³¹ mengemukakan bahwa pluralisme berarti bahwa kelompok-kelompok minoritas dapat berperan serta secara penuh dan setara dengan kelompok mayoritas dalam masyarakat serta mempertahankan identitas dan perbedaan mereka yang khas.

Pemicu konflik keagamaan lainnya *truth claim*, klaim bahwa hanya pernyataan yang bersumber dari agamanya yang benar. *Truth claim* didasarkan pada teks kitab suci, atau pernyataan otoritatif dari lembaga kepemimpinan agama (seperti ulama, pendeta, pastor, paus, bikhsu). Di luar agamanya adalah tidak benar, salah atau sesat. Meskipun *truth claim* bersifat absolut di mata seorang pemeluk agama, dalam tataran sosiologis klaim tersebut berubah menjadi simbol agama yang dipahami secara subjektif dan personal, ia tidak lagi utuh dan absolut.

Menurut Watking sebagaimana dikutip oleh Robby L. Chandra³³² konflik terjadi bila sekurang-kurangnya terdapat dua pihak yang secara potensial dan operasional dapat saling menghambat. Disamping itu, konflik dapat juga terjadi bila ada suatu sasaran yang sama-sama dikejar oleh kedua pihak namun hanya salah satu pihak yang mungkin mencapainya. Sejarah telah mencatat bahwa hampir semua ketegangan dan konflik antarumat beragama, khususnya Islam dan Kristen bermula dari

³³¹Mohammad Fathy Osman, *Islam, Pluralisme dan Toleransi Keagamaan: Pandangan Al-Qur'an, Kemanusiaan, sejarah dan Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 2006), h. 3.

³³²Robby L. Chandra, *Konflik dalam Kehidupan Sehari-Hari*, (Yogyakarta: Kanisius, 1992), h. 19.

kepentingan agama sendiri yang dicoba untuk diperjuangkan tanpa memperdulikan kepentingan agama lain. Titik perbenturannya lebih banyak pada kepentingan dakwah atau misi misalnya kasus pendirian rumah peribadahan, sikap dan tanggapan terhadap SK Menteri Agama Nomor 70 dan 77 tahun 1978 dan SKB Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri nomor 1 tahun 1979.

Menurut Furnivall -Smith³³³ ciri utama masyarakat majemuk adalah orang hidup berdampingan secara fisik tetapi karena perbedaan sosial-budaya mereka terpisah dan tidak bergabung dalam suatu unik politik. Faktor utama kemajemukan adalah faktor ekonomi. Dia mengatakan bahwa dalam kemajemukan ekonomi tidak terdapat kemauan bersama antara kelompok-kelompok yang terpisah kecuali dalam usaha mempertahankan diri jika terjadi serangan dari pihak luar.

Masyarakat pada dasarnya merupakan wadah bagi berlangsung dua dialektika sosial yakni konflik atau pertentangan dan integrasi atau harmoni, yang senantiasa berlangsung secara terus menerus. Karenanya konflik dan integrasi sosial merupakan fenomena sosial yang selalu mengisi kehidupan masyarakat. Dua model interaksi sosial ini didorong oleh persamaan dan perbedaan kepentingan dalam masyarakat.³³⁴ Dengan demikian,

³³³Furnivall JS, "Plural Society", dalam Hans Dieter Livers (ed), *In Sociology on South East Asia: Reading in Social Change and Development*, (Oxford: Oxford University Press, 1990), h. 91. Lihat juga dalam Thoha Amin dkk, *Resolusi Konflik Islam Indonesia*, (Surabaya: PT. Lkis Pelangi Aksara, 2007), h. 295.

³³⁴ Elly M. Setiadi dan Usman Kolip, *Pengantar Sosiologi: Pemahaman Fakta dan Gejala permasalahan Sosial, Teori, Aplikasi dan Pemecahannya*, (Jakarta: kencana Prenada Group, 2010), h. 147. Lihat juga, Thariq Modanggu dkk, *Model Rembug Keragaman dalam membangun Toleransi Umat beragama*, (Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2015), h. 90.

dalam sebuah masyarakat yang berbeda kultur, dan keyakinan tidak tertutup kemungkinan terjadinya konflik dalam interaksi sosial mereka.

Menurut M. Dawan Rahardjo,³³⁵ konflik antar umat beragama itu hanya lah akibat dari proses politisasi agama. Lebih lanjut menurutnya, konflik antar umat beragama itu sebenarnya dilatar belakangi oleh konflik kepentingan sosial-ekonomi dan politik yang membawa-bawa agama, karena dari agama dapat ditimbulkan solidaritas pada kelompok-kelompok yang bertikai. Gejala ini menyerupai peristiwa perang agama 80 tahun di Eropa Barat, yang sebenarnya adalah konflik antar raja-raja yang absolut hasil perselingkuhan antara otoritas agama dan otoritas kekuasaan. Lebih lanjut menurutnya, konflik timbul sebagai konsekuensi dari timbulnya aliran fundamentalis, baik pada umat Islam maupun umat Kristen.

Disharmonis antar umat beragama adakalanya dipicu oleh isu global, ketimpangan ekonomi dan ketidakadilan politik, perlakuan diskriminatif, terminologi mayoritas-minoritas, dan gangguan kepentingan. Sementara yang menjadi penyebab timbulnya kerawanan dan konflik dalam kehidupan umat beragama dari faktor relasional atau hubungan antara dua pihak atau lebih di antaranya mencakup : pendirian rumah ibadah; penyiaran agama; bantuan asing; perkawinan beda agama; penodaan agama; perayaan hari besar agama dan eksklusivisme kelompok atau golongan.³³⁶ Terhadap setiap konflik yang terjadi terutama konflik antar umat beragama, maka sudah sepatutnya

³³⁵M. Dawan Rahardjo, *Merayakan Kemajemukan Kebebasan dan Kebangsaan*, (Jakarta: Kencana Pranada Media Group, 2010), h. 363.

³³⁶Haidlor Ali Ahmad dkk, *Kasus-Kasus Aktual Hubungan Antaumat Beragama Di Indonesia*, (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Kehidupan keagamaan RI, 2015), h. 35.

dicarikan solusi penyelesaiannya secara baik sehingga terwujudkan suatu masyarakat yang harmonis.

F. Model Relasi muslim dan non muslim

Untuk menciptakan hidup bersama secara harmonis, menurut Said Agil Munawar³³⁷ sikap yang harus ditegakkan adalah: saling menghargai dan menghormati. Seseorang menghormati orang yang beragama lain itu hanya karena kepentingan politik. Misalnya karena sama-sama mendiami dunia yang satu manusia tidak pantas saling membunuh, saling menindas, saling mengusir atau karena sama-sama satu bangsa dan negara sepantasnya umat beragama saling rukun demi cita-cita bersama. penghormatan terhadap orang yang menganut agama lain. Sikap menghormati agama lain bukan muncul karena hanya kepentingan politik tetapi lebih dari itu adanya kesadaran bahwa agama-agama yang dianut manusia di bumi ini memiliki titik temu yang sangat mendasar.

Selain dua sikap di atas, untuk menciptakan keharmonisan antar umat beragama juga perlu diperhatikan model relasi antar umat beragama yaitu kerjasama lintas agama. Kerjasama dan komunikasi dialogis adalah dua hal yang sambung menyambung. Tidak ada kerjasama tanpa didahului oleh dialog. Dan dialog yang tidak berlanjut pada kerjasama merupakan dialog setengah hati dan verbalisme. Kerjasama yang dimaksudkan dalam hal ini adalah aksi antar umat beragama bersama-sama mentransformasikan masyarakat agar menjadi lebih adil, lebih merdeka dan manusiawi,

³³⁷Said Agil Husin Al-Munawar, *Fikih Hubungan Antar Agama*, (Jakarta: Ciputas Press, 2005), h. 59.

agar keutuhan ciptaan hidup dilestarikan.³³⁸ Kerjasama lintas agama mengasumsikan bahwa pencerahan dan transformasi pada tataran pribadi-pribadi para pendialog dianggap tidak cukup. Mereka harus melakukan upaya transformasi sosial secara bersama-sama, lintas agama. Menurut Azyumardi Azra,³³⁹ kerjasama lintas agama diarahkan kepada persoalan-persoalan yang menjadi concern bersama antar umat beragama yaitu pada tingkatan etis, sosial, politis dan ekonomis.

Model relasi muslim dan non muslim lainnya adalah jaringan komunikasi sosial. Terjadinya konflik antar umat beragama merupakan indikasi adanya kemacetan komunikasi antarberbagai golongan dalam masyarakat yang pluralis.³⁴⁰ Komunikasi merupakan bagian dari proses budaya, maka komunikasi dengan berbagai kiat dan pendekatannya bisa berperan untuk meredam atau sekurang-kurangnya mengantisipasi datangnya konflik. Komunikasi adalah alat yang dapat menjembatani konflik sosial yang terjadi. Komunikasi intinya adalah mencari titik temu, modalitasnya adalah musyawarah, dialog, negosiasi. Tujuannya adalah mencapai kesepakatan untuk mendekatkan kepentingan pihak-pihak yang berkepentingan.

Model jaringan komunikasi sosial yang ditawarkan untuk pengembangan kerukunan dan pengendalian konflik antar umat beragama dapat mengikuti model *development support communication* (DSC). Konsep DSC ini dikembangkan dari pola

³³⁸Thoha Amin, dkk, *Resolusi Konflik Islam Indonesia*, (Surabaya: PT Lkis Pelangi Aksara, 2007), h. 298. Lihat juga B.J.Banawiratma, "Bersama Saidara-saudara beriman Lain" dalam Eka Darmaputra, *Dialog Kritik dan Identitas Agama*, (Yogyakarta: Dian/Interfidei, 1993), h. 26.

³³⁹Azyumardi Azra, "Bingkai Teologi Kerukunan Perspektif Islam, dalam *Konteks Berdialog di Indonesia: Pengalaman Islam*, (Jakarta: Paramadina, 1999), h. 42.

³⁴⁰Thoha Amin, dkk, *Resolusi ...*, h.296.

komunikasi sosial sebagai proses dialog dua-arah dalam upaya mencapai saling pengertian dan kesepakatan antara dua individu atau dua kelompok atau lebih, dan bukan satu orang atau satu kelompok yang berkuasa memaksakan kekuasaannya kepada yang lain.³⁴¹ Dengan demikian, komunikasi sosial yang bertujuan untuk mengupayakan interaksi, kerjasama, sinergi, menarik pelajaran dan mengkonsolidasikan pengalaman yang berguna bagi pengembangan kerukunan dan pengendalian konflik antar umat beragama.

Selain itu, model relasi antara muslim dan non muslim yang tidak kalah pentingnya adalah terwujudnya integrasi sosial. Geertz dan Roland Robestson³⁴² mengungkapkan, integrasi sosial dapat tercipta melalui : pertama; perasaan memiliki satu kebudayaan, termasuk makin pentingnya nilai-nilai nasionalisme, kedua; munculnya berbagai individu dan kelompok-kelompok tipe campuran yang berfungsi sebagai perantara sehingga terjadi keseimbangan dalam struktur sosial. Ketiga; toleransi umum yang didasarkan pada suatu relativisme kontekstual yang menganggap nilai-nilai budaya tertentu sesuai dengan konteksnya.

Pendidikan merupakan salah satu faktor yang berpotensi menguatkan integrasi sosial. Pendidikan mampu merubah cara berfikir dan wawasan seseorang atau kelompok sosial dari berfikir sektarian ke holistik terutama dalam berinteraksi di tengah kompleksitas masyarakat. Cara berfikir bahwa perbedaan, termasuk perbedaan agama suadh merupakan hukum alam yang tidak bisa dielakkan.

³⁴¹Thoha Amin, dkk, *Resolusi ...*,h. 297.

³⁴²Roland Robestson, *Sociology of Religion*, terj. Ahmad Fedyani Saifuddin, : *Agama dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologi*, (Jakarta: Rajawali Press, 1980), h. 207.

Muhammad M. Basyuni mengatakan, agama pada dasarnya memiliki peran sebagai faktor integrasi dan disintegrasi sosial. Agama mengajarkan persaudaraan atas dasar iman, kebangsaan dan kemanusiaan. Agama mengajarkan kedamaian dan kerukunan di antara sesama manusia. Selain itu, terdapat ajaran agama yang juga bisa menimbulkan disintegrasi bila dipahami secara sempit dan kaku. Di antaranya, setiap pemeluk agama meyakini bahwa agama yang dianutnya adalah jalan hidup yang paling benar sehingga dapat menimbulkan prasangka negatif atau sikap yang memandang rendah pemeluk agama lain.

Zainal Abidin Bagir dkk³⁴³ mengungkap ada tiga strategi pengelolaan keragaman agama menuju masyarakat terintegrasi yaitu pertama; politik rekognisi. Strategi ini terkait sejauhmana entitas-entitas yang plural dalam masyarakat menghormati dan mengakui perbedaan dan keragaman agama. Pengakuan ini tidak terbatas pada toleransi, dalam arti membiarkan yang lain hidup sendiri, melainkan menghargai keberadaan kelompok lain yang berbeda dalam relasi antar kelompok. Kedua; politik representasi. Terkait dengan pluralisme kewargaan dengan penekanan agama, representasi terkait dengan apakah kelompok-kelompok keagamaan yang beragam itu bisa merepresentasikan aspirasi mereka dalam ruang publik. Dan ketiga; politik redistribusi. Strategi ini dalam kehidupan keseharian terkait dengan ranah kehidupan-dalam struktur ekonomi-politik yang terbangun dalam masyarakat, khususnya menyangkut komunitas keagamaan.

Supaya keharmonisan antar umat beragama dapat dilestarikan secara kontinyu, perlu ditempuh langkah penting dan strategis untuk memupuk jiwa toleransi beragama dan

³⁴³Thariq Modanggu dkk, *Model Rembug Keragaman dalam Membangun Toleransi Umat Beragama*, (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Kehidupan Keagamaan RI, 2015), h. 118.

membudayakan hidup rukun antar umat beragama. Menurut Nurcholish Madjid dkk,³⁴⁴ ada beberapa strategi untuk memupuk jiwa toleransi beragama yaitu: pertama; menonjolkan segi-segi persamaan dan sebaliknya tidak memperdebatkan segi-segi perbedaan dalam agama. Setiap agama tentu memiliki dua aspek ajaran, yaitu ajaran agama yang bersifat universal dan ajaran agama yang bersifat kolegal dan individual. Kedua; melakukan kegiatan sosial yang melibatkan para pemeluk agama yang berbeda. Keterlibatan orang lain yang berbeda sering tidak terelakkan, baik dalam kaitannya dengan kehidupan ekonomi, sosial, pendidikan maupun politik. Dan ketiga; menghindari sikap egoisme dalam beragama, dengan mengklaim “dirinya yang paling benar”.

G. Posisi Syari’at Islam dalam Sistem Hukum Negara Bangsa

Merunut kepada sejarah penerapan syari’at Islam di Indonesia terutama pada ranah politik, isu penerapan syari’at Islam telah menjadi agenda perdebatan sejak menjelang kemerdekaan Indonesia. Perdebatan serius dalam BPUPKI (Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia) pada pertengahan 1945 tentang dasar dan filsafat negara berjalan alot. Gagasan negara berdasarkan Islam, dengan implikasi pemberlakuan syari’at Islam, yang diperjuangkan sebagian anggota BPUPKI, dan

³⁴⁴Nurcholish Madjid dkk, *Beragama di Abad dua Satu*, (Jakarta: Zikrul hakim, 1997), h. 95. Lihat juga Thariq Modanggu dkk, *Model Rembug Keragaman dalam Membangun Toleransi Umat Beragama*, (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Kehidupan Keagamaan RI, 2015), h. 104..

negara sekuler yang diperjuangkan oleh sebagian anggota lainnya. Akhirnya mencapai kesepakatan dalam bentuk Piagam Jakarta.³⁴⁵

Perdebatan seputar penerapan syari'at Islam dalam sebuah negara bangsa merupakan salah satu objek kajian yang memiliki daya tarik dan aktual.³⁴⁶ Formalisasi syari'at Islam, baik dalam ranah kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara menuai perdebatan pelik. Perdebatan itu telah berlangsung sejak masa pemerintahan khalifah Ja'far al-Mansur dari *dawlah* Bani Abbāsiyyah dan khalifah Harun al-Rasyīd (170H-193H). Keterlibatan negara dalam kebijakan syari'ah kemudian berlanjut pada abad ke 19, dimana kekaisaran Turki Ustmani mengadopsi hukum Barat menjadi hukum nasional. Sejak adanya kebijakan ini terjadilah dikotomi dua mazhab hukum antara hukum sekuler (umum) dan hukum syari'ah.³⁴⁷

³⁴⁵Piagam Jakarta sebenarnya merupakan muqaddimah bagi konstitusi yang diajukan dalam sidang BPUPKI. Didalamnya, pancasila sebagai dasar negara diakui, dengan tambahan 7 kata dalam butir pertamanya-yakni "Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syariat bagi pemeluk – pemeluknya". Namun, dalam pertemuan mendadak pada tanggal 18 Agustus 1945, ketujuh kata tersebut disepakati penghapusannya dalam pancasila dan UUD 1945-dalam pancasila, sila ketuhanan mendapat atribut tambahan "Yang Maha Esa" untuk mengakomodasi tuntutan wakil-wakil umat Islam. Dengan kompromi terakhir ini, perjuangan menjadikan Indonesia sebagai negara Islam yang memberlakukan syariat menjadi tidak mungkin, karena bertentangan dengan UUD 1945 yang telah disepakati.

³⁴⁶Azyumardi Azra, "Syariat Islam dalam Bingkai Nation State", dalam Komaruddin Hidayat dan Agus Gaus AF (editor), *Islam Negara & Civil Society gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, (Jakarta: Paramadina, 2005), h. 29.

³⁴⁷Masyarakat Turki pada tahun 1876 M menjadikan kitab undang-undang *al-Majallat al-Ahkam al-Adhliyyah* dan *Qanun al-Aylat* tahun 1917 M yang disebarluaskan ke seluruh wilayah Turki Usmani sebagai rujukan resmi negara yang berorientasi pada mazhab hanafiyah. Lihat Abdul Halim, *Politik Hukum Islam Di Indonesia Kajian posisi Hukum Islam dalam Politik Hukum Pemerintahan Orba dan Era Reformasi*, (Jakarta: Badan Litban & Diklat Departemen Agama, 2008), h. 2.

Penerapan syari'at di Indonesia bukanlah hal baru. Sebenarnya sejak Islam masuk ke Indonesia pada abad ke -7, pelaksanaan syari'at Islam sudah berjalan di beberapa kerajaan di Nusantara, baik dalam kehidupan bermasyarakat maupun bernegara, seperti kerajaan Pasai, Gresik, Demak, Gowa, Ternate, Banten Cirebon, Mataram, dan Surakarta sudah menerapkan syari'at Islam dalam sistem ketatanegaraan mereka.³⁴⁸ Rifyal Ka'bah menulis bahwa "sebelum kedatangan penjajah Belanda, hukum Islam telah merupakan hukum positif di kerajaan-kerajaan Islam yang berdiri di persada Indonesia."³⁴⁹ Hal yang hampir senada diutarakan oleh Samsul Bahri, bahwa syari'at Islam yang menjadi bagian tak terpisahkan dari ajaran agama Islam, merupakan sumber hukum yang penting untuk dilembagakan di Indonesia. Karena secara empirik hukum Islam merupakan hukum yang hidup (*the living law*) dalam masyarakat Indonesia mulai sejak masuknya Islam ke Nusantara yang menurut J.C.Van Leur sejak abad ke-7.³⁵⁰ Ruslan Abdul Gani mengatakan bahwa Islam datang ke Indonesia sejak abad pertama hijriyah, langsung dari jazirah Arabia.³⁵¹ Akan tetapi beberapa aspek dari hukum Islam belum dijadikan hukum

³⁴⁸Salim Segaf Al-Jufri, "pengantar" dalam *Penerapan Syariat Islam di Indonesia antara Harapan dan Tantangan*, (Jakarta: Globalmedia Cipta Publishing, 2004), h. 9.

³⁴⁹Rifyal Ka'bah, *Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Universitas Yarsi, 1999), h. 264.

³⁵⁰Samsul Bahri, *membumikan Syariat Islam Strategi apositivisasi Hukum Islam melalui Mahkamah Agung*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2007), h. 3. Lihat juga dalam Ahmad Mansur Suryanegara, *Menemukan Sejarah*, (Bandung: Mizan, 1995), h. 74.

³⁵¹Ruslan Abdul Gani, *Sejarah Perkembangan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Pustaka Antar kota, 1983), h. 20.

positif oleh kekuasaan negara, atau paling tidak keberlakuannya tetap dalam bayang-bayang hukum adat.

Hal ini sebagai akibat rekayasa politik hukum kolonial Belanda yang berusaha memarginalkan hukum Islam. Pemerintah Hindia Belanda mengurangi kedudukan hukum Islam melalui para hakim Belanda dengan menetapkan bahwa hukum Islam dianut antara Umat Islam hanya sepanjang hukum Islam tersebut tidak bertentangan dengan asas-asas kepatutan dan keadilan yang diakui umum. Diakui umum berarti diakui oleh hakim-hakim Belanda pada saat itu. Kedudukan hukum Islam kemudian diambil alih oleh hukum adat. Dimana Belanda menetapkan bahwa hukum Islam akan dianut hanya sepanjang telah diakui oleh hukum adat dan tidak bertentangan dengan hukum Belanda.³⁵² Menjadi dasar teori *receptio in complexu* yang mengatakan bahwa hukum Islam tidak boleh berdiri sendiri kecuali sepanjang telah menjadi kebiasaan hukum adat. Sebelum Belanda menjajah Indonesia, hukum Islam telah menjadi hukum yang ditaati oleh umat Islam Indonesia bahkan sudah menjadi hukum Nasional pada kerajaan Islam Mataram (1613-1745 M) di bawah Sultan Agung.³⁵³ Persoalannya adalah setelah Indonesia merdeka masalah penerapan syari'at Islam ini menjadi aneh dan menimbulkan perdebatan publik yang luas. Bahkan terdapat kekhawatiran akan terjadi diskriminasi dalam pemberlakuan hukum agama dalam negara Indonesia. Benarkah anggapan demikian dalam praktik kenegaraan.

Indonesia sebagai sebuah negara bangsa memiliki hukum yang berlaku secara nasional. Yang termasuk hukum nasional

³⁵²Sirajuddin, *Legislasi Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka pelajar, 2008), h. 79.

³⁵³Suparman Usman, *Hukum Islam Asas-asas dan Pengantar Studi Hukum Islam dala Tata Hukum Indonesia*, (Jakarta: Gaya media Pratama, 2001), h. 107.

adalah semua produk hukum, baik peraturan hukum yang telah ditetapkan oleh DPR bersama Presiden, maupun hukum yang telah ada seperti kitab undang-undang. Di dalam suatu tatanan negara hukum (*rechtsstaat*)³⁵⁴ yang berdasarkan Pancasila ini masyarakat muslim Indonesia, disamping mengamalkan hukum syari'at Islam dalam kehidupan sehari-hari, juga melaksanakan "hukum negara" sebagai hukum positif.³⁵⁵ Bagi bangsa Indonesia, Pancasila merupakan fundamen filsafat (*Philosophische grondslag*). Pancasila sebagai *staats fundamental norm*, terdiri dari dua lapisan yaitu, pertama, fundamen moral (etika agama), dan kedua fundamen politik.³⁵⁶ Fundamen moral sebagaimana nampak dalam sila pertama Pancasila yaitu ketuhanan Yang Maha Esa, menjadi dasar yang kokoh dan memimpin cita-cita kenegaraan Indonesia, ke jalan keadilan, kebenaran dan persatuan.

³⁵⁴Konsep *rechtsstaat* yang dianut oleh negara Indonesia bukan konsep negara hukum Barat (Eropa Kontinental) dan bukan pula konsep rule of law dari Anglo Saxon, melainkan konsep Negara hukum pancasila sendiri dengan ciri-ciri a, ada hubungan yang erat antara agama dan negara; b, bertumpu pada Ketuhanan Yang Maha Esa; c. Kebebasan beragama dalam arti positif; d, atheisme tidak dibenarkan dan komunisme dilarang dan e. Asas kekeluargaan dan kerukunan. Lebih lanjut lihat Thahir Azhary, *Negara Hukum Suatu Studi tentang Prinsip-prinsipnya dilihat dari Segi Hukum Islam, Implementasinya pada Periode Negara Madinah dan Masa Kini*, (Jakarta: Kencana, 2003), H. 97-98.

³⁵⁵Hukum positif disebut juga dengan istilah "*ius constitutum*" artinya hukum yang sekarang ini berlaku di suatu wilayah tertentu tentang hal-hal tertentu, misalnya (UUD 1945 merupakan) "*ius constitutum*" bagi kita, dan lainnya. Sedangkan hukum yang baru diharapkan akan berlaku pada masa yang akan datang atau dengan bahasa lain, hukum yang pada saat ini belum berlaku, disebut "*ius constituendum*," Lihat A. Ridwan Halim, *Pengantar Ilmu Hukum dalam Tanya Jawab*, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1985), h. 95. Lihat juga Abdul Gani Isa, *Formalisasi Syari'at Islam Di Aceh Pendekatan Adat, Budaya dan Hukum*, (Banda Aceh: Yayasan PENA, 2013), h. 23.

³⁵⁶Suparman Usman, *Hukum Islam Asas-asas dan Pengantar Studi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*, (Jakarta: Penerbit Gaya media Pratama, 2002), h. 124.

Hukum yang dibuat di negara Indonesia yang berdasarkan Pancasila, harus memperhatikan rasa keadilan masyarakat Indonesia, terutama umat Islam sebagai komunitas mayoritas. Apabila hukum yang dibuat tidak memperhatikan rasa keadilan hukum yang dianut oleh masyarakat, maka hukum itu akan ditolak oleh masyarakat tempat hukum itu diberlakukan.

Juhaya S. Praja³⁵⁷ mengatakan bahwa wacana menjadikan hukum (sari'at) Islam sebagai penunjang pembangunan dalam kerangka sistem hukum Pancasila, dalam prosesnya selalu mengalami kegagalan. Lebih lanjut ia mengatakan, setidaknya ada tiga faktor yang menyebabkan syari'at Islam masih memiliki peran penting dalam kehidupan bangsa. *Pertama*, hukum (syari'at) Islam telah turut serta menciptakan tata nilai yang mengatur kehidupan umat Islam, seumpama apa yang harus dianggap baik dan buruk, apa yang menjadi perintah dan larangan; *kedua*, sudah banyak keputusan hukum dan yurisprudensi dari hukum Islam, diserap menjadi bagian hukum positif yang berlaku, *ketiga*, masih adanya golongan yang menginginkan aspirasi teokratis di kalangan umat Islam dari berbagai belahan dunia, yang menginginkan penerapan syari'at Islam secara kaffah.

Berlakunya hukum Islam sebagai hukum positif bagi umat Islam Indonesia yang merupakan mayoritas di negeri ini, dilandasi oleh nilai filosofis, yuridis dan sosiologis bangsa Indonesia. Oleh karena itu negara berkewajiban untuk menjadikan hukum Islam sebagai hukum positif bagi umat Islam Indonesia. Karena pada dasarnya cara berpikir, pandangan hidup dan karakter suatu bangsa tercermin dalam kebudayaan dan hukumnya.³⁵⁸

³⁵⁷Juhaya S. Praja, *Hukum Islam di Indonesia*, Pemikiran dan Praktik, (Bandung: Rosda Karya, 1991), h. Xv.

³⁵⁸R. Subekti, *Perbandingan Hukum Perdata*, Jakarta: Pradnya Paramita, 1993), h. 3.

Pengaturan syari'at Islam di Aceh dalam kerangka hukum nasional, sebagaimana diatur dalam Undang-Undang Nomor 44 Tahun 1999 dan Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2006. Penerapan syari'at Islam di Aceh dilaksanakan berdasarkan undang-undang otonomi khusus dengan melakukan transplantasi syari'ah ke dalam hukum positif dalam bentuk "Qanūn". Kebijakan ini dikeluarkan sehubungan dengan tuntutan dan permintaan masyarakat Aceh atas pelaksanaan hukum yang khusus dalam wilayah Aceh yang memiliki kekhasan sosial dan sejarahnya. Dari contoh kasus Aceh ini, ternyata bahwa politik hukum nasional Indonesia menjadi sangat *fleksibel* dalam menerapkan pluralitas hukum yang berlaku dalam wilayah NKRI. Artinya politik unifikasi hukum terutama dalam bidang hukum pidana (hukum publik) yang terus diperjuangkan sejak lepas dari tangan penjajah Belanda mulai berubah.

