

**PERGESERAN HAK KEBEBASAN BERAGAMA
DALAM ISLAM: DARI *ṢAḤĪFAH AL-MADĪNAH*
KE *AL-SYURŪṬ AL-‘UMARIYYAH***

DISERTASI

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
guna Memperoleh Gelar Doktor
dalam Studi Islam



Oleh:
KHOIRUL ANWAR
NIM: 1800029034

**PROGRAM DOKTOR STUDI ISLAM
PASCASARJANA
UIN WALISONGO SEMARANG
2022**

PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama lengkap : **Khoirul Anwar**
NIM : 1800029034
Judul Penelitian : **Pergeseran Hak Kebebasan Beragama dalam Islam:
Dari *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* ke *Al-Syurūṭ Al-'Umariyyah***
Program Studi : S.3 Studi Islam
Konsentrasi : Hukum Islam

menyatakan bahwa disertasi yang berjudul:

**PERGESERAN HAK KEBEBASAN BERAGAMA DALAM ISLAM:
DARI *ṢAḤĪFAH AL-MADĪNAH* KE *AL-SYURUṬ AL-'UMARIYYAH***

secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali bagian tertentu yang dirujuk sumbernya.

Semarang, 22 Mei 2022

Pembuat Pernyataan,



Khoirul Anwar
NIM: 1800029034

NOTA DINAS

Semarang, 22 Mei 2022

Kepada
Yth. Direktur Pascasarjana
UIN Walisongo
di Semarang

Assalamu 'alaikum wr. wb.

Dengan ini diberitahukan bahwa saya telah melakukan bimbingan, arahan dan koreksi terhadap disertasi yang ditulis oleh:


Nama : **Khoirul Anwar**
NIM : 1800029034
Konsentrasi : Hukum Islam
Program Studi : S.3 Studi Islam
Judul : **Pergeseran Hak Kebebasan Beragama dalam Islam: Dari *Ṣahīfah Al-Madīnah* ke *Al-Syurūḥ Al-'Umariyyah***

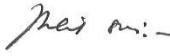
Kami memandang bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Walisongo untuk diujikan dalam Sidang Ujian Promosi Doktor.

Wassalamu 'alaikum wr. wb.

Ko-Promotor,

Promotor,


Drs. H. Abu Hapsin, Ph.D.
NIP: 19590413 198703 2 001


Prof. Dr. H. Muslich, MA.
NIP: 050028292 000000000



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
PASCASARJANA

Jl. Walisongo 3-5, Semarang 50185, Indonesia, Telp.- Fax: +62 24 7614454,
Email: pascasarjana@walisongo.ac.id, Website: <http://pasca.walisongo.ac.id/>

PERSETUJUAN DISERTASI UJIAN TERTUTUP

Disertasi yang ditulis oleh:

Nama lengkap : Khoirul Anwar

NIM : 1800029034

Judul Penelitian : Pergeseran Hak Kebebasan Beragama dalam
Islam: Dari *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* ke *Al-Syurūḥ Al-
'Umarīyyah*

telah dilakukan revisi sesuai saran dalam Sidang Ujian Disertasi
(Tertutup) pada tanggal 13 April 2022 dan dinyatakan LULUS serta
dapat dijadikan syarat Ujian Promosi Doktor.

Disetujui oleh:

Nama lengkap & Jabatan	tanggal	Tanda tangan
Prof. Dr. H. Abdur Ghofur, M.Ag. Ketua Sidang/Penguji	31/5.2022	
Dr. H. Nasihun Amin, M.Ag. Sekretaris Sidang/Penguji	31/5.2022	
Prof. Dr. H. Muslich, M.A. Promotor/Penguji	31/5.2022	
Drs. H. Abu Hapsin, Ph.D. Ko-Promotor/Penguji	31/5.2022	
Prof. Drs. K.H. Yudian Wahyudi, M.A., Ph.D. Penguji 1	23 Mei 2022	
Prof. Dr. H. M. Mukhsin Jamil, M.Ag. Penguji 2	31/5-22	
Dr. H. Muhammad Sulthon, M.Ag. Penguji 3	31-5.22	



KEMENTERIAN AGAMA RI
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
PASCASARJANA

Jl. Walisongo 3-5 Semarang 50185, Telp./Fax: 024-7614454, 70774414

FDD-38

PENGESAHAN MAJELIS PENGUJI UJIAN TERBUKA

Yang bertandatangan di bawah ini menyatakan bahwa disertai saudara:

Nama : KHOIRUL ANWAR

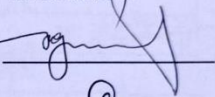
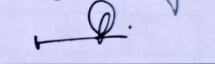
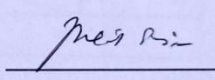
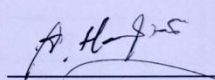
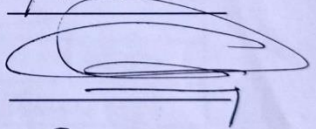
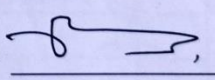
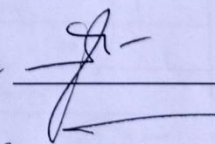
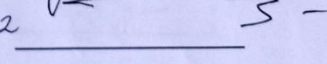
NIM : 1800029034

Judul : Pergeseran Hak Kebebasan Beragama dalam Islam: Dari Sahifah Al-Madinah Ke Al-Syurut Al-Umariyyah

telah diujikan pada 23 Juni 2022 dan dinyatakan:

LULUS

dalam Ujian Terbuka Disertasi Program Doktor sehingga dapat dilakukan Yudisium Doktor.

NAMA	TANGGAL	TANDATANGAN
<u>Prof. Dr. H. Abdul Ghofur, M.Ag</u> Ketua/Penguji	<u>23-06-2022</u>	
<u>Dr. H. Muhyar Fanani, M.Ag.</u> Sekretaris/Penguji	<u>23-06-2022</u>	
<u>Prof. Dr. H. Muslich, MA</u> Promotor/Penguji	<u>23-06-2022</u>	
<u>Drs. H. Abu Hapsin, MA., Ph.D.</u> Kopromotor/Penguji	<u>23-06-2022</u>	
<u>Prof. Drs. KH. Yudian Wahyudi, MA., Ph.</u> Penguji	<u>23-06-2022</u>	
<u>Prof. Dr. H. M. Mukhsin Jamil, M.Ag</u> Penguji	<u>23-06-2022</u>	
<u>Dr. H. Muhammad Sulthon, M.Ag</u> Penguji	<u>23-06-2022</u>	
<u>Dr. H. Nasihun Amin, M.Ag</u> Penguji	<u>23-06-2022</u>	

ABSTRAK

Judul : **Pergeseran Hak Kebebasan Beragama dalam Islam: Dari *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* ke *Al-Syurūṭ Al-‘Umariyyah***

Penulis : Khoirul Anwar

NIM : 1800029034

Aturan bagi non muslim dalam literatur fikih sarat dengan pembatasan hak dalam menganut dan menjalankan agama. Aturan ini berasal dari sumber hukum berupa *Al-Syurūṭ Al-‘Umariyyah* yang oleh Ibn Taimiyyah dan Ibn Qayyim al-Jauziyyah dipercaya dibuat oleh Umar bin Khaṭab, tapi secara riwayat lemah dan tidak termaktub di dalam literatur sejarah Islam awal. Fikih yang mengatur kehidupan non muslim ini sejak dirumuskannya hingga sekarang kerap kali dijadikan sebagai sumber hukum oleh sebagian umat Islam dalam memberikan jawaban hukum atas sejumlah problematika yang melibatkan non muslim, seperti hukum non muslim menjadi pegawai administrasi negara, non muslim menjadi kepala negara atau kepala daerah, status non muslim yang tinggal di wilayah yang mayoritas penduduknya muslim, dan yang lainnya. Jawaban yang mengacu pada literatur fikih klasik menimbulkan sejumlah tuduhan negatif bahwa umat Islam tidak bisa menerima HAM. Menyikapi persoalan demikian, setidaknya sejak terjadi Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (DUHAM) pada 10 Desember 1948 sejumlah sarjana muslim merumuskan fikih baru bagi non muslim dengan mengacu pada sumber hukum berupa *Ṣaḥīfah Al-Madīnah*, dokumen perjanjian Nabi Muhammad dengan orang-orang Yahudi dan muslim lintas suku di Madinah yang isinya sarat dengan kebebasan individu dalam menganut dan menjalankan agamanya masing-masing. Berdasarkan latar belakang demikian penelitian ini memfokuskan pembahasannya pada tiga hal. Pertama, konstruksi hak kebebasan beragama dalam *Ṣaḥīfah Al-Madīnah*. Kedua, konstruksi hak kebebasan beragama dalam *Al-Syurūṭ Al-‘Umariyyah*. Ketiga, membandingkan serta menganalisis *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* dan *Al-Syurūṭ Al-‘Umariyyah* dengan menitikberatkan pada faktor-faktor yang melatarbelakangi terbitnya kedua dokumen tersebut. Untuk menjawab rumusan ketiga masalah ini, penelitian dilakukan menggunakan metode kualitatif dengan memanfaatkan sumber

kepuustakaan berupa buku, disertasi, jurnal, dan sumber lainnya dengan pendekatan atau cara pandang uji riwayat dan pendekatan sejarah.

Konstruksi kebebasan beragama dalam *Ṣahīfah Al-Madīnah* berdiri di atas prinsip penghormatan kepada manusia, persaudaraan, dan keadilan. Karenanya semua orang yang berada di dalam kesepakatan ini memiliki hak menjalankan kebebasan yang sama, juga mendapatkan hak politik, sosial, dan ekonomi yang setara. Dalam *al-Syurūṭ al-'Umarīyyah* aturan beragama lahir dari kepentingan politik kekuasaan, yakni dalam rangka melanggengkan dan memperluas wilayah kekuasaan para penguasa Arab-Islam yang dimulai sejak permulaan Dinasti Umayyah, sehingga yang terjadi bukan kebebasan, melainkan berbagai pembatasan melalui sejumlah aturan yang diskriminatif terhadap non muslim. Kedua dokumen bersejarah ini lahir dari faktor yang berbeda, *Ṣahīfah Al-Madīnah* lahir dari misi kenabian Muhammad SAW yang menjunjung tinggi kemanusiaan melalui ikatan umat (*ummah*) sebagai ganti dari kabilah yang menjadi sistem sosial dalam kehidupan masyarakat Arab pra Islam, sedangkan *al-Syurūṭ al-'Umarīyyah* berasal dari Dinasti Umayyah yang sangat fanatik dalam kabilah dan agama untuk kepentingan kekuasaan. Fanatisme yang berbasis pada kepentingan kekuasaan akan melahirkan diskriminasi terhadap kelompok yang berbeda, sedangkan misi agama justru sebaliknya.

Kata Kunci: *Ṣahīfah Al-Madīnah, Al-Syurūṭ Al-'Umarīyyah, Kebebasan Beragama.*

ABSTRACT

Title : **The Decline of The Right to Freedom of Religion in Islam: From *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* to *Al-Syurūṭ Al-‘Umarīyyah***

Author : Khoirul Anwar

ID Number : 1800029034

The rules for non-Muslims in the fiqh literature are full of restrictions on the right to adhere to and practice religion. This rule comes from a legal source in the form of *Al-Syurūṭ Al-‘Umarīyyah* which Ibn Taimīyyah and Ibn Qayyim al-Jauziyyah believe was made by Umar bin Khaṭab, but historically weak and not contained in early Islamic historical literature. Fiqh which regulates the lives of non-Muslims since its formulation until now has often been used as a source of law by some Muslims in providing legal answers to many problems involving non-Muslims, such as non-Muslim law being employees of state administration, non-Muslims becoming heads of state or regional heads, the status of non-Muslims living in areas where the majority of the population is Muslim and others. The answer that refers to classical fiqh literature raises some negative accusations that Muslims cannot accept human rights. Responding to this problem, at least since the Universal Declaration of Human Rights (UDHR) on December 10, 1948, some Muslim scholars have formulated new fiqh for non-Muslims by referring to the source of law in the form of *Ṣaḥīfah Al-Madīnah*, a document of the Prophet's agreement. Muhammad with the Jews and Muslims across tribes in Medina whose contents are full of individual freedom in professing and practicing their respective religions. Based on this background, this study focuses its discussion on three things. First, the construction of the right to freedom of religion in *Ṣaḥīfah Al-Madīnah*. Second, the construction of the right to freedom of religion in *Al-Syurūṭ Al-‘Umarīyyah*. Third, compare and analyze *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* and *Al-Syurūṭ Al-‘Umarīyyah* by focusing on the factors behind the publication of the two documents. To answer the formulation of these three problems, the research was conducted using qualitative methods by utilizing library

sources in the form of books, dissertations, journals, and other sources with a historical test approach and historical approach.

The construction of religious freedom in *Ṣahīfah Al-Madīnah* stands on the principles of respect for humans, brotherhood, and justice. Therefore, everyone in this agreement has the right to exercise the same freedoms, as well as get equal political, social, and economic rights. In *al-Syuruṭ al-'Umariyyah* religious rules were born from the interests of power politics, namely in the context of perpetuating and expanding the territory of the Arab-Islamic rulers who started from the beginning of the Umayyad Dynasty so that what happened was not freedom, but various restrictions through a number of rules that discriminated against non-Muslims. These two historical documents were born from different factors, *Ṣahīfah Al-Madīnah* was born from the prophetic mission of Muhammad SAW who upholds humanity through the ummah (ummah) as a substitute for the tribes which became the social system in the life of Arab society. pre-Islamic, while *al-Syuruṭ al-'Umariyyah* came from the Umayyad dynasty who was very fanatical in terms of tribes and religion for the sake of power. Fanaticism based on the interests of power will give birth to discrimination against different groups, while religious missions are just the opposite.

Keywords: *Ṣahīfah Al-Madīnah, Al-Syuruṭ Al-'Umariyyah, Religious Freedom*

الملخص

العنوان : تناقص حقوق حرية التدين في الإسلام: من صحيفة المدينة إلى الشروط العمرية

الطالب : خير الأنوار

رقم القيد : 1800029034

كانت القواعد الخاصة لغير المسلمين في الفقه الإسلامي مليئة بنقائص الحق في التدين وممارسته. وهذه القواعد مأخوذة من مصدر شرعي المسمى بالشروط العمرية التي يقول ابن تيمية وابن قيم الجوزية أنها من عمر بن خطاب، وروايتها ضعيفة عند أهل الرواية ولم ترد في كتب التاريخ الإسلامي المبكر. وكان بعض المسلمين في العصور الماضية حتى يومنا هذا يتمسك الفقه عن غير المسلمين يستنبط من الشروط العمرية في إعطاء جواب المسألة تتعلق بغير المسلمين، كحكم غير المسلمين يوظف إدارة الدولة، وحكم توالي الدولة أو الدائرة لغير المسلمين، وحالة غير المسلمين الذين يعيشون في مناطق التي كانت غالبية السكان من المسلمين، ومسائل أخرى تتعلق بغير المسلمين. وكانت إجابة المسألة تتعلق بغير المسلمين يجعل الفقه الكلاسيكي أو التراث مصدراً في الإجابة تصدر عدداً من الاتهامات بأن المسلمين لا يمكنهم قبول حقوق الإنسان. استجابة لهذه المشكلة، على الأقل منذ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في 10 ديسمبر 1948، قام عدد من علماء المسلمين بمصادرة فقه جديد عن غير المسلمين بممارسة صحيفة المدينة وثيقة التي اتفق بها النبي محمد صلى الله عليه وسلم مع اليهود والمسلمين من قبائل مختلفة في المدينة المنورة. وهذه الوثيقة مليئة بالحرية الفردية في اعتناق وممارسة ديانتهم. بناءً على هذه المقالة التي تكون خلفية الدراسة تركز هذه الدراسة على ثلاثة أبحاث. أولاً، بناء الحق في حرية الدين عند صحيفة المدينة. ثانياً، بناء الحق في حرية الدين عند الشروط العمرية. ثالثاً، المقارنة بين صحيفة المدينة والشروط العمرية وتحليل بينهما بنظر العوامل الكامنة وراء نشرهما. وللإجابة على صياغة هذه المشكلات تم إجراء البحث باستخدام الأساليب النوعية من خلال استخدام المصادر المكتوبة في شكل كتب وأطروحات ومجلات ومصادر أخرى مع منهج الدراسة في الرواية ومنهج تاريخي.

وكان بناء الحرية الدينية في الصحيفة المدينة على مبادئ احترام الإنسان والأخوة والعدالة. لذلك يحق لكل شخص في هذه الاتفاقية ممارسة نفس الحريات ، فضلاً عن الحقوق السياسية والاجتماعية والإقتصادية المتساوية. فكانت القواعد الدينية في الشروط العمرية ولدت من المصالح السياسية، أعني تأييد الولاية وتوسيعها من الحكام العرب الإسلاميين الذين بدأوا من بداية الدولة الأموية ، حتى أن ما حدث لم تكن الحرية ، بل كانت قيوداً مختلفة من خلال عدد من القواعد التي تميز ضد غير المسلمين. ولدت هاتان الوثيقتان التاريخيتان من عوامل مختلفة ، ولدت صحيفة المدينة من الرسالة النبوية لمحمد صلى الله عليه وسلم الذي يدعم الإنسانية من خلال الأمة (الأمة) بديلاً عن القبائل التي أصبحت نظاماً اجتماعياً في حياة المجتمع العربي قبل الإسلام، في حين أن الشروط العمرية جاءت من الدولة الأموية التي كانت شديدة التعصب من ناحية القبائل والدين من أجل السلطة. فالتعصب القائم على مصالح السلطة يؤدي إلى التمييز ضد الجماعات المختلفة، والرسالة المحمدية ضدها وسدها.

الكلمات الافتتاحية: صحيفة المدينة ، الشروط العمرية ، حرية التدين

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN
Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri P dan K

Nomor: 158/1987 dan Nomor: 0543b/U/1987

1. Konsonan

No	Arab	Latin
1	ا	Tidak dilambangkan
2	ب	b
3	ت	t
4	ث	ṡ
5	ج	j
6	ح	ḥ
7	خ	kh
8	د	d
9	ذ	ẓ
10	ر	r
11	ز	z
12	س	s
13	ش	sy
14	ص	ṣ
15	ض	ḍ

No	Arab	Latin
16	ط	ṭ
17	ظ	ẓ
18	ع	‘
19	غ	g
20	ف	f
21	ق	q
22	ك	k
23	ل	l
24	م	m
25	ن	n
26	و	w
27	ه	h
28	ء	’
29	ي	y

2. Vokal Pendek

.... [َ]	= a	كتب	kataba
.... [ِ]	= i	سئل	su’ila
.... [ُ]	= u	يذهب	yaẓhabu

3. Vokal Panjang

أ	= ā	قال	qāla
إي	= ī	قيل	qīla
أو	= ū	يقول	yaqūlu

4. Diftong

أَي	= ai	كيف	kaifa
أَوْ	= au	حول	ḥaula

KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah yang telah membentangkan rahmat-Nya kepada semesta. Salawat dan salam semoga selalu mengalir kepada Muhammad SAW, nabi yang telah bersabda: “Aku diutus bukan untuk melaknat, tapi menjadi rahmat” (*innī lam ub‘as‘ la‘ānan, wa innamā bu‘istū rahmatan*).

Disertasi ini membahas tentang pergeseran hak kebebasan beragama dalam Islam dengan mengambil objek penelitian berupa dua dokumen bersejarah, yaitu *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* yang berisi perjanjian yang dilakukan Nabi Muhammad dengan umat Islam lintas kabilah beserta Yahudi yang juga terdiri dari berbagai suku, dan *Al-Syurūṭ Al-‘Umariyyah* yang berisi perjanjian yang dilakukan penguasa Islam pada masa Dinasti Umayyah dengan non muslim. Dokumen yang pertama pembuatnya diketahui dengan terang benderang karena riwayatnya kuat, yakni dibuat oleh Nabi SAW, sedangkan dokumen yang kedua pembuatnya tidak diketahui dengan jelas. Dokumen yang kedua kerap disandarkarkan kepada Umar bin Khaṭab, khalifah kedua dari *Al-Khulafāʾ Al-Rāsyidūn*, namun riwayatnya lemah dan bertentangan dengan sejumlah ayat Alquran dan hadis Nabi SAW.

Penelitian terfokus pada tiga kajian, yaitu mendeskripsikan konstruksi hak kebebasan beragama dalam *Ṣaḥīfah Al-Madīnah*, konstruksi hak kebebasan beragama dalam *Al-Syurūṭ Al-‘Umariyyah*, dan membandingkan serta menganalisis keduanya dengan menitikberatkan pada faktor-faktor yang melatarbelakangi terbitnya kedua dokumen tersebut.

Penulis sangat bersyukur kepada Allah dapat menyelesaikan disertasi ini dengan baik meski dalam pengerjaannya banyak menghadapi rintangan. Ibarat pepatah, untuk sampai ke puncak gunung tidak ada jalan yang lurus dan mulus, tapi berkelok dan penuh aral melintang. Berkat usaha, doa, bimbingan, arahan, dan bantuan dari banyak pihak *Al-hamdulillah* semuanya dapat disikapi dan diselesaikan. Karena itu dalam kesempatan ini penulis menghaturkan terima kasih kepada Rektor UIN Walisongo Prof. Dr. H. Imam Taufiq, M.Ag, dan Direktur Program Pascasarjana UIN Walisongo Prof. Dr. H. Abdul Ghofur, M.Ag yang juga

menjadi ketua dalam sidang disertasi ini, Dr. H. Nasihun Amin, M.Ag yang menjadi sekretaris sidang disertasi, serta semua pejabat dan pegawai di lingkungan UIN Walisongo.

Kepada Promotor Prof. Dr. H. Muslich, MA, dan Kopromotor Drs. H. Abu Hapsin, Ph.D, serta para penguji disertasi ini Prof. Drs. KH. Yudian Wahyudi, MA, Ph.D, Prof. Dr. H. Mukhsin Jamil, M.Ag, dan Dr. H. Muhammad Sulthon, M.Ag, penulis haturkan banyak terima kasih atas bimbingannya. Tanpa arahan dari semuanya, disertasi ini tidak mungkin terwujud. Meski demikian semua kesalahan dan kekurangan dalam disertasi ini murni menjadi tanggung jawab penulis.

Para dosen yang telah memberikan banyak ilmu: Prof. Dr. H. Abdul Djamil, MA, Prof. Dr. H. Mudjahirin Thohir, MA, Prof. Dr. H. Musahadi, M.Ag, Prof. Dr. H. Ibnu Hadjar, M.Ed, Prof. Dr. Syamsul Ma'arif, M.Ag, Dr. H. Solihan, M.Ag, Dr. Hj. Misbah Zulfa Elizabeth, M.Hum, Dr. H. Muhyar Fanani, M.Ag, Dr. H. Fadolan Musyafa', MA, Dr. H. Abdul Kholiq, M.Ag, Dr. H. Agus Nurhadi, MA, Moh. Yasir Alimi, Ph.D, penulis haturkan banyak terima kasih. Semoga Allah memberikan balasan yang sebaik-baiknya.