Faktor penghambat formalisasi syari'at Islam di Aceh dapat diidentifikasi dari aspek internal dan eksternal. Hambatan internal antara lain: *pertama*, lemahnya pemahaman tentang hukum Islam oleh masyarakat, termasuk para pimpinan dan pembuat keputusan sendiri. Pemahaman yang tidak sempurna ini juga telah menjadikan sebagian tokoh dan pimpinan keliru memilih aspek syari'at yang akan dijadikan prioritas utama.³⁵⁹ *Kedua*, belum ada daerah yang bisa dijadikan model dan contoh kasus dalam upaya pelaksanaan syari'at Islam di Aceh.³⁶⁰

Sedangkan hambatan faktor eksternal, diantaranya; *pertama*, anggapan bahwa Indonesia bukan negara agama (Islam), sebagaimana yang sering dilontarkan oleh kelompok-kelompok

³⁵⁹ Al Yasa' Abu Bakar, *Syariat Islam di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, Paradigma, Kebijakan dan Kegiatan*, (Banda Aceh: Dinas Syariat Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2005), h. 119.

³⁶⁰ Al Yasa' Abu Bakar, *Syariat Islam...*, h. 116.

Non muslim atau pihak yang berfikiran nasionalis sekuler di negeri ini. *Kedua*, hambatan yang daang dari kelompok Non muslim dan nasionalis sekuler, yang kerap menghambat pemberlakuan syari'atIslam di Indonesia, pada level parlemen. Terlebih-lebih lagi penilaian mereka tentang hukum pidana Islam yang kejam, melanggar HAM, ketinggalan zaman dan lain-lain. Sebenarnya sikap sepeerti ini tidak perlu terjadi, mengingat pemberlakuan syari'atIslam itu, hanya diberlakukan kepada umat Islam dan tidak diberlakukan kepada mereka, lalu mengapa mereka mati-matian menolaknya. Agaknya yang melarbelakangi mereka adalah faktor sentimen agama.³⁶¹ *ketiga*, masih adanya pengaruh politik kolonial Belanda di Indonesia yang mewarnai alam pemikiran para intelektual Indonesia, melalui teori receptinya sebagai bentuk politik *divide et impera*, yang telah mengacaukan lembaga peradilan agama dan kehidupan beragama umat Islam. dan *keempat*, kondisi plural masyarakat Indonesia. Dalam masalah agama dapat menjadi penghambat penerapan hukum Islam di Indonesia.

Pasal 3 UU No 44 tahun 1999 menyatakan bahwa pelaksanaan syari'atIslam merupakan keistimewaan bagi Aceh. Keistimewaan ini adalah bagian dari pengakuan bangsa Indonesia yang diberikan kepada daerah karena perjuangan dan nilai-nilai hakiki masyarakat sebagai landasan spriritual, moral, dan kemanusiaan. Penyelenggaraan kehidupan beragama diaktualisasikan dalam bentuk pelaksanaan syari'atIslam secara *kāffah*, dimana seluruh aspek kehidupan masyarakat mendapat pengaturan dari hukum syari'at. Dengan demikian, hukum yang diberlakukan di Aceh adalah hukum yang bersumber pada ajaran agama atau syari'atIslam. Terhadap kondisi seperti itu,

³⁶¹Lihat Dawan Rahardjo, *Masyarakat Madani: Agama Kelas Menengah dan Perubahan Sosial*, (Jakarta: LP3ES, 1999), h. 174.

permasalahan yang muncul adalah dalam konteks negara bangsa seperti Indonesia apakah mungkin suatu komunitas menjalankan hukum agamanya seperti syari'at Islam di Aceh.

Untuk menjelaskan permasalahan di atas, jawabannya ada pada kandungan pasal 29 UUD 1945 ayat 2 yang berbunyi “negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agama dan kepercayaannya itu”. Kata menjamin dalam pasal tersebut mengandung makna *imperatif* artinya, negara berkewajiban melakukan upaya-upaya agar tiap penduduk memeluk agama dan beribadat menurut agama dan kepercayaannya itu. Keaktifan negara di sini dalam bentuk memberikan jaminan agar penduduk dapat memeluk dan menjalankan agamanya.³⁶² Dalam konteks pelaksanaan syari'at Islam di Aceh, negara tidak hanya berperan untuk memfasilitasi kehidupan beragama, akan tetapi terlibat secara aktif dalam mendesain formulasi hukum yang bersumber pada ajaran agama Islam melalui kegiatan legislasinya. Keterlibatan dan keikutsertaan negara dalam menjalankan syari'at Islam di Aceh adalah amanat konstitusional.

Peran yang ditampilkan negara dalam rangka pelaksanaan syari'at Islam di Aceh, berangkat dari pengakuan konstitusi UUD 1945 yang mengakui dan menghormati satuan-satuan pemerintahan daerah yang bersifat khusus atau istimewa. Salah satu kekhususan dan keistimewaan Aceh adalah pelaksanaan syari'at Islam, yang merupakan pandangan hidup masyarakat Aceh.³⁶³ Oleh karena itu, pelaksanaan syari'at Islam di Aceh berada dalam kekuasaan

³⁶²Syahrizal Abbas, *Dimensi Pemikiran Hukum dalam Implementasi Syariat Islam di Aceh*, (Banda Aceh: DSI Aceh, 2007), h. 9. Lihat juga dalam Hartono Mardjono, *Menegakkan Syari'at Islam dalam Konteks Keindonesiaan*, (Bandung: Mizan, 1997), h. 29.

³⁶³Syahrizal Abbas, *Dimensi...*, h. 10

negara, dimana negara berperan penting dan bertanggung jawab dalam melaksanakan syari'at Islam secara *kāffah* di Aceh. Pengakuan lebih lanjut terhadap pelaksanaan syari'at Islam di Aceh kaitannya dalam konteks hukum negara terdapat dalam Undang-undang No. 11 Tahun 2006 tentang pemerintahan Aceh. Dalam UU ini syari'at Islam sudah menjadi hukum nasional, baik dalam proses penyusunan materi hukum, kelembagaan dan aparatur penegak hukum, maupun peningkatan kesadaran akan hukum syari'at.

Pelaksanaan syari'at Islam di Aceh yang diatur dengan qanūn -qanūn syari'at adalah contoh bagi keluwesan sistem hukum nasional tersebut. Pelaksanaan syari'at Islam dalam kerangka sistem hukum nasional bukanlah tidak memiliki konsekuensi. Adapun konsekuensi yang paling utama adalah keharusan untuk menyesuaikan pelaksanaan syari'at Islam di Aceh dengan sistem hukum yang ada. Hal ini sebagaimana dikemukakan oleh Husni Jalil³⁶⁴, pelaksanaan syari'at Islam dalam rangka otonomi khusus di Aceh telah membuat para pembuat kebijakan di daerah bingung dalam melaksankannya, karena salah satu pasal kunci tentang pelaksanaan syari'at Islam di Provinsi Aceh adalah keterikatannya dengan sistem hukum nasional. Artinya, apapun qanūn yang dibuat antara pemerintah Aceh dengan DPRA, tentang pelaksanaan syari'at Islam akan dibatalkan oleh pemerintah pusat, apabila qanūn tersebut bertentangan dengan peraturan perundang-undangan yang lebih tinggi.

Untuk mengakomodir kedua sistem hukum tersebut, langkah yang harus ditempuh adalah memformat syari'at

³⁶⁴Husni Jalil, *Implementasi Otonomi Khusus di Provinsi Aceh Berdasarkan Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2006*, Laporan Hasil Penelitian Sesusia Prioritas Nasional (Banda Aceh: Lembaga Penelitian Unsyiah, 2009), h. 15.

Islam dengan paradigma hukum modern. Ini bukanlah pekerjaan mudah mengingat hukum Islam juga memiliki sistem hukum sendiri. Pakar-pakar hukum bahkan tidak ragu menyatakan bahwa hukum Islam adalah salah satu dari tiga aliran sistem hukum yang ada di dunia. Dewasa ini ada tiga sistem hukum yang diikuti di berbagai negara, yaitu *Roman Law System* (sistem hukum Romawi), *Common Law System* (sistem hukum kebiasaan) dan *Islamic Law System* (sistem hukum Islam).³⁶⁵

Formalisasi syari'at Islam dalam kerangka sistem hukum Nasional (Indonesia) setidaknya mengandung tiga konsekuensi yaitu, *pertama*, bahwa yang dianggap sebagai hukum Islam dalam pelaksanaan syari'at adalah apa-apa yang telah disahkan melalui aturan perundang-undangan, di luar aturan perundang-undangan dianggap bukan hukum Islam, bisa saja dianggap sebagai hukum adat meskipun bernuansa syari'at. *Kedua*, substansi hukum Islam yang akan dibuat tidak boleh bertentangan dengan hukum yang ada atau yang lebih besar sanksinya dari sanksi yang ditetapkan oleh hukum Indonesia terhadap hukum yang sama, bahkan cenderung harus lebih ringan atau lebih kecil. Dan *ketiga*, Hukum Islam atau hukum syari'at yang akan dibuat dengan peraturan perundang-undangan adalah aspek-aspek yang belum diatur dalam hukum yang telah ada.

³⁶⁵Menurut Satjipto Rahardjo, Sistem hukum Romawi berasal dari sistem hukum Romawi kuno di benua Eropa yang berkembang sejak abad ke -12 dan ke -13. Sistem hukum ini berkembang dengan baik di Perancis, Jerman, Italia, dan Belanda. Sistem hukum kebiasaan juga berasal dari Eropa, khususnya Inggris sejak abad ke -11 dan berkembang dengan baik pada abad ke-16 di Amerika Serikat dan Australia. Sedangkan sistem hukum Islam adalah sistem hukum yang tertua yang mendahului kedua sistem hukum di Eropa tersebut. Sistem hukum Islam bahkan telah terbentuk secara sistematis pada abad ke -7 dan ke-8 Masehi, sejak nabi Muhammad saw sampai puncak penyusunannya di era empat Imam Mazhab. Lihat A. Qadri Azizy, *Eklektisitas Hukum Islam*, cet.1, (Yogyakarta: Gama media, 2002), h. 27.

Berkaitan dengan pelaksanaan syari'at Islam dalam negara kebangsaan, lahir tiga pola pemikiran yaitu *pertama*, pihak yang masih mengakui syari'at sebagai hukum asasi dan kurang lebihnya masih menerapkannya secara utuh, *kedua*, pihak yang mengkompromikan kedua sistem hukum Islam dan Barat dan *ketiga*, pihak yang meninggalkan sama sekali hukum Islam (syari'at) dan menggantinya dengan hukum sekuler.³⁶⁶ Menurut J.N.D. Anderson tiga sikap di atas menjadi ciri umum dunia Islam dalam penerapan syari'at. Tiga sikap dunia Islam ini sejalan dengan sikap masyarakat Indonesia dalam menyikapi pelaksanaan syari'at dalam negara bangsa.

Dilihat dari teori sosial khususnya *critical teori*, polemik ini tidak bisa dilepakan dari kepentingan politik penguasa, masyarakat dan elit politik. Ketegangan dan konflik pemikiran melibatkan kekuatan politik, khususnya mazhab hukum adat dan hukum Barat (positif) yang mendapat dukungan dari negara. Dan ini telah berlangsung lama sejak cengkraman hukum penjajah Belanda di Indonesia dan terus berlanjut hingga dewasa ini. Pada sisi lain, dihadapkan pada sebuah gerakan politik dan gerakan pemikiran yang paralel dengan nasionalis sekuler, khususnya dari kalangan partai politik sekuler dan Non muslim yang tidak menyetujui dengan adanya keterlibatan negara dalam mengurus suatu agama.

Persoalan penerapan dan kedudukan syari'at Islam dalam negara Indonesia dalam UUD 1945 dapat dilihat secara khusus dari pemahaman pasal 29 ayat 1 yang dapat dianalisis, dalam negara RI tidak boleh berlaku hukum yang bertentangan dengan kaidah-kaidah agama yang berlaku bagi pemeluk agama yang ada di Indonesia. Kedua, negara wajib menjalankan "syari'ah" semua

³⁶⁶J.N.D. Anderson, *Hukum Islam di Dunia Modern*, terj. Mahnun Husein, *Islamic Law in The Modern World*, (Surabaya: Amar Press), h. 91

agama yang memerlukan bantuan kekuasaan negara dan ketiga, syari'at yang pelaksanaannya tidak memerlukan bantuan negara dapat dijalankan sendiri oleh pemeluk agama yang bersangkutan. Menurut Masykuri Abdillah, eksistensi hukum Islam di Indonesia mempunyai dua bentuk, pertama, sebagai hukum formal yang dilegislasikan sebagai hukum positif untuk umat Islam di Indonesia, kedua, sebagai hukum normatif yang diimplementasikan secara sadar oleh umat Islam.³⁶⁷ Mengingat Indonesia bukan negara agama dan bukan negara sekuler, maka memperjuangkan hukum Islam dengan pendekatan kedua ini kelihatannya lebih memberikan harapan daripada pendekatan pertama agar hukum Islam dapat memainkan peran maksimal.

Kontribusi hukum Islam terhadap pembangunan hukum nasional akan maksimal jika ia didukung oleh kesadaran masyarakat muslim yang tinggi terhadap hukum agamanya. Kesadaran dan praktek hukum Islam yang kuat dalam masyarakat akan menjadi faktor sosiologis yang kuat dalam ikut mewarnai pembentukan hukum nasional.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa terdapat tiga bentuk dalam memfungsikan syari'at Islam dalam pembinaan hukum nasional. Pertama, menjadikan syari'at Islam sebagai hukum positif yang hanya berlaku bagi warga muslim. kedua, mengangkat substansi nilai-nilai Islam yang bersifat universal menjadi nilai etika pembangunan hukum nasional yang berlaku semua baik muslim maupun Non muslim dan ketiga, memfungsikan hukum Islam dalam proses kebijakan publik yakni menjadikan Islam sebagai sub ideologi tanpa harus memberi label Islam pada produk perundang-undangan tersebut.

³⁶⁷ Abdul Halim, *Politik...*, h. 132.

BAB IV

RELASI MUSLIM DAN NON MUSLIM DALAM PELAKSANAAN SYARI'AT ISLAM DI ACEH

Keinginan masyarakat muslim untuk menerapkan hukum Islam sudah lama diperjuangkan, sejak bangsa Indonesia memproklamirkan diri sebagai bangsa yang merdeka. Lahirnya Piagam Jakarta pada tahun 1945 memberi momentum yang kemudian terus diperjuangkan oleh kekuatan politik berbasis Islam menunjukkan bahwa semangat Islam begitu kental di Negara Indonesia.

Pandangan negatif dan sepihak sering diarahkan pada keberadaan hukum Islam di Aceh. Tidak saja dinilai akan memunculkan dualisme hukum dalam satu negara, namun juga hukum Islam dipandang bertentangan dengan prinsip-prinsip hak asasi manusia (HAM). Selain itu, isu-isu terkait gender dan relasi muslim-Non muslim kerap pula dihadap-hadapkan dengan keberadaan hukum Islam. Kritik tersebut tidak hanya datang dari kelompok Non muslim namun juga dari kelompok Islam sendiri.

Menurut Magsis Suseno penerapan Syari'at Islam di Aceh, menghadapi dua masalah, yaitu turut campurnya negara terhadap ranah agama dan adanya perbedaan hukum bagi warga negara.³⁶⁸ Selain itu, ia juga menyorot mengenai pakaian perempuan, dan menjadikan kemampuan membaca Al-Qur'an sebagai syarat untuk dapat melangsungkan suatu perkawinan. Menurutnya umat-umat beragama di Indonesia, termasuk umat Islam mempunyai berbagai pola hidup berpakaian dan pemahaman. Begitu aturan salah satu hukum agama dibuat menjadi aturan negara, berarti salah satu dari

³⁶⁸Lihat Abdul Halim, *Politik Hukum Islam Di Indonesia: kajian Posisi Hukum Islam dalam Politik Hukum Pemerintahan Orde baru dan Era Reformasi*, Jakarta: Badan Litbang & Diklat Departemen Agama, 2008), h. 368.

interpretasi dipaksakan kepada semua masyarakat. Demikian juga dengan perkawinan, apakah negara berhak melarang orang kawin bagi mereka yang tidak bisa membaca al-Qur'an. Bahwa umat Islam mengharapkan umat Islam bisa membaca Al-Qur'an adalah wajar. Tetapi apakah itu boleh menjadi syarat untuk melaksanakan sebuah hak asasi yang mendasar, yaitu kawin. Menurut Frans Magnis, itu tidak wajar, meskipun ditetapkan pemerintah pusat melalui aturan dengan maksud politis. Dalam sebuah negara modern, hanya ada satu hukum yang wajib ditaati, meskipun kalau ada hukum-hukum agama itu, tentu boleh dipakai apabila ada asas kerelaan masyarakat bukan berdasarkan hukum negara.³⁶⁹ Selanjutnya, ia menjelaskan bahwa memang kebanyakan peraturan syari'ah yang menjadi peraturan daerah tidak secara langsung merugikan Non muslim. Namun, baginya yang menjadi persoalan adalah apakah Negara berhak berbuat itu.³⁷⁰

Sikap Frans Magnis Suseno di atas, dari satu sisi dapat kita pahami, memandang bahwa ia sebagai kaum Non muslim yang merasa khawatir akan perkembangan hukum yang terjadi di Indonesia, terlebih lagi mengingat posisinya sebagai pemimpin umatnya. Akan tetapi di sisi lain, kita bisa juga mempertanyakan pemahamannya tentang aturan hukum di Indonesia. Bahwa di dalam UUD 1945 Pasal 29 ayat (2), yang menjamin kemerdekaan bagi tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu.

Dari pemaknaan pasal ini, dapat dipahami bahwa karena bangsa Indonesia yang beragama resmi memuja Allah, yaitu menundukkan diri kepada kekuasaan Allah, Tuhan Yang Maha Esa itu, dan menjadikan pula Kekuasaan-Nya itu dengan istilah Ketuhanan Yang Maha Esa, sebagai dasar pokok bagi Negara

³⁶⁹ Lihat Abdul Halim, *Politik Hukum Islam...*, h. 369.

³⁷⁰ Lihat Abdul Halim, *Politik Hukum Islam...*, h. 370.

Republik Indonesia, yaitu “Negara yang berdasarkan atas Ketuhanan Yang Maha Esa (pasal 29 ayat 1 UUD 1945), maka tafsiran ayat tersebut menurut Hazairin hanya mungkin sebagai berikut; (1) Dalam Negara R.I tidak boleh terjadi atau berlaku sesuatu yang bertentangan dengan kaedah-kaedah Islam bagi umat Islam, kaedah- kaedah Nasrani bagi umat-umat Nasrani, atau bertentangan dengan kaedah-kaedah agama Hindu Bali bagi orang-orang Hindu Bali atau yang bertentangan dengan kesusilaan agama Budha bagi orang-orang Budha. (2) Negara R.I wajib menjalankan Syari’atIslam bagi orang Islam, Syari’atNasrani Bagi orang Nasrani, dan Syari’ah Hindu Bali bagi orang Bali, sekedar menjalankan syari’at tersebut memerlukan perantaraan kekuasaan Negara. (3) Syari’at yang tidak memerlukan bantuan kekuasaan Negara untuk menjalankan dan kerana itu dapat di jalankan oleh pemeluk agama yang bersangkutan, menjadi kewajiban pribadi terhadap Allah bagi setiap orang itu, yang dijalankannya sendiri menurut agamanya masing-masing.³⁷¹

Karena itu dalam hal ini, seharusnya tidak ada kekhawatiran dari pihak manapun terhadap pemberlakuan Syari’atIslam, mengingat pemberlakuannya ditujukan kepada umat Islam saja. Terkait hal ini ada kisah menarik dalam konteks aplikasi Syari’atIslam di Aceh, kasus Non muslim yang meminta untuk diadili di Mahkamah Syari’ah. Yaitu seorang warga etnis China,

³⁷¹Hazairin, *Demokrasi Pancasila*, (Jakarta: 1973), h. 18. Lihat juga Suparan Usman, *Hukum Islam: Asas- asas dan Pengantar Studi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001), h. 116-117. Di sini terlihat sikap tidak konsisten dari Hazairin. Di satu saat beliau menyebutkan bahwa berlakunya suatu norma hukum hanya membutuhkan kekuatan formil (kekuasaan), tanpa perlu kepada pengakuan masyarakat. Lihat Hazairin, *Hukum Kekeluargaan Nasional*, Jakarta: Tintamas, 1962, h. 5. Akan tetapi di waktu yang lain ia menyebutkan bahwa syariat tidak memerlukan bantuan kekuasaan.

Lusiana Liu alias Young Ma (47 Tahun), beragama Budha di Kabupaten Pidie yang terbukti menjual minuman keras pada 7 Agustus 2008.³⁷² Kemudian di Banda Aceh ada 6 (enam) orang supir truk yang tertangkap melakukan perjudian, 2 (dua) orang dari mereka Islam, sedang 4 (empat) orang lainnya non muslim. Pelaku Non muslim itu memohon kepada aparat penegak hukum supaya mereka disidangkan di Mahkamah Syari'ah dengan memberlakukan hukum Islam. Namun pihak Mahkamah Syari'ah Banda Aceh melimpahkan ke Pengadilan Negeri Banda Aceh.³⁷³ Kasus ini menunjukkan betapa kaum Non muslim sendiri lebih memilih diadili di Mahkamah Syari'ah.³⁷⁴

Selanjutnya, statemen Frans Magnis Suseno di atas yang menggugat keikutsertaan negara dalam mengatur masalah- masalah pribadi masyarakat, seperti masalah perkawinan tampaknya sangat terkait dengan sistem agama Nasrani yang memisahkan dengan tegas antara agama dan negara. Sementara tidak demikian halnya dengan agama Islam, yang menganggap tidak ada pemisahan antara agama dan negara. Jadi di sini Frans Magnis Suseno menggunakan barometer internalnya dalam menilai apa yang terjadi di kalangan kelompok lain.

Penolakan terhadap hukum Islam semacam ini, menurut Busthanul Arifin, salah satunya diakibatkan oleh adanya pengaruh warisan politik hukum kolonial penjajah dalam hal ini Belanda yang begitu besar. Pada akhirnya pengaruh tersebut membuat kalangan masyarakat Non muslim dan bahkan sebagian masyarakat muslim khawatir, takut dan bersikap antipati apabila hukum

³⁷²Surat Putusan Mahkamah Syar'iyah Sigli, No. 02/JN/2008/Msy-SGI.

³⁷³Pagar Hasibuan, *Dualisme Hukum Pidana di Nanggroe Aceh Darussalam: Analisis Terhadap Dampak Penerapan Hukum Islam*, Makalah disampaikan dalam *Annual Conference* Kajian Islam, 16 Desember 2009.

³⁷⁴

Islam diterapkan di Indonesia. Oleh karena itu, ungkap Busthanul Arifin, bangsa Indonesia perlu melihat dan belajar dari pengalaman Maroko, yang selama berabad-abad menjadi bulan-bulanan tekanan politik dan ekonomi Negara- Negara Barat. Maroko adalah sebuah kerajaan yang pernah dijajah oleh Spanyol, Prancis dan sejumlah bangsa lain. Semua kekuatan asing tersebut menerapkan sistem hukum dan sistem peradilan mereka sendiri di wilayah yang mereka kuasai. Akan tetapi setelah merdeka, Maroko yang merupakan bangsa pluralis justru dapat melakukan unifikasi hukum Islam dan hukum positif melalui kemauan politik dari penguasanya. Berbeda dengan bangsa Indonesia yang rakyatnya sudah diadu domba penjajah secara hukum dan politik sejak awal. Penguasanya seakan- akan alergi dengan hukum Islam.³⁷⁵

Terkait pembahasan relasi muslim dan non muslim di Aceh tidak bisa dilepas dari kehadiran Undang-Undang Nomor 44 Tahun 1999. Undang-undang yang pertama sebagai penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh danyang kedua sebagai pengukuh dan penguat atas pelaksanaan Syari'at Islam tersebut. Hal itu merupakan momentum baru bagi penerapan Syari'at Islam di Aceh yang telah mendapatkan legitimasi hukum secara formal dan kuat. Meskipun sesungguhnya jika ditarik ke belakang, dalam sejarahnya, pelaksanaan Syari'at Islam di Aceh telah berjalan dalam kurun waktu yang cukup panjang, bahkan semenjak masa kerajaan³⁷⁶. Bahwa semenjak

³⁷⁵Baca "Berguru ke Negeri Kelantan, *FORUM Keadilan*, Edisi Mei 2001.

³⁷⁶Azyumardi Azra, "Implementasi Syari'at Islam di Nanggroe Aceh Darussalam: Perspektif Sosio-Historis," dalam Rusjdi Ali Muhammad, *Revitalisasi Syari'at Islam di Aceh Problem, Solusi dan Implementasi Menuju Pelaksanaan Hukum Islam di Nanggroe Aceh Darussalam*, (Jakarta: Logos, 2003), h.xix dan xxvi. Dalam UUPA pasal 125 ayat (1) syari'at Islam yang dilaksanakan di Aceh meliputi aqidah, syari'iyah dan akhlak. Ayat (2) Syari'at

dahulu masyarakat Aceh telah mengamalkan ajaran Islam dalam kehidupan sosial, bahkan nilai-nilai ajaran Islam pun telah mewarnai seluruh aspek dan tatanan kebudayaan masyarakatnya³⁷⁷.

Kemudian, pelaksanaan Syari'at Islam di Aceh diperkuat lagi dengan disahkannya Undang-Undang nomor 11 tahun 2006 tentang Pemerintah Aceh (UUPA). Di dalam UUPA tersebut pada Bab VXII Pasal 127 Ayat 1 tentang Syari'at Islam dan Pelaksanaannya memberikan indikasi yang cukup jelas bahwa Pemerintahan Aceh dan Pemerintahan Kabupaten/Kota bertanggung jawab atas penyelenggaraan Pelaksanaan Syari'at Islam di Aceh. Berdasarkan kepada tiga Undang-Undang tersebut, pelaksanaan Syari'at Islam secara formal di Aceh sejatinya telah dapat dijalankan secara konsisten, sistematis dan menyeluruh (*kāffah*)³⁷⁸.

Islam sebagaimana dimaksud pada ayat (1) meliputi ibadah, ahwal al-syakhsyah (hukum keluarga), muamalah (hukum perdata), jinayah (hukum pidana), qadha' (peradilan), tarbiyah (pendidikan), dakwah, syiar, dan pembelaan Islam. Ayat (3). Ketentuan lebih lanjut mengenai pelaksanaan syari'at Islam sebagaimana dimaksud pada ayat (1) diatur dengan qanun Aceh.

³⁷⁷Wilayah kerajaan Aceh pada waktu itu meliputi hampir seluruh pulau Sumatera, Malaysia, Singapore, dan Thailand. Lihat Tgk. Muslim Ibrahim, "Langkah-langkah Penerapan Syari'at di Aceh," dalam Buchori Yusuf & Iman Santoso (et.al.), *Penerapan Syariat Islam di Indonesia Antara Peluang dan Tantangan*, (Jakarta: Globalmedia, 2004), h. 177. Baca juga Rusjdi Ali Muhammad, *Revitalisasi Syari'at Islam di Aceh Problem, Solusi dan Implementasi Menuju Pelaksanaan Hukum Islam di Nanggroe Aceh Darussalam*, (Jakarta: Logos, 2003), h. 48-49.

³⁷⁸Pendeklarasian Pemberlakuan Syariat Islam secara *Kāffah* di Aceh secara resmi dilakukan oleh Pemerintah Daerah pada tanggal 1 Muharram 1423 Hijriyah bertepatan dengan 15 Maret 2002 secara resmi Syariat Islam dideklarasikan pada masa Gubernur Abdullah Puteh. Akan tetapi penggunaan kata *kāffah* ini juga sudah disebutkan dalam hasil Sidang Tahunan MPR Tahun 1999.

Keistimewaan ini dianggap wajar, mengingat Aceh memiliki kaitan yang sangat erat dengan sejarah masuknya Islam ke Indonesia: *Pertama*, Aceh merupakan wilayah pertama yang menerima Islam. *Kedua*, keberadaan Kerajaan Aceh Darussalam merupakan salah satu kerajaan Islam terbesar di Nusantara ini.³⁷⁹ Atas dasar karakter sejarah keIslaman yang khas itulah,³⁸⁰ Aceh bisa dikatakan merupakan provinsi yang memiliki kesatuan masyarakat hukum yang bersifat istimewa dan perlu diberi kewenangan khusus.³⁸¹ Sangatlah wajar jika kemudian Provinsi Aceh diberikan jaminan kepastian hukum dalam melaksanakan segala urusannya terutama dalam bidang penegakan Syari'at Islam ini.

Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa penegakan Syari'at Islam (SI) di Aceh didukung oleh tiga aspek, yaitu historis, sosial dan yuridis. *Pertama*, aspek historis dapat dilihat dari sejarah masa lalu ketika Islam pertama kali masuk ke Aceh dan menjadi

³⁷⁹Seputar masuknya Islam di Indonesia, baca Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad ke-17 dan 18*, (Bandung: Mizan, 1994); A.H Hill (ed.), *Hikayat Raja- Raja Pasai*, JMBRAS, 33 (1960), h. 58-60. Baca juga Azyumardi Azra, *Jaringan Global....*, h. 29. Haji Agus Salim, *Riwayat Kedatangan Islam di Indonesia*, (Djakarta: Tinta Mas, 1962), dan Hamka (Haji Abdul Malik Karim Amrullah), *Masuk dan Perkembangan Agama Islam di Pesisir Sumatera Utara*, "Gema Islam", XXXI, 1 Mei 1963.

³⁸⁰Karakter khas yang dimaksud adalah kedekatan dan kelekatan masyarakat Aceh dengan Islam dan kedudukan adat dan posisi ulama yang sangat terhormat dan signifikan dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Apalagi berdasarkan UUD 1945 hasil amandemen Pasal 18A dan 18B, telah memberi ruang bagi wilayah yang memiliki sifat kekhasan daerah, untuk mengembangkannya.

³⁸¹Mengatur dan mengurus sendiri urusan pemerintahan dan kepentingan masyarakat setempat sesuai dengan perundang-undangan dalam sistem dan prinsip Negara Kesatuan Republik Indonesia berdasarkan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945, yang dipimpin oleh seorang Gubernur. Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 11 Tahun 2006, Bab I Pasal 1 ayat (2).

anutan masyarakat hingga berdirinya beberapa kerajaan Islam, yaitu Peureulak, Samudera Pasai dan Aceh Darussalam, dengan puncak kegemilangan Syari'at Islam (SI) di Aceh dapat dilihat pada masa Sultan Iskandar Muda (1607-1675 M). Selain itu, pasca kemerdekaan ada pula kisah Tgk. M. Daud Beureueh pernah meminta untuk memberlakukan Syari'at Islam kepada Presiden Soekarno ketika datang ke Aceh, tetapi permintaan ini tidak dikabulkan.³⁸² Ia kemudian melakukan perlawanan dengan mendirikan DI/TII.³⁸³

Kedua, aspek sosial yakni sistem sosial dan budaya masyarakat Aceh mencerminkan nilai-nilai yang keIslaman. Misalnya struktur pemerintahan paling bawah yang dikenal dengan istilah *gampong* (desa), dipimpin oleh seorang kepala desa yang disebut *keuchik* yang mengurus masalah administrasi dan pemerintahan, sedangkan yang mengurus masalah agama adalah *teungku imeum*. Struktur ini terapkan sama sampai pada level paling atas, yaitu negara (kerajaan) di mana terdapat sultan dan *qadhi malikul adil* (ulama). Dalam pepatah Aceh disebut “*Adat bak potuemeurehum hukom bak syiah kuala*.” (adat berasal dari pemerintah, dan hukum berasal dari ulama).³⁸⁴ Dari kondisi ini

³⁸²Al Yasa' Abubakar, Pelaksanaan Syariat Islam di Aceh: Sejarah dan Prospeknya dalam Fairus M. Nur Ibr., *Syari'at di Wilayah Syariat: Pernik-Pernik Islam di Nanggroe Aceh Darussalam*, (Banda Aceh: Dinas Syari'at Islam, 2002), hal. 27.

³⁸³A. Hasjmy, *Semangat Merdeka*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1985), h. 372-379. Lihat juga M. Nur Ibrahimy, *Tgk. M. Daud Beureueh....*, h. 8. Baca juga Panji Masyarakat, “Aceh, Madu Kau Sembahkan...” No. 20 Tahun III, edisi 1 September 1999, h. 62.

³⁸⁴Muhammad Zainuddin, *Tarich Atjeh dan Nusantara*, (Medan: Iskandarmuda, 1961), hal. 313. Dikutip dari Nashruddin Sulaiman, *Aceh: Manusia, Masyarakat, Adat dan Budaya*, (Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi, 1992), h. 82. Baca Juga A. Rani Usman, *Sejarah....*, h. 108, juga baca Kaoy Shah dan Lukman Hakim, *Keistimewaan Aceh...* h. 67.

Syari'at Islam dapat dikatakan menjadi hukum yang hidup dalam masyarakat (*living law*).³⁸⁵

Ketiga, aspek yuridis dikuatkan oleh Undang-Undang No. 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh dan Undang-Undang No. 18 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus bagi Provinsi Daerah Istimewa Aceh sebagai Provinsi Aceh yang kemudian diganti dengan UUPA. Sejalan dengan itu maka pada tanggal 1 Muharram 1423 Hijriyah bertepatan dengan 15 Maret 2002 secara resmi Syari'at Islam dideklarasikan pada masa Gubernur Abdullah Puteh.³⁸⁶

Meskipun demikian, tidak dipungkiri ada sejumlah persoalan terkait aplikasi dari konsepsi hukum Islam ini, salah satunya terkait relasi muslim Non muslim. Bisa jadi akan timbul dampak sosial di tengah masyarakat. Misalnya jika Syari'at Islam diberlakukan bagi seluruh warga Negara, termasuk Non muslim,

³⁸⁵Demikian besar pengaruh Islam di Aceh, sehingga sapaan waktu berjumpa dan ucapan waktu berpisah, tidak ada lagi ucapan selain ucapan *salam*. Bila seseorang menerima pemberian dari orang lain, tidak lagi mengucapka "terima kasih" atau yang lain, kecuali telah diganti dengan ucapan *hamdallah*. Lihat Mattulada, dkk., *Agama dan Perubahan Sosial*, (Jakarta: Raja Grifindo Persada, 1996), h. 6.

³⁸⁶Iskandar Ibrahim, *Dinamika Pelaksanaan Syariat Islam di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam*, dalam Syahrizal (editor), *Kontekstualisasi Syariat Islam di Nanggroe Aceh Darussalam*, (Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2004), hal. 83-94. Rifyal Ka'bah, *Penegakan Syari'at Islam di Indonesia*, (Jakarta: Khairul Bayan, 2004), hal. 26. Masyarakat Aceh telah sejak lama menjalankan Syariat Islam di setiap bidang, seperti bidang ibadah, perkawinan dan kewarisan, sejak masa kesultanan dahulu sampai sekarang, sehingga telah meresap dan menyatu secara relatif sempurna dengan kesadaran masyarakat dan telah menjadi adat (tradisi) yang menyatu dengan kehidupan sehari-hari masa kini yang cenderung sangat ditaati. Al Yasa' Abubakar, *Syari'at Islam di Provinsi Aceh Paradigma Kebijakan dan Kegiatan*, (Banda Aceh: Dinas Syari'at Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2005), hal. 26 dan 390.

bisa timbul ketidaksamaan hak dan kewajiban tertentu bagi Non muslim. Dalam hal ini sistem hukum Islam mengenal konsep “*ahl dhimmī*” di mana Non muslim tidak diperbolehkan memegang jabatan publik yang membuat mereka mempunyai otoritas atas masyarakat muslim. Demikian pula dalam hukum acara peradilan Islam ada pendapat bahwa kesaksian Non muslim tidak diterima, dan kompensasi uang (*diyat*) yang dibayarkan atas pembunuhan Non muslim lebih kecil.³⁸⁷

Selain itu, jika Syari’at Islam diberlakukan hanya bagi mereka yang beragama Islam, berarti akan timbul masalah di antara warga, terutama jika berkaitan dengan hukum publik. Misalnya saja pelaku pencurian yang beragama Islam akan dijatuhi hukuman potong tangan, sementara pencuri Non muslim hanya dihukum penjara; pelaku perzinaan yang muslim akan dihukum cambuk bahkan dirajam, sementara pelaku perzinaan Non muslim hanya dihukum penjara atau bahkan bebas sama sekali jika dilakukan atas dasar suka sama suka. Hal-hal seperti ini oleh kalangan muslim moderat yang sejak awal tidak setuju dengan adanya pemberlakuan hukum Islam di Indonesia. Oleh karena itu, sikap kehati-hatian dan semangat keadilan mutlak diperlukan untuk mengantisipasi sekaligus mencari jalan keluar atas berbagai implikasi yang dapat ditimbulkan dari adanya pemberlakuan hukum Islam secara *kāffah* di Aceh.

³⁸⁷Konsep *dhimmī* itu sendiri adalah satu komunitas non muslim yang ditolerir untuk hidup di dalam sebuah Negara Islam yang dijamin perlindungan atas diri dan hartanya karena ketundukan mereka kepada pemerintahan Muslim (Islam) dan kepatuhan mereka membayar pajak kepala atau *jizyah* (*upeti*). Lihat Abdullah Ahmad al-Naim, *Syariat dan HAM*, h. 166.

A. Realitas Empiris Relasi muslim dan non muslim dalam Penerapan Syari'at Islam di Aceh

Setelah Aceh secara legal formal diberikan hak oleh Pemerintah Pusat untuk menjalankan Syari'at Islam secara *kāffah*, maka diantara hal yang perlu dibahas dalam penelitian ini adalah realitas hubungan muslim dengan Non muslim dalam pelaksanaan syari'at Islam di Aceh. Pembahasan tentang hubungan muslim dan non muslim ini meliputi kedudukan Non muslim dalam aspek yuridis formal (dalam segala peraturan yang berlaku di Provinsi Aceh), maupun kedudukan mereka dalam Masyarakat muslim Aceh yang ditinjau dari aspek sosialkemasyarakatan.

Berdasarkan sejarah, masyarakat Aceh berasal dari campuran berbagai suku bangsa yang banyak, di antaranya berasal dari suku India dan Arab. Di Lamno misalnya, yang terletak di pesisir Barat, penduduk disana berciri fisik seperti orang Eropa karena adanya keturunan daerah Portugal. Di wilayah pedalaman, penduduk keturunan Batak dan Nias, menambah keragaman etnis di Aceh. Populasi penduduk Aceh sebesar 3.930.905 yang terdiri dari etnis Aceh, Gayo Lyut, Gayo Luwes, Alas, Singkil, Jawa dan Simeuleu. Dalam hal ini etnis Aceh memang sangat dominan, sekitar 70%. Adapun komposisi agama disana berdasarkan sensus tahun 2010 menunjukkan pemeluk agama Islam sebesar 3.796.027 (98,6%), Kristen Protestan sebesar 31.631, Katolik 5.662, Budha 9.971 dan Hindu 708.³⁸⁸Berikut ini adalah komposisi penduduk Provinsi Aceh berdasarkan agamanya, sebagai berikut:

Presentasi Penduduk Berdasarkan Pemeluk Agama Menurut Kabupaten/Kota Di Provinsi Aceh

³⁸⁸ Data ini mengacu pada sumber BPS Provinsi 2010.

<i>N o</i>	<i>Kabupaten/Kota</i>	<i>Islam</i>	<i>Prot esta n</i>	<i>Kato lik</i>	<i>Hind u</i>	<i>Budha</i>	<i>Jumlah</i>
1.	Simeulue	99,92	0,8	0,00	0,00	0,00	100,00
2	Aceh Singkil	94,08	5,33	0,58	0,00	0,00	100,00
3	Aceh Selatan	99,99	0,01	0,00	0,00	0,00	100,00
4	Aceh Tenggara	83,98	7,72	8,29	0,00	0,00	100,00
5	Aceh Timur	99,99	0,11	0,00	0,01	0,00	100,00
6	Aceh Tengah	99,75	0,16	0,09	0,01	0,09	100,00
7	Aceh Barat	99,89	0,06	0,03	0,00	0,01	100,00
8	Aceh Besar	99,94	0,01	0,04	0,00	0,01	100,00
9	Pidie	99,99	0,01	0,00	0,09	0,01	100,00
1 0	Bireuen	99,90	0,07	0,00	0,09	0,00	100,00
1 1	Aceh Utara	99,98	0,01	0,00	0,00	0,00	100,00
1 2	Banda Aceh	98,34	0,28	0,17	0,02	1,19	100,00
1 3	Aceh Barat Daya	99,99	0,00	0,00	0,00	0,01	100,00
1 4	Gayo Lues	99,99	0,00	0,00	0,00	0,01	100,00

1 5	Nagan Raya	99,99	0,00	0,00	0,00	0,00	100,00
1 6	Aceh Jaya	99,99	0,00	0,00	0,00	0,01	100,00
1 7	Pidie Jaya*	-	-	-	-	-	-
1 8	Langsa	100,00	0,00	0,00	0,00	0,00	100,00
1 9	Bener Meriah	99,95	0,02	0,2	0,00	0,00	100,00
2 0	Sabang	97,61	0,90	0,18	0,01	1,30	100,00
2 1	Aceh Tamiyang	99,78	0,17	0,05	0,00	0,00	100,00
2 2	Lhokseumawe	99,17	0,76	0,05	0,01	0,00	100,00
2 3	Subulussalam*	-	-	-	-	-	-
	Jumlah	98,93	0,61	0,38	0,01	0,07	100,00

Sumber Data : BPS Provinsi 2010

Jika memperhatikan sebaran penduduk Non muslim di kabupaten/kota, keberadaan dan jumlah rumah ibadat yang mereka miliki, serta berdasarkan tradisi dan praktek dalam masyarakat yang selama ini berkembang, kelihatannya tidak perlu ada

kekhawatiran tentang adanya penekanan atau akan dibatasinya kebebasan beragama dan beribadat bagi penduduk yang tidak beragama Islam. Di dalam kehidupan sehari-hari, mereka yang berbeda agama hidup dengan damai, bertetangga dengan baik dan saling membantu dalam berbagai kegiatan sosial kemasyarakatan.³⁸⁹ Realitas social masyarakat Aceh yang multikulturalisme itu menjadi bagian sosio-budaya di Aceh. Melihat kenyataan pluralitas etnik serta agama di Aceh, maka pemeliharaan kerukunan umat beragama adalah sebuah keniscayaan. Potret kerukunan itu sejatinya adalah dalam konstruksi yang dipahami bahwa kerukunan umat beragama adalah keadaan hubungan sesama umat beragama yang dilandasi toleransi, saling pengertian, saling menghormati, menghargai kesetaraan dalam pengamalan ajaran agamanya dan kerja sama dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara di dalam Negara Kesatuan Republik Indoneesia berdasarkan pancasila dan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945.³⁹⁰

Syari'at Islam mengatur dan menjamin hak- hak Non muslim di Aceh. Jika hal ini bisa berjalan dengan baik di Aceh, persepsi yang salah dari sementara pihak tentang pelaksanaan Syari'at Islam akan terkoreksi.³⁹¹ Di samping mengacu kepada asas

³⁸⁹Hal demikian juga dapat dilihat dari sejumlah peraturan yang telah dikeluarkan di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, seperti PERDA Nomor 5 tahun 2000, pasal 2 ayat (2) di atas yang menyatakan bahwa agama selain Islam diakui keberadaannya di Aceh, begitu juga para pemeluknya dihormati dan dilindungi keberadaannya serta diberi kebebasan untuk beribadat melaksanakan ajaran dan kewajiban agamanya.

³⁹⁰Syamsul Rijal, *Pengantar Studi Khazanah Pemikiran Islam*, (Jakarta: Rajawali Press, 2016), h. 48.

³⁹¹Abdul Halim, *Politik Hukum Islam...*, h. 383. Lihat juga tulisan Friezt R. Tambunan, dalam, *Dinas Syariat Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darusslam, Syariat Islam di Wilayah Syariat Pernik- Pernik Islam di Nanggroe Aceh*

personalitas keIslaman, dan Qanūn No.5 Tahun 2000. Penerapan syari'at Islam hanya berlaku bagi umat Islam, sehingga mereka yang Non muslim tidak perlu merasa khawatir. Jika hal ini memang secara nyata bisa berjalan dengan baik di Aceh, pastilah persepsi yang salah di berbagai pihak tentang pelaksanaan syari'at Islam sebagai suatu alternatif sistem tata kenegaraan yang efektif untuk mencapai kesejahteraan umum, akan terwujud dengan sendirinya.³⁹²

Pemberlakuan hukum pidana Islam di Aceh menganut asas personalitas keIslaman. Artinya Qanūn-Qanūn Syari'at di Aceh hanya berlaku bagi umat Islam saja, sedang Non muslim tidak termasuk di dalamnya. Kesimpulan seperti ini secara jelas dapat dipahami dari Undang-Undang Pemerintahan Aceh Pasal 125 ayat (2) yang berbunyi “ Syari'at Islam sebagaimana dimaksud pada ayat (1) meliputi ibadah, *ahwal al syakhsiyah* (hukum keluarga), *mu'amalah* (hukum perdata), *jinayah* (hukum pidana), *qadha* (peradilan), *tarbiyah* (pendidikan), dakwah, syiar, dan pembelaan Islam.³⁹³Perda No.5 Tahun 2000, pada pasal 2 ayat (2) berbunyi; “Keberadaan agama lain di luar agama Islam tetap diakui di daerah ini, dan pemeluknya dapat menjalankan ajaran agamanya masing-masing.”³⁹⁴ Sejalan dengan ini, bahwa penekanan utama pemberlakuan syari'at Islam di Aceh adalah dengan memperhatikan asas personalitas keIslaman. Pemaknaan memberlakukan asas personalitas keIslaman di sini adalah, Syari'at

Darussalam, Fairus M. Nur Ibrahim (Ed.), (Banda Aceh: Yayasan Ulul Arham, 2002), h. 287-288.

³⁹²Tulisan Friez R. Tambunan Pr, Dinas Syari'at Islam Propinsi Nangroe Aceh Darussalam, *Syari'at di Wilayah Syari'at Pernik-Pernik Islam di Nangroe Aceh Darussalam*, Fairus M. Nur Ibr. (Ed.), Banda Aceh : Yayasan Ulul Arham, 2002, h.287-288

³⁹³*Undang-Undang Pemerintahan Aceh (UU RI No. 11 Tahun 2006*, (Jakarta: Sinar Grafika,2006), h. 82.

³⁹⁴Dinas Syariat Islam Propinsi NAD, *Himpunan Peraturan....*, h. 58.

Islam itu hanya diberlakukan bagi masyarakat dengan memperhatikan agama pelaku tindak pidana itu sendiri harus benar-benar beragama Islam, lebih konkrit untuk hal ini bisa dilihat dari Kartu Tanda Penduduk (KTP)nya, pengamalannya, dan pengakuannya. Ketegasan ini membuat pengetahuan tentang apa agama pelaku tindak pidana itu di Aceh menjadi penting dalam hal penentuan penundukan hukum mereka.

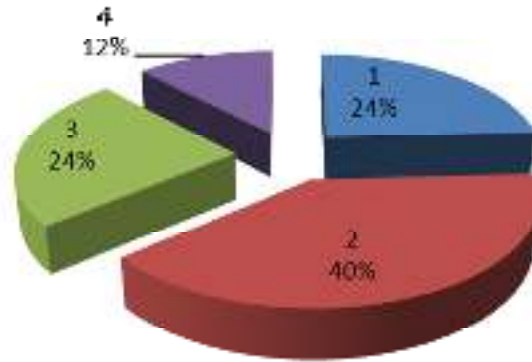
Eksistensi Non muslim berkaitan dengan penerapan syari'at Islam di Aceh tidak menjadi persoalan, alasannya berjalannya syari'at justru membawa kedamaian dan keharmonisan sesama umat manusia meskipun berbeda agama, Islam menjadi rahmat bagi semesta alam. Sekiranya peraturan dan syari'at berjalan secara maksimal, semua pihak merasa nyaman.³⁹⁵ Pendapat yang senada juga dikemukakan oleh Baharuddin Pinim, ketua FKUB Aceh Tenggara. Menurut pendapatnya, pelaksanaan syari'at Islam secara baik akan mewujudkan kedamaian dalam masyarakat serta menciptakan keharmonisan sesama umat manusia dan antar umat beragama.³⁹⁶

Keberadaan kaum Non muslim di tengah-tengah masyarakat Aceh telah memberikan warna tersendiri dalam pergaulan masyarakat di Aceh, apalagi jika dikaitkan dengan regulasi qanūn syari'at. Terkait hal ini, ditanyakan kepada responden apakah keberadaan Non muslim ini dapat mempengaruhi pelaksanaan Syari'at Islam di Aceh. Berkaitan dengan persoalan ini maka dapat dilihat pada tabel di bawah ini:

³⁹⁵ Wawancara dengan Syamsul Bahri, Kadis DSI Aceh Singkil, tanggal 10-9-2015.

³⁹⁶ Wawancara dengan Baharuddin Pinim, ketua FKUB Aceh Tenggara, 8 Oktober 2015.

Eksistensi non muslim mempengaruhi pelaksanaan SI



Pertanyaan tentang eksistensi Non muslim mempengaruhi pelaksanaan syari'at Islam di Aceh. Dari jawaban responden di lapangan berdasarkan hasil tabulasi angket di atas dapat dikatakan sekitar 40% responden menjawab setuju, 24% responden memberikan jawaban sangat setuju, 24% yang menjawab kurang setuju dan hanya 12% responden yang menjawab tidak setuju. Dengan demikian, dari jumlah persentase jawaban responden tersebut, maka dapat disimpulkan sebagian besar responden atau sekitar 64% mengatakan eksistensi Non muslim mempengaruhi pelaksanaan syari'atIslam, dan hanya sekitar 36% yang mengatakan bahwa eksistensi Non muslim tidak mempengaruhi pelaksanaan syari'atIslam di Aceh.

Makmur Manik dalam suatu wawancara mengatakan bahwa keberadaan Non muslim memengaruhi pelaksanaan syari'atIslam. Misalnya warga muslim laki-laki membawa anak perempuan Non muslim lalu tokoh masyarakat dari pihak muslim menyampaikan kepada orang tua Non muslim bahwa anak perempuannya sudah

melanggar adat dan syari'at Islam, dan diberikan tempo sekitar 24 jam untuk menjemput anaknya, sekiranya dalam waktu yang telah ditentukan juga tidak menjemput anaknya, maka anak perempuan yang Non muslim itu dinikahkan secara hukum Islam, dan disyahadatkan untuk memeluk Islam.³⁹⁷ Ada juga sebagian berpendapat bahwa keberadaan Non muslim tidak berpengaruh terhadap pelaksanaan syari'at Islam karena masing-masing saling menjalankan ibadah dan saling menghormati satu sama lainnya.³⁹⁸

Dalam teori toleransi, melibatkan tiga kondisi yang saling terkait ketika seseorang berhadapan dengan perbedaan pendapat atau keyakinan. *Pertama*, seseorang memiliki penilaian negatif (*negative judgement*) terhadap pendapat atau keyakinan yang berbeda; *kedua*, seseorang bisa saja menegasikannya, tetapi; *ketiga*, seseorang sengaja menahan diri untuk tidak menegasikannya. Terkait dengan keberadaan non muslim tidak berpengaruh terhadap pelaksanaan syari'at Islam dikarenakan pihak muslim tetap menghormati keberadaan Non muslim dengan mengeluarkan regulasi yang mengatur tentang kebebasan menjalankan ibadah berdasarkan keyakinan mereka dan tidak dipaksa untuk menjalankan syari'at Islam. Sementara pihak Non muslim juga menghormati dan menghargai pelaksanaan syar'iat Islam di Aceh dengan tidak mengajukan komplain atau gugatan sekalipun berbeda dengan keyakinan mereka. Disinilah azas toleransi terbangun dalam kehidupan yang majemuk.

Eksistensi Non muslim berkaitan dengan penerapan syari'at Islam di Aceh tidak menjadi persoalan, alasannya karena *pertama*, Islam sebagai kelompok mayoritas menjadi modal dan

³⁹⁷ Wawancara dengan Makmur Manik, Tokoh Masyarakat Singkil, Tanggal 6 September 2015

³⁹⁸ Wawancara dengan Tgk. Keddet, Tokoh Agama, tanggal 7-9-2015

kekuatan untuk menjalankan syari'at, *kedua*, kelompok minoritas tersebut memang tidak mengganggu penerapan syari'at Islam di Aceh. Ketiga, dengan berjalannya syari'at justru membawa kedamaian dan keharmonisan. Keempat, sekiranya peraturan dan syari'at berjalan secara maksimal, semua pihak merasa nyaman.³⁹⁹

Dengan demikian, pada tataran pengalaman di lapangan masyarakat Non muslim tidak merasa keberatan dengan pelaksanaan Syari'at Islam.⁴⁰⁰ Jadi keberadaan Non muslim di Aceh tidak bisa dianggap sebagai kendala dan menimbulkan konflik bagi pelaksanaan Syari'at Islam. Hal ini dapat dilihat pada tabel di bawah ini:

³⁹⁹ Wawancara dengan Syamsul Bahri, Kadis DSI Aceh Singkil, tanggal 10-9-2015.

⁴⁰⁰ Bahkan ada pemilik toko non Muslim di Banda Aceh tidak merasa keberatan dengan Syari'at Islam, seperti harus tutup toko saat azan maghrib atau hari Jum'at. Malahan menurut responden non Muslim " yang terjadi ketika toko ditutup, beberapa orang Muslim Aceh sering mengetuk pintu toko untuk minta dibuka dan diizinkan belanja barang". Hasil wawancara dengan Mei Mei (Juru bicara Toko Sibun Sibreh Pasar Aceh), 5 Mei 2015.

Pelaksanaan syariat Islam tdk menimbulkan konflik



Pertanyaan lain adalah mengenai pelaksanaan syari'at Islam di Aceh apakah menimbulkan konflik antar umat beragama. Dari jawaban responden berdasarkan hasil tabulasi data angket menunjukkan responden yang memberikan jawaban setuju tidak menimbulkan konflik sekitar 45,8 %, yang menjawab sangat setuju berjumlah 40,7% dan jawaban kurang setuju hanya 12% serta yang menjawab tidak setuju hanya 2 %. Jadi, mayoritas responden yaitu sekitar 86% menjawab setuju dan sangat setuju pelaksanaan syari'at Islam di Aceh tidak menimbulkan konflik. Hanya sebagian kecil saja yaitu sekitar 14% yang kurang setuju dan tidak setuju. Dengan demikian berdasarkan data angket, pelaksanaan syari'at Islam di Aceh tidak menimbulkan konflik antar umat beragama. Kenyataan ini dikuatkan oleh data hasil wawancara dengan Ramlan (ketua Forum Kerukunan Ummat Beragama (FKUB) Aceh Singkil, mengatakan pelaksanaan syari'at Islam

justru menciptakan kedamaian dan ketentraman kepada semua pihak.⁴⁰¹

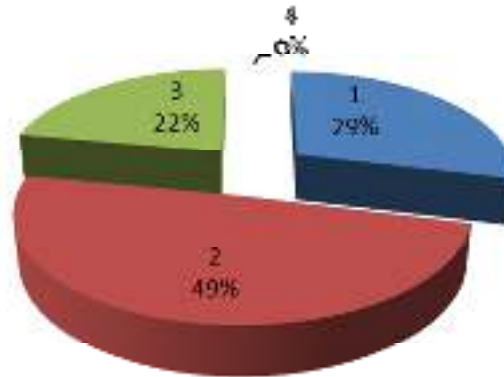
Lebih lanjut Ramlan menuturkan “penerapan syari’at Islam justru mampu meredam konflik yang ada dalam masyarakat. Kebiasaannya, perselisihan pribadi antara muslim dan non muslim lalu dibesar-besarkan seakan-akan sudah menjadi konflik agama, padahal murni persoalan pribadi. Sebagai contoh, ada seorang warga muslim mencuri sawit milik Non muslim lalu terjadi perselisihan, lalu hal itu dianggap konflik antar agama. Hal seperti ini sering terjadi dalam masyarakat.”⁴⁰²

Ketika peneliti mengajukan pertanyaan bagaimana kehidupan antar umat beragama khususnya di daerah perbatasan Aceh, jawaban dapat dilihat dari tabel di bawah ini:

⁴⁰¹ Wawancara dengan Ramlan, Ketua FKUB Aceh Singkil, tanggal 10 September 2015

⁴⁰² Wawancara dengan Ramlan, Ketua FKUB Aceh Singkil, tanggal 10 September 2015.