Kepada orang tua penulis H. Abdul Qodir yang meninggal dunia pada saat disertasi ini ditulis (semoga Allah menerima semua amal baiknya dan mengampuni dosa-dosanya) dan Hj. Shofiyah, serta mertua H. Moh. Chamim dan Hj. Siti Rohmah, istri tercinta Ulfi Diana dan anak tersayang Muhammad Ashfa Anjum Anwar penulis haturkan *jazākumullah ahsana al-jazā*. Kepada mereka penulis bersandar di saat rapuh, dan di atas doa-doanya penulis mengejar impian. Semoga semuanya selalu dalam lindungan Allah SWT.

Teman-teman kelas S3 angkatan 2018 Nanang Hasan Susanto, Basuki Setya Argo, Nunung Dwi Setyorini, *al-marhum* Nuruddin yang meninggal dunia dalam proses penulisan disertasi (semoga Allah melapangkan kuburnya), serta teman-teman S3 lainnya yang tidak seangkatan tapi pernah satu kelas Daryono, Ahmad Umam Afi, Idaul

Hasanah, Anis Nizar, Mulya Nur Aminah, Mufliah, Asmiah, Ali Imron, dan yang lainnya, semuanya penulis haturkan banyak terima kasih.

Kepada Yayasan eLSA, Dr. Tedi Kholiludin, M.Si, Dr. H. Iman Fadilah, M.S.I, Siti Rofiah, M.H, Ubbadul Adzkiya`, M.A, Dr. Yayan M Royani, M.H, Munif Ibnu Bams, M.H, M. Zainal Mawahib, M.H, Nazar Nurdin, M.Si, Ceprudin, M.H, Cahyono, M.Si, Fadli Rais, Alaik Ridhallah, Moh. Haidar Latief, dan semua pihak yang telah membantu dan menjadi teman diskusi penulis haturkan banyak terima kasih.

Tiada gading yang tak retak, kritik dan saran sangat penulis harapkan demi perbaikan ke depan. Semoga semuanya diberikan kesehatan dan keselamatan.

Semarang, 22 Mei 2022

Khoirul Anwar

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN	xi
KATA PENGANTAR	xii
DAFTAR ISI	xv
BAB I : PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Rumusan Masalah	15
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian	16
D. Kajian Pustaka.....	17
E. Kajian Teori	31
F. Metode Penelitian	43
G. Sistematika Pembahasan	54
BAB II : HAK KEBEBASAN BERAGAMA DALAM <i>ṢAḤĪFAH AL-MADĪNAH</i>	57
A. Kondisi Sosial dan Historis <i>Ṣaḥĭfah Al-Madīnah</i>	57
B. <i>Ṣaḥĭfah Al-Madīnah</i> Sebagai Kesepakatan Hidup Bersama	83
BAB III : PEMBATAAN HAK KEBEBASAN BERAGAMA DALAM <i>AL-SYURŪṬ AL-‘UMARIYYAH</i>	118
A. Ragam Riwayat Perjanjian Umar	118
B. Evolusi <i>Al-Syurūṭ Al-‘Umarīyyah</i> dan Konteks Sosial Historisnya	148
BAB IV : PERGESERAN HAK KEBEBASAN BERAGAMA DALAM ISLAM	172
A. Misi Politik dalam <i>Ṣaḥĭfah Al-Madīnah</i> : Dari Fanatisme Kabilah ke Umat	172

B. Misi Politik dalam <i>Al-Syurūṭ Al-‘Umariyyah</i> : Dari Umat ke Fanatisme Kabilah	191
C. Pengaruh <i>Al-Syurūṭ Al-‘Umariyyah</i> dalam Literatur Fikih... ..	230
D. Relevansi <i>Ṣahīfah Al-Madīnah</i> bagi Umat Islam Indonesia . ..	250
BAB V : PENUTUP	266
A. Kesimpulan	266
B. Saran	270
DAFTAR PUSTAKA	272
RIWAYAT HIDUP	285

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Ṣahīfah Al-Madīnah atau perjanjian yang dilakukan Nabi Muhammad dengan penduduk Madinah dijadikan sebagai dasar hukum untuk merumuskan hak kebebasan beragama dalam Islam baru dimulai di penghujung abad ke 20 M setelah ada Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (DUHAM) atau *Universal Declaration of Human Rights* pada tanggal 10 Desember 1948. Deklarasi kemanusiaan yang disetujui berbagai negara di belahan dunia itu direspons para sarjana muslim dengan memikirkan kembali formulasi fikih tentang hubungan antarumat beragama. Sebagian sarjana melakukan penafsiran ulang terhadap beberapa ayat Alquran, hadis, dan pemikiran ulama. Masuk dalam kategori ini seperti Fahmī Huwaidī (l. 1937 M),¹ Muhammad Fathi Osman (w. 2010 M),² Muḥammad al-Ghazālī (w. 1996 M),³

¹ Fahmī Huwaidī, *Muwāṭinūn Lā Żimmiyyūn*, (Mesir: Dār al-Syurūq, cet. III, 1999).

² Muḥammad Fathī Usmān, *Ḥuqūq Al-Insān Baina Al-Syarī'ah Al-Islāmiyyah Wa Al-Fikr Al-Qānūnī Al-Gharbī*, (Mesir: Dār al-Syurūq, cet. I, 1982).

³ Muḥammad Al-Ghazālī, *Ḥuqūq Al-Insān Baina Ta'ālim Al-Islām Wa I'lān Al-Umam Al-Muttaḥidah*, (Mesir: Nahḍah Miṣr, cet. V, 2005).

Mohammad Abed al-Jabiri (w. 2010 M),⁴ Mohammed Arkoun (w. 2010 M),⁵ Abdullahi Ahmed An-Na‘im (l. 1946 M),⁶ dan lain-lain. Sebagian yang lain menjadikan *Ṣahīfah Al-Madīnah* sebagai pijakan untuk mengafirmasi keselarasan HAM dengan Islam. Masuk dalam kategori ini, antara lain Aḥmad Qā`id al-Syu‘aibī,⁷ Muḥammad Abū Zahrah (w. 1974 M),⁸ Wahbah al-Zuhāifi (w. 2015 M),⁹ dan yang lainnya.

Kendati naskah *Ṣahīfah Al-Madīnah* telah dimuat di dalam buku-buku sejarah Islam paling awal seperti *Kitāb al-Amwāl*,¹⁰ *Al-Sīrah al-Nabawiyah*,¹¹ dan yang lain-lain,¹² namun keberadaannya

⁴ Mohammad Abed Al-Jabiri, *Al-Dīn Wa Al-Daulah Wa Taṭbīq Al-Syarī‘ah*, (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabiyah, cet. I, 1996); juga dalam karyanya yang lain, *Al-Dīmuqrāṭiyyah Wa Ḥuqūq Al-Insān*, (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabiyah, cet. I, 2004).

⁵ Mohammed Arkoun, *Qaḍāyā Fī Naqd Al-‘Aql Al-Dīnī*, (Beirut: Dār al-Ṭalī‘ah li al-Ṭabā‘ah wa al-Nasyr, t.t.), 242.

⁶ Abdullahi Ahmed An-Na‘im, *Al-Islām ‘Ilmānīyah Al-Daulah*, (Kairo: Dār Merit, cet. I, 2010), 164; Lihat juga dalam karyanya, *Naḥwa Taṭwīr Al-Tasyrī‘*, (Kairo: Markaz al-Qāhirah li Dirāsāt Ḥuqūq al-Insān, cet. II, 2006).

⁷ Aḥmad Qā`id al-Syu‘aibī, *Wasīqah Al-Madīnah: Al-Maḍmūn Wa Al-Dilālāh*, (Qatar: Wuzārah al-Auqāf wa al-Syu‘ūn al-Islāmīyah, cet. I, 2006).

⁸ Muḥammad Abū Zahrah, *Al-‘Alāqāt Al-Daulīyyah Fī Al-Islām*, (Beirut: Dār al-Fikr al-‘Arabī, cet. I, 1995), 25, 80-82.

⁹ Wahbah Al-Zuhāifi, *Asār Al-Ḥarb Fī Al-Fiqh Al-Islāmī: Dirāsah Muqāranah*, (Beirut: Dār al-Fikr al-‘Arabī, cet. III, 1998), 352-353.

¹⁰ Abū ‘Ubaid Al-Qāsim, *Kitāb Al-Amwāl*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), 260.

¹¹ Abd al-Malik Ibn Hisyām, *Al-Sīrah Al-Nabawiyah*, (Mesir: Syirkah wa Maktabah wa Maṭba‘ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, cet. II, 1955), vol. I, 501-504.

¹² Literatur yang ditulis berbagai sarjana muslim maupun non muslim, klasik maupun modern yang memuat Piagam Madinah telah diinventarisasi oleh Muhammad Hamidullah, *Majmū‘ah Al-Waṣā‘iq Al-Siyāsīyyah Li Al-‘Ahd Al-Nabawī Wa Al-Khilāfah Al-Rāsyidah*, (Beirut: Dār al-Nafā‘is, cet. VI, 1987), 57-64.

tidak digunakan oleh para sarjana hukum Islam (fukaha) masa lampau dalam menggali hukum yang berkaitan dengan hubungan antarumat beragama. Para fukaha lebih banyak merujuk kepada *Al-Syurūṭ Al-'Umarīyyah*.¹³ Salah satu fukaha yang memberikan penjelasan secara khusus terhadapnya yaitu Ibn Qayyim al-Jauziyyah dalam bukunya yang berjudul *Aḥkām Ahl al-Ẓimmah*.¹⁴

Berangkat dari *Al-Syurūṭ Al-'Umarīyyah* itu para fukaha merumuskan sejumlah aturan bagi non muslim yang hidup berdampingan dengan umat Islam, seperti aturan tidak boleh membangun rumah ibadah dan memperlihatkan simbol-simbol agamanya, wajib memakai pakaian yang berbeda dengan umat Islam, tidak boleh memakai pakaian yang mewah atau berharga, wajib memakai ikat pinggang (*syadd al-zinār*), menggunakan kalung di leher yang bukan terbuat dari emas dan perak, serta sejumlah aturan lainnya yang bertujuan untuk membedakan antara non muslim dan muslim (*ghiyār*). Selain itu, tujuan besarnya yaitu untuk merendahkan non

¹³ *Al-Syurūṭ al-'Umarīyyah* berbeda dengan *al-'Uhdah al-'Umarīyyah*. Keduanya kerap kali tertukar dan disalahpahami sebagai satu kesatuan, padahal bukan. Keduanya juga sering kali diterjemahkan dengan “Perjanjian Umar”, sehingga membawa asumsi bahwa keduanya sama. Untuk membedakan keduanya, barang kali *al-Syurūṭ al-'Umarīyyah* dapat diterjemahkan dengan “Aturan Umar”, sedangkan *al-'Uhdah al-'Umarīyyah* diterjemahkan dengan “Perjanjian Umar”.

¹⁴ Ibn Qayyim Al-Jauziyyah, *Aḥkām Ahl Al-Ẓimmah*, (Beirut: Ramādī li al-Nasyr, cet. I, 1997), vol. III, 1159.

muslim (*izlāl*) dan memuliakan umat Islam (*i'zāz*) dalam kehidupan sosial, politik, dan keagamaan.¹⁵

Ibn Taimiyyah (w. 1328 M) menyatakan, *Al-Syurūṭ Al-'Umarīyyah* wajib diikuti umat Islam, khususnya para pemimpinnya mengingat perjanjian itu dibuat oleh Umar bin Khaṭab, salah seorang sahabat yang wajib diikuti sunnah-sunnahnya. Jika seseorang membuat aturan berbeda dengannya maka bagian dari perbuatan bid'ah, kecuali perbedaan itu dalam rangka mempertegas dan menguatkan aturan Umar seperti yang dilakukan Umar bin Abdul Aziz, Harun Al-Rasyid, Ja'far Al-Mutawakkil, dan yang lainnya. Beberapa nama ini oleh Ibn Taimiyyah dikatakan sebagai penguat atas *Al-Syurūṭ Al-'Umarīyyah* karena mereka telah menghancurkan rumah ibadah non muslim, sementara dalam *Al-Syurūṭ Al-'Umarīyyah* disebutkan rumah ibadah tidak boleh dihancurkan. Tindakan para pemimpin umat Islam ini menurut Ibn Taimiyyah dibenarkan karena sesuai dengan inti *Al-Syurūṭ Al-'Umarīyyah*, yaitu upaya menghilangkan non muslim dengan cara merendahkan, menghina, dan mempersempit ruang geraknya.¹⁶

Perbedaan aturan sebab perbedaan agama di dalam masyarakat seperti tercermin dalam *Al-Syurūṭ Al-'Umarīyyah* yang kemudian dijadikan dasar hukum bagi fukaha tidak dijumpai di dalam *Ṣaḥīfah*

¹⁵ Abū Zakariyyā Al-Nawawī, *Al-Majmū' Syarḥ Al-Muḥaẓẓab*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), vol. XIX, 409.

¹⁶ Taqīyyu al-Dīn Ibn Taimiyyah, *Majmū'ah Al-Fatāwā Li Syaikh Al-Islām Taqīyyu Al-Dīn Aḥmad Ibn Taimiyyah Al-Ḥarrāniy*, (Saudi Arabia: Dār al-Wafā', cet. III, 2005), vol. XXVIII, 355-357.

Al-Madīnah. Dalam perjanjian yang dibuat oleh Nabi Muhammad SAW dengan penduduk Madinah Nabi SAW tidak membedakan masyarakat berdasarkan agama dan suku. Semua penduduk Madinah, baik dari sahabat Muhajirin atau Ansor, muslim maupun Yahudi, dinyatakan sebagai satu komunitas (*ummah waḥidah*) yang memiliki hak dan kewajiban sama. Perbedaan agama tidak berpengaruh terhadap pembatasan hak asasi yang dimiliki seseorang maupun kelompoknya, yakni non muslim dibebaskan menjalankan agamanya masing-masing.

Ṣaḥīfah Al-Madīnah membawa semangat kebebasan (*al-hurriyyah*), kesetaraan (*al-musāwah*), dan keadilan (*al-'adl*),¹⁷ sedangkan *Al-Syurūṭ Al-'Umariyyah* membawa semangat diskriminasi terhadap pemeluk agama lain, non muslim boleh hidup berdampingan dengan umat Islam dengan syarat membayar pajak (*jizyah*), tidak boleh membangun rumah ibadah, tidak boleh merenovasi tempat ibadahnya yang roboh, tidak boleh mengekspresikan agamanya di ruang publik, dan sejumlah aturan lainnya yang membatasi ruang

¹⁷ Lihat uraian tentang hal ini, antara lain dalam Muhamad Said Ramadhan Al-Buthi, *Fiqh Al-Sīrah Al-Nabawīyyah Ma'a Muḥiz Li Tārīkh Al-Khilāfah Al-Rāsyidah*, (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, cet. X, 1991), 227-228; Kāmil Al-Syarīf, *Ḥuqūq Al-Insān Fī Ṣaḥīfah Al-Madīnah*, (Saudi Arabia: Naif Arab University for Security Sciences, 2001), 53-84.

gerak non muslim sebagai bagian dari penduduk wilayah yang ditempati.¹⁸

Autentisitas *Ṣahīfah Al-Madīnah* telah disepakati banyak sarjana, tidak hanya dari kalangan muslim, tapi juga para sarjana non muslim, seperti Julius Wellhausen (w. 1918 M),¹⁹ William Montgomery Watt (w. 2006 M),²⁰ Uli Rubin (l. 1944 M),²¹ Michael Lecker (l. 1951 M),²² dan yang lainnya. Di kalangan para sarjana perdebatan tentang *Ṣahīfah Al-Madīnah* terjadi bukan mempermasalahkan keasliannya, melainkan sebatas pada rangkaian isinya, yakni apakah semua perjanjian yang ada di dalam *Ṣahīfah Al-Madīnah* ditulis dalam satu waktu oleh Nabi Muhammad SAW atau dalam rentang waktu yang panjang, dan susunan itu bukan dari Nabi SAW melainkan dari sejarawan muslim awal. Salah satu yang berpendapat demikian yaitu Israel Wolfensohn (w. 1980 M). Menurutnya, sejak Nabi Muhammad SAW hijrah ke Madinah, Nabi banyak melakukan perjanjian damai dengan beragam suku yang ada di sana. Isi dari perjanjian-perjanjian itu banyak yang tidak sampai di

¹⁸ Ibn Qayyim membahas secara khusus hukum-hukum bagi non muslim yang dimunculkan dari Perjanjian Umar dalam satu jilid tersendiri dari bukunya. Lihat Al-Jauziyyah, *Aḥkāṁ Ahl Al-Ḍimmah*, vol. III.

¹⁹ Von Julius Wellhausen, *Tārīkh Al-Daulah Al-'Arabīyyah Min Zuhūr Al-Islām Ilā Nihāyah Al-Daulah Al-Umawīyyah*, (Kairo: Markaz al-Qaumī li al-Tarjamah, cet. I, 2009), 11-12.

²⁰ W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, (London: Oxford University Press, cet. I, 1956), 221.

²¹ Uli Rubin, "The Constitution of Medina Some Notes," *Studia Islamica* 18, no. 1 (1985): 5-23.

²² Michael Lecker berpendapat Piagam Madinah adalah konstitusi pertama yang ada di dunia. Lihat Michael Lecker, *The "Constitution of Medina" Muhammad's First Legal Document*, (Princeton: The Darwin Press, cet. I, 2004).

tangan para sejarawan kecuali beberapa potongan yang kemudian disusun menjadi perjanjian yang disebut dengan *Ṣahīfah Al-Madīnah*.²³

Berbeda dengan autentisitas *Ṣahīfah Al-Madīnah*, keaslian *Al-Syurūṭ Al-'Umariyyah* di kalangan para sarjana diperdebatkan. Pasalnya, *Al-Syurūṭ Al-'Umariyyah* yang menurut Ibn Taimiyyah sebagai perjanjian yang dilakukan oleh Umar bin Khaṭab memiliki beragam riwayat dengan isi berbeda-beda. Beberapa riwayat itu kandungan maknanya dapat dikategorikan menjadi dua bagian. *Pertama*, Perjanjian Umar yang isinya selaras dengan *Ṣahīfah Al-Madīnah*, yaitu memberikan jaminan dan perlindungan terhadap kebebasan beragama. Riwayat ini dikenal dengan *Al-Wasīqah Al-'Umariyyah* atau *Al-'Uhdah Al-'Umariyyah*, terdapat dalam beberapa karya antara lain Aḥmad Ibn Wāḍiḥ Al-Ya'qūbī (w. 897 M),²⁴ Muḥammad bin Jarīr Al-Ṭabarī (w. 923 M),²⁵ Abū 'Amr Khaḷīfah bin Khayyāṭ (w. 854 M),²⁶ dan Al-Muṭāḥhir bin Ṭāhir Al-Maqdisī (w. 966 H).²⁷ *Kedua*, Perjanjian Umar yang disebut dengan *Al-Syurūṭ Al-*

²³ Israel Wolfensohn, *Tārīkh Al-Yahūd Fī Bilād Al-'Arab Fī Al-Jāhiliyyah Wa Ṣadr Al-Islām*, (Mesir: Maṭba'ah al-I'timād bi Syāri' Ḥasan al-Akbar, 1927), 116.

²⁴ Aḥmad Ibn Wāḍiḥ Al-Ya'qūbī, *Tārīkh Al-Ya'qūbī*, (Najaf-Irak: Al-Maktabah al-Ḥaidariyyah, 1964), vol. II, 136-137.

²⁵ Muḥammad bin Jarīr Al-Ṭabarī, *Tārīkh Al-Rusul Wa Al-Mulūk*, (Beirut: Dār al-Turāṣ, t.t.), vol. III, 608-609.

²⁶ Abū 'Amr Khaḷīfah Bin Khayyāṭ, *Tārīkh Khalīfah Bin Khayyāṭ*, (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, t.t.), 135.

²⁷ Al-Muṭāḥhir bin Ṭāhir Al-Maqdisī, *Al-Bad'u Wa Al-Tārīkh*, (Mesir: Maktabah al-Ṣāqāfah al-Dīniyyah, t.t.), vol. V, 185-186.

'*Umariyyah* yang di dalamnya berisi pembatasan terhadap hak kebebasan beragama bagi non muslim dan upaya merendahnya, serta mengunggulkan penduduk yang beragama Islam. Riwayat ini ada di dalam karya Abū Bakr Al-Baihaqī (w. 1066 M),²⁸ Abū Al-Qāsim Ibn 'Asākir (w. 1176 M),²⁹ Abū Muḥammad Ibn Qudāmah (w. 1223 M),³⁰ Taqiyyu Al-Dīn Ibn Taimiyyah (w. 1328 M),³¹ Ibn Qayyim Al-Jauziyyah (w. 1350 M),³² dan yang lainnya.

Dari dua kategori makna Perjanjian Umar di atas, para fukaha memilih perjanjian yang disebut dengan *Al-Syuruṭ Al-'Umariyyah* untuk dijadikan sebagai dasar dalam merumuskan sejumlah aturan yang dibebankan kepada non muslim. *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* dan *Al-Wasīqah Al-'Umariyyah* atau *Al-'Uhdah Al-'Umariyyah* tidak digunakan, padahal secara autentisitas lebih kuat daripada *Al-Syuruṭ Al-'Umariyyah*. Selain itu, isi *Al-'Uhdah Al-'Umariyyah* juga lebih sesuai dengan *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* dan berbagai perjanjian lainnya yang dilakukan Nabi Muhammad SAW dengan non muslim. Perjanjian Umar yang disebut *Al-Syuruṭ Al-'Umariyyah* tidak

²⁸ Abū Bakar Al-Baihaqī, *Al-Sunan Al-Kubrā*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, cet. III, 2003), vol. IX, 339.

²⁹ Ibn 'Asākir menyampaikan banyak riwayat tentang Perjanjian Umar. Semuanya masuk dalam kategori *al-Syuruṭ al-'Umariyyah* atau Perjanjian Umar yang isinya memberikan pembatasan terhadap hak kebebasan beragama bagi non muslim. Lihat Abū al-Qāsim Ibn 'Asākir, *Tārīkh Dimasyq* (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), vol. II, 174-185.

³⁰ Abū Muḥammad Ibn Qudāmah, *Al-Mughnī*, (Kairo: Maktabah al-Qāhirah, 1968), vol. IX, 355.

³¹ Ibn Taimiyyah, *Majmū'ah Al-Fatāwā Li Syaikh Al-Islām Taqiyyu Al-Dīn Aḥmad Ibn Taimiyyah Al-Ḥarrāniy*, vol. XXVIII, 355.