Kehidupan antar umat beragama di perbatasan berjalan baik



Berkaitan dengan pertanyaan tentang kehidupan antar umat beragama di daerah perbatasan terjalin toleransi yang baik. Berdasarkan data yang didapatkan di lapangan dari hasil tabulasi angket menunjukkan bahwa sebagian besar responden mengatakan bahwa kehidupan antar umat beragama di daerah perbatasan berjalan secara harmonis dan penuh toleransi. Hal ini dapat dilihat dari jawaban responden di atas. Dimana yang menjawab setuju berjumlah 49%, sangat setuju 29%, dan kurang setuju hanya 22% dan tidak ada satupun dari responden yang memberikan jawaban tidak setuju. Dengan demikian, dilihat dari jumlah persentase secara keseluruhan maka dapat disimpulkan sekitar 78% responden mengatakan kehidupan antar umat beragama di daerah perbatasan terjalin sikap toleransi antar umat beragama. Hanya 22% responden yang mengatakan hubungan antar umat beragama kurang terjalin toleransi di daerah perbatasan Aceh.

Menurut Ramlan, terjalinnya toleransi antar umat beragama di daerah perbatasan Aceh tidak terlepas dari beberapa faktor.

Diantara faktor pemersatu itu adalah *pertama*, faktor kekeluargaan. Hubungan kekeluargaan menjadi salah satu pemersatu dan perekat sesama meskipun berbeda agama yang dianutnya. Contoh dari faktor kekeluargaan terjadinya pernikahan antara anak laki-laki muslim dengan anak perempuan dari kalangan Non muslim. Hal itu sendirinya menjadikan kedua keluarga terbina silaturahmi dan toleransi secara baik.

Selain faktor kekeluargaan, kebiasaan bermusyawarah menjadi faktor pendorong terwujudnya sikap toleransi kedua belah pihak. Musyawarah yang dimaksudkan disini khusus dalam bidang mu'āmalah dan sosial kemasyarakatan saja dan tidak bermusyawarah dalam bidang akidah dan ibadah. Di samping itu juga, faktor gotong royong secara bersama-sama antara muslim dan non muslim seperti membersihkan irigasi, pekarangan desa dan membuat jalan menjadi perekat kedua belah pihak.

Faktor budaya dan kesamaan adat, karena merasa memiliki kesamaan marga, budaya dan adatnya sehingga meskipun agamanya berbeda, akan tetapi karena didasarkan kepada persamaan tadi sehingga timbul saling menghormati dan hidup selalu rukun sesama. Terjadinya toleransi antar umat beragama di daerah perbatasan selama ini juga tidak terlepas dari faktor hubungan antara muslim dan non muslim yang selalu dijaga dalam persoalan-persoalan sosial. Setiap persoalan yang berkaitan dengan masalah sosial kemasyarakatan selalu dilaksanakan secara bersama-sama antara muslim dan non muslim.⁴⁰³

Interaksi sosial antar umat beragama di daerah perbatasan Aceh berjalan secara harmonis. Keharmonisan dalam hal sosial kemasyarakatan ini disebabkan oleh karena diantara mereka masih dalam satu suku dan ada hubungan kekerabatan. Misalnya yang

⁴⁰³ Wawancara dengan Ramlan, Ketua FKUB Aceh Singkil, tanggal 10 September 2015

terjadi di Kecamatan Danau Paris. Pada mulanya mereka semua pendatang dari suku Batak menganut agama yang sama yaitu agama Nasrani dan sebagian kecil dari mereka menganut ajaran Pambi.⁴⁰⁴ Setelah bersentuhan dengan suku Aceh yang beragama Islam sebagian kecil diantara mereka beralih atau konversi kepada agama Islam, tidak terkecuali dari penganut aliran Pambi tersebut. Menurut informasi dari tokoh masyarakat Situbuh-tubuh, kecamatan Danau Paris, setiap tahunnya, kelompok Aliran Pambi dan Nasrani ada yang memeluk Islam dan juga sebaliknya, ada pihak muslim yang memeluk Nasrani. Bahkan mantan kepala desa Situbuh-tubuh dulunya waktu pemilihan kepala desa berpindah agama menjadi muslim untuk mendapat dukungan masyarakat muslim, dan setelah tidak lagi menjabat kepala desa sudah kembali menjadi Nasrani. Meskipun kondisi seperti itu, hubungan kekerabatan mereka tetap terjaga baik, satu sama lain saling menghargai dan sangat toleran dalam menjalankan kehidupan sosial dan keagamaan.⁴⁰⁵ Dalam interaksi antar umat beragama ini agar tercipta toleransi yang harmonis, yang harus dikembangkan adalah mewujudkan dialog komunikatif, paradigma komunikasi sebagai tindakan yang selalu diorientasikan pada saling pemahaman dan saling pengertian.⁴⁰⁶

Di samping masalah- masalah tersebut di atas, keberadaan Qanūn - Qanūn Syari'at oleh beberapa kalangan dipandang akan memunculkan dualisme hukum. Permasalahan seperti ini,

⁴⁰⁴PAMBI singkatan Persatuan Agama Parmalin Budaya Adat Batak Indonesia.

⁴⁰⁵ Wawancara dengan Wudi Berutu, tokoh masyarakat Danau Paris, tanggal 9-9-2015

⁴⁰⁶ Thoha Hamim, dkk, *Resolusi Konflik Islam Indonesia*, (Jogjakarta: PT. LkiS Pelangi Aksara, 2007), h. 145.

berangkat dari pemikiran adanya konflik antara hukum Barat dengan hukum Islam, sebagaimana tampak dalam sejarah pembentukan hukum nasional. Konflik semacam ini, pada dasarnya, adalah usang dan semu, bukan konflik sebenarnya. Sebab, masalah pokok yang dihadapi saat ini adalah seberapa jauh pemahaman kita tentang hukum (syari'at) Islam itu sendiri.

Namun demikian, beberapa persoalan memang muncul seiring pemberlakuan Hukum Islam, tidak terkecuali untuk kasus Aceh, di antaranya dualisme hukum. Sejak awal perbincangan UU No.18 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus bagi Propinsi Daerah Istimewa Aceh sebagai Propinsi Nangroe Aceh Darussalam telah disadari betul tentang akan munculnya kajian dualisme hukum.

Untuk tidak terjerembabnya Aceh dalam ketidakpastian yang ditimbulkan akibat dari kesalahpahaman tentang pluralisme hukum dualisme hukum seperti dikemukakan maka para pemrakarsa mengantisipasinya dengan berbagai hal, sebagai berikut; *Pertama*, penegasan hal-hal yang masih tetap menjadi k e w e n a n g a n P e m e r i n t a h p u s a t ;

a] Bidang Pertahanan Negara. Dalam UUPA No.11 Tahun 2006 dalam pasal 7 ayat (1) dinyatakan;” Pemerintah Aceh dan Kabupaten/kota berwenang mengatur dan mengurus urusan pemerintahan dalam semua sektor publik kecuali urusan pemerintahan yang menjadi kewenangan Pemerintah. Ayat (2) dinyatakan “Kewenangan Pemerintah sebagaimana dimaksud pada ayat (1) meliputi urusan pemerintahan yang bersifat nasional, politik luar negeri, pertahanan, keamanan, yustisi, moneter, fiskal nasional, dan urusan tertentu dalam bidang agama.

Mengingat pertahanan negara Republik Indonesia adalah menjadi kewenangan Pemerintah pusat, maka masyarakat Aceh tidak boleh melahirkan qanūn yang berkenaan dengan hal ini, apalagi qanūn yang sifatnya berbeda dengan kebijakan pemerintah

pusat, pengabaian terhadap hal ini dipahami sebagai melampaui kewenangan.

b] bidang Keuangan. Bidang keuangan Aceh diatur secara berimbang. Di samping mengacu kepada UU No.22 Tahun 1999 tentang Pemerintahan Daerah, dan UU No. 25 Tahun 1999 tentang Perimbangan Keuangan antara pemerintah Pusat dan Daerah, juga diatur di dalam UUPA No.11 Tahun 2006 pasal 179 ayat (2). Secara teknis, sampai sekarang, penentuan perimbangan keuangan antara Pemerintah Pusat dan Daerah ini belum tuntas, meskipun UUPA (Undang Undang Pemerintahan Aceh) telah lahir dan mengamankan hal itu.

Kedua, Qanūn dapat mengenyampingkan peraturan yang berlaku umum. Qanūn (Perda) yang digali dan lahir dari masyarakat Aceh sebagai peraturan lokal yang bersifat khusus untuk masyarakat Aceh. Terkait dengan hal ini, Jimly Asshiddiqie mengatakan bahwa mempedomani prinsip hukum *lex superiore derogat lex inferiori* (peraturan perundang undangan yang tingkatannya di bawah tidak boleh bertentangan dengan peraturan yang tingkatannya lebih tinggi) sepanjang kaitannya dengan bagian-bagian hukum dalam sistem Negara yang masih tersentralisasi. Prinsip hukum lain adalah *lex specialis derogat lex generalis* (peraturan khusus dapat mengesampingkan berlakunya suatu peraturan yang bersifat umum), Daerah dapat saja memberlakukan Perda yang dibuatnya sendiri sepanjang dalam koridor kewenangan yang diberikan, meskipun dengan mengesampingkan hukum yang bersifat umum dengan status hirarkisnya yang lebih tinggi. Dengan demikian, Aceh misalnya

boleh saja memberlakukan hukum pidana yang khas dalam qanūnnya, meskipun berbeda dengan KUH Pidana.⁴⁰⁷

Ketika ditanyakan kepada responden apakah dualisme hukum ini menjadi kendala terhadap mereka. Responden memberikan jawaban sebagai berikut: Kalangan Non muslim menjawab: Sangat Setuju 4 orang, Setuju 12 orang, Kurang Setuju 2 orang, Tidak Setuju 2 orang, Sangat Tidak setuju 0 orang. Sementara kalangan muslim menjawab; Sangat Setuju 4 orang, Setuju 14 orang, Kurang Setuju 4 orang, Tidak setuju 3 orang, Sangat Tidak setuju 0 orang. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa komunitas Non muslim sekitar 80% setuju dengan pertanyaan di atas. Demikian pula jawaban dari pihak Non muslim juga ada sekitar 72% setuju. Berdasarkan kepada jawaban kedua kelompok tersebut, maka dapat disimpulkan bahwa menjadi kendala.

Selanjutnya, ditanyakan kepada responden apakah mereka setuju jika pelanggaran terhadap qanūn syari'at diselesaikan dengan hukum adat. Jawaban responden di pihak Non muslim: Sangat Setuju 0 orang, Setuju 2 orang, Kurang Setuju 12, Tidak setuju 5 Sangat Tidak setuju 1 orang. Sementara kalangan muslim menjawab: Sangat Setuju 4 orang, Setuju 14 orang, Kurang Setuju 4, Tidak setuju 3 Sangat Tidak setuju 0 orang.

Tampak sebagian besar kalangan Non muslim (92%)tidak setuju jika kepada mereka diberlakukan hukum adat. Sementara sebaran jawaban dari pihak muslim prosentasenya hampir seimbang antara yang setuju dengan tidak setuju jika kepada Non muslim diberlakukan hukum adat(72,% setuju dan 28% tidak

⁴⁰⁷Jimly Asshiddiqie, " Hukum Islam di Antara Agenda Reformasi Hukum Nasional", dalam Departemen Agama RI., *Mimbar Hukum Aktualisasi Hukum Islam*, Jakarta : Al Hikmah & Ditbinbapera Islam Depag RI., 2001, h.9-12.

setuju). Maka di sini nampak sebagian masyarakat melihat bahwa hukum adat lebih efektif jika diberlakukan kepada kalangan Non muslim yang melanggar qanūn syari'at. Bagi kalangan ini penyelesaian dengan hukum adat dipandang lebih baik dan lebih adil di samping hukum adat ini telah disahkan oleh pemerintah, juga karenahukum adat ini lahir dan tumbuh dari dalam masyarakat, jadi sangat cocok dengan masyarakatitu sendiri. Terkait Non muslim, maka selayaknya mereka menyesuaikan diri dengan lingkungan di mana mereka tinggal sebagai bentuk berbaur dengan masyarakat.⁴⁰⁸Lagi pula ada beberapa kelebihan yang ada dari hukum adat ini, di antaranya cepat dan tidak memakan waktu lama, lebih ekonomis, dapat menghilangkan dendam sehingga persaudaraan tetap terjaga dan membantu pihak kepolisian dan masyarakat dalam menyelesaikan sengketa.⁴⁰⁹

Hukum adat merupakan bagian dari syari'at. Adat yang sudah mentradisi dalam masyarakat Aceh jika dianalisa dan ditelusuri secara detil, mengandung nilai-nilai syari'at sehingga hampir tidak ditemukan adat yang berjalan dalam masyarakat Aceh bertentangan dengan nilai syari'at. Adat dan syari'at dua sisi yang tidak dapat dipisahkan dan saling melengkapi.

Penyelesaian pelanggaran SI dilakukan dengan hukum adat tidak menjadi persoalan, karena hukum adat bagian dari syari'at. Pada masa kesultanan Aceh dulu, terhadap pelanggar SI dan pelanggar adat lainnya juga dikenakan hukum adat disamping hukum syari'at itu sendiri. Nilai filosofi dari hukum adat adalah sebagai aktualisasi nilai syari'at. Setiap persoalan yang diselesaikan dengan hukum adat kebiasaannya membawa dampak positif dan dapat diterima oleh semua pihak, baik pelanggar maupun orang yang menetapkan hukuman tidak terjadi dendam dan permusuhan di

⁴⁰⁸ Hasil wawancara dengan ibu Raihan Putry, 15 Mei 2015.

⁴⁰⁹ Hasil wawancara dengan ibu Raihan Putry, 15 Mei 2015.

kemudian hari. Inti dari penyelesaian secara hukum adat mewujudkan masyarakat yang harmonis, taat peraturan, saling memaafkan dan menjaga ukhuwah.

Pelanggaran syari'at diselesaikan dengan hukum adat. Contoh perkelahian antara anak muslim dengan anak Non muslim lalu mengeluarkan darah, maka proses penyelesaiannya adalah dengan memanggil kedua orang tua yang bertikai, tokoh-tokoh masyarakat kedua belah pihak, biasanya sanksi adat yang dijatuhkan adalah memotong ayam, membawa nasi kunyit dan denda dengan sejumlah uang.

Ketika terjadi perkelahian atau perselisihan antar warga muslim dan non muslim, maka akan diselesaikan secara hukum adat setempat. Proses penyelesaiannya dengan memanggil tokoh adat dari kedua belah pihak dan juga pihak yang berperkara dikumpulkan dalam satu rumah untuk diputuskan secara hukum adat yang berlaku dalam penyelesaian perselisihan. Contoh di desa Sukamakmur Kabupaten Aceh Singkil itu ada namanya adat *pak-pak* yaitu menyelesaikan perkara yang dilakukan oleh masyarakat dengan menghadirkan ayam dan nasi kuning sebagai salah satu dari sanksi adat. Hal ini mirip dengan praktek peusujuk dalam masyarakat Aceh.⁴¹⁰ Pendapat senada dikemukakan oleh Bintang Parulian Siagian, Pendeta AHKBP Lawe Sigala-gala. Menurut pendapatnya, dalam menyelesaikan perkara yang terjadi dalam masyarakat, diselesaikan secara hukum adat/ reusam yang berlaku dalam masyarakat.⁴¹¹

Adat *pak-pak* ini sudah berjalan cukup lama sehingga warga masyarakat desa tersebut tidak tahu lagi kapan kesepakatan itu

⁴¹⁰Wawancara dengan Laher Manik, Tokoh Agama Kristen Khatolik, tanggal 11 September 2015.

⁴¹¹Wawancara dengan Bintang Parulian Siagian, Pendeta AHKBP Lawe Sigala-gala, tanggal 9 Oktober 2015.

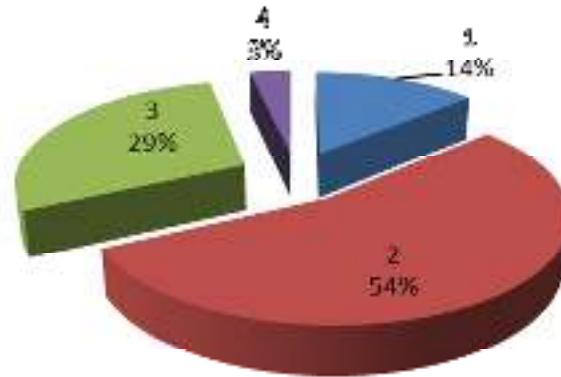
dibuat hingga menjadi sebuah aturan adat yang dijalankan secara turun temurun. Misalnya dalam menyelesaikan perselisihan baik sesama muslim atau sesama Non muslim ataupun antara muslim dengan Non muslim dilakukan dengan cara mendamaikan, hampir sama dengan tata cara yang dilakukan di tempat lain di Aceh yang masyarakatnya mayoritas muslim.

Meskipun demikian ada pula sejumlah kelemahan dari hukum adat di antaranya sifatnya yang lokalistik - tidak sama antara satu daerah dengan daerah lain- sehingga bisa menimbulkan kebingungan dan ambiguitas di tengah masyarakat. Dalam satu wilayah tidak boleh ada perbedaan hukum. Idealnya hukum itu harus satu.⁴¹² Bisa terjadi satu tindak kejahatan yang sama yang dilakukan oleh dua orang di dua kampung akan menerima hukuman yang berbeda, yang satu ringan sedang yang lain lebih berat.

Selanjutnya dipertanyakan apakah hubungan yang terjadi antara muslim dan non muslim di Aceh selama ini berlangsung baik dan harmonis.

⁴¹² Hasil wawancara dengan Abu Muhammad Yus, di Banda Aceh, 15 Mei 2015.

Hubungan antar umat beragama selama ini



Hubungan antara muslim dan non muslim di daerah perbatasan Aceh pasca penerapan syari'at Islam terjalin dengan baik. Dari hasil tabulasi angket di atas terlihat bahwa responden yang menjawab setuju berjumlah 54%, yang menjawab sangat setuju sekitar 14%, kurang setuju 29% dan yang memberikan jawaban tidak setuju hanya 3%. Berdasarkan jumlah persentase tersebut, maka dapat disimpulkan mayoritas responden mengatakan bahwa hubungan antara muslim dan non muslim pasca penerapan syari'at Islam berjalan dengan baik.

Hal ini juga diperkuat oleh Riswan, Kepala Seksi Pembinaan Dinas Syari'at Islam Singkil, bahwa selama ini di wilayah Aceh Singkil hubungan antara muslim dan non muslim sudah berjalan secara harmonis dan saling menghargai satu sama lain.⁴¹³ Pendapat yang senada juga dikemukakan oleh Marius Tumanggor, Tokoh

⁴¹³Wawancara dengan Riswan, Kasi Pembinaan Pada DSI Aceh Singkil, Tanggal 10 September 2015.

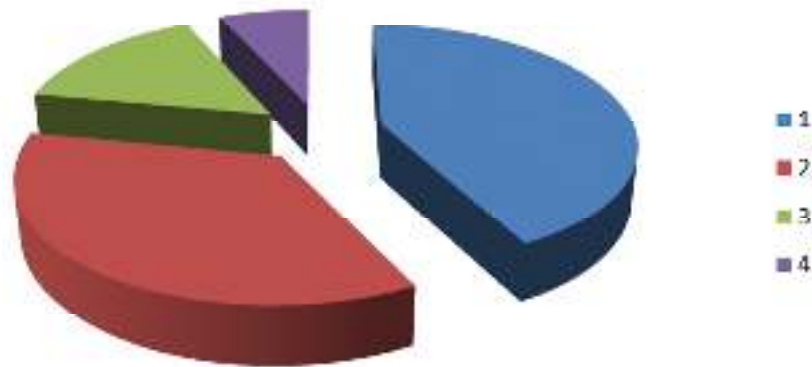
Kristen Protestan, bahwa hubungan antara muslim dan non muslim sudah terbina dengan baik khususnya di daerah Sukamakmur dan Singkil pada umumnya. Terbina hubungan yang harmonis ini disebabkan adanya saling memahami dan menghargai sesama.⁴¹⁴ Pendapat senada juga dikemukakan oleh Imam Nawawi A. Manan, Ketua MAA Aceh Tenggara, bahwa hubungan antara pihak muslim dan non muslim khususnya di Aceh Tenggara sudah berjalan harmonis serta hidup rukun dan damai.⁴¹⁵ Dapat dilihat dalam kenyataan di lapangan pihak Non muslim sebenarnya merasa nyaman dan tidak merasa ada masalah dengan keberadaan Syari'at Islam di Aceh. Hal ini dapat dipahamidari jawaban mereka di mana sebahagian besarnya menjawab hubungan yang terjalin antara muslim dan muslim di Aceh sudah cukup baik.

Ketika diajukan pertanyaan tentang hubungan muslim dan non muslim dalam aspek sosial, maka jawaban responden dapat dilihat dari tabel di bawah ini:

⁴¹⁴Wawancara dengan Marius Tumanggor, Tokoh Kristen Protestan, Tanggal 12 September 2015.

⁴¹⁵Wawancara dengan Imam Nawawi A. Manan, Ketua MAA Aceh tenggara, tanggal 9 Oktober 2015.

Interaksi antar umat beragama dalam aspek sosial saja



Berkaitan dengan pernyataan bahwa interaksi muslim dan non muslim hanya dalam bidang mu'amalah saja, tidak dalam bidang ibadah, dari hasil tabulasi angket sebagian besar responden menjawab sangat setuju tentang interaksi muslim dan non muslim hanya dalam bidang sosial semata-mata. Adapun responden yang memberikan jawaban sangat setuju berkisar 42,4%, setuju sekitar 35,6%, kurang setuju hanya 15,3% dan yang menjawab tidak setuju sekitar 6,8%.

Dengan demikian, dapatlah disimpulkan bahwa pada umumnya responden sangat setuju interaksi muslim dan non muslim hanya di bidang mu'amalah saja. Hanya sebagian kecil dari responden yang kurang menyetujui interaksi muslim dan non muslim hanya di bidang mu'amalah saja. Dengan kata lain, dapat dinyatakan bahwa sebagian kecil responden menginginkan agar interaksi muslim dan non muslim disamping dalam bidang mu'amalah juga melakukan interaksi dalam bidang dan aspek lainnya seperti aspek politik.

Sehubungan dengan pernyataan di atas, berdasarkan hasil wawancara dengan Marsudin, Akademisi Aceh Singkil, didapati jawaban bahwa interaksi muslim dan non muslim hanya dalam bidang mu'amalah dan sosial kemasyarakatan, dalam bidang ibadah tidak ada tawar menawar sedikitpun dengan pihak Non muslim.⁴¹⁶ Hal senada juga dikemukakan oleh Ramlan, Ketua FKUB Aceh Singkil, yang mengatakan bahwa dengan pihak Non muslim berinteraksi hanya dalam bidang sosial kemasyarakatan semata-mata seperti gotong royong membuat jalan, membersihkan parit dan tidak ada interaksi dalam persoalan agama dan ibadah. Umat Islam harus tegas dalam persoalan ibadah dan agama.⁴¹⁷ Hal senada dikemukakan oleh Ustad Suansori, Imam Mesjid Al-Jihad Kec. Lawee Sigala-gala, menurutnya, umat Islam boleh melakukan interaksi dan hubungan dengan pihak Non muslim tapi hanya dalam koridor mu'amalah dan sosial dan tidak boleh berhubungan dalam persoalan aqidah dan ibadah.⁴¹⁸

Berkaitan dengan pertanyaan bagaimana hubungan antara muslim dan non muslim di Aceh, khususnya di daerah perbatasan Aceh. Maka dapat dilihat dari Tabel di bawah ini:

⁴¹⁶Wawancara dengan Marsudin, Akademisi Aceh Singkil, Tanggal 9 September 2015

⁴¹⁷Wawancara dengan Ramlan, Ketua FKUB Aceh Singkil, tanggal 10 September 2015

⁴¹⁸Wawancara dengan Ustad Suansori, Imam Mesjid Al-Jihad Kec Sigala-Gala, tanggal 10 Oktober 2015.



Berkaitan dengan pernyataan tentang hubungan antara muslim dan non muslim di Aceh khususnya di daerah perbatasan lebih buruk pasca penerapan syari'at Islam di Aceh. Maka berdasarkan hasil tabulasi angket menunjukkan bahwa pada umumnya responden menjawab kurang setuju. Adapun jumlah responden yang memberikan jawaban kurang setuju sekitar 51%, Setuju 24%, sangat setuju 17% dan yang menjawab sangat tidak setuju hanya 8%. Dilihat dari jumlah persentase jawaban responden, dapat disimpulkan bahwapasca penerapan syari'at Islam, hubungan antara muslim dan non muslim terbina dengan baik. Dengan bahasa lain dapat dikatakan bahwa mayoritas responden memberikan jawaban kurang setuju kalau dikatakan hubungan antara muslim dan non muslim di era reformasi berjalan secara tidak harmonis. Hanya 24% responden yang mengatakan hubungan muslim dan non muslim lebih buruk dan sebagian kecil dari responden yaitu 8% juga berpendapat yang sama.

Berdasarkan hasil wawancara dengan beberapa responden tentang pernyataan di atas, dapat dikatakan bahwa tidak ada satupun dari responden yang memberikan jawaban hubungan muslim dan non muslim pasca penerapan syari'at Islam tidak harmonis dan tidak berjalan secara baik. Dengan bahasa lain dapat dikatakan semua responden yang diwawancarai menjawab hubungan antara muslim dan non muslim berjalan secara baik dan rukun.

Adapun kasus pembakaran rumah ibadah Nasrani oleh orang Islam yang terjadi sekitar minggu kedua bulan Oktober 2015 bukan disebabkan karena konflik antar umat beragama, akan tetapi karena ketidakpatuhan kepada peraturan atau melanggar peraturan tentang izin pendirian rumah ibadah. Berkaitan dengan pembakaran rumah ibadah orang Kristen, berdasarkan hasil wawancara dengan muslim Bancin, ketua forum da'i Aceh Singkil mengatakan bahwa sebenarnya ini kasus lama yaitu kasus tahun 2012, gereja yang dibakar itu sudah ada sejak 2012 dan tidak mengantongi izin pendiriannya. Oleh sebagian ormas Islam mendesak pemerintah supaya menertibkan rumah-rumah ibadah yang tidak ada izin agar dibongkar. Jadi bukan persoalan konflik. Bahkan setelah peristiwa itu, hubungan muslim dan non muslim tetap seperti biasa.⁴¹⁹

Terkait hubungan muslim Non muslim di Banda Aceh, ada kisah yang dituturkan oleh para tokoh Aceh yang peneliti wawancarai, di antaranya, Abu Muhammad Yus dan Ibu Raihan Putry. Bahwa semasa kecil mereka, Abu Muhammad Yus kerap bermain bola kaki dengan anak-anak China di Pidie. Sedangkan ibu Raihan menceritakan bahwa keluarga ayah dan ibu beliau punya teman seorang dokter etnis China, di mana mereka

⁴¹⁹Wawancara dengan Muslim Bancin, Ketua forum Da'i Aceh Singkil, Tanggal 12 Oktober 2015.

melakukan hubungan mu'amalah dengan sangat baik.⁴²⁰ Di samping itu, seorang Pendeta dari gereja Methodist mengatakan tidak ada masalah antara umat Kristiani Gereja Methodits yang bertempat di Kampung Mulia dengan masyarakat sekitar ataupun dengan Pemerintah Aceh. Orang-orang Tionghoa yang miskin juga mendapat layanan Jaminan Kesehatan Aceh (JKA), sama dengan orang-orang Aceh lainnya.⁴²¹ Pendapat yang hampir senada juga dikemukakan oleh Wiswadas, Bimas agama Budha Kementerian Agama Aceh, yang menyatakan keberadaan Non muslim di Aceh terutama sekali kaitannya dengan pelaksanaan syari'at Islam tidak menjadi persoalan terutama bagi kelompok Non muslim. Faktornya di Aceh banyak kaum muslim dan Non muslim saling bertetangga dan dalam persoalan sosial kemasyarakatan terjalin keharmonisan dan kerukunan yang baik. Bahkan sering anak-anak muslim bermain dengan teman-teman Non muslim ke rumah Non muslim atau sebaliknya. Terjalannya toleransi dan keharmonisan ini karena semua pihak tertanam sikap saling menghargai dan menghormati.⁴²²

Berdasarkan paparan di atas, maka dapat disimpulkan pada umumnya masyarakat mengatakan dalam kehidupan umat beragama telah terjalin keharmonisan dan toleransi yang baik di wilayah Aceh terutama sekali di wilayah perbatasan. Terjadinya konflik antar umat beragama di Aceh terutama di daerah perbatasan Aceh dipicu oleh beberapa faktor. Diantara faktor tersebut adalah *pertama*, faktor politik. Contohnya ketika terjadi pemilihan calon legislatif calon dari pihak Islam bersaing dengan calon dari pihak

⁴²⁰Hasil wawancara dengan Abu Muhammad Yus dan Bu Raihan Putri di Banda Aceh pada tanggal 15 dan 11 Mei 2015.