³² Al-Jauziyyah, *Aḥkām Ahl Al-Ḍimmah*, vol. III, hal. 1159.

ditemukan di dalam literatur sejarah awal seperti dalam karya Al-Ya‘qūbī, Khalīfah bin Khayyāṭ, Al-Ṭabarī, Abū Al-Ḥasan ‘Alī bin Al-Ḥusain Al-Mas‘ūdī (w. 956 M), ‘Izzu Al-Dīn Ibn Al-Aṣīr (w. 1233 M), Syams Al-Dīn Abū ‘Abdillāh Al-Ẓāhabī (w. 1348 M), Jalāl Al-Dīn Al-Suyūfī (w. 1505 M), maupun dalam literatur tentang penaklukan wilayah (*futuḥāt*) seperti karya Muḥammad bin ‘Umar Al-Wāqidī (w. 823 M), Aḥmad bin Yahyā Al-Balāẓurī (w. 892 M), Abū Muḥammad Aḥmad Ibn A‘ṣam al-Kūfī (w. 927 M), dan yang lainnya. *Al-Syurūṭ Al-‘Umariyyah* lebih banyak dimuat di dalam literatur fikih. Karenanya, sebagian peneliti berkesimpulan, *Al-Syurūṭ Al-‘Umariyyah* bukan karya Umar bin Khaṭab, melainkan karangan fukaha abad ke 3 H atau 9 M.³³

Mata rantai atau sanad dalam *Al-Syurūṭ Al-‘Umariyyah* dengan beragam riwayatnya yang dijadikan pegangan fukaha dinilai lemah karena ada beberapa keterputusan rawi, yakni antara satu rawi dengan

³³ A. S. Tritton, “The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects,” 12; Menurut Milka Rubin, *Al-Syurūṭ Al-‘Umariyyah* dibuat sejak masa Umar bin Abdul Aziz (w. 720 M), dan terus mengalami perubahan dan penyempurnaan yang dilakukan fukaha hingga permulaan abad ke 9 M, yakni ketika para penakluk muslim banyak membuka wilayah-wilayah baru (*amṣār al-muslimīn*) dan non muslim menjadi pendatang di wilayah itu. Menghadapi kondisi seperti ini, fukaha merumuskan hukum yang mengatur kehidupan non muslim dengan berdasarkan pada tradisi yang sudah berlaku, yakni disandarkan kepada Perjanjian Umar. Lihat Milka Levy-Rubin, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire From Surrender to Coexistence, Non-Muslims in the Early Islamic Empire*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 60-64.

rawi di atasnya memiliki kesenjangan masa yang sangat jauh.³⁴ Menurut Ibn Taimiyyah dan Ibn Qayyim Al-Jauziyyah, riwayat *Al-Syurūṭ Al-'Umarīyyah* ini sudah sangat populer, sehingga tidak perlu dipersoalkan kesahihannya.³⁵ Besar kemungkinan pada masa keduanya *Al-Syurūṭ Al-'Umarīyyah* sudah sangat akrab di kalangan umat Islam, sehingga kepopulerannya cukup dijadikan dalil atas keasliannya yang diyakini datang dari Umar bin Khaṭab. Bahkan popularitas *Al-Syurūṭ Al-'Umarīyyah* sudah berlangsung sejak sebelum masa Ibn Taimiyyah dan Ibn Qayyim yang hidup pada abad ke 14 M/ 7-8 H.

Literatur fikih yang mengatur hukum-hukum yang harus ditaati non muslim dalam hidup berdampingan dengan umat Islam yang hingga kini masih dipelajari dan kerap dijadikan sebagai dasar dalam menjawab persoalan kontemporer bersumber dari *Al-Syurūṭ Al-'Umarīyyah* yang dalam hierarki sumber hukum Islam masuk pada kategori “perbuatan sahabat” (*fi'l al-ṣaḥābah*), dan secara riwayat lemah, atau minimal diperdebatkan. Sementara *al-Wasīqah al-'Umarīyyah* atau *al-'Uhdah al-'Umarīyyah* yang sanadnya kuat tidak dijadikan sebagai dalil. Demikian juga dengan *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* yang masuk dalam kategori sunnah Nabi Muhammad SAW dan secara sanad juga sahih tidak digunakan oleh fukaha. Dari sini memunculkan

³⁴ Ramadan Ishaq Al-Zayyan, “Riwāyāt Al-'Uhdah Al-'Umarīyyah: Dirāsah Tauṣīfiyyah, Majallah Al-Jāmi'ah Al-Islāmiyyah,” *Majallah Al-Jāmi'ah Al-Islāmiyyah Li Al-Dirāsāt Al-Islāmiyyah* 14, no. 2 (2006), 189-191.

³⁵ Ibn Taimiyyah, *Majmū'ah Al-Fatāwā Li Syaikh Al-Islām Taqiyyu Al-Dīn Aḥmad Ibn Taimiyyah Al-Ḥarrāniy*, vol. XXVIII, 355; Al-Jauziyyah, *Aḥkām Ahl Al-Ḍimmah*, vol. III, 1164-1165.

pertanyaan terkait faktor-faktor yang menjadi latar belakang fukaha menerima *Al-Syurūṭ Al-‘Umarīyyah* daripada *Al-Wasīqah Al-‘Umarīyyah* dan *Ṣaḥīfah Al-Madīnah*.

Milka Levy Rubin (l. 1955 M) dalam penelitiannya berkesimpulan, *Al-Syurūṭ Al-‘Umarīyyah* berasal dari kebijakan ‘Umar bin Abd al-‘Azīz (w. 720 M/ 101 H) atau dikenal dengan Umar II yang berkuasa mulai 717 M sampai 720 M, khalifah ke 8 Dinasti Umayyah. Umar dan sejumlah elit lainnya mengeluarkan kebijakan berupa aturan dan atribut yang membedakan antara warga muslim dan non muslim (*ghiyār*) dalam rangka memuliakan umat Islam dan merendahkan non muslim. Kebijakan ini mengadopsi tradisi Sasanid Iran atau Persia yang menjadi wilayah bekas taklukan Bizantium. Dalam tradisi Sasanid masyarakat dibagi berdasarkan kelas sosial, dan setiap kelas memiliki aturan tersendiri dalam berpakaian. Lalu para sarjana muslim menjadikannya sebagai dasar hukum dalam merumuskan fikih.³⁶ Hal serupa disampaikan Ignaz Goldziher (w. 1921 M), bahwa aturan bagi non muslim yang tidak mencerminkan sikap toleransi merujuk kepada kebijakan ‘Umar bin Abd Al-‘Azīz yang kemudian diikuti oleh Ja‘far Al-Mutawakkil (w. 861 M), khalifah ke 10 Dinasti Abbasiyah.³⁷

³⁶ Levy-Rubin, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire From Surrender to Coexistence*.

³⁷ Ignaz Goldziher, *Al-‘Aqīdah Wa Al-Syarī‘ah Fī Al-Islām*, (Kairo: Al-Markaz al-Qaumī li al-Tarjamah, 2013), 46.

Menurut Goldziher dan beberapa sarjana lain seperti Joseph Schacht (w. 1969 M), Alfred von Kremer (w. 1889 M), Ahmad Amin (w. 1954 M), Sayyid ‘Aṭīyyah Muṣṭafā, Syaḫīq Syahatah, dan yang lainnya, fikih Islam memang tidak secara keseluruhan bersumber pada Alquran dan sunnah Nabi Muhammad SAW, melainkan ada banyak yang sumbernya berasal dari undang-undang Romawi yang diserap ke dalam Islam pada masa Dinasti Umayyah dan Abbasiyah. Hal ini terjadi karena dua faktor. *Pertama*, hukum di dalam Alquran dan sunnah terbatas, sedangkan persoalan umat Islam pasca ekspansi ke berbagai wilayah semakin kompleks dan menghadapi berbagai aturan, tradisi, dan peradaban yang lebih maju di wilayah-wilayah taklukan. Karenanya, umat Islam banyak menyerap berbagai kebudayaan di wilayah-wilayah itu. *Kedua*, sebagai dampak dari penyerapan kebudayaan, aturan-aturan yang diberlakukan di dalam kekuasaan Islam kerap mengacu pada tradisi yang sudah lama berkembang di wilayah itu. Dari sini kemudian para sarjana muslim menjadikannya sebagai dasar atau dalil dalam merumuskan hukum Islam, atau dalam istilah Goldziher, “terjadi ketertundukan fikih terhadap perundang-undangan di dalam kekuasaan” (*khāḍi‘ah li al-taḳnīn*).³⁸

Uraian di atas mengantarkan pada kesimpulan bahwa dalam sejarah umat Islam telah terjadi pergeseran hak kebebasan beragama,

³⁸ Goldziher, 47; Aḥmad Amīn, *Fajr Al-Islām*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, cet. X, 1996), 247; Aḥmad Amīn, *Ḍuḥā Al-Islām*, (Mesir: Maktabah al-Uṣrah, 1997), vol. I, 182; Penjelasan dan tanggapannya dapat dilihat dalam Ṣubḥī Maḥmaṣānī, *Falsafah At-Tasyrī’ Fī Al-Islām*, (Beirut: Maktabah al-Kasysyāf, 1946), 220-235.

yakni fukaha telah menjadikan *Al-Syuruṭ Al-'Umarīyyah* yang di dalamnya mengandung pembatasan hak kebebasan beragama sebagai dasar merumuskan hukum bagi hubungan antarumat beragama, sementara ada dalil lain yang lebih kuat tapi ditinggalkan, yakni *Ṣahīfah Al-Madīnah*.

Rumusan fikih yang mengacu pada *Al-Syuruṭ Al-'Umarīyyah* ini telah dijadikan referensi oleh sebagian umat Islam dalam memandang keberadaan non muslim pada masa sekarang, misalnya dalam buku *Qurrah al-'Ain bi Fatawā Ismā'il al-Zain* dijelaskan bahwa non muslim yang berada di negara dengan penduduk mayoritas muslim seperti Indonesia, Pakistan, India, Syam, Iraq, Mesir, Sudan, Maroko, dan yang lainnya statusnya sebagai *ḥarbī*, yakni non muslim yang harus dimusuhi dan diperangi dengan alasan mereka telah memiliki kebebasan sebagaimana muslim, padahal seharusnya mereka boleh hidup di negara-negara tersebut tapi harus mematuhi aturan-aturan sebagaimana yang berlaku bagi non muslim yang mengadakan perjanjian damai (*ahl al-ḏimmah*).³⁹ Pandangan seperti ini banyak dimiliki sebagian muslim di Indonesia, terutama sebelum Nahdlatul Ulama merumuskan hukum bahwa non muslim yang ada di Indonesia tidak bisa diistilahkan dengan kategori-kategori non muslim dalam literatur fikih klasik yang membagi menjadi *kāfir ḏimmī* dan *kāfir ḥarbī*.

³⁹ Ismā'il 'Usmān Al-Yamanī, *Qurrah Al-'Ain Bi Fatawā Ismā'il Al-Zain*, (Maktabah Al-Barakah, t.t.), 198-199.