⁴²¹Hasil wawancara dengan Pendeta Johan, di Kota Banda Aceh, 15 Mei 2015.

⁴²²Wawancara dengan Wiswadas, Bimas agama Budha Kemenag Aceh, tanggal 16 Juni 2015.

Non muslim, karena di pihak Non muslim kondisi keuangannya lebih baik, maka ada tempat-tempat basis Islam yang anggota dewannya Non muslim.⁴²³Berkaitan dengan persoalan ini dapat dilihat pada tabel di bawah ini:



Hal lain yang ditanyakan adalah tentang faktor politik dan unsur diskriminatif sebagai salah satu pemicu konflik antar umat beragama di daerah perbatasan Aceh. Hasil tabulasi angket mencerminkan bahwa pada umumnya responden setuju dengan pernyataan di atas. Artinya faktor politik dan unsur diskriminatif merupakan salah satu faktor pemicu konflik di daerah perbatasan Aceh.

Responden yang memberikan jawaban setuju berkisar 56%, yang menjawab kurang setuju sekitar 24%, dan yang menjawab sangat setuju berjumlah 15% serta yang menjawab tidak

⁴²³Wawancara dengan Makmur Manik, Keuchik Tanjong Betik, tanggal 7-9-2015

setuju hanya 5%. Dengan demikian, secara persentase dapat dikatakan bahwa jumlah yang setuju lebih dominan dibandingkan dengan yang kurang setuju.

Terdapat beberapa faktor lain yang memicu terjadinya konflik antar umat beragama di daerah perbatasan. Diantara faktor tersebut *pertama* adalah, faktor politik. Contohnya ketika terjadi pemilihan calon legislatif calon dari pihak Islam bersaing dengan calon dari pihak Non muslim, karena di pihak Non muslim kondisi keuangannya lebih baik, maka ada tempat-tempat basis Islam yang anggota dewannya Non muslim.⁴²⁴ Hal ini selaras dengan apa yang dinyatakan Thoha Hamim bahwa kekerasan yang berlangsung dalam wilayah agama dimungkinkan terjadi akibat praktik-praktik manipulasi interpretasi dan politisasi agama.⁴²⁵ Disamping itu juga, faktor kebijakan struktural menjadi pemicu timbulnya konflik antar umat beragama seperti kasus keuchik dari kalangan Non muslim, sekretaris desa (sekdes) juga Non muslim, sedangkan keinginan orang muslim menghendaki sekdesnya dari pihak muslim. karena sekdes ditunjuk oleh Keuchik tentu saja menunjuk pihak Non muslim juga. Hal ini seperti kejadian di desa Sukamakmur kecamatan Gunung meriah. Kejadian seperti ini terjadi karena secara kuantitas di desa Sukamakmur pihak Non muslim lebih dominan secara persentase sekitar 60% sedangkan pihak muslim hanya 40%. Oleh karena kalah dari segi jumlah, tentu saja berimbas kepada kebijakan yang diputuskan. Kondisi seperti ini kalau tidak disikapi dengan bijak akan menimbulkan gejolak dalam masyarakat.⁴²⁶

⁴²⁴Wawancara dengan Makmur Manik, Tokoh Masyarakat Singkil, Tanggal 6 September 2015

⁴²⁵Thoha Hamim, dkk, *Resolusi Konflik Islam Indonesia*, (Jogjakarta: PT. LkiS Pelangi Aksara, 2007), h. 190.

⁴²⁶Wawancara dengan Masruddin, Akademisi Aceh singkil, tanggal 9 September 2015

Faktor ketidakpatuhan terhadap peraturan yang berlaku merupakan salah satu penyebab terjadinya konflik antar umat beragama. Sebagai salah satu contoh kasus ketidakpatuhan terhadap aturan yang sudah ada adalah pihak Nasrani mendirikan rumah ibadah dengan tidak mengindahkan aturan yang terdapat dalam Surat Keputusan Bersama (SKB) dua Menteri ataupun peraturan yang ada dalam Peraturan Gubernur. Kasus pendirian undung-undung (gereja kecil) di Silulusan Kecamatan Simpang Kanan, yang dibongkar dan dibangun lebih besar dengan beton adalah contoh lain. Atas pengaduan masyarakat maka pihak pemerintah menyurati supaya proses pembangunan gereja tersebut dihentikan, akan tetapi tidak diindahkan oleh pendeta Ferdi Berutu. Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) sudah dua kali turun ke lokasi dan wakil bupati juga sudah turun ke lokasi. Pembangunan dihentikan sementara tetapi kemudian dilanjutkan lagi.⁴²⁷

Namun selama ini kerukunan umat beragama berjalan dengan baik, interaksi antara orang muslim dan non muslim juga berjalan biasa. Hanya saja keberadaan da'i perbatasan menjadi kekhawatiran bagi Non muslim, sehingga mereka merapatkan barisan dan menambah tim misionaris untuk mengimbangi. Misalnya kasus di desa Biskang, Non muslim mengajak remajanya untuk lebih terlibat aktif di gereja, hal itu terjadi karena kekhawatiran mereka setelah melihat anak-anak dan remaja muslim aktif menghidupkan mesjid dengan kegiatan keagamaanya.⁴²⁸

⁴²⁷Wawancara dengan Sofyan Sauri, Wakil 1 MPU dan anggota FKUB Aceh Singkil, tanggal 11-9-2015.

⁴²⁸Wawancara dengan Muslim Bancin, Ketua Forum Da'i Aceh Singkil, tanggal 12-9-2015

Dewasa ini ada beberapa persoalan yang sudah terjadi sekitar tiga atau empat tahun lalu yang berupaya dibangkitkan kembali oleh pihak Front Pembela Islam (FPI) Aceh Singkil. Adapun persoalan-persoalan yang dimaksudkan adalah masalah izin pendirian rumah ibadah, yang dianggap melanggar izin. Misalnya pendirian gereja di Silulusan kecamatan Simpang kanan pada tahun 2012.⁴²⁹

Dengan adanya program pengiriman da'i ke wilayah perbatasan Aceh, terlihat adanya perubahan dan kemajuan dalam masyarakat, tidak lagi saling menyalahkan antara umat beragama, tidak bersinggungan dengan kepercayaan agama lain dan adat istiadat setempat. Meskipun demikian, ada beberapa tempat di wilayah Aceh Singkil yang rawan tentang kerukunan umat beragama di masa mendatang. Misalnya di desa Situbuh-tubuh kecamatan Danau Paris, dimana seluruh perangkat desa ternyata Non muslim. Padahal penduduk desa ini komposisinya kira-kira 40% muslim, 30% Kristen dan 30 % masih menganut aliran kepercayaan.⁴³⁰

Permasalahan juga kadang datang dari masyarakat muslim, yang pemahaman terhadap agama masih sebatas simbol. Dalam hal ini dai diharapkan lebih bertanggung jawab atas tugasnya dalam membimbing masyarakat. Tapi kenyataannya dai sering tidak berada di lokasi sehingga untuk kegiatan keagamaan menjadikurang aktif, pengajian anak-anak juga menjadi terlantar. Kekhawatiran muncul jika dai atau pihak yang bersangkutan tidak ambil peduli terhadap upaya meningkatkan pemahaman terhadap ilmu agama khususnya anak-anak. Pengajian

⁴²⁹Wawancara dengan Muslim Bancin, Ketua Forum Da'i Aceh Singkil, tanggal 12-9-2015

⁴³⁰Wawancara dengan Wudi Berutu, Tokoh Masyarakat Situbuh-tubuh, tanggal 9-9-2015

anak-anak akan terlantar hanya orang tua yang peduli kepada anak yang mau membimbing anaknya secara khusus.

Contoh lain di sini masih ada anak muslim sampai usia 18 tahun belum disunat. Ada juga dalam satu keluarga memiliki tiga keyakinan, misalnya keuchik di sini agamanya Kristen sedangkan ayahnya Islam dan saudaranya masih menganut aliran kepercayaan. Sering juga perkawinan menjadi faktor untuk berganti agama. Selain itu banyak kafetaria bebas dengan minuman keras yang diperjualbelikan secara bebas juga.

Faktor ekonomi juga sering memicu konflik, misalnya pencurian tandan kelapa sawit yang marak di mana-mana. Akibatnya terjadi perselisihan pribadi yang kadang-kadang merembet pada konflik antar agama.

B. Model Hubungan muslim dan non muslim di Aceh dan Prinsip Harmonisasi Hubungan keduanya

1. Model Hubungan muslim dan non muslim di Aceh

Penerapan syari'at Islam di Acehsejatinya dapat berjalan secara *kāffah* dan menjadi *rahmatan lil 'alamin*. Untuk mewujudkan penerapan syari'at Islam secara *kāffah* dan menjadi rahmat bagi alam dibutuhkan kepada format dan model,terutama yang berkaitan dengan hubungan muslim dan non muslim. Berdasarkan hasil yang didapatkan di lapangan terdapat beberapa model yang diharapkan dapat terwujud dengan baik. Adapun model relasi muslim dan non muslim yaitu pertama; Model pendekatan adaptasi kultural. Kedua, model penyelesaian konflik secara kekeluargaan, ketiga, Model agama berperan sebagai sosial interaktif, keempat, model konvensi dan kelima, model keterlibatan semua pihak dalam penyusunan kebijakan.

Model pertama, Formulasi pelaksanaan syari'at Islam ke depan dan pola yang dibangun dalam kehidupan masyarakat Aceh adalah pendekatan adaptasi kultural masyarakat yaitu saling menghargai antar sesama umat beragama antara muslim dan non muslim.⁴³¹



Berdasarkan hasil angket yang terdapat dalam tabel di atas responden yang menjawab setuju 49 % dan sangat setuju 39 % terhadap formulasi idealnya pelaksanaan syari'at Islam ke depan dan pola yang dibangun dalam kehidupan masyarakat Aceh khususnya di daerah perbatasan adalah dengan pendekatan adaptasi kultural masyarakat yaitu saling menghargai antar sesama umat beragama antara masyarakat muslim dan non

⁴³¹wawancara dengan Sabar Simatullang, Bimas Agama Kristen Kemenag Aceh tanggal 12 Agustus 2015

muslim sebagai perekat kerukunan. Hal ini sangatlah penting sebagai upaya untuk terciptanya kerukunan dan keharmonisan antar umat beragama dalam masyarakat.

Kerukunan antar umat beragama di Indonesia sudah diatur dalam UUD 1945 pasal 29 ayat 2 disebutkan bahwa “ Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu”. Berpijak kepada ayat tersebut sudah sepatutnya setiap masyarakat menjunjung tinggi sikap saling toleransi antar umat beragama dan saling menghormati antar hak dan kewajiban bagi setiap masyarakat untuk bisa hidup rukun dan damai. Berkaitan dengan kerukunan antar umat beragama di Aceh, secara yuridis disebutkan dalam UU nomor 44 tahun 1999 tentang keistimewaaan Aceh, pasal 4 ayat 1 dan 2 yaitu ayat (1) penyelenggaraan kehidupan beragama di daerah diwujudkan dalam bentuk pelaksanaan syari’at Islam bagi pemeluknya dalam bermasyarakat; dan ayat (2) daerah mengembangkan mengatur penyelenggaraan kehidupan beragama sebagaimana dimaksud pada ayat (1), dengan tetap menjaga kerukunan hidup antar umat beragama. Hal ini juga diperkuat lagi dalam UU No 11 tahun 2006 tentang UUPA terdapat dalam Bab XVII pasal 127 ayat 2 bahwa: Pemerintah Aceh wajib menjamin kebebasan, membina kerukunan, menghormati nilai-nilai agama yang dianut oleh umat beragama dan melindungi sesama umat beragama untuk menjalankan ibadah sesuai dengan agama yang dianutnya. Begitu juga dengan pergub Nomor 25 Tahun 2007 telah diatur tentang kehidupan umat beragama di Aceh, terutama yang berkaitan dengan pedoman pendirian rumah ibadah.

Berkaitan dengan hal tersebut, Baharuddin Pinim⁴³² Ketua FKUB Kutacane menjelaskan bahwa, kerukunan dapat diartikan sebagai suasana keharmonisan hubungan dalam dinamika pergaulan terutama intern umat beragama dan antar umat beragama. Lebih lanjut ia mengatakan bahwa keharmonisan antar umat beragama di Aceh terutama di daerah perbatasan seperti di Aceh Tenggara tercermin dalam suasana hidup secara kekeluargaan, hidup bertetangga secara baik dan saling bahu membahu dalam persoalan sosial kemasyarakatan. Indikasi lain dari perwujudan keharmonisan antar umat beragama menurut pendapatnya adalah kehidupan masyarakat saling menghormati, kebebasan menjalankan ibadah sesuai dengan agama dan keyakinannya masing-masing, saling bersikap toleransi. Saling menghargai dan menjunjung tinggi nilai kemanusiaan, saling pengertian sesama sebagai bentuk toleransi. Pendapat yang hampir senada juga dikemukakan oleh Wiswadas⁴³³ Bimas agama Budha kemenag Aceh bahwa para pemeluk agama di Aceh saling menghargai satu sama lain secara baik, bahkan dalam pergaulan sehari-hari sudah terbina keharmonisan antar umat beragama. Demikian pula dalam bertetangga antar umat beragama sudah terbina dengan baik pula. Pendapat yang hampir senada dikemukakan oleh Imanuel Bahagia⁴³⁴ bahwa di kalangan masyarakat Kutacane, kerukunan hidup yang harmonis antara umat Islam dan Kristen terwujud antara lain karena mereka hidup di lingkungan pedesaan yang sama pengalaman hidup dan tantangan alam yang sama pula. Berkaitan dengan hal ini

⁴³²Wawancara dengan Baharuddin Pinim, Ketua FKUB Kabupaten Aceh Tenggara, 10 Oktober 2015.

⁴³³Wawancara dengan Wiswadas, Bimas Agama Budha Kemenag Aceh, tanggal

⁴³⁴Wawancara dengan Imanuel Bahagia, Kasi Penyelenggaraan Bimas Kristen Khatolik, 10 oktober 2015.

masyarakat mempunyai kesepakatan dalam kehidupan bersama untuk saling menghargai dan menghormati sesamanya dengan adanya kebebasan bagi setiap umat beragama dalam melaksanakan upacara keagamaan masing-masing. Pendapat yang senada juga dikemukakan oleh Ridwansyah, unsur akademisi mengatakan bahwa antarumat beragama sudah terbina kerukunan yang harmonis dan saling menghargai antara satu sama lainnya secara baik.⁴³⁵

Bentuk adaptasi kultural masyarakat sebagai wujud kerukunan antar umat beragama terutama antara Kristen dan Islam terutama sekali di daerah perbatasan menurut beberapa informan seperti Viatur Silalahi⁴³⁶ adalah lebih pada kegiatan yang bersifat sosial budaya yaitu kegiatan yang dilakukan secara bersama-sama, seperti gotong royong membersihkan lingkungan dan persiapan peringatan hari kemerdekaan, pesta perkawinan dan kegiatan lainnya.

Keanekaragaman suku, bahasa, adat istiadat dan agama dalam kehidupan masyarakat merupakan suatu kenyataan yang harus diterima sebagai kekayaan suatu bangsa. Namun, dalam keanekaragaman atau pluralitas tersebut juga mengandung kerawanan-kerawanan yang dapat memunculkan konflik kepentingan atas kelompok yang berbeda beda tersebut.

Agama merupakan faktor integratif baik individual maupun sosial dalam arti bahwa agama mengintegrasikan dan menyerasikan segenap aktivitas manusia baik sebagai pribadi maupun sebagai anggota masyarakat yaitu integrasi keserasian sebagai insan yang taqwa terhadap Tuhan Yang Maha Esa serta integrasi dan

⁴³⁵Wawancara dengan Ridwansyah, Akademisi, tanggal 10 Oktober 2015.

⁴³⁶Wawancara dengan Viatur Silalahi, Pengurus gereja HKBP Kecamatan dan Penghulu desa Lawe Rekan, tanggal 9 Oktober 2015.

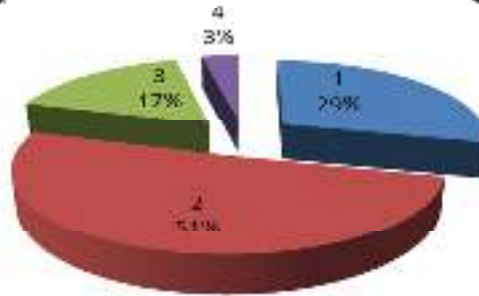
kесerasian antara manusia sebagai makhluk sosial dalam hubungannya dengan sesama dan lingkungannya. Dengan kata lain, integrasi dan keserasian dalam mengerjakan kebaikan.

Kerukunan umat beragama merupakan perekat hubungan sesama umat beragama yang dilandasi dengan toleransi, saling pengertian, saling menghormati, saling menghargai dalam kesetaraan pengamalan ajaran agama dan kerja sama dalam kehidupan masyarakat dan bernegara. Kerukunan dapat juga diartikan sebagai kondisi hidup dan kehidupan yang mencerminkan suasana damai, tertib, tentram, sejahtera, dan gotong royong dalam masalah sosial. Kerukunan antar umat beragama dapat diwujudkan dengan saling tenggang rasa, toleransi antar umat beragama, tidak memaksakan seseorang untuk memeluk agama tertentu, melaksanakan ibadah sesuai agamanya.

Umat beragama dan pemerintah harus melakukan upaya bersama dalam memelihara kerukunan umat beragama. Dengan demikian akan dapat tercipta keamanan dan ketertiban antar umat beragama, ketentraman dan kenyamanan di lingkungan masyarakat, khususnya di daerah Aceh yang telah menerapkan syari'at Islam sebagai landasan kehidupan masyarakat. Oleh karenanya dalam kehidupan antar umat beragama di Aceh, sikap toleransi ini dengan membangun kebersamaan dan saling menghargai, saling menghormati adalah sebagai perekat dan pemersatu masyarakat.

Model kedua, relasi antara muslim dan non muslim yang diharapkan terwujud di Aceh adalah model penyelesaian berbagai persoalan antar umat beragama secara kekeluargaan. Untuk menjaga keharmonisan, kerukunan umat beragama di Aceh terutama di daerah Singkil dan Aceh Tenggara, setiap terjadi perselisihan yang terjadi dalam masyarakat (antar agama) diselesaikan secara kekeluargaan. Berkaitan dengan model penyelesaian berbagai persoalan antar umat beragama secara kekeluargaan dapat dilihat pada tabel di bawah ini:

Menjaga keharmonisan, maka penyelesaian secara kekeluargaan



Hasil angket di atas menunjukkan bahwa yang menjawab setuju terhadap hal tersebut mencapai 51 % dan yang menjawab sangat setuju sebanyak 29 % memberikan jawaban tidak setuju, 17% dan hanya 3% yang menjawab sangat tidak setuju. Keanekaragaman suku, agama dan adat istiadat merupakan suatu kenyataan yang harus kita terima, namun dalam keanekaragaman tersebut sering terjadi kerawanan-kerawanan yang dapat memunculkan konflik demi kepentingan antar kelompok yang berbeda-beda. Berkaitan dengan kerangka kerukunan hidup antar umat beragama atau disebut dengan toleransi diasumsikan bahwa hal ini tidak akan terwujud bilamana masing-masing umat beragama tersebut bergerak sendiri-sendiri mengembangkan agamanya sendiri tanpa melihat lingkungan sosial masyarakatnya, sehingga tidak mustahil akan terjadi benturan atau konflik antar umat beragama.

Salah satu upaya untuk mewujudkan keharmonisan dan kerukunan antar umat beragama adalah menumbuhkan saling menghargai, dan menyelesaikan permasalahan secara kekeluargaan. Berdasarkan hasil wawancara dengan Baharuddin Pinim, mengatakan bahwa penyelesaian permasalahan yang terjadi dalam masyarakat secara kekeluargaan semakin menambah semangat kebersamaan dan saling menghargai antar sesama umat beragama. Sehingga setiap persoalan yang terjadi antara muslim dan non muslim (kristen) diselesaikan secara kekeluargaan sesuai dengan adat dan reusam setempat.⁴³⁷

Persatuan dan kerukunan umat beragama akan mudah mengalami perpecahan akibat perbedaan suku, adat dan agama. Padahal kerukunan menjamin stabilitas sosial sebagai syarat mutlak pembangunan, tetapi dikalangan masyarakat kita stabilitas ini tidak terlaksana di dalam pemerintahan sekarang ini sehingga antara masyarakat kecil dan kalangan masyarakat atas saling berselisih. Ketidakrukunan menimbulkan bentrok dan perang agama, yang pada gilirannya mengancam kelangsungan hidup bangsa dan negara.

Indonesia sebagai negara yang multikultur dan multietnis serta ragam keyakinan, di satu sisi menjadi rahmat bagi pembangunan, namun di sisi lain justru menjadi tantangan. Keanekaragaman suku dan terlebih keyakinan menjadikan konflik horizontal sangat mudah terjadi. Memang tidak bisa dipungkiri dengan adanya kemajemukan dalam berbagai hal tersebut merupakan masalah yang rawan dan sering memicu ketegangan atau konflik antar kelompok termasuk masalah agama.

⁴³⁷Wawancara dengan Baharuddin Pinim, Ketua FKUB Kabupaten Aceh Tenggara, 10 Oktober 2015.

Diantara faktor yang menyebabkan terwujud kerukunan antar umat beragama di Aceh terutama di daerah perbatasan Aceh adalah faktor kondisi alam. muslim dan non muslim hidup di lingkungan pedesaan yang sama dan berbasis pada pengalaman hidup dan tantangan alam yang sama pula. Kondisi alam yang demikian menjadikan masyarakat saling membutuhkan dan saling menghargai dan pada akhirnya terwujud kesatuan dan kerukunan antar sesama.

Adapun faktor lain yang menyebabkan kerukunan antar warga masyarakat muslim dan non muslim di Aceh tepatnya wilayah perbatasan adalah faktor perkawinan, kesamaan marga dan faktor berbatasan tanah. Terdapat warga yang melangsungkan pernikahan dengan warga lain yang berbeda agama. Hal ini menjadikan hubungan antara dua keluarga besar yang berbesan menjadi rukun sekalipun mereka berbeda agama. Sementara kesamaan marga juga terjadi antar muslim dengan Non muslim baik karena faktor perkawinan maupun karena faktor berpindah agama. Kesamaan marga menjadi faktor pengikat hubungan muslim dan non muslim dan berlangsung harmonis. Selain itu faktor berbatasan tanah milik juga menjadi faktor pendorong terbina kerukunan antara muslim dengan Non muslim. Mereka saling menjaga dan tidak berupaya mengganggu hak tetangganya.

Sedangkan sikap-sikap yang mempengaruhi terwujudnya kerukunan umat beragama di daerah perbatasan adalah karena antara sesama masyarakat muslim dan Non muslim saling menghargai, menyelesaikan masalah secara bersama, sesama warga saling transparan dalam memberi informasi.

Selain itu, muslim dan non muslim yang tinggal di wilayah Aceh meyakini bahwa setiap agama yang mereka anut mempunyai aturan-aturan yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, manusia dengan manusia lainnya dan manusia dengan alam, dan juga memahami tentang kebebasan dalam menjalankan hak dan

kewajiban sesuai dengan keyakinan masing-masing. Hal inilah yang telah tertanam pada setiap masyarakat bahwa masing-masing mereka berkeyakinan setiap agama mempunyai aturan yang sama yaitu untuk saling menghormati dan menghargai pada orang lain, dan juga semua agama terdapat kebebasan dalam menganut agama sesuai dengan keyakinannya. Oleh karena itulah masyarakat di wilayah perbatasan saling hormat menghormati antar sesama warga walaupun berbeda agama dan keyakinan.

Faktor lain yang menyebabkan kerukunan antar warga masyarakat yaitu adanya aturan yang telah disepakati bersama. Misalnya diatur bahwa semua masyarakat wilayah perbatasan baik muslim maupun Non muslim diberikan kebebasan untuk melaksanakan upacara keagamaan masing-masing. Antara muslim dan Non muslim dalam mengadakan upacara, walaupun pelaksanaannya dalam waktu yang berbeda untuk tidak saling mengganggu antara satu sama lain.

Berdasarkan pengamatan keharmonisan antar umat beragama sebagai wujud dan kerukunan hidup umat beragama dan masing-masing komunitas masyarakat di wilayah perbatasan nampak serasi dan rukun, saling tolong menolong dan saling menghormati sesamanya dengan ikatan persaudaraan. Hal tersebut telah menciptakan institusi atau tradisi yang mampu meredam terjadinya konflik antar umat beragama. Namun ada juga sebagian kecil masyarakat terutama yang tinggal di pedalaman biasanya hidup dalam kapasitas homogen dalam suku dan agama yang relatif masih tertutup, sering belum siap menerima perubahan yang sangat cepat, sehingga dalam interaksi sosial terutama kelompok pendatang yang berbeda agama, suku dan pandangan sering terjadinya konflik kecil (tertutup). Hal ini disebabkan para pendatang biasanya lebih siap dalam menghadapi perubahan dibandingkan masyarakat lokal. Oleh karenanya sebagai upaya menghindari hal tersebut diciptakanlah solidaritas kebersamaan

antar warga dan difungsikan identitas suku dengan berbagai upaya yang ditempuh untuk terwujudnya kerukunan (kerja sama) dan menghindari terjadinya pertentangan.

Interaksi sosial sebagai proses saling berhubungan antara sesama masyarakat muslim dan non muslim telah terjadi begitu lama dalam kehidupan masyarakat. Dan kenyataan terlihat bahwa proses tersebut telah melahirkan kerukunan yang harmonis antar kedua pemeluk agama tersebut, dan telah membawa pengaruh yang sangat besar dalam kehidupan masyarakat dan telah terbentuk suatu keakraban dan kebersamaan antar sesama warga masyarakat. Realitas kelembagaan maupun perekat kerukunan antar umat beragama di daerah perbatasan yang jumlah penduduknya berbagai penganut agama dan multi aliran keagamaan telah membentuk masyarakatnya yang heterogenitas budaya dan perilaku merupakan cerminan dari toleransi antar umat beragama.

Hal lain yang mempengaruhi terwujudnya toleransi antar umat beragama sehingga hubungan mereka berjalan harmonis seperti yang terjadi pada masyarakat Lawe Sigala Gala, dimana kehidupan warga sudah lama terikat oleh suatu tradisi yang turun menurun yang penuh kebersamaan dalam berbagai aspek kehidupan masyarakat terutama dalam bidang sosial budaya. Kebersamaan ini membentuk suatu ikatan persaudaraan dan kekerabatan yang kuat; saling tolong-menolong dalam berbagai hal dan kegiatan; dan menghindari pertentangan dan permusuhan sesamanya. Menurut beberapa informan kondisi ini terwujud karena antara muslim dan non muslim saling bekerjasama, tolong-menolong, saling menghargai bahkan menganggap saling merasa bersaudara.⁴³⁸

⁴³⁸Wawancara dengan Ramlan, FKUB Aceh Singkil, tanggal 10 September 2015.

Faktor lain yang menyebabkan terwujudnya toleransi beragama di daerah perbatasan adalah adanya aturan tidak tertulis yang sudah disepakati yang menyatakan bahwa semua warga masyarakat diberi kebebasan untuk melaksanakan upacara keagamaan sesuai dengan keyakinan dan kepercayaannya masing-masing dan tidak saling mengganggu.⁴³⁹

Walaupun secara umum telah terjalin keharmonisan antara muslim dan non muslim sebagai masyarakat yang plural, masyarakat masih berhadapan dengan beberapa kendala dalam mewujudkan kerukunan antar umat beragama sebagaimana tabel di bawah ini:



Tabel di atas menunjukkan bahwa yang menjawab terdapat kendala dalam mewujudkan kerukunan antar umat beragama di daerah perbatasan 49 % menjawab setuju dan 30 % sangat setuju.

⁴³⁹Wawancara dengan Laher Manik, Tokoh Agama Kristen Khatolik Aceh Singkil, tanggal 11 September 2015

Berdasarkan hal tersebut dapat dijelaskan adanya kendala yang dihadapi masyarakat dalam mewujudkan kerukunan antar umat beragama di Aceh.