Selain itu pengaruh *Al-Syurūṭ Al-‘Umariyyah* ke dalam literatur fikih mengantarkan tuduhan kepada umat Islam sebagai komunitas yang tidak bisa menerima konsep HAM dengan alasan tidak mentoleransi orang-orang yang berpindah agama (murtad) serta tidak memberikan hukum yang setara kepada non muslim, terlebih dengan munculnya berbagai Perda syariat Islam.⁴⁰

Melalui penelitian ini rumusan hukum bagi non muslim yang berdasarkan pada *Al-Syurūṭ Al-‘Umariyyah* ditelaah kembali dengan menjadikan *Ṣahīfah Al-Madīnah* sebagai sumbernya dan mencari faktor yang menjadi penyebab umat Islam bergeser dari yang semula menjadikan *Ṣahīfah Al-Madīnah* sebagai dasar aturan hidup antarumat beragama ke *Al-Syurūṭ Al-‘Umariyyah* yang penuh dengan pembatasan hak, bahkan mengandung diskriminasi. *Ṣahīfah Al-Madīnah* adalah pakta pentingnya menjamin hak kebebasan beragama bagi semua umat manusia yang mendahului konsep kebebasan beragama dalam peradaban mana pun, jauh sebelum ada Deklarasi Hak Asasi Manusia maupun Piagam Kerajaan Inggris Magna Carta pada 1215 M.

⁴⁰ Lihat kajian tentang hal ini dalam Taufik Adnan Amal & Samsu Rizal Panggabean, *Politik Syariat Islam: Dari Indonesia Hingga Nigeria*, (Jakarta: Pustaka Alvabet, cet. I, 2004).

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan deskripsi dalam latar belakang di atas setidaknya ada lima hal yang menjadi problem dalam penelitian ini. *Pertama*, hak kebebasan beragama telah menjadi kesepakatan internasional yang telah diratifikasi berbagai negara, termasuk Indonesia, sehingga umat Islam tidak bisa menolaknya karena terikat dengan hukum negara. *Kedua*, perbincangan hak kebebasan beragama dalam Islam lebih banyak menggunakan referensi dari literatur fikih yang mengandung pembatasan-pembatasan terhadap hak kebebasan beragama. *Ketiga*, fukaha menggunakan *Al-Syurūṭ Al-'Umariyyah* sebagai dasar dalam merumuskan hak kebebasan beragama bagi non muslim. *Keempat*, dalam sejarah Islam ada riwayat lain yang lebih disepakati para sarjana, yaitu *Ṣaḥīfah Al-Madīnah*. *Kelima*, ada kebutuhan reformulasi fikih kebebasan beragama yang disesuaikan dengan peradaban umat manusia dengan tetap berlandaskan pada tradisi kenabian atau *sunnah al-nabawiyah*.

Mengingat luasnya kajian tentang hak kebebasan beragama, penelitian ini akan membatasi pada dua materi yang menjadi bahan penelitian, yaitu *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* dan *Al-Syurūṭ Al-'Umariyyah* dengan rumusan masalah sebagai berikut:

1. Mengapa terjadi pergeseran hak kebebasan beragama dalam Islam?
2. Apa persamaan dan perbedaan antara *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* dan *Al-Syurūṭ Al-'Umariyyah*?
3. Dokumen mana yang lebih relevan bagi Pancasila?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk:

1. Mengetahui pergeseran hak kebebasan beragama dalam Islam.
2. Mengetahui persamaan dan perbedaan antara *Ṣahīfah Al-Madīnah* dan *Al-Syurūṭ Al-'Umariyyah*.
3. Mengetahui dokumen mana yang lebih relevan bagi Pancasila.

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan manfaat secara teoretis maupun praktis. Manfaat teoretis yang diharapkan yaitu: 1) berkontribusi dalam pengembangan keilmuan hukum Islam atau fikih sebagai realitas yang menyejarah, sehingga diperlukan kontekstualisasi secara terus menerus dengan tetap berdasarkan pada tradisi kenabian, 2) memberikan kontribusi teori bahwa fikih sebagai hasil interpretasi tentang hukum dari para sarjana ditentukan oleh dua faktor sekaligus, yaitu dalil yang dijadikan sebagai landasan hukum (sumber hukum) dan kondisi sosial historis interpretatornya, 3) menjadi argumentasi penguat bahwa Islam tidak bertentangan dengan semangat Hak Asasi Manusia (HAM).

Sedangkan manfaat praktis yang diharapkan dari penelitian ini yaitu dapat dijadikan pertimbangan bagi semua pihak dalam membuat kebijakan yang berkaitan dengan hukum Islam dalam menyikapi pluralitas agama, serta dapat dijadikan sebagai acuan untuk riset-riset ilmu keislaman, khususnya tentang fikih, sejarah Islam, dan isu-isu kontemporer yang harus direspons umat Islam.

D. Kajian Pustaka

Kajian kebebasan beragama dalam Islam dengan fokus pembahasan secara khusus pada perbandingan *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* dan *Al-Syurūṭ Al-‘Umariyyah* dengan melihat sisi pergeseran nilai kebebasan beragama yang dikandungnya belum banyak dilakukan. Beberapa penelitian terdahulu tentang kebebasan beragama dalam bentuk buku, jurnal, maupun disertasi secara umum lebih difokuskan pada objek kajian berupa Alquran, hadis, dan karya para ulama dalam bidang hukum Islam atau fikih.

Pertama; objek kajian berupa Alquran. Beberapa penelitian tentang kebebasan beragama dengan objek berupa ayat-ayat Alquran, yakni dengan cara menafsirkannya antara lain dilakukan Abdul Moqsith Ghazali dalam buku yang berasal dari disertasinya di UIN Jakarta dengan judul *Argumen Pluralisme Agama; Membangun Toleransi Berbasis al-Qur`an*. Buku ini mengkaji kebebasan beragama dengan menafsirkan terhadap beberapa ayat Alquran. Moqsith secara tematik mengkaji beberapa isu kebebasan beragama seperti hukuman bagi orang yang berpindah agama (*murtad*), perang, nikah beda agama, dan yang lainnya dengan menggunakan tiga metode pemahaman terhadap teks, yaitu ilmu tafsir, hermeneutik, dan usul fikih, serta berdasarkan pada sumber berupa literatur tafsir seperti *Jāmi‘ al-Bayān fī Ta`wīl al-Qur`ān* karya al-Ṭabarī, *Al-Jāmi‘ li Aḥkām Al-Qur`ān* karya Al-Qurṭubī, dan lain-lain. Hasilnya, Islam sangat menjunjung tinggi kebebasan beragama, *riddah* atau keluar dari Islam

tidak mengakibatkan hukuman mati, perang dalam Islam bukan untuk menyebarkan Islam, melainkan sebagai langkah defensif dari serangan orang-orang yang menyerang.⁴¹

Kajian kebebasan beragama dengan mengangkat tema hubungan antarumat beragama dalam penafsiran ulama tertentu antara lain dilakukan Ahmad Izzan dalam disertasinya yang berjudul *Inklusifisme Tafsir: Studi Relasi Muslim dan Non Muslim dalam Tafsir Al-Mizān*. Izzan meneliti penafsiran Muḥammad Ḥusain Al-Ṭabāṭabā'ī dalam karyanya, *Al-Mizān*, tentang pluralitas umat beragama, kebebasan memeluk agama, toleransi, dan dialog antarumat beragama. Izzan berkesimpulan, tafsir Al-Ṭabāṭabā'ī yang berkaitan dengan relasi muslim dan non muslim sangat inklusif dibandingkan dengan tasfir dari sarjana Syiah lainnya. Bagi Al-Ṭabāṭabā'ī, syariat yang dibawa Nabi Muhammad SAW tidak lebih dari kumpulan syariat yang dibawa nabi-nabi sebelum Nabi Muhammad SAW. Syariat Nabi Muhammad hadir bukan untuk menafikan syariat-syariat sebelumnya, melainkan untuk memperkuat dan mengokohkannya. Berdasarkan kesimpulan ini, non muslim yang masih berpegang pada agamanya dan belum mendapatkan dakwah Islam maka berkewajiban untuk menjalankan syariat agamanya masing-masing, dan mendapatkan janji keselamatan.⁴²

⁴¹ Abdul Moqsiṭh Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama; Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur`an*, 1st ed. (Jakarta: Kata Kita, 2009).

⁴² Ahmad Izzan, "Inklusifisme Tafsir: Studi Relasi Muslim Dan Non Muslim Dalam Tafsir Al-Mizān" (UIN Syarif Hidayatullah, 2013).

Kedua; objek kajian berupa hadis. Salah satu penelitian tentang kebebasan beragama dengan fokus hubungan muslim dan non muslim dalam hadis dilakukan oleh Ja'far Assagaf dalam disertasinya yang berjudul *Hubungan Muslim dengan Non Muslim dalam Perspektif Hadis*. Assagaf melakukan penelitian terhadap beberapa kitab induk hadis (*kutub al-sittah*) dan beberapa buku penjelasan hadis (*syarḥ*) dengan metode yang ada di dalam ilmu hadis seperti penilaian kualitas hadis, pemahaman kosa kata, *jarḥ wa ta'dīl*, dan yang lainnya. Assagaf berkesimpulan, hadis-hadis yang memiliki kandungan makna disharmoni antara muslim dan non muslim memiliki konteks tersendiri yang maknanya tidak bisa digeneralisir. Demikian juga dengan hukuman bagi orang murtad, Assagaf memiliki kesimpulan hukuman bagi orang yang keluar dari Islam ini lebih bersifat politis, bukan teologis.⁴³

Buku karya Ḥasan bin Farḥān al-Mālikī dengan judul *Al-I'tiqād: Ḥurriyyah al-I'tiqād fī al-Qur'ān al-Karīm wa al-Sunnah ma'a Tafṣīl fī Aḥādīs Ḥadd al-Riddah wa Siyāqāt al-Fuqahā* membahas tema kebebasan beragama dan hukuman bagi orang murtad. Al-Mālikī mengkaji kedua pembahasan itu dengan menafsirkan beberapa ayat Alquran dan hadis Nabi Muhammad SAW, serta menanggapi keterangan fikih yang menurutnya bertentangan dengan semangat Alquran dan hadis yang secara eksplisit mengakui

⁴³ Ja'far Assagaf, "Hubungan Muslim Dengan Non Muslim Dalam Perspektif Hadis" (UIN Syarif Hidayatullah, 2008), xviii.

adanya kebebasan beragama di dalam Islam. Bagi Sarjana Saudi Arabia yang pernah diadili oleh pemerintah karena pandangan keagamaannya itu, keterangan fukaha yang berisi larangan bagi seseorang keluar dari agama Islam, diperbolehkan memaksa seseorang untuk menganut Islam (*al-ikrāh*), dan ancaman hukuman mati bagi orang murtad, lebih berdasarkan pada kepentingan politik, bukan agama.⁴⁴

Berbeda dengan kesimpulan Ḥasan bin Farḥān Al-Mālīkī, sarjana Saudi Arabia lainnya yang mengajar di Universitas Umm Al-Qurā, Shalih bin Musa Al-Zahrani, dalam tulisannya yang berjudul *Ḥurriyyah al-I'tiqād fī al-Islām*, berkesimpulan bahwa kebebasan beragama tidak dikenal di dalam tradisi pemikiran Islam. Konsep kebebasan beragama datang dari Barat dimulai sejak Revolusi Prancis 1789 yang memandang negara harus dipisahkan dari agama. Bagi Al-Zahrani, Islam tidak mengenal pemisahan agama dan negara (*faṣl al-dīn 'an al-daulah*), karenanya jika ada seorang muslim keluar dari agamanya maka harus dihukum (*ḥadd*). Pemikiran Al-Zahrani berdasarkan pada ayat-ayat Alquran dan hadis dengan latar belakang pemikiran memandang Islam sebagai agama dan negara di satu sisi, dan Islam harus lebih unggul dari lainnya (*ya 'lū wa lā yu 'lā 'alaih*).⁴⁵

⁴⁴ Ḥasan bin Farḥān Al-Mālīkī, *Al-I'tiqād: Ḥurriyyah Al-I'tiqād Fī Al-Qur'ān Al-Karīm Wa Al-Sunnah Ma'a Tafṣīl Fī Aḥādīs Ḥadd Al-Riddah Wa Siyāqāt Al-Fuqahā*, 2018, 44.