Keharmonisan dalam komunikasi antar sesama penganut agama adalah tujuan dari kerukunan beragama, agar terciptakan masyarakat yang bebas dari ancaman, kekerasan hingga konflik agama. Menyadari fakta kemajemukan masyarakat yang pluralitas, pemerintah telah mencanangkan konsep Tri Kerukunan Umat Beragama di Indonesia pada era tahun 1970-an. Tri Kerukunan Umat Beragama tersebut ialah kerukunan intern umat beragama, kerukunan antar umat beragama, dan kerukunan antara umat beragama dengan pemerintah. Tujuan utama dicanangkannya Tri Kerukunan Umat Beragama adalah agar masyarakat bisa hidup dalam kebersamaan, sekalipun banyak perbedaan. Konsep ini dirumuskan dengan teliti dan bijak agar tidak terjadi pengeangan atau pengurangan hak-hak manusia dalam menjalankan kewajiban dari ajaran-ajaran agama yang diyakininya. Pada gilirannya, dengan terciptanya tri kerukunan itu akan lebih memantapkan stabilitas nasional dan memperkuat persatuan dan kesatuan bangsa.

Kerukunan merupakan kebutuhan bersama yang tidak dapat dihindarkan di tengah perbedaan. Perbedaan yang ada bukan merupakan penghalang untuk hidup rukun dan berdampingan dalam bingkai persaudaraan dan persatuan. Kesadaran akan kerukunan hidup umat beragama harus bersifat dinamis, humanis dan demokratis, agar dapat ditransformasikan kepada masyarakat dan dirasakan dan dinikmati keharmonisan kerukunan antar umat beragama oleh semua masyarakat.

Langkah-langkah untuk mewujudkan kerukunan antar umat beragama:



Tabel di atas menunjukkan bahwa 56 % responden menjawab setuju dan 30 % menjawab sangat setuju mewujudkan iklim dan lingkungan yang kondusif sebagai langkah untuk bisa terwujudnya kerukunan antar umat beragama di daerah perbatasan Aceh.

Secara keseluruhan aktivitas keagamaan di daerah perbatasan telah memberikan kecerahan akan tetapi secara realita belum bisa terjamin keharmonisan antar kehidupan beragama secara utuh, karena masih ada hambatan-hambatan dan penyebab utama bukan karena inti ajaran lebih banyak dikondisikan oleh aspek sosial politik yang melingkari komunitas umat di sana. Demikian juga untuk mencari titik temu dalam kehidupan masyarakat terutama tentang toleransi antar kehidupan umat beragama diperlukan suatu etika dan ini sebagai faktor utama untuk bisa terciptanya interaksi sosial yang harmonis antar umat beragama dalam suatu komunitas masyarakat secara umum.

Sementara konflik bersifat tertutup selalu terjadi setiap saat dalam setiap interaksi sosial dalam masyarakat. Hal ini tidak bisa

dihindari dalam kehidupan bersama karena merupakan dinamika masyarakat itu sendiri. Menurut teori Struktural Konflik masyarakat pada hakikatnya saling berhubungan satu sama lain dengan bebas dan bersama-sama dalam pencapaian tujuan umum dalam suatu lingkungan yang kompleks sebagai sebuah kehidupan sosial. Sementara konflik adalah sesuatu yang tidak mungkin dihindari dalam interaksi tersebut, bahkan konflik dapat menjadikan masyarakat semakin dinamis dan penyeimbang antar berbagai kelompok kepentingan. Kondisi ini tidak sama pada setiap daerah tergantung pada pengaruh kultur dan subkultur yang mewarnai perilaku sosial masyarakatnya.

Selain itu, berdasarkan fakta di lapangan ada sebagian orang dari pihak Non muslim mengusulkan agar dalam setiap mengambil kebijakan mereka juga ikut dilibatkan. Hal ini dapat dilihat pada tabel di bawah ini:



Untuk menjaga keutuhan dan keharmonisan kerukunan antar umat beragama dalam kehidupan masyarakat yang plural dan majemuk sangat tergantung pada langkah dan pola yang dibangun

bersama termasuk melibatkan semua unsur masyarakat baik muslim dan non muslim dalam menentukan sebuah kebijakan. Hal ini dapat dilihat pada tabel tersebut di atas, dimana 41 % responden menjawab setuju dan 29 % menjawab sangat setuju terhadap perlu dilibatkan masyarakat Non muslim dalam menyusun kebijakan.

Dalam memantapkan kerukunan hidup umat beragama dalam masyarakat perlu dilakukan suatu upaya yang dapat mendorong terjadinya kerukunan hidup umat beragama secara utuh dan akan terciptanya keharmonisan dalam masyarakat. Upaya tersebut antara lain :⁴⁴⁰Pertama, memperkuat dasar-dasar kerukunan internal dan antar umat beragama, serta antar umat beragama dengan pemerintah terutama dalam menentukan suatu kebijakan. Kedua, membangun harmoni sosial dan persatuan nasional dalam bentuk upaya mendorong dan mengarahkan seluruh umat beragama untuk hidup rukun dalam bingkai teologi dan implementasi dalam menciptakan kebersamaan dan sikap toleransi. Ketiga, menciptakan suasana kehidupan beragama yang kondusif dalam rangka memantapkan pendalaman dan penghayatan agama serta pengamalan agama yang mendukung bagi pembinaan kerukunan hidup intern dan antar umat beragama. Keempat, melakukan eksplorasi secara luas tentang pentingnya nilai-nilai kemanusiaan dari seluruh keyakinan plural umat manusia yang fungsinya dijadikan sebagai pedoman bersama dalam melaksanakan prinsip-prinsip berpolitik dan berinteraksi sosial satu sama lainnya dengan memperlihatkan adanya sikap keteladanan.

Lebih lanjut Ramlan menyatakan bahwa langkah lain yang penting untuk terwujudnya kerukunan umat beragama di Aceh khususnya di daerah perbatasan dalam rangka memantapkan kerukunan hidup umat beragama, antara lain :

⁴⁴⁰Wawancara dengan Ramlan, FKUB Aceh Singkil, Tanggal 10 September 2015.

Pertama, para pemimpin sebagai aparatur pemerintah dan pemimpin non formal yakni tokoh agama dan tokoh masyarakat merupakan komponen penting dalam pembinaan kerukunan antar umat beragama yang dapat memberikan arahan sekaligus penentu kebijakan perlu melibat semua unsur masyarakat baik muslim atau Non muslim.

Kedua, masyarakat di perbatasan yang sangat heterogen perlu ditingkatkan sikap mental dan pemahaman terhadap ajaran agama serta tingkat kedewasaan berfikir agar tidak menjurus ke sikap primordial.

Ketiga, Peraturan pelaksanaan yang mengatur kerukunan hidup umat beragama perlu dijabarkan dan disosialisasikan agar bisa dimengerti oleh seluruh lapisan masyarakat, dengan demikian diharapkan tidak terjadi kesalahpahaman dalam penerapan baik oleh aparat maupun oleh masyarakat, akibat adanya kurang informasi atau saling pengertian diantara sesama umat beragama.

Keempat, Perlu adanya pemantapan fungsi terhadap wadah-wadah musyawarah antar umat beragama atau dialog untuk menjembatani kerukunan antar umat beragama secara menyeluruh.

Kelima, perlu dilibatkan semua unsur masyarakat baik muslim dan non muslim dalam menentukan suatu kebijakan khususnya masalah toleransi beragama.

Berdasarkan hasil wawancara dengan Laher Manik⁴⁴¹ mengatakan bahwa setiap kebijakan yang dibuat oleh pemerintah sebaiknya melibatkan pihak Non muslim, alasannya nanti setiap kebijakan yang akan diterapkan supaya tidak

⁴⁴¹Wawancara dengan Laher Manik, Tokoh Agama Kristen Khatolik Aceh Singkil, tanggal 11 September 2015.

merugikan pihak-pihak minoritas, kalau ada persoalan yang tidak sesuai dapat diselesaikan secara baik-baik sebelum kebijakan tersebut diterapkan. Alasan kedua, dengan mengetahui kebijakan dan bahkan ikut terlibat dalam proses penyusunan kebijakan, maka para tokoh-tokoh minoritas mensosialisasikan kepada pengikutnya dengan baik serta mengindahkannya.

Selanjutnya, beberapa langkah penting lainnya yang sangat strategis untuk memupuk jiwa dan semangat toleransi umat beragama dan membudayakan hidup rukun antar umat beragama khususnya di daerah perbatasan adalah: ⁴⁴²

Pertama, Menonjolkan segi-segi persamaan dalam agama dan tidak memperdebatkan segi-segi perbedaan dalam agama.

Kedua, melakukan kegiatan sosial yang melibatkan para pemeluk agama yang berbeda.

Ketiga, merubah orientasi pendidikan agama yang menekankan aspek sektoral fiqiyah menjadi pendidikan agama yang berorientasi pengembangan aspek universal *rabbaniyah*.

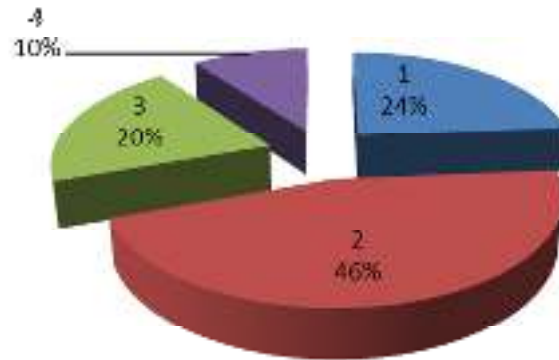
Keempat, meningkatkan pembinaan individu yang mengarahkan pada terbentuknya pribadi yang memiliki budi pekerti yang luhur dan akhlaqul karimah.

Kelima, menghindari jauh-jauh sikap egoisme dalam beragama sehingga mengklaim dirinya yang paling benar.

Terdapat sebagian responden yang meminta supaya dalam melakukan sosialisasi syari'at Islam dilibatkan Non muslim. Hal ini dapat dilihat dari tabel di bawah ini:

⁴⁴²Wawancara dengan Wiswadas, Bimas Agama Budha Kemenag Aceh, Tanggal 16 Juni 2015.

Sosialisasi SI perlu dilibatkan non muslim



Berdasarkan hasil angket yang menjawab setuju sebanyak 46 % dan sangat setuju 24 % perlu dilibatkan masyarakat Non muslim dalam mensosialisasi syari'at Islam. Hal ini dapat dimengerti bahwa sosialisasi sangatlah penting dalam pengembangan Syari'at di Aceh khususnya perlu dilibatkan masyarakat Non muslim sebagai upaya mempercepat pengembangan syari'at di daerah perbatasan.

Penerapan Syari'at Islam di Aceh terkesan setengah-setengah dan juga berlaku hanya untuk kelas bawah dikarenakan kurangnya sosialisasi, sehingga Syari'at Islam terlalu lamban dan tidak membumi dalam masyarakat. Oleh karenanya faktor utamanya adalah persoalan mendasar dalam memaknai syari'at itu sendiri dan juga masih lambannya sosialisasi syari'at terhadap masyarakat.

Berdasarkan hasil wawancara dengan Wiswadas⁴⁴³, Bimas agama Budha kemenag Aceh, berkaitan dengan persoalan di atas mengatakan bahwa, sebaiknya dalam melakukan sosialisasi syari'at Islam dilibatkan pihak-pihak Non muslim agar syari'at Islam yang diterapkan dapat diindahkan oleh semua orang termasuk pihak Non muslim. Bahkan lebih lanjut menurutnya, selama ini proses sosialisasi syari'at Islam dapat dikatakan gagal terutama di tingkat pedesaan. Masyarakat selama ini menjalankan syari'at bukan karena pengaruh sosialisasi, akan tetapi karena kesadaran dan rasa memiliki terhadap agamanya.

Model keempat, adalah model konvensi yaitu model hubungan muslim dengan Non muslim mengajak tunduk pada aturan yang disepakati dalam suatu masyarakat yang sifatnya tidak tertulis.

Model kelima, yaitu model keterlibatan semua pihak dalam penyusunan kebijakan.

2. Prinsip Harmonisasi Relasi muslim dan non muslim di Aceh.

Hak istimewa bagi Aceh dalam menyelenggarakan kehidupan beragama yang diwujudkan dalam penerapan syari'at Islam sebagaimana diatur dalam Undang-undang no 44 tahun 1999 adalah merupakan peluang besar bagi muslim dalam melahirkan kehidupan masyarakat yang adil, damai dan sejahtera. Perwujudan kehidupan yang demikian perlu diatur dalam regulasi yang tidak hanya menguntungkan muslim sebagai warga yang mayoritas, akan tetapi juga tidak merugikan pihak Non muslim sebagai minoritas di Aceh.

⁴⁴³Wawancara dengan Wiswadas, Bimas Agama Budha Kemenag Aceh, Tanggal 15 Agustus 2015.

Sejarah mencatat bahwa pada masa kerajaan Aceh, relasi muslim dan non muslim juga diatur dalam aturan tersendiri. Bukti sejarah menyebutkan bahwa Pada masa pemerintahan Raja Iskandar Muda, ia memberlakukan beacukai yang berbeda antara penjelajah muslim dan non muslim. Beacukai yang dipungut raja ini tinggi, terutama yang dikenakan kepada kaum kristen; orang muslim tidak membayar bea keluar.⁴⁴⁴ Selanjutnya, pada masa kekuasaan Ratu Safiyyat al Din, minum *khamar* adalah aktifitas yang dilarang bagi masyarakat Aceh ketika itu, namun, pelarangan tersebut tidak berlaku bagi warga Non muslim. Selain itu, berbagai aturan ketat diterapkan dalam memproduksi dan menjual minuman keras. Di kalangan Non muslim, hanya yang memiliki lisensi dari penguasa saja yang boleh memproduksi dan memperjualbelikan arak (*khamar*). Jacob Compostel menginformasikan, bahwa seorang yang bernama nakhoda Fijgie telah diberikan izin untuk memproduksi arak.⁴⁴⁵ Namun, pada tahun 1642 dua orang pekerja Eropa pada sebuah pabrik milik perusahaan Inggris dihukum oleh Ratu Safiyyat al Din dengan memotong kedua tangan mereka karena telah berusaha memproduksi arak yang sebenarnya dilarang dan diatur secara ketat izinnya oleh penguasa .⁴⁴⁶

Ketiga fakta historis diatas menunjukkan bahwa, pertama, Aceh adalah wilayah yang telah pernah memberlakukan syari'atIslam sejak zaman kesultanan .⁴⁴⁷ Kedua, pelaksanaan

⁴⁴⁴Denys Lombard, *Kerajaan Aceh Zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*, terj. Winarsih Arifin, (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2007), h. 150.

⁴⁴⁵Amirul Hadi, *Aceh: Sejarah, Budaya, dan Tradisi*, Ed. 1(Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia,2010),hal. 179, yang dikutip dariK.A., 1031, "Dagregister of Compostel,"f.1207.

⁴⁴⁶Ibid, lihat juga K.A., 1051,"Dagregister P. Soury, " ff. 562v-563.

⁴⁴⁷Aceh merupakan salah satu kerajaan Islam terbesar di Indonesia. Kerajaan Aceh Darussalam yang didirikan Sultan Ali Mughayat Syah (916-936 H/ 1511-1530 M) adalah sebuah kerajaan yang ditegakkan atas asas-asas Islam.

syari'at Islam di Aceh ketika itu diatur dalam undang-undang.⁴⁴⁸ ketiga, Relasi antara muslim dengan Non muslim juga diatur dalam aturan tersendiri, sekalipun tidak banyak data yang dapat digunakan dalam aspek-aspek kehidupan apa saja pengaturan itu dibuat.

Setelah 16 tahun penerapan Syari'at Islam di Aceh telah lahir beberapa regulasi khususnya yang mengatur hubungan muslim dengan Non muslim di Aceh. Diantaranya Undang-undang

Dalam *Adat Mahkota Alam*, yaitu Undang- Undang Dasar Kerajaan Aceh Darussalam, yang diciptakan atas arahan Sultan Iskandar Muda, misalnya disebutkan bahwa sumber-sumber hukum yang dipakai dalam negara ialah Al-Quran, Hadis, Ijma' dan Qiyas. Bahkan Sultan Iskandar Muda (1607-1636 M) mengganti hukuman-hukuman tradisional dengan hukuman berdasarkan syari'ah/ fikih bermazhab Syafi'i meliputi bidang *ibadat, ahwal syakhshiyah, muamalat maliyah, jinayat, uqubat murafat, iqtishadiyah dusturiyyat akhlaqiyat* dan *'alaqazi dauliyah* yang diterapkan dalam kerajaan tersebut. Azyumardi Azra, "Implementasi Syari'at Islam di Nanggroe Aceh Darussalam: Perspektif Sosio-Historis," dalam Rusjdi Ali Muhammad, *Revitalisasi Syari'at Islam di Aceh Problem, Solusi dan Implementasi Menuju Pelaksanaan Hukum Islam di Nanggroe Aceh Darussalam*, (Jakarta: Logos, 2003), h.xix dan xxvi.

⁴⁴⁸Sejak zaman kesultanan, abad ke-17, Nanggroe Aceh telah menjadikan Syariat Islam sebagai landasan bagi Undang-undang yang diterapkan untuk masyarakatnya. Undang-Undang itu disusun oleh para ulama atas perintah atau kerjasama dengan umara, yakni penguasa atau sultan.⁴⁴⁸ Ulama-ulama yang berkifrah pada waktu itu adalah Nurrudin Ar-Raniry (w.1658 M), Syamsuddin al-Sumatrani (w. 1661 M) dan Abdurrauf al-Singkili (1615-1691 M). Karya-karya besar berupa kitab-kitab yang menjadi rujukan para hakim dan semua aparat penegak hukum di Nanggroe Aceh seperti *Safinat al-Hukkam fi Takhlish al-Khashsham* (Bahtera para hakim dalam menyelesaikan perkara segala orang yang bertikai] yang ditulis oleh Jalaluddin al-Din al-Tarusani. Kitab ini ditulis secara khusus atas perintah Sultan Alaidin Johansyah (1735-1760 M/ 1147-1174 H) dan isi kitab ini adalah aturan-aturan hukum perdata dan pidana serta berbagai penjelasan tentang ihwal penyelesaian perkara dan pokok-pokok hukum acara dalam sebuah peradilan. Di samping itu, terkenal pula *Qanun al-Asyi (Adat Meukuta Alam)* yang mengandung hukum-hukum *Dusturiyyat* dan *'Alaqah Dauliyyah* yang ditulis dalam huruf Jawi yang menjadi Undang-undang Kerajaan. Tgk. Muslim Ibrahim, "Langkah-langkah Penerapan Syariat di Aceh," dalam Buchori Yusuf & Iman Santoso (et.al.), *Penerapan Syariat Islam di Indonesia Antara Peluang dan Tantangan*, (Jakarta: Globalmedia, 2004), h. 177.

Pemerintah Aceh nomor 11 tahun 2006, pasal 127 ayat (2) yaitu” pemerintah Aceh dan pemerintah kabupaten /kota menjamin kebebasan, membina kerukunan, menghormati nilai-nilai agama yang dianut oleh Umat beragama untuk menjalankan ibadah sesuai dengan agama yang dianut”. Aturan lainnya juga mengacu pada Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor 9 tahun 2006/ Nomor 8 tahun 2006 tentang pelaksanaan Tugas kepala daerah/ Wakil Kepala daerah dalam pemeliharaan kerukunan umat beragama, pemberdayaan forum kerukunan Umat beragama, dan pendirian rumah ibadah.

Terdapat pula peraturan Gubernur NAD nomor 16 tahun 2007 tanggal 30 April 2007 tentang Pedoman Pelaksanaan Tugas Forum Kerukunan Umat Beragama, Peraturan Gubernur nomor 25 tahun 2007 tentang Pendirian Rumah Ibadah dan Peraturan Gubernur no 22 tahun 2001 tentang Pedoman Pelaksanaan Tugas forum Kerukunan Umat Beragama. Regulasi terakhir baru saja selesai dirancang adalah rancangan qanūn tentang Pedoman Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama dan Pendirian Tempat Ibadah. Qanūn yang masih dalam tahap rancangan ini secara khusus mengatur tentang Pedoman Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama, Pemberdayaan Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) dan Pendirian Rumah Ibadah.

Rancangan Qanūn ini lahir diantaranya dilatari oleh adanya praktek-praktek penyiaran agama tanpa izin Pemerintah Daerah, pendirian rumah ibadah secara ilegal, bahkan keterlibatan pihak asing dalam memberikan bantuan kemanusiaan kepada agama minoritas.⁴⁴⁹ Beberapa aktifitas tersebut diatas diidentifikasi sebagai faktor yang ikut melatari beberapa ketegangan dan konflik antar Umat beragama di Aceh.

⁴⁴⁹Penjelasan atas rancangan ... hal. 18.

Mencermati kepada realitas empiris hubungan muslim dan non muslim di Aceh pasca penerapan syari'at Islam, masih terdapat beberapa kasus baik yang mengemuka maupun yang bersifat laten yang mengancam kerukunan umat beragama di Aceh. Kasus-kasus tersebut tidak hanya berupa aktifitas yang diidentifikasi pemerintah sebagai faktor-faktor yang melatari konflik antar umat beragama seperti disebut diatas, namun kasus-kasus lain yang memiliki nuansa politis dan ekonomis.

Diantara benih konflik yang dimotori oleh dimensi politis adalah seperti yang terjadi di Singkil. Ketika terjadi pemilihan calon legislatif calon dari pihak muslim bersaing dengan calon dari pihak Non- muslim, tampaknya pemilihan masih diwarnai dengan *money politic*, dan kondisi keuangan pihak Non- muslim lebih baik, sehingga terdapatlah beberapa wilayah yang merupakan basis kaum muslim, namun anggota dewannya justru Non muslim.⁴⁵⁰ Hal ini persis dengan apa yang dikemukakan oleh Thoha Hamim bahwa kekerasan yang berlangsung dalam wilayah agama dimungkinkan terjadi akibat praktik-praktik manipulasi interpretasi dan politisasi agama.⁴⁵¹ Disamping itu juga, faktor politis yang diboncengi oleh kebijakan struktural menjadi pemicu timbulnya konflik antar umat beragama seperti kasus keuchik dari kalangan Non muslim, sekretaris desa (sekdes) juga Non muslim. Sedangkan pihak muslim menghendaki sekdesnya dari pihak muslim. Hal ini misalnya terjadi di desa Sukamakmur Kecamatan Gunung Meriah. Di desa tersebut penduduk Non muslim secara kuantitas lebih dominan yaitu sekitar 60% ketimbang muslim hanya 40%. Oleh karena kalah dari segi jumlah, hal ini berimbas kepada kebijakan

⁴⁵⁰Wawancara dengan Makmur Manik, Tokoh Masyarakat Singkil, Tanggal 6 September 2015

⁴⁵¹Thoha Hamim, dkk, *Resolusi Konflik Islam Indonesia*, (Jogjakarta: PT. LkiS Pelangi Aksara, 2007), h. 190.

yang diputuskan. Kondisi seperti ini kalau tidak disikapi dengan bijak akan menimbulkan gejolak dalam masyarakat.⁴⁵²

Kasus lain yang rentan memicu konflik antara muslim dan non muslim adalah seperti yang terjadi di desa Situbuh-tubuh kecamatan Danau Paris Aceh Singkil, dimana seluruh perangkat desa adalah Non muslim. Di desa ini tidak hanya terdapat muslim dan kristen tapi juga ada penganut aliran kepercayaan⁴⁵³, dengan persentase kira-kira 40 % muslim, 30 % Non muslim/kristen dan 30% Artinya yang tidak terdaftar ini adalah penganut aliran kepercayaan . Aliran kepercayaan tersebut merupakan agama dasar dari penduduk setempat.⁴⁵⁴

Selain dimensi politik, kerenggangan hubungan muslim dengan Non muslim di Aceh juga dapat dipicu oleh dimensi ekonomi. Misalnya terjadi pencurian kelapa sawit yang boleh jadi pemiliknya Non muslim. Akibatnya terjadi perselisihan pribadi, yang dapat berimbas pada konflik terbuka antar pemeluk agama.

a. Ikhtiar Menemukan Kalimat Sawa'

Menurut penjelasan UU No 5 Tahun 1969 Penetapan Presiden (Penpres) No.1/PNPS/1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan Penodaan Agama bahwa Agama-agama yang dianut oleh sebagian besar penduduk Indonesia adalah: Islam, Kristen, Katolik, Hindu, dan Buddha. Surat Keputusan Menteri Dalam Negeri Tahun 1974 tentang pengisian kolom agama

⁴⁵²Wawancara dengan Masruddin, Akademisi Aceh singkil, tanggal 9 September 2015

⁴⁵³*Kepercayaan lama nenek moyang seperti menganggap sisinga mangaraja sebagai nabi dan mereka juga memiliki tempat ibadah biasa di sebut dengan kusatin*

⁴⁵⁴Wawancara dengan Wudi Berutu, Tokoh Masyarakat Situbuh-tubuh, tanggal 9-9-2015

pada KTP hanya menyatakan kelima agama, tetapi Surat Keputusan tersebut dianulir pada masa Presiden Abdurrahman Wahid karena dianggap bertentangan dengan Pasal 29 Undang-undang Dasar 1945 tentang Kebebasan beragama dan Hak Asasi Manusia dan sekaligus menambahkan Konghucu sebagai agama keenam yang diakui.

Keragaman agama di Indonesia dalam realitasnya telah membawa manfaat besar dan sekaligus juga menjadi potensi kerawanan, yang sewaktu-waktu dapat menimbulkan konflik. Ironisnya, dalam konflik kekerasan yang sering terjadi belakangan ini, agama sering dilekatkan menyatu dengan peristiwa tersebut.⁴⁵⁵ Di sini sebenarnya arti penting keberadaan dan peranan institusi Pemerintah untuk membina masyarakat yang sering dihadapkan pada problema kemajemukan. Untuk itulah kemudian Pemerintah mengeluarkan sejumlah regulasi untuk membangun hubungan yang harmonis antar umat beragama walau disadari memang bukan perkara yang mudah.

Untuk menjalankan tugas berat ini Pemerintah, dalam hal ini Kementerian Agama, telah mengeluarkan berbagai pedoman berkaitan dengan masalah keagamaan, juga memberi fasilitas bagi kalangan umat beragama untuk berdialog dan bekerja sama baik intern dalam satu agama maupun antar umat beragama. Pemerintah telah memfasilitasi pendirian forum-forum yang berfungsi sebagai jembatan antar umat beragama dengan Pemerintah dan juga forum antar kelompok- kelompok agama itu sendiri. Forum tersebut antara lain: Majelis Ulama Indonesia (MUI), Persatuan Gereja-gereja Indonesia (PGI), Konferensi Wali Gereja Indonesia (KWI), Parisadha Hindu Dharma Indonesia (PHDI). Melalui forum- forum ini diharapkan agama bertindak sebagai kekuatan pemersatu bagi

⁴⁵⁵Thoha Hamim dkk, *Resolusi Konflik Islam Indonesia*, (Surabaya: Lembaga Studi Agama dan Sosial (LSAS), 2007), h. 101.

para pemeluk agama masing- masing. Organisasi-organisasi keagamaan tersebut bisa melakukan bimbingan kepada umat mereka masing-masing.⁴⁵⁶ Bahkan telah dibentuk pula sebuah forum bersama yang bernama Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) yang dibentuk oleh masyarakat dan difasilitasi oleh Pemerintah dalam rangka membangun, memelihara dan memberdayakan umat beragama untuk kerukunan dan kesejahteraan.

Meskipun pembangunan kehidupan umat beragama yang harmonis menghadapi tantangan berat namun terdapat sejumlah peluang yang menguntungkan yang dapat dijadikan landasan bersama ke depan. Menurut Said Aqil Husin Al Munawar⁴⁵⁷ “Berbagai peluang tersebut antara lain; *Pertama*, semua agama ingin mensejahterakan para pemeluknya. Bahwa semua agama ingin menolong orang-orang miskin dan teraniaya. Persamaan pandangan tersebut menurut teori integrasi sosial memungkinkan berbagai agama dapat bekerjasama untuk melakukan kegiatan-kegiatan sosial dalam rangka penanggulangan kemiskinan, kebodohan dan berbagai bencana sosial lainnya. *Kedua*, Agama- agama di Indonesia bersedia mengembangkan wawasan keagamaan yang inklusif, mau menerima dan menghargai kehadiran golongan- golongan agama lain dan hidup berdampingan secara damai. *Ketiga*, Hubungan kekerabatan dalam masyarakat Indonesia dapat meredam pertentangan antara agama- agama yang berbeda.

Keempat, dalam masyarakat secara tradisional ada kebiasaan- kebiasaan dan pranata sosial yang sudah melembaga dan fungsional untuk memelihara ketertiban, serta kerukunan masyarakat meskipun berbeda agama, seperti konsep Mapalus di Minahasa, Rumah Betang di kalangan suku Dayak dan lain- lain.