⁴⁵ Saleh Derbash Al-Zahrani, "Ḥurriyyah Al-I'tiqād Fī Al-Islām, Al-Taseel, Journal of Contemporary Thought," *Majallah Al-Ta'ṣīl* 3, no. 6 (2012): 85–131.

Ketiga; objek kajian berupa fikih. Beberapa tema penelitian kebebasan beragama dalam fikih antara lain ditulis oleh Mag Adnan Ibrahim dalam disertasinya yang berjudul *Ḥurriyyah al-I'tiqād fī al-Islām wa Mu'tariḍātuhā: Al-Qitāl, Al-Ẓimmah, Al-Jizyah, wa Qatl al-Murtad*. Dalam tulisan setebal 1318 halaman itu, Ibrahim membahas kebebasan beragama dengan cakupan kajian sangat komprehensif, yakni merunut konsep kebebasan beragama dalam pemikiran Barat, agama-agama di luar Islam, sejarah, hingga di dalam Islam sendiri. Kajian yang lebih menekankan pada aspek hukum ini menghasilkan kesimpulan bahwa pemikiran para fukaha tentang beberapa hal yang berkaitan dengan kebebasan beragama seperti jihad dan murtad berbeda-beda. Pemikiran itu lahir dalam kondisi tertentu yang tidak serta merta dapat diterapkan dalam semua kondisi. Karenanya, langkah yang bijaksana yaitu dengan cara merumuskan fikih baru dengan tetap menjaga tujuan-tujuan dan nilai-nilai universal dari syariat Islam.⁴⁶

Disertasi yang ditulis Abdullah bin Ibrāhīm Al-Ṭarīqī juga membahas kebebasan beragama dalam fikih dengan fokus pembahasan pada hubungan antarumat beragama. Penelitian pengajar di Universitas Islam Imam Muhammad bin Saud itu berjudul *Al-Ta'āmul ma'a Ghair al-Muslimīn: Uṣūl Mu'āmalatihim wa isti'mālihim: Dirāsah Fiqhiyyah*. Buku ini mengkaji berbagai hukum

⁴⁶ Mag Adnan Ibrahim, *Ḥurriyyah Al-I'tiqād Fī Al-Islām Wa Mu'tariḍātuhā: Al-Qitāl, Al-Ẓimmah, Al-Jizyah, Wa Qatl Al-Murtad* (Wina: Universitas Wina Austria, 2014), 1249.

yang berkaitan dengan interaksi umat Islam dengan penganut agama lain, seperti hukum menerima hadiah dari non muslim, memakan makanan dari non muslim, bekerja kepada non muslim, hak dan kewajiban non muslim yang hidup di dalam negara Islam, dan lain-lain. Al-Ṭarīqī hanya menampilkan berbagai pendapat di dalam fikih sekaligus disertai dalil dari Alquran dan hadis tanpa memperhatikan sisi historis dari pemikiran para fukaha. Karena itu, kesimpulan yang dihasilkan meski hukum asal relasi muslim dan non muslim damai, tapi dalam pergaulan penuh dengan aturan yang membatasi, serta keberadaan non muslim dalam bermuamalah dengan muslim harus diperlihatkan sisi kehinaannya.⁴⁷

Masuk dalam kategori tema penelitian kebebasan beragama dengan fokus pada hubungan inter dan antarumat beragama, penelitian yang dilakukan Abdul Ghoni dalam disertasinya yang berjudul *Fikih Toleransi di Pesantren Dalam Perspektif Sosiologi Hukum*. Ghoni meneliti kurikulum fikih dan pandangan keagamaan para santri di beberapa pesantren dengan membagi ke dalam tipe pesantren tradisional dan modern. Hasilnya, pesantren tradisional yang dalam kurikulum fikihnya banyak mempelajari fikih-fikih dari mazhab Syafi'i memiliki toleransi yang tinggi dengan umat agama lain, tapi rendah dalam menyikapi keberagaman mazhab keislaman. Sedangkan pesantren modern memiliki kecenderungan sebaliknya, yaitu eksklusif

⁴⁷ Abdullah bin Ibrāhīm Al-Ṭarīqī, *Al-Ta'āmul Ma'a Ghair Al-Muslimīn: Uṣūl Mu'āmalatihim Wa Isti'mālihīm: Dirāsah Fiqhiyyah*, (Riyad: Dār al-Faḍīlah, cet. I, 2007).

terhadap non muslim, tapi terbuka dengan keberagaman di internal umat Islam.⁴⁸

Penelitian dengan objek kajian berupa *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* dan *Al-Syurūṭ Al-'Umariyyah* sendiri selama ini dilakukan sebatas menelaah kembali keautentikannya, mengeksplorasi kandungannya, dan memberikan kritik terhadapnya. Itu pun dilakukan secara terpisah tanpa melihat perbandingan di antara keduanya. Karya tentang Piagam Madinah antara lain ditulis oleh Abdel Ali Boualem dengan judul *Qirā'ah fī Ḥuqūq wa Waḥībāt al-Muwaṭānah min Khalāl Waṣīqah al-Madīnah al-Munawwarah*. Boualem membahas tentang hak dan kewajiban warga negara dalam *Ṣaḥīfah Al-Madīnah*. Menurutnya, nilai yang terkandung dalam *ṣaḥīfah* ini dapat dijadikan teladan bagi semua negara mengingat di dalamnya sarat dengan keadilan dan kesetaraan. Negara Nabi, yakni kekuasaan yang dibangun ketika Nabi Muhammad SAW hijrah ke Madinah masyarakatnya tidak mengenal fanatisme agama (*al-ta'aṣṣub*) dan sikap saling mengkafirkan (*al-takfīr*) karena semua warga negara memiliki hak dan kewajiban yang sama.⁴⁹

Hal serupa dilakukan oleh Husain Ishaq Dawud Yusuf dalam tulisannya yang berjudul *Manhaj al-Nabiyy Ṣallallah 'Alaihi wa Sallam*

⁴⁸ Abdul Ghoni, *Fikih Toleransi Di Pesantren Dalam Perspektif Sosiologi Hukum*, (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2016).

⁴⁹ Abdul 'Āfi Boualam, "Qirā'ah Fī Ḥuqūq Wa Waḥībāt Al-Muwaṭānah Min Khalāl Waṣīqah Al-Madīnah Al-Munawwarah," *Majallah Tanmiyyah Al-Mawārid Al-Basyariyyah* 11 (2015).

fī al-Ta'āmul ma'a Ghair al-Muslimīn: Waṣīqah al-Madīnah al-Munawwarah Namūzīj. Husain membahas *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* sebagai aturan yang berhasil mengelola keberagaman agama di Negara Madinah. Dalam perjanjian ini, Nabi Muhammad SAW tidak hanya memberikan perlindungan kepada warga negara yang beragama Islam saja, melainkan kepada semua penduduknya yang beragama Yahudi maupun yang lain. Konstitusi demikian menurut Husain bagian dari sejarah peradaban Islam yang tidak ditemukan di berbagai peradaban lainnya.⁵⁰

Abdul Hafidh Abd Al-Kubaesi dalam tulisannya yang berjudul *Al-Dirāsah al-Ta'rīkhiyyah li al-Jānīb al-Idārī wa al-'Aqdī fī Ṣaḥīfah Al-Madīnah* membahas *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* dari sisi sejarah dan kegunaannya di dalam negara yang didirikan Nabi Muhammad SAW di Madinah. *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* dibuat Nabi SAW pada separuh akhir dari tahun pertama setelah Nabi SAW tinggal di Madinah. *Ṣaḥīfah* itu berisi kontrak sosial (*'aqd ijtimā'ī*) yang dilakukan Nabi, umat Islam, dan penganut agama lain yang tinggal di Madinah setelah Nabi SAW berhasil mempersaudarakan sahabat Ansur dan Muhajirin. Sebagai kontrak sosial yang tertulis, maka *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* menjadi aturan bersama bagi warga negara Madinah yang dipimpin Nabi SAW dengan segenap aturan

⁵⁰ Husain Ishaq Dawud Yusuf, “Manhaj Al-Nabiyy Ṣallallah ‘Alaihi Wa Sallam Fī Al-Ta'āmul Ma'a Ghair Al-Muslimīn: Waṣīqah Al-Madīnah Al-Munawwarah Namūzīj,” *Majallah Ma'ālim Al-Da'wah Al-Islāmiyyah Al-Muḥakkamah* 6 (2013): 110–35.

yang berdiri pada prinsip keadilan (*al-‘adl*), kebebasan (*al-ḥurriyyah*), dan kesetaraan (*al-musāwāh*).⁵¹

Katrin Jomaa juga menulis *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* dengan judul *Social Justice and Islamic Legal/Ethical Order: The Madinah Constitution as a Case Study from the Prophetic Period*. Jomaa mengkaji *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* dari sisi keadilan sosial yang dimiliki Islam. Sejarah kenabian Muhammad SAW membuktikan bahwa perbedaan telah diterima dan diatur sedemikian rupa dalam rangka menjaga harmoni antar pemeluk agama. Bagi Jomaa, Konstitusi Madinah sangat relevan untuk diterapkan di dalam negara modern. Pasalnya, negara modern kerap mengabaikan kebebasan pemeluk agama untuk mengekspresikan agamanya di ruang publik. Perbedaan agama hanya dipandang sebagai persoalan pribadi yang hanya dipraktikkan di ruang privat, sedangkan kebebasan beragama dalam *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* justru mengemuka di dalam ruang publik. Perbedaan agama dan suku di dalam *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* tetap dilestarikan, namun semuanya dipersatukan dalam istilah *ummah* atau komunitas. Karena itu, isi piagam ini menjadi perwujudan keadilan sosial di dalam hukum yang menerima keberagaman agama dan suku.⁵²

⁵¹ Abdul Hafidh Al-Kubaesi, “Al-Dirāsah Al-Ta`rīkhiyyah Li Al-Jānib Al-Idārī Wa Al-‘Aqdī Fī Ṣaḥīfah Al-Madīnah,” *Midad Al-Adab* 1, no. 71 (2014): 325–56.

⁵² Katrin Jomaa, “Social Justice and Islamic Legal/Ethical Order: The Madinah Constitution as a Case Study from the Prophetic Period,” in *Islamic Law and Ethics* (Virginia: International Institute of Islamic Thought, 2020), 165–206.