⁴⁵⁶M. Dawam Rahardjo, *Merayakan Kemajemukan Kebebasan dan Kebangsaan*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2010), h. 369.

⁴⁵⁷Said Aqil Husin Al Munawar, *Fikih Hubungan Antar Agama*, (Jakarta: Ciputat Press, 2005), h. xiii.

Kelima, Berbagai upaya Pemerintah yang telah dilakukan untuk mendekatkan perbedaan di tengah masyarakat yang didukung oleh semua pemuka agama. *Keenam*, Adanya dampak positif di samping dampak negative dari globalisasi informasi dan ekonomi, yakni wawasan keberagaman masyarakat makin meningkat dan luas. *Ketujuh*, berbagai kemudahan bagi pemeluk agama untuk mengaktualisasikan ajaran agama dalam hidup keseharian masing-masing kelompok agama.”

Seiring dengan dinamika kehidupan yang terus berkembang dan semakin kompleksnya persoalan kerukunan maka fokus saat ini lebih diarahkan pada perwujudan rasa kemanusiaan dengan pengembangan wawasan multikultural. Dengan pendekatan yang bersifat “*bottom up*”. Dalam kaitan ini pemerintah diharapkan mengembangkan wawasan multikultural pada segenap unsur dan lapisan masyarakat yang hasilnya diharapkan terwujud masyarakat yang mempunyai kesadaran tidak saja mengakui perbedaan tetapi mampu hidup saling menghargai, menghormati secara tulus, komunikatif dan terbuka, tidak saling curiga, memberi tempat terhadap keragaman keyakinan, tradisi, adat istiadat, budaya dan yang paling utama adalah berkembang sikap tolong menolong sebagai perwujudan rasa kemanusiaan yang dalam dari ajaran agama masing- masing.

Untuk menciptakan suasana rukun seperti itu terdapat beberapa strategi yang harus ditempuh, yaitu:

- a. membimbing umat beragama agar senantiasa meningkatkan keimanan dan ketakwaan kepada Tuhan yang Maha esa dalam suasana rukun, baik intern maupun antar umat beragama. Dalam hal ini kesadaran umat beragama akan didorong untuk lebih menghayati esensi ajaran setiap agama; yakni bahwa agama tidak diturunkan untuk menganjurkan kekerasan terhadap pemeluk agama lainnya. Selain itu bahwa esensi setiap agama yang diturunkan adalah untuk memberi manfaat dan kebaikan

sebesar- besarnya bagi kehidupan sosial bersama umat manusia di bumi ini.

b. melayani dan menyediakan kemudahan bagi penganut agama.

c. Tidak mencampuri urusan akidah/ dogma dan ibadah sesuatu agama.

d. Negara membantu dan membimbing penunaian ajaran agama.

e. Melindungi agama dari penyalahgunaan dan penodaan kesucian agama.

f. Pemerintah mendorong dan mengarahkan segenap komponen masyarakat untuk lebih meningkatkan kerjasama dan kemitraan dalam seluruh lapangan kehidupan masyarakat, bukan bentuk hegemoni dan penindasan oleh suatu kelompok kepada kelompok lain.

g. mendorong umat beragama agar mampu mempraktekkan hidup rukun dalam bingkai Pancasila, Konstitusi dan tertib hukum bersama.

h. mengembangkan wawasan multikultural bagi segenap lapisan masyarakat melalui jalur pendidikan, penyuluhan dan riset.

i. Fungsionalisasi pranata lokal, seperti adat istiadat, tradisi dan norma norma sosial yang mendukung upaya kerukunan.

j. mengundang partisipasi semua kelompok dan lapisan masyarakat sesuai dengan potensi yang dimiliki masing-masing melalui kegiatan- kegiatan dialog, musyawarah, tatap muka, kerjasama sosial dan sebagainya.

k. Menumbuhkan rasa senasib sepenanggungan antar masyarakat sebagai saudara sebangsa yang mempunyai sejarah dan cita cita yang sama.⁴⁵⁸

Semua usaha yang dilakukan dalam membangun kerukunan antar umat beragama akan terwujud bila masing- masing penganut

⁴⁵⁸ Said Aqil Husin Al Munawar, *Fikih Hubungan...*, xvii

agama mau membangun harmoni sosial dan kebersamaan sesuai dengan hakekat ajaran setiap agama. Jalan terbaik untuk itu adalah menumbuhkembangkan kesadaran terhadap ajaran agamanya dengan memperdalam nilai-nilai spiritual yang implementatif bagi kemanusiaan. Karena itu diperlukan re-interpretasi baru terutama menemukan “*common platform*” atau dalam istilah al-Qur’an, “*kalimatinsawa*” yaitu titik pertemuan yang disepakati oleh semua kalangan.⁴⁵⁹ Hal ini sebagaimana firman Allah:

﴿إِلَّا نَعْبُدُ إِلَّا وَبَيْنَكُمْ بَيْنَنَا سَوَاءٌ كَلِمَةً إِلَىٰ تَعَالَوْا الْكِتَابَ يَا أَهْلَ قُلُوبِ
 أَفَأَنْ لِّلَّهِ دُونِ مَن أَرْبَابًا بَعْضًا بَعْضًا يَتَّخِذُوا شَيْئًا بِهِ يُشْرِكُونَ وَلَا لِّلَّهِ
 مَسْلُومٌ ۚ بِنَا أَشْهَدُوا فَقُولُوا تَوَلَّوْا

Artinya: Katakanlah: "Hai ahli kitab, marilah (berpegang) kepada suatu kalimat (ketetapan) yang tidak ada perselisihan antara kami dan kamu, bahwa tidak kita sembah kecuali Allah dan tidak kita persekutukan dia dengan sesuatupun dan tidak (pula) sebagian kita menjadikan sebagian yang lain sebagai Tuhan selain Allah". jika mereka berpaling Maka Katakanlah kepada mereka: "Saksikanlah, bahwa kami adalah orang-orang yang berserah diri (kepada Allah)".(Q.S. Ali Imran: 64).

b. Prinsip Tauhid dan Pancasila sebagai Kalimat Sawa'

Untuk Indonesia, umat Islam telah mempunyai Pancasila. Pancasila adalah sesuatu yang benar baik isinya maupun

⁴⁵⁹ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban "Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan"*, (Jakarta: Paramadina, 2005), h. 184.

kedudukannya sebagai *kalimatın sawa'* bagi kegidupan berbangsa bersama pemeluk agama lain.⁴⁶⁰

Nurcholis Madjid secara gencar memperkenalkan dan memperjuangkan konsep *commonplatform* dengan mengangkat istilah Al-Qur'*ankalimatın sawa'*. Menurut Nurcholish Madjid *kalimatın sawa'* merupakan ketetapan yang sama di antara agama-agama. Ketetapan ini merupakan landasan fundamental bagi pengembangan dialog dan paradigma dialog antar agama. Dengan konsep ini maka hubungan antar agama berada dalam kebersamaan dan kedamaian tanpa adanya sikap saling curiga apalagi pertentangan dan friksi-friksi antar pemeluk agama.

Konsep ini tidak membenarkan adanya klaim kebenaran dari suatu agama. Kontribusi konsep *kalimatın sawa'* adalah *pertama*, merupakan landasan utama bagi hubungan dan titik temu antar agama yang dapat dikembangkan melalui perjumpaan, dialog yang konstruktif, sikap-sikap toleransi, keterbukaan dan berkesinambungan untuk mencapai derajat kemanusiaan yang hakiki.⁴⁶¹ *Kedua*, dengan *kalimatın sawa'* tidak berarti meniadakan perbedaan antara agama-agama melainkan adanya pola-pola pandangan yang sama tentang permasalahan sosial yang dihadapi. *Ketiga*, memberikan aura fundamental tentang kemajemukan keagamaan (*religious plurality*). Pengertian dasar kemajemukan keagamaan bahwa semua agama diberikan kebebasan untuk hidup.

Kemudian dalam perkembangannya *kalimatın sawa'* adalah kata “keramat” untuk mendukung paham “pluralisme agama” dan teologi “inklusif”. Dengan paham ini akan tercipta ko-eksistensi,

⁴⁶⁰Nurcholish Madjid, “Islam Indonesia Menatap Masa depan: Aktualisasi Ajaran Ahlusunnah Waljama'ah” dalam , Abdurrahman Wahid dkk, *Islam Nusantara dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan*, (Bandung: Mizan, 2015), h. 118.

⁴⁶¹ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin & Peradaban...*, h. 188.

kerjasama dan saling-kesepahaman. Karena mereka mengharapkan seluruh agama dapat berlomba-lomba dalam mengerjakan kebaikan untuk bangsa Indonesia. Tapi jika dilihat lebih cermat, pemahaman mereka terhadap *kalimat* sawa' ini begitu parsial dan tak komprehensif.

Sejatinya, kaum pluralis tidak seharusnya menjadikan ayat ini sebagai dasar paham pluralisme. Karena ayat ini sebenarnya “ajakan” dialog kepada kaum Ahli Kitab (Yahudi dan Kristen), yaitu: seruan kembali kepada ajaran *Tawhid*. Intinya adalah: keyakinan bahwa Allah SWT. itu esa: tunggal, bukan Trinitas. Allah dalam Islam tidak beranak dan tidak diperanakkan (Qs. al-Ikhlash [112]: 3). Karena, sebagaimana dijelaskan oleh Allah dalam al-Qur'an, kedua agama tersebut telah banyak menyelewengkan ajaran Nabi mereka, khususnya dalam masalah ketuhanan.

Perlu ditegaskan bahwa *kalimat* sawa' bukan mengajak kepada paham “pluralisme agama” atau teologi “inklusif” sehingga harus dimaknai dengan sangat simplistik sebagai *common platform*. *Kalimat* sawa' lebih menekankan kepada aspek teologis (akidah).

Fakta yang tak mungkin dibantah adalah: Islam adalah agama terakhir. Merupakan kewajaran jika ia mengajak “dialog” kepada agama-agama awal untuk melihat kembali dogma-dogma dan ajaran-ajaran yang ada di dalamnya. Pihak yang menyatakan bahwa agama Islam “tidak toleran”, keras, fanatik, dan label-label lainnya adalah pemahaman yang parsial terhadap Islam. Tidak serta merta mengharuskan *kalimat* sawa' diubah arahnya menjadi ayat pluralisme agama. *Kalimat* sawa' bukan sekadar *common platform* alias titik temu ‘tanpa titik’. Lebih dari itu, *kalimat* sawa' adalah titik temu “Tauhid”. Maka ia menjadi terikat, bukan mutlak. Ia juga tidak bisa dijadikan ayat “inklusif”. Ia tetap

sebagai *kalimat in sawa'*: ayat yang menyeru kepada persamaan titik temu, yakni titik temu Tauhid, bukan yang lain.

Selain Tauhid, dalam konteks kebangsaan bagi bangsa Indonesia, Pancasila merupakan *kalimat in sawa'* (*common platform*) yang menyatukan keragaman etnis, ras, budaya dan agama. Meskipun pada awal Indonesia merdeka terjadi perdebatan panjang tentang ideologi negara, namun para *founding fathers* menemukan titik temu pada sebuah terminologi bernama Pancasila. Pancasila adalah *common platform* (landasan bersama) dan *common denominator* (acuan bersama) bagi bangsa Indonesia.⁴⁶² Meminjam istilah al-Qur'an, Pancasila dapat juga dipandang sebagai *kalimat in sawa'* "kata tunggal pemersatu" bangsa Indonesia yang majemuk. Dengan motto "Bhinneka Tunggal Ika", bangsa Indonesia dapat mempertahankan kemajemukannya dalam keutuhan. Permasalahan Indonesia selama ini terletak pada ketidakmampuan mengaktualisasikan nilai-nilai Pancasila dalam kehidupan bangsa, dan kegagalan negara dalam memasukkan nilai-nilai Pancasila ke dalam sistem dan budaya bernegara.

Dalam sejarah, terlihat tiga fase penting perdebatan tersebut; pertama, menjelang kemerdekaan, yakni ketika merumuskan dasar negara pada sidang BPUPKI, 28 Mei-1 Juni 1945 dan ketika mengesahkan UUD 1945 pada sidang PPKI, 18-22 Agustus 1945. Pada saat itu, tokoh-tokoh kemerdekaan kita terbagi pada dua kelompok, yakni nasionalis Islam yang mengajukan Islam sebagai dasar negara dan nasionalis sekuler yang mengajukan pembentukan negara yang tidak mendasarkan pada satu agama tertentu. Panitia yang dibentuk dan diketuai oleh Soekarno itu sukses mencari jalan tengah yang kemudian menghasilkan Piagam Jakarta. Meski pada akhirnya kesepakatan tersebut berubah lagi

⁴⁶²Din Syamsuddin, "NKRI : Negara Perjanjian dan Kesaksian", dalam Abdurrahman Wahid dkk, *Islam Nusantara ...*, h. 278.

dengan dihapusnya tujuh kata "sakral" (dengan kewajiban menjalankan syari'atIslam bagi pemeluk-pemeluknya) dalam sidang PPKI tanggal 18 Agustus 1945. Kelapangan jiwa tokoh-tokoh Islam nasionalis seperti Ki Bagus Hadikusumo, Kasman Singodimejo, Agus Salim, Wahid Hasyim, dan Abdul Kahar Muzakar untuk keutuhan bangsa,harus diapresiasi.⁴⁶³

Kedua, setelah pemilu 1955 di Majelis Konstituante. Ketika itu, terdapat tiga usulan terkait dasar negara; Pancasila, Islam, dan Sosial Ekonomi. Kelompok yang mendukung Pancasila adalah PNI (116 anggota), PKI (termasuk fraksi Republik Proklamasi, 80), Parkindo (16), Partai Katolik (10), PSI (10) IPKI (8) dan yang lainnya dengan jumlah anggota 273 anggota. Usulan kedua, yakni Islam berasal dari Masyumi (112 anggota), NU (91), PSI (16) Perti (7), dan empat partai kecil yang semuanya berjumlah 230 anggota. Sementara, usulan yang ketiga yaitu sosial ekonomi hanya didukung oleh delapan anggota yang terdiri dari Partai Buruh 4 orang dan Partai Murba 4 orang (Endang Syaifuddin Anshari, 2001). Karena tidak mencukupi 2/3 anggota yang hadir sebagaimana ketentuan UUDS 1950, perdebatan ini terus berlarut-larut sampai Presiden Soekarno membubarkan Dewan Konstituante melalui dekrit 5 Juli 1959 dengan kembali ke Pancasila dan UUD1945.

Ketiga, pada masa Orde Baru awal. Dalam sidang MPRS, pada bulan Maret 1968 misalnya, NU dan Parmusi berusaha agar Piagam Jakarta disahkan sebagai pembukaan UUD 1945. Saat itu, timbul romantisme kebangkitan Islam sehubungan dengan andil Islam dalam membantu tumbangnya Orde lama. Kemenangan Orde

⁴⁶³ Prawoto Mangkusasmito, *Pertumbuhan Historis Rumus Dasar Negara dan Sebuah Proyeksi*, (Jakarta: Hudaya, 1970), h. 11. Lihat juga Faisal Ismail, *Ideologi Hegemoni dan Otoritas Agama*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), h. 44.

Baru dianggap sebagai kemenangan Islam, sehingga di kalangan tokoh Islam muncul terwujudnya negara Islam. Bahkan sampai menjelang tahun 1971, beberapa pemimpin Islam berupaya menjadikan Islam sebagai dasar negara. Hanya saja, Orde Baru memiliki kebijakan depolitisasi massa ditambah deideologisasi partai politik, sehingga kembali membuat umat Islam kecewa.

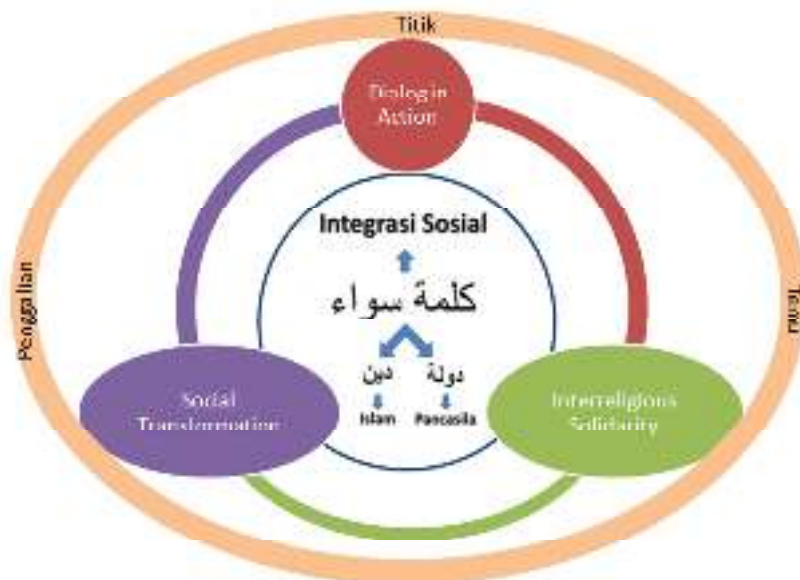
Tekanan rezim Orde Baru terhadap Islam politik, ternyata berimplikasi positif dengan tumbuh gerakan Islam kultural yang kemudian menjelma menjadi kekuatan kelas menengah. Mulai tahun 90-an, kelompok ini sukses memperjuangkan kepentingan umat Islam dalam negara. Ini terlihat dengan lahirnya ICMI, keluarnya Inpres No 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Indonesia, dan berbagai akomodasi kepentingan umat Islam lainnya. Pada tahapan ini, terjadi pergeseran gerakan Islam dari bentuk simbolik menjadi substansi ajaran Islam.

Model gerakan ini terus berlanjut pada masa reformasi. Pada saat itu, muncul beberapa partai politik Islam dan berdirinya beberapa ormas (organisasi kemasayarakatan) Islam berbentuk *harakah* seperti Laskar Jihad, Forum Komunikasi Aswaja (Ahlussunnah Wal Jama'ah), Ikhwanul muslimin, dan Majelis Mujahidin, menyusul gerakan Islam lainnya yang sudah berdiri di masa Orba seperti FPI, KISDI, dan lainnya. Namun, berbeda dengan ormas yang lebih dulu ada dan cenderung akomodatif dengan negara (seperti Muhammadiyah dan NU), ormas-ormas tersebut cenderung menjaga jarak dengan kekuasaan. Mereka lebih menginginkan diterapkannya negara agama dan diberlakukannya hukum Islam dalam sistem hukum nasional.

Hanya saja, kemunculan ormas di atas tidak mendapat respons yang begitu kuat di kalangan muslim mayoritas. Umat Islam baik di parlemen maupun lapisan *grass root* lebih mendukung upaya ke arah yang lebih substantif, dimana Islam dan negara tidak berada pada posisi yang berlawanan, namun saling

menguatkan. Kelompok ini sukses mengintegrasikan kesalehan beragama dengan bernegara tanpa mengabaikan kebhinekaan yang ada. Terbukti, dalam kurun 15 tahun reformasi bergulir, mereka mampu mewarnai produk-produk hukum yang jalin berkelindan dengan Islam. Pada gilirannya, Pancasila sebagai *kalimatun sawa'*, justru mendukung umat beragama melaksanakan keyakinan beragama secara inklusif.

Dari paparan di atas, maka dapat disimpulkan bahwa untuk menjaga keharmonisan antar umat beragama di Indonesia, maka diharapkan kepada seluruh elemen dan komponen bangsa diharapkan supaya dapat berpegang teguh kepada perjanjian suci para pendiri bangsa dengan memelihara komitmen moral mempertahankan NKRI berdasarkan Pancasila. Mempertahankan dan memelihara kemajemukan bangsa dengan mengembangkan budaya siap hidup berdampingan secara damai dengan seluruh kelompok bangsa dari berbagai agama, ras, suku, bahasa dan budaya, serta menyelesaikan segala persoalan dengan semangat musyawarah dan penuh toleransi. Berikut ini dapat dilihat prinsip *kalimatun sawa'* dalam skema di bawah ini:



Skema Penggalian Titik Temu
 Antar Ummat Beragama di Indonesia

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

1. Pasca penerapan syari'at Islam, secara umum relasi muslim dengan Non muslim di Aceh terutama dalam aspek sosial kemasyarakatan berlangsung harmonis. Keharmonisan dalam aspek ini disebabkan oleh beberapa faktor antara lain: kekeluargaan (kekerabatan); kesamaan suku, budaya dan adat istiadat; aturan yang disepakati antar pemeluk agama; kebiasaan bermusyawarah; sikap gotong royong; dan sikap saling menghargai dan menghormati yang masih melekat pada masyarakat Aceh. Sekalipun demikian, dalam beberapa kasus, masih terdapat semacam "ketegangan" hubungan antara muslim dan non muslim yang disebabkan oleh aspek internal agama, seperti fanatisme yang berlebihan dan kedangkalan dalam memahami ajaran agama masing-masing, maupun aspek eksternal misalnya, aspek politis, ekonomi dan hukum. Dalam aspek politik, ketegangan antar umat beragama sering terjadi pada saat suksesi pilkada atau saat pengambilan kebijakan. Sementara pada aspek hukum ketegangan dapat terjadi pada saat satu kelompok penganut agama tidak patuh pada aturan tentang pendirian rumah ibadah. Selain itu kesenjangan ekonomi dalam masyarakat juga menjadi salah satu faktor pemicu.
2. Hubungan muslim dan Non- muslim di Aceh terjalin dalam beberapa model antara lain pertama, model adaptasi kultural, yaitu penyesuaian secara budaya terutama dalam aspek kemasyarakatan, dalam bentuk kerjasama, gotong royong, saling menghormati dan saling menghargai. Kedua,

model penyelesaian konflik secara kekeluargaan. Dimana jika terjadi konflik individu atau kelompok antara muslim dengan Non muslim maka penyelesaiannya ditempuh secara kekeluargaan. Ketiga, model sosial interaktif di mana setiap pemeluk agama memahami bahwa ajaran agamanya masing-masing mengajarkan kehidupan rukun, tentram, damai, dan bekerja sama dalam mencapai kesejahteraan lahir batin. Keempat, model konvensi yaitu model mengajak masyarakat tunduk dan patuh pada aturan yang disepakati meskipun sifatnya tidak tertulis. Kelima, model keterlibatan semua pihak dalam penyusunan kebijakan.

Dalam konteks Aceh sebagai provinsi yang sedang menerapkan syari'at Islam dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia maka prinsip *kalimatun sawa'* antar kelompok muslim dan non muslim di Aceh adalah Pancasila. Pancasila lebih dari sekedar pernyataan politis, tapi juga mengandung pernyataan ideologis. Sebagai pernyataan politik, Pancasila mempersatukan berbagai kepentingan dari aliran politik yang ada. Berbagai aliran politik di kalangan bangsa, baik atas dasar keagamaan maupun kebangsaan tidak dipertentangkan dengan Pancasila. Sebagai pernyataan ideologis, Pancasila adalah penunjukan nilai-nilai yang terdapat dalam banyak kelompok masyarakat, baik agama maupun adat. Masing-masing kelompok agama memiliki nilai-nilai yang berbeda satu dari yang lain, khususnya pada dimensi teologis, tetapi agama-agama bisa bertemu pada dimensi etik, yaitu dengan mengajukan nilai-nilai etika dan moral yang bersifat universal. Oleh karena itu, Aceh sebagai bagian dari Indonesia yang masyarakatnya juga terdiri dari berbagai ras, agama dan etnis, kiranya penting menjadikan

Pancasila sebagai pemersatu berbagai kepentingan yang berbeda. *Wallahu a'lam bi al Shawab*

DAFTAR PUSTAKA

- A. Hasjmy, *Semangat Merdeka*, Jakarta: Bulan Bintang, 1985.
- A. Qadri Azizy, *Eklektisitas Hukum Islam*, cet.1, Yogyakarta: Gama media, 2002.
- A.H Hill (ed.), *Hikayat Raja- Raja Pasai*, JMBRAS, 33 1960.
- Abd A'la, *Melampau Dialog Agama*, Jakarta: Buku Kompas, 2012.
- Abd al-Salam Harun, *Tahdzib Sirah Ibnu Hisyam*, Beirut: Dar al-Fikr,t.t.
- Abdul Aziz, *Chieftdom Madinah*, Jakarta: LaKIP, 2011.
- Abdul Halim, *Politik Hukum Islam Di Indonesia Kajian posisi Hukum Islam dalam Politik Hukum Pemerintahan Orba dan Era Reformasi*, Jakarta: Badan Litban&Diklat Departemen Agama, 2008.
- Abdul Haris, Hak Sosial Non muslim dalam Al-Qur'andalam Nanang Tahqiq(ed), *Politik Islam*, Jakarta:Prenada Media, 2004.
- Abdul Karim Zaidan, *Ahkâm al-dhimmīyyîn wa al-Musta`minîn fî Dâr al-Islâm*, Mu`assasah al-Risâlah: Kairo 2001.
- Abdullah Ahmed An- Na'im, *Islam dan Tata Negara Sekuler: Menegosiasikan Masa Depan Syari'ah*, Bandung: Mizan, 2007.
- , *Islam dan Negara Sekuler menegosiasikan masa depan syari'ah*,terj. Sri Murniati, Bandung: Mizan, 2007.
- Abdullah Nashil Ulwan, *Konsep Islam Terhadap Non muslim*, Terj. Kathur Suhardi, Jakarta: Pustaka al-Kautsar ,1990.
- , *Islam dan Negara Sekuler*, Bandung: Mizan, 2007.
- , *Dekonstruksi Syari'ah*,terj. M. Jadul Maula, cet. 11,Yogyakarta: Lkis, 1997.

- Abdur Rahman I. Doi, *Non muslim Under Shari'ah, (Islamic Law)*, Kuala Lumpur: Percetakan Zafar ., 1994.
- Abdurrahman, *Dinamika Masyarakat Islam dalam Wawasan Fikih*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002.
- Abidin Nurdin, *Studi Agama Konsepsi Islam Terhadap Pelbagai Persoalan Kemanusiaan*, Bali: Pustaka Larasan, 2014.
- Abu Aziz Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1995.
- Abu A'la Al- Maududi, *Hak-Hak Minoritas Non muslim dalam Negara Islam*, Bandung: Sinar Baru, 1993.
- , *Al-Khilafah wa al- Mulk*, Terjemahan. Muhammad al-Baqir, Bandung: Mizan, 1984.
- , *The Islamic Law and Constitution*, terj. Asep Hikmat, *Hukum dan Konstitusi Sistem Politik Islam*, cet. Ke VI, Bandung: Mizan, 1998
- Abu Abd Allah Muhammad bin Umar bi al-Hasan bin al-Husain al-Taimi al-Razi, *Mafatih al-Ghaib*, Juz VII.
- Abû al-Fidâ` Isma'îl, *Tafsîr Ibn Katsîr*, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, cet. I, 1419, vol. IV.
- Abu Bakar bin Abdullah Ibn al-Arabi, *ahkam al-Qur'an*, jilid II.
- Abu Ja'far Muhammad bin al-Hasan al-Thusi, *Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an*, V.5.
- Abû Muhammad Mahmûd, *al- 'Ainî, al-Binâyah Syarh al-Hidâyah*, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah: Beirut, Cet. I, 2000, vol. VII.
- Adon Nasrullah Jamaludin, *Agama & Konflik Sosial Studi Kerukunan Umat Beragama, Radikalisme, dan Konflik Antar umat Beragama*, Bandung: Pustaka Setia, 2015.
- Ahmad Mansur Suryanegara, *Menemukan Sejarah*, Bandung: Mizan, 1995.
- Ahmad Sukardja, *Piagam Madinah dan Undang-undang Dasar NKRI 1945*, Jakarta: Sinar Grafika, 2012.

- Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Fikih Kebinekaan, Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, kewargaan, dan Kepemimpinan Non muslim*, Bandung: Mizan Pustaka, 2015.
- , *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan sebuah refleksi sejarah*, cet. 1, Bandung: PT Mizan Pustaka, 2009.
- Al-Raghib al-Asfahani, *Mu'jam Mufradat Alfatzh al-Qur'an*, Bairut: Dar al-Syamiyah, 1996.
- Al Yasa' Abubakar, Pelaksanaan Syari'at Islam di Aceh: Sejarah dan Prospeknya dalam Fairus M. Nur Ibr., *Syari'at di Wilayah Syari'at: Pernik-Pernik Islam di Nanggroe Aceh Darussalam*, Banda Aceh: Dinas Syari'at Islam, 2002.
- , *Syari'at Islam di Provinsi Aceh Paradigma Kebijakan dan Kegiatan*, Banda Aceh: Dinas Syari'at Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2005.
- Ali Abdul Wahid Wafi, *Huquq al-Insan fi al-Islam*, al-Qahirah: Dar al-Nahdhah, 1979.
- Al-Sarakhsî, *Syarh al-Siyar al-Kabîr*, Dâ`irah al-Ma`ârif, cet. I, 1335 H. vol. III.
- Amirul Hadi, *Aceh: Sejarah, Budaya, dan Tradisi*, Ed. 1 Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2010.
- Amir Syarifudin, *Meretas Kebekuan Ijtihad Isu-isu Penting Hukum Islam Kontemporer di Indonesia*, Jakarta: Ciputat Press, 2002.
- Antony Black, *Pemikiran Politik Islam: Dari Masa Nabi Hingga Kini*, Diterjemahkan oleh Abdullah Ali dan Mariana, Jakarta: serambi Ilmu, 2001.
- Arbiyah Lubis, *Islam di Abad Pertengahan*, Banda Aceh: Pena, 2014.,
- Azyumardi Azra, "Implementasi Syari'at Islam di Nanggroe Aceh Darussalam: Perspektif Sosio-Historis," dalam Rusjdi Ali Muhammad, *Revitalisasi Syari'at Islam di Aceh Problem*,

- Solusi dan Implementasi Menuju Pelaksanaan Hukum Islam di Nanggroe Aceh Darussalam*, Jakarta: Logos, 2003.
- “Syari’at Islam dalam Bingkai *Nation State*”, dalam Komaruddin Hidayat dan Agus Gaus AF (ed.), *Islam Negara & Civil Society gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, Jakarta: Paramadina, 2005.
- , *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad ke-17 dan 18*, Bandung: Mizan, 1994.
- , *Pergolakan Politik Islam; dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post-Modernisme*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Bahtiar Effendi, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktek Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1998.
- Budhy Munawar Rachman, *Argumen Islam untuk Pluralisme*, Jakarta: Gramedia, 2010.
- , *Reorientasi Pembaharuan Islam Sekulerisme, Liberalisme dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia*, Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat, 2010
- Denys Lombard, *Kerajaan Aceh Zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2006.
- Deliar Noer, *Islam & Politik*, Jakarta: Yayasan Risalah, 2003.
- Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid 1, ed. Abdul Aizi Dahlan, Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1996.
- Farid Abdul Khalid, *Fi al Fiqh as- Siyasah al-Islamiy Mabadi Dusturiyah*” Fikih Politik Islam, Terj. Fathurrahman A. Hamid, Jakarta: Amzah, 2005.
- Fazlur Rahman, *Islam*, Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- Fredrik Bart, *Kelompok Etnik dan batasannya*, UI Press: Jakarta, 1988.

- Safwan Idris (et.al.), *Syari'at di Wilayah Syari'at: Pernik-Pernik Islam di Nanggroe Aceh Darussalam*, Banda Aceh: Dinas Syari'at Islam, 2002.
- Fuad Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfazh Al-Qur'anal-karim*, Beirut: Dar al-Fikr, 1987.
- H.A. Masyhur Effendi, "Ham dan Integritas Nasional (Sebuah Harapan)", dalam *Ham dan Pluralisme Agama*, Surabaya: Pusat Kajian dan Strategi dan Kebijakan, 1997.
- Haekal, *Umar bin Khattab*, Jakarta: Lintera Antar Nusa, 2001.
- Haji Agus Salim, *Riwayat Kedatangan Islam di Indonesia*, Djakarta: Tinta Mas, 1962.
- Hamka, *Membahas Soal-soal Islam*, Jakarta : Panji Mas, 1983.
- , *Tafsir al-Azhar*, Jakarta: Panji Mas, 1982.
- Hartono Mardjono, *Menegakkan Syari'at Islam dalam Konteks Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 1997.
- Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari berbagai Aspeknya*, Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 1985.
- , *Pembaharuan dalam Islam Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bintang Bulan, 1975.
- Hazairin, *Demokrasi Pancasila*, Jakarta: 1973.
- Haidlor Ali Ahmad dkk, *Kasus-Kasus Aktual Hubungan Antaumat Beragama Di Indonesia*, Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Kehidupan keagamaan RI, 2015.
- Hendropuspito, *Sosiologi Agama*, Yogyakarta: Lanisius, 1983.
- Himpunan Undang-Undang, Keputusan Presiden, Peraturan Daerah/Qanūn , Instruksi Gubernur, Edaran Gubernur-Berkaitan Pelaksanaan Syari'atIslam*, Edisi Ketiga, Banda Aceh: Dinas Syari'atIslam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2004.
- Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'în 'an Rabb al-'Ālamîn*, Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, cet. I, 1991, vol. III.

- Ibnu Katsir, *al-Bidayah wa al-Nihayah*, vol.3, Beirut: Maktabah al-Ma'arif, t.t
- Imam Al Mawardi, *Ahkamus Al Suthaaniyyah wal Wilaayaatud - diiniyyah*, terj. Abdul Hayyie al Kattani, *Hukum Tata Negara dan Kepemimpinan dalam Takaran Islam*, Jakarta: Gema Insani Press, 2000
- Ira Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam*, Jakarta: Grafindo Persada, 1999.
- Irwan Masduqi, *BerIslam secara Toleran Teologi kerukunan Umat Beragama*, Bandung: Mizan, 2011.
- Iskandar Ibrahim, *Dinamika Pelaksanaan Syari'atIslam di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam*, dalam Syahrizal (editor), *Kontekstualisasi Syari'atIslam di Nanggroe Aceh Darussalam*, Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2004.
- J. Supranto, *Metode Riset*, Cet. I, Jakarta: Rineka Cipta, 1997.
- J. Suyuthi Pulungan, *Prinsip-prinsip Pemerintahan dalam Piagam MadinahDitinjau dari Pandangan Al-Qur'an*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1994.
- J.N.D. Anderson, *Hukum Islam di Dunia Modern*, terj.Mahnun Husein, *Islamic Low in The Modern World*, Surabaya: Amar Press.
- J.Supranto, *Metode Riset*, Cet. I, Jakarta: Rineka Cipta, 1997.
- Jalil al-Hafizh Ahmad al-Din Abu al-Fida' Ismail Ibn Katsir al-Qursyi al-Damsyiqi, *Tafsir Al-Qur'anal-Azim*, Jilid IV.
- Jamaluddin Athiyah Muhammad, *Fiqih Baru Bagi Kaum Minoritas: HAM dan Supremasi Hukum sebagai Keniscayaan*, Bandung: Marja, 2006.
- James P Piscatori, *Islam in a World of Nation State*, New York: Cambridge, 1994.
- Jaribah bin Ahmad Al-Haritsi, *Fikih Ekonomi Umar Bin Al-Khathab*, terj. Asmuni Solihan, Jakarta: Khalifa, 2006.

- Jimly Asshiddiqie, judul; Hukum Islam di Antara Agenda Reformasi Hukum Nasional, dalam Departemen Agama RI., *Mimbar Hukum Aktualisasi Hukum Islam*, Jakarta : Al Hikmah & Ditbinbapera Islam Depag RI., 2001.
- Juhaya S. Praja, *Teori Hukum dan Aplikasinya*, Bandung: CV Pustaka Setia, 2011.
- K. Ali, *Sejarah Islam (Tarikh Pra Modern)* diterjemahkan oleh Ghufroon Masadi, Jakarta: Sirgunting, 1996.
- Kamaruzzaman Bustaman Ahmad, *Wajah Baru Islam di Indonesia*, Jogjakarta LUII Press, 2004.
- Louis Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-a'lam* Beirut: Dar al syuruq, 1986.
- M. Amin Abdullah, dkk. *Antologi Studi Islam*, Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000.
- , " Fikih dan Kalam Sosial Era Kontemporer" dalam *Islam Nusantara dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan*, Bandung: PT Mizan Pustaka, 2015.
- M. Dawan Raharjo, *Merayakan Kemajemukan kebebasan dan Kebangsaan*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2010.
- M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Vol. 5.
- Mattulada, dkk., *Agama dan Perubahan Sosial*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.
- Masykuri Abdillah, Wacana Formalisasi Syari'at Islam, dalam Masykuri Abdillah dkk, *Formalisasi Syari'at Islam di Indonesia Sebuah Pergulatan yang Tak Pernah Tuntas*, Ciputat: Renaisan, 2005.
- Moh. Nazir, *Metode Penelitian* , Jakarta: Ghalia Indonesia, 1998.
- Mohammad Monib & Islah Bahrawi, *Islam dan Hak Asasi Manusia dalam Pandangan Nurcholish Madjid*, Jakarta: Gramedia, 2011.

- Mohammad Fathy Osman, *Islam, Pluralisme dan Toleransi Keagamaan: Pandangan Al-Qur'an, Kemanusiaan, sejarah dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 2006.
- Muhammad Abd Rauf, *Ummiah the muslim Nation*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pendidikan Malaysia, 1991.
- Muhammad Alim, *Asas-asas Negara Hukum Modern dalam Islam kajian Komprehensif Islam dan Ketatanegaraan*, Yogyakarta: LkiS, 2010.
- Muhammad Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberalisasi*, Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998.
- Muhamamad Abed Al-Jabiri, *Formulasi Nalar Arab: Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interrelegius*. Diterjemahkan Imam Khorî, Yogyakarta: IRCiSoD, 2003.
- Muhammad bin Jarîr al-Thabarî, *Tafsîr al-Thabarî*, Dâr Hijr, 2001, vol. XXII.
- Muhammad Galib M, *Ahl Al-Kitab Makna dan Cakupannya*, Jakarta: Paramadina, 1998.
- Muhammad Husain al-Thabathaba'i, *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, Jilid IX.
- Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad*, Jakarta: Pustaka Litera Antarnusa, 2001.
- Muhammad ibn Ismail al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Beirut: Alam al- Kutub, 1986.
- Muhammad Imarah, *Al-Islam waa Taa'dudiyah*, Kairo: Maktabah Syuruk Dauliyah, 2008.
- Muhammad Iqbal, *Fiqih Siyasah Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*, Jakarta: Gra Media Pratama, 2007.
- Muhammad Sa'id Ramadhan Al-Buthy, *Shirah Nabawiyah, Analisis Ilmiah Manhajiyah sejarah Pergerakan Islam Di Masa Rasulullah saw*, Jakarta: RobBani Press, 1999.

- MuhammadZainuddin, *Tarich Atjeh dan Nusantara*, Medan: Iskandarmuda, 1961.
- Muleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Rosda Karya, 1997.
- Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: UI Press, 1993.
- Munir Muhammad Ghadban, *Kompromi Politik Dalam Islam*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2001.
- muslim Ibrahim, “Langkah-langkah Penerapan Syari’at di Aceh,” dalam Buchori Yusuf & Iman Santoso (et.al.), *Penerapan Syari’atIslam di Indonesia Antara Peluang dan Tantangan*, Jakarta: Globalmedia, 2004.
- Nanang Tahqiq (ed.) *Politik Islam*, Jakarta: Prenada Media, 2004.
- Nur Achmad,(ed), *Pluralitas Agama Kerukunan dalam keragaman*.
- Nurcholis Madjid, “Menuju Masyarakat Madani”, *Ulumul Qur’an*, No.2/VII,1996.
- , *Islam Doktrin dan Peradaban Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan*, Jakarta: Paramadina, 1992.
- , *Fiqih Lintas Agama*, Jakarta: Paramadina, 2004.
- , *Indonesia Kita*, Jakarta: Gramedia dan Universitas Paramadina, 2003.
- , *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 2000.
- , Asas-asas Pluralisme dan Toleransi dalam masyarakat Madani, Makalah Seminar Masyarakat Madani dalam Perspektif Agama dan Politik, Jakarta, 22 Februari 1999.
- Pagar Hasibuan, *Dualisme Hukum Pidana di Nanggroe Aceh Darussalam: Analisis Terhadap Dampak Penerapan*

Hukum Islam, Makalah disampaikan dalam *Annual Conference Kajian Islam*, 16 Desember 2009.

Rifyal Ka'bah, *Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Universitas Yarsi, 1999.

-----, *Penegakan Syari'at Islam di Indonesia*, Jakarta: Khairul Bayan, 2004.

Rusjdi Ali Muhammad, *Revitalisasi Syari'at Islam di Aceh Problem, Solusi dan Implementasi Menuju Pelaksanaan Hukum Islam di Nanggroe Aceh Darussalam*, Jakarta: Logos, 2003.

Robby L. Chandra, *Konflik dalam Kehidupan Sehari-Hari*, Yogyakarta: Kanisius, 1992.

Safrihsyah, *Persepsi Masyarakat Non muslim terhadap Pelaksanaan Syari'atIslam di Kota Madya Banda Aceh*, Banda Aceh: Puslit IAIN Ar-Raniry, 2004.

Salim Segaf Al-Jufri, "pengantar" dalam *Penerapan Syari'atIslam di Indonesia antara Harapan dan Tantangan*, Jakarta: Globalmedia Cipta Publishing, 2004.

Samir Aliyah, *Nizham ad Daulah wa Al-Qadha wa Al-Urf fi Islam*, terj. Oleh Asmuni Solihan, Sistem Pemerintahan, Peradilan dan Adat dalam Islam, Jakarta: 2004.

Samsul Bahri, *membumikan Syari'atIslam Strategi apositivisasi Hukum Islam melalui Mahkamah Agung*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2007.

Syamsul Rijal, *Pengantar Studi Khazanah pemikiran Islam Pada Kanvas Wawasan dan Kawasan*, Jakarta: Rajawali Press, 2016.

Seyyed Hossen Nasr, *The Heart Of Islam, Pesan-Pesan Universal Islam Untuk Kemanusiaan*,

- Said Agil Husin Al-Munawar, *Fikih Hubungan Antar Agama*, Jakarta: Ciputas Press, 2005.
- Suadi Putro, *Muhammaed Arkaun, Islam dan Modernitas*, Jakarta: Paramadina, 1998.
- Sugiono, *Metode Penelitian Pendidikan: Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif, dan R & D*, Bandung: al-Fabet, 2006.
- Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktek*, Cet. IX, Jakarta: PT Rineka Cipta, 1993.
- Sukron Jamil, *Pemikiran Politik Islam Tematik*, Cet. Pertama, Jakarta: Kencana, 2013.
- Sukron Kamil dan Chaider S. Bamualim (editor), *Syari'ah Islam Syari'ah Islam dan HAM: Dampak Perda Syari'ah terhadap Kebebasan Sipil Hak-hak Perempuan dan Non muslim*, Jakarta: CSRC, 2007.
- Sulistyo-Basuki, *Metode Penelitian*, Jakarta: Wedatama Widya Sastra dan Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia, 2006.
- Suparan Usman, *Hukum Islam: Asas- asas dan Pengantar Studi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001.
- Syahrizal Abbas, *Dimensi Pemikiran Hukum dalam Implementasi Syari'at Islam di Aceh*, Banda Aceh: DSI Aceh, 2007.
- Syed Mahmuddunnasir, *Islam konsepsi dan Sejarahnya*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2005.
- Taqiyuddin al-Maqrîzî, *al-Mawâ'idz wa al-I'tibâr bi Dzîkr al-Khithath wa al-Âtsâr*, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah: Beirut, cet. I, 1418, vol. IV.
- Taufik Abdullah, et.al. *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Jilid II, Jakarta: Ichtiar baru Van Hoeve, 2002.
- Thariq Modanggu dkk, *Model Rembug Keragaman dalam Membangun Toleransi Umat Beragama*, Jakarta: Badan

- Litbang dan Diklat Puslitbang Kehidupan Keagamaan RI, 2015.
- The Story of The Arabs*, London: MacMillan, 1973.
- Thoha Hamim, dkk, *Resolusi Konflik Islam Indonesia*, Jogjakarta: PT. LkiS Pelangi Aksara, 2007.
- Ulil Absar Abdallah, *Membakar Rumah Tuhan: Permualatan Agama Privat dan Republik*, Bandung: Rosdakarya, 2000.
- Undang-Undang Republik Indonesia Tentang Pemerintahan Aceh Nomor 11 Tahun 2006*, Banda Aceh: Dinas Informasi dan Komunikasi Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2006.
- Vucinich Wayne, *The Ottoman Empire: Its Record and Legacy*, Yew York: Van Nostrand, 1965.
- W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* Edinbuurg University Press, 1980.
- www.depag.go.id/images/file/SKB/doc.tentang pendirian Rumah ibadat. Tanggal 08 april 2008.
- Yusuf Al-Qaraḍāwī, *Fiqh Minoritas Fatwa kontemporer terhadap kehidupan Kaum muslimin di Tengah Masyarakat Non muslim*, Jakarta: Penerbit Zikrul Hakim, 2004.
- , *Min Hady Islam Fatawa al-Mu'ashirah*, Kairo: Dar al-Qalam Linnasyar wa al-Tauzi', 2003.
- , *Minoritas Non muslim di Dalam Masyarakat Islam*, diterjemahkan oleh Muhammad Al-Baqir, Bandung: Karisma, 1994.
- Zakaria Ahmad, *Sekitar Keradjaan Atjeh dalam Tahun 1520-1675*, Medan: Monora, 1972.
- Zakiyuddin Baidhawy, *Ambivalensi Agama Konflik dan Nirkekerasan*, Yogyakarta: LESFI, 2002
- Zulkarnaini, dkk. *Menelusuri Pelaksanaan Syari'atIslam: Gagasan dan Pelaksanaan di Wilayah Timur Aceh*, Banda Aceh: Dinas Syari'atIslam, 2011.

Indeks

A

Adat pak-pak, 267
Agama, 1, 2, 3, 4, 5, 9, 10, 11, 12, 13,
14, 17, 19, 20, 22, 23, 26, 27, 29, 31,
33, 37, 38, 41, 44, 45, 47, 51, 52, 55,
56, 57, 58, 59, 62, 64, 65, 71, 75, 76,
77, 79, 81, 83, 85, 87, 88, 89, 92, 93,
94, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 104,
106, 107, 108, 110, 111, 117, 121,
122, 123, 124, 125, 126, 127, 128,
129, 130, 131, 132, 135, 136, 137,
138, 130, 131, 132, 133, 134, 136,
137, 138, 139, 140, 141, 142, 143,
144, 145, 146, 147, 149, 152, 153,
154, 157, 159, 162, 163, 165, 166,
168, 171, 172, 174, 176, 177, 179,
180, 181, 182, 183, 184, 185, 186,
187, 188, 189, 190, 191, 192, 193,
194, 196, 197, 198, 199, 200, 201,
203, 204, 205, 206, 207, 208, 209,
210, 213, 214, 216, 218, 219, 221,
222, 226, 228, 230, 231, 236, 238,
239, 240, 241, 242, 243, 244, 245,
247, 248, 249, 251, 252, 253, 254,
259, 261, 262, 264, 272, 275, 277,
279, 280, 281, 283, 284, 285, 286,
287, 288, 289, 290, 291, 293, 297,
298, 299, 301, 304, 305, 306, 307,
308, 309, 310, 311, 312, 313, 314,
315, 316, 318, 321, 322
Ahl Al-Kitab, 32, 137, 309
ahl dhimmī, 7, 130, 131, 133, 146, 161
Al-Maudūdī, 27

Al-Qur'an, 28, 29, 32, 43, 54, 103, 110,
111, 114, 116, 131, 136, 137, 138,
139, 141, 147, 152, 153, 155, 156,
158, 159, 168, 175, 179, 189, 190,
192, 193, 200, 206, 228, 238, 239,
240, 313, 302, 307, 308, 314

B

Bait al-Hikmah, 74
Bait al-Mal, 67
Byzantium, 53

D

Dar al-harb, 146, 160
Dar al-Islam, 131, 160
Daulah Bani Abbāsiyyah, 9
Deprivatized, 4
Derogat lex infriori, 264
Dinasti Abbāsiyyah, 73
Dinasti Mughal, 82, 86, 88
Dinasti Umaiyiyah, 69
Disharmoni, 3, 4

F

Fuqahā, 58, 86, 111, 136, 160

G

Gampong, 235, 246, 247

H

harmonis, 10, 22, 23, 30, 42, 81, 133,
197, 198, 209, 210, 241, 260, 262,
267, 269, 270, 273, 274, 284, 289,
291, 295, 308, 309, 321
Hiraqlius, 53, 54

I

Ibn Qayyim al Jauziyah, 8
Ibnu Katsir, 117, 140, 152, 153, 172,
306
Ikhwanul muslimin, 95, 317
Integrasi, 33, 34
internal, 2, 46, 170, 220, 297, 321

J

Jizyah, 8, 10, 54, 60, 62, 67, 79, 83, 85,
88, 118, 122, 131, 132, 133, 134,
135, 142, 151, 153, 163

K

kāffah, 6, 19, 219, 222, 223, 234, 238,
248, 280
kafir, 56, 83, 86, 88, 116, 119, 121, 131,
155, 157, 191, 195, 240
Kalimatin Sawa', 307, 313
kerajaan Aceh, 15, 43, 92, 233, 302
Kerajaan Aceh Darussalam, 15, 91,
234, 303
Kerukunan, 22, 23, 33, 34, 40, 56, 128,
187, 197, 202, 204, 211, 245, 247,
258, 278, 282, 286, 293, 294, 305,
309, 303, 307, 310
khalifah, 8, 55, 60, 61, 63, 68, 69, 71,
73, 80, 87, 144, 156, 175, 201, 215

Khalifah, 9, 10, 55, 62, 63, 65, 66, 68,
69, 73, 144

Khulafaurrasyyidin, 60

konflik, 1, 2, 3, 4, 11, 12, 13, 22, 23, 31,
32, 35, 36, 39, 43, 41, 90, 97, 105,
108, 126, 130, 131, 132, 133, 136,
138, 146, 192, 196, 203, 204, 205,
206, 207, 208, 209, 211, 225, 257,
258, 259, 263, 274, 275, 276, 277,
278, 280, 281, 285, 287, 288, 290,
293, 296, 305, 306, 307, 308, 322

Kristen, 1, 2, 9, 10, 11, 13, 42, 56, 57,
63, 65, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76,
78, 80, 81, 82, 91, 93, 96, 97, 98, 99,
100, 104, 123, 131, 133, 137, 141,
164, 200, 201, 204, 206, 207, 209,
249, 268, 270, 274, 279, 280, 281,
284, 285, 292, 299, 307, 314

kristen koptik, 94

kultural, 1, 39, 75, 82, 133, 184, 281,
282, 285, 317, 321

L

lex generalis, 264

M

Makkah, 111, 119, 120, 123, 138

Meulaboh, 2

Millet, 76, 77

Minoritas, 9, 26, 27, 28, 65, 106, 137,
130, 145, 150, 152, 153, 166, 303,
307, 312

Multikultural, 81, 125, 310, 311

Muslim, 2, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 13, 15, 16,
20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29,
30, 31, 32, 37, 39, 40, 42, 43, 41, 42,
44, 45, 46, 48, 49, 51, 52, 55, 56, 57,
58, 59, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68,

69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78,
79, 80, 81, 82, 83, 88, 91, 92, 93, 94,
95, 96, 97, 101, 102, 103, 104, 105,
106, 107, 108, 119, 123, 124, 126,
131, 134, 137, 138, 130, 131, 134,
135, 138, 140, 144, 145, 146, 147,
149, 150, 151, 152, 153, 154, 155,
156, 160, 161, 162, 163, 164, 165,
166, 167, 172, 179, 181, 182, 184,
186, 189, 191, 192, 193, 196, 198,
199, 200, 201, 202, 203, 206, 210,
211, 212, 218, 221, 226, 227, 228,
229, 231, 232, 237, 248, 251, 252,
253, 254, 255, 256, 257, 259, 261,
262, 265, 266, 267, 268, 269, 270,
271, 272, 273, 274, 276, 277, 278,
279, 280, 281, 282, 286, 288, 289,
290, 291, 292, 296, 297, 298, 299,
300, 301, 302, 304, 305, 306, 307,
318, 321, 322, 323, 302, 303, 304,
308, 310, 311, 312, 313
musyrik, 113, 114, 115, 116, 117, 118,
120, 121, 122, 134, 139, 199

N

Nabi Muhammad saw, 27, 43, 41, 43,
44, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54,
58, 115, 137, 165, 176, 200, 240
Nanggroe Aceh, 7, 15, 19, 20, 21, 130,
221, 231, 233, 235, 236, 246, 252,
303, 304, 305, 306, 307, 310, 314,
315
Nasionalisme, 164, 168, 169, 174, 182,
183
Nasrani, 6, 27, 29, 44, 46, 51, 52, 57,
58, 64, 66, 71, 72, 116, 118, 131,
133, 134, 135, 139, 140, 144, 146,
152, 188, 230, 231, 262, 274, 278

Nation State, 12, 20, 125, 145, 168,
169, 172, 173, 175, 183, 185
Non Muslim, 5, 6, 8, 9, 10, 13, 15, 19,
20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29,
30, 31, 32, 37, 38, 39, 40, 42, 43, 44,
45, 46, 48, 49, 52, 54, 55, 56, 58, 59,
62, 63, 64, 65, 68, 69, 71, 73, 74, 76,
77, 78, 79, 80, 81, 82, 85, 86, 88, 91,
92, 93, 95, 98, 103, 104, 105, 106,
108, 111, 112, 114, 119, 120, 124,
126, 127, 137, 138, 131, 132, 133,
135, 138, 139, 140, 142, 143, 144,
145, 146, 147, 149, 150, 151, 152,
153, 154, 155, 156, 157, 162, 163,
164, 165, 166, 168, 181, 193, 196,
198, 200, 201, 203, 210, 211, 212,
231, 232, 237, 248, 256, 259, 261,
267, 268, 269, 270, 271, 272, 273,
274, 278, 280, 281, 282, 286, 288,
289, 290, 291, 292, 297, 298, 301,
302, 305, 306, 321, 322, 323
Norma Hukum, 238
Normatif, 36, 41, 134, 177, 226
Nucholish Madjid, 139

O

omnipresent, 5
Ottoman, 75, 89, 134, 312

P

Paham, 1, 2, 70, 87, 168, 314
Pakistan, 59, 101, 102, 103, 104, 105,
106, 119
Pancasila, 16, 129, 132, 180, 181, 218,
219, 230, 241, 243, 311, 313, 315,
316, 318, 322, 323, 306
Piagam Jakarta, 16, 215, 228, 316, 317

Piagam Madinah, 5, 6, 7, 27, 30, 43, 44,
45, 46, 47, 49, 50, 51, 52, 128, 163,
172, 188, 200, 304
Pluralitas, 191, 197, 220, 252, 285, 293
Private, 4
Protestan, 1, 204, 249, 270

Q

Qanun, 15, 18, 20, 22, 146, 215, 247,
304, 315
Qanūn Osmani, 75
Qibti Mesir, 100

R

Ratu Safiyyat al Din, 93, 302
Relasi, 3, 5, 6, 7, 13, 15, 22, 23, 24, 25,
32, 40, 42, 43, 44, 48, 64, 78, 81, 92,
133, 138, 210, 211, 212, 213, 228,
232, 237, 281, 286, 302, 321, 323

S

S. Hauntington, 3
Safawī, 82, 89, 90, 91
SARA, 11
Sultan Akbar, 84, 87
Sunni, 1, 88, 101
Syari'at, 6, 7, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20,
21, 24, 28, 30, 40, 57, 60, 86, 105,
160, 165, 171, 214, 218, 222, 228,
230, 232, 233, 235, 236, 237, 248,
252, 253, 254, 257, 263, 270, 300,
301, 303, 304, 305, 306, 307, 308,
310, 311, 312, 313, 315

Syari'at Islam, 15, 18, 19, 20, 231, 232,
233, 235, 237, 252, 253, 257, 270,
301, 303, 304, 305, 307, 308, 310,
313, 315

T

Tanzīmāt), 78
Tasamuh, 186, 193
Thabathaba'i, 113, 114, 122, 199, 309
Toleransi, 27, 33, 52, 56, 186, 187, 188,
189, 192, 193, 196, 197, 206, 208,
213, 214, 308, 313, 315
Turki Ustmani, 74, 75, 77, 78, 80, 81,
82, 135, 164, 215

U

Ummat, 22, 33, 34, 40, 258
universal, 5, 72, 83, 139, 160, 167, 171,
185, 214, 227, 299, 323
Ustmaniyah, 10

W

Wazir, 10, 73

Y

Yahudi, 1, 5, 10, 27, 29, 30, 42, 43, 44,
46, 48, 49, 51, 52, 54, 57, 63, 64, 66,
68, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 80, 93,
116, 118, 131, 137, 130, 131, 134,
135, 138, 139, 140, 141, 144, 146,
162, 164, 188, 191, 192, 200, 314
Yenisseri, 78
Yusuf al-Qaraḍāwī, 133