Buku dengan judul *Wasiqah al-Madīnah: Al-Maḍmūn wa al-Dilālah* karya Ahmad Qaid al-Syu‘aibi juga mengkaji isi dan relevansi *Ṣahīfah Al-Madīnah* bagi negara modern. Al-Syu‘aibi berkesimpulan, Nabi Muhammad SAW tidak hanya sebagai pemimpin agama (*rā'id li al-dīn*), tapi juga sebagai pemimpin militer (*qā'id 'askariy*), tokoh politik (*rajul siyāsīy*), dan ahli hukum (*ḥākīm*) yang mengatur semua persoalan umat dengan segenap perbedaan di dalamnya serta memberikan jalan keluar atas perbedaan-perbedaan itu melalui titik temu berupa aturan yang ada di dalam *Ṣahīfah Al-Madīnah*, piagam yang belum pernah seorang pun membuatnya. Dalam piagam itu, Nabi SAW berhasil mempersatukan warga negara dengan memberikan semua hak dan kebebasannya yang menjadi kebutuhan dasar bagi manusia secara umum. Bagi al-Syu‘aibi, esensi *Ṣahīfah Al-Madīnah* yang berupa kesetaraan dalam memperlakukan umat manusia bersifat universal. Prinsip kesetaraan ini dapat dijadikan sebagai kaidah umum dalam relasi antarumat manusia dengan segala perbedaannya.⁵³

Pembahasan tentang isi *Ṣahīfah Al-Madīnah* dan upaya kontekstualisasinya ke dalam kehidupan kontemporer ditulis oleh beberapa penulis dalam buku yang diedit oleh Abd Al-Amīr Zāhid dengan judul *Wasiqah al-Madīnah: Dirāsāt fī al-Ta`šīl al-Dustūrī fī al-Islām*. Dalam buku ini terdapat 10 tulisan tentang *Ṣahīfah Al-Madīnah*. Semuanya membahas kandungan *Ṣahīfah Al-Madīnah* yang

⁵³ Ahmad Qaid Al-Syu‘aibi, *Wasiqah Al-Madīnah: Al-Maḍmūn Wa Al-Dilālah*, (Qatar: Wuzārah al-Auqāf wa al-Syu‘ūn al-Islāmiyyah, cet. I, 2005), 210.

mencerminkan toleransi kepada penganut agama lain. Karenanya, piagam bersejarah ini dapat dijadikan contoh bagi umat Islam dalam bernegara dan pergaulan lintas etnis dan agama.⁵⁴

Semua tulisan tentang *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* di atas hanya terfokus pada isi dan relevansinya, tidak ada satu pun yang meneliti kondisi dan sikap umat Islam terhadap piagam itu setelah Nabi Muhammad SAW wafat, padahal dengan mengkaji sisi ini, maka akan diketahui pergeseran pandangan Islam terhadap relasi antarumat beragama, hak-hak non muslim, dan aturan lainnya yang berkaitan dengan keberadaan pemeluk agama lain atau masuk dalam tema besar kebebasan beragama. Aturan Umar (*Al-Syurūṭ Al-'Umariyyah*) yang di dalamnya mengatur hak-hak non muslim memiliki prinsip-prinsip yang berbeda dengan *Ṣaḥīfah Al-Madīnah*. Karena itu, dengan melakukan perbandingan di antara keduanya, dan mengkaji dampaknya terhadap fikih diharapkan dapat diketahui berbagai faktor yang melatarbelakangi pergeseran-pergeseran aturan Islam dalam mengelola keberagaman agama.

Beberapa penelitian tentang *Al-Syurūṭ Al-'Umariyyah* sendiri telah banyak dilakukan para sarjana, namun sebagaimana beberapa kajian terhadap *Ṣaḥīfah Al-Madīnah*, karya-karya tentang *Al-Syurūṭ Al-'Umariyyah* juga lebih fokus pada pembahasan keaslian dokumen, telaah isi, dan relevansinya bagi kehidupan umat Islam kontemporer. Beberapa

⁵⁴ Abdul Amīr Zāhid, *Waṣīqah Al-Madīnah: Dirāsāt Fī Al-Ta`ṣīl Al-Dustūrī Fī Al-Islām*, ed. Abd al-Amīr Zāhid, (Beirut: Markaz al-Ḥaḍārah li Tanmiyyah al-Fikr al-Islāmī, 2014).

penelitian itu antara lain dilakukan A. S. Tritton dalam disertasinya yang berjudul *The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Covenant of 'Umar*. Tritton meragukan keaslian *Al-Syurūṭ Al-'Umariyyah* ditulis oleh Umar bin Khaṭab. Pasalnya, dalam perjanjian ini non muslim seakan-akan yang mengajukan sendiri perihal aturan hidup di bawah kekuasaan Umar, padahal di dalam aturan itu selain mengandung diskriminasi terhadap non muslim juga pasukan Islam di Syuriah sangat sedikit. Sejak masa Umar bin Khaṭab hingga Mu'awiyah, khalifah pertama dari Dinasti Umayyah, pemerintahan Arab Islam banyak dibantu orang-orang Kristen. Sehingga tidak mungkin orang Kristen mengajukan aturan yang menyengsarakan dirinya.⁵⁵

Milka Levy-Rubin dalam karyanya yang berjudul *Non-Muslims in the Early Islamic Empire From Surrender to Coexistence* meneliti bahan yang dijadikan inspirasi dari *Al-Syurūṭ Al-'Umariyyah*, yakni sumber asal dari aturan bagi masyarakat yang ditaklukan, serta eksistensinya dalam kekuasaan Islam pasca Umar bin Khaṭab hingga abad ke 9 M. Rubin berkesimpulan, *Al-Syurūṭ Al-'Umariyyah* bagian dari tradisi diplomatik yang berkembang di Romawi dan tidak dikenal di dalam tradisi Arab. Keberadaan *Al-Syurūṭ Al-'Umariyyah* sebagai fakta sejarah tidak bisa ditolak, tapi meragukan isinya berasal dari masa Umar bin Khaṭab dapat diterima. Perjanjian yang dilakukan Umar bin Khaṭab tidak mengandung diskriminasi terhadap non muslim mengingat pasukan Islam sendiri berjumlah sangat sedikit. Di dalam wilayah yang ditaklukan, pasukan

⁵⁵ Tritton, "The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects." 231.

Islam hanya memiliki kepentingan ekonomi melalui pajak yang diberikan oleh penduduk non muslim.⁵⁶

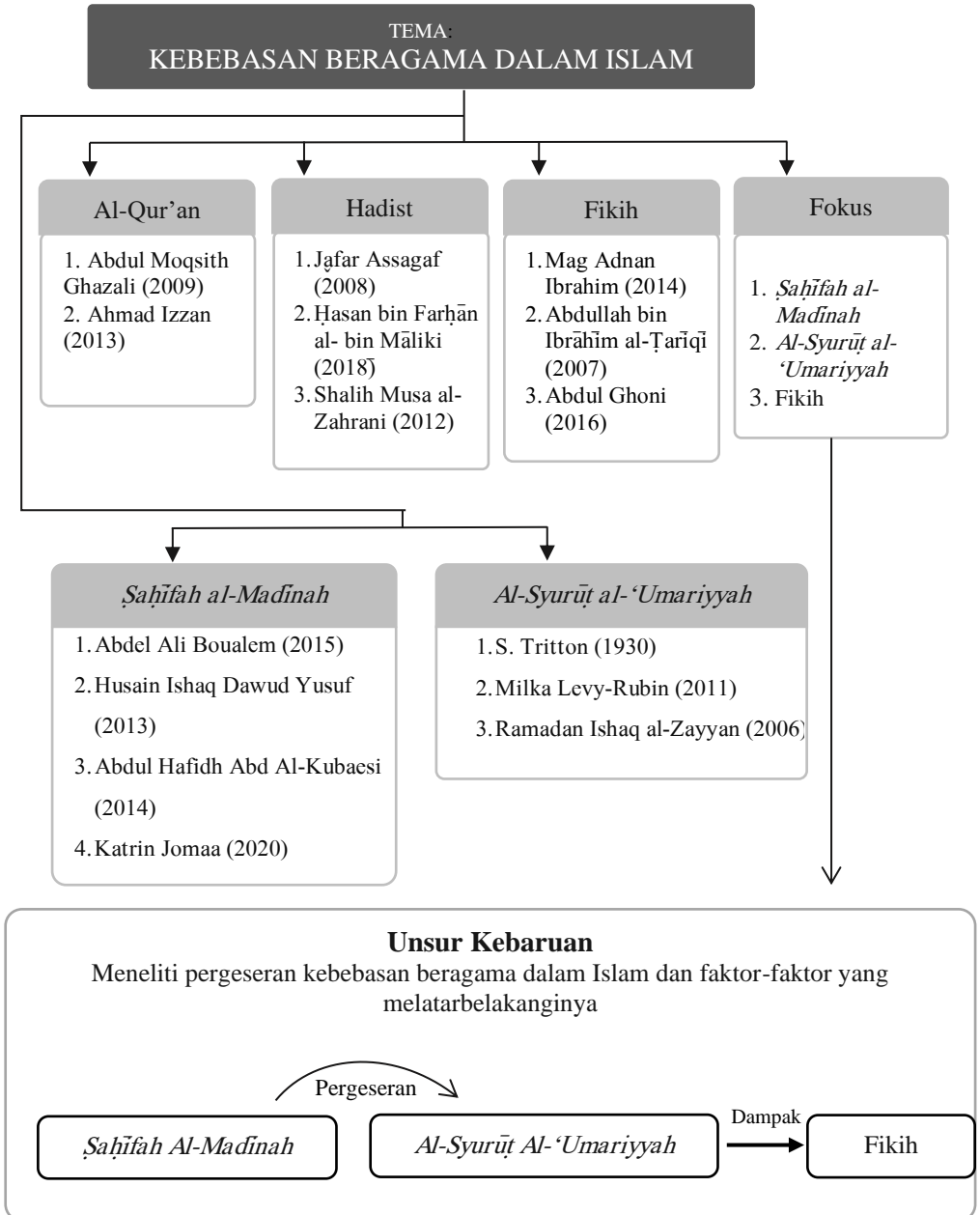
Ramadan Ishaq Al-Zayyan dalam tulisannya yang berjudul *Riwāyāt al-‘Uhdah al-‘Umariyyah: Dirāsah Tausīqiyyah* membahas tentang beragam riwayat Perjanjian Umar. Al-Zayyan berkesimpulan, Perjanjian Umar yang memiliki banyak versi dalam berbagai riwayat tidak semuanya benar dan dapat dijadikan pegangan. Satu-satunya riwayat yang bisa diterima dan dinilainya kuat yaitu riwayat dari Al-Ṭabarī. Al-Zayyan menolak riwayat Perjanjian Umar yang diinformasikan diberikan kepada Sophronius dan Perjanjian Umar yang disebut *Al-Syurūṭ Al-‘Umariyyah* karena sanad keduanya dinilai lemah.⁵⁷

Berbeda dengan beberapa penelitian di atas, kajian dalam disertasi ini akan melihat konstruksi hak kebebasan beragama dalam *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* dan *Al-Syurūṭ Al-‘Umariyyah* dengan fokus pada sisi pergeserannya dan dampaknya terhadap fikih.

⁵⁶ Levy-Rubin, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire From Surrender to Coexistence*, 168-169.

⁵⁷ Al-Zayyan, “Riwāyāt Al-‘Uhdah Al-‘Umariyyah: Dirāsah Tausīqiyyah, *Majallah Al-Jāmi‘ah Al-Islāmiyyah*.” 169-203.

Skema Fokus Penelitian dan Unsur Kebaruan



E. Kajian Teori

1. Ruang Lingkup Kebebasan Beragama

Pengertian kebebasan beragama tidak ada di dalam Alquran maupun hadis. Kedua sumber hukum Islam ini hanya memberikan informasi tentang pernyataan dan praktik yang berkaitan dengan jaminan dan perlindungan kebebasan beragama yang dilakukan Nabi Muhammad SAW terhadap masyarakatnya, baik dari kalangan umat Islam maupun pemeluk agama lain. Karena ketiadaan istilah berikut pengertiannya, para sarjana berbeda pendapat tentang keberadaan kebebasan beragama di dalam Islam, yakni apakah Islam mengakui konsep kebebasan beragama atau tidak.

Kajian kebebasan beragama kerap mengacu pada Pasal 18 Deklarasi Universal HAM yang berisi:

“Setiap orang berhak atas kebebasan pikiran, hati nurani dan agama; dalam hal ini termasuk kebebasan berganti agama atau kepercayaan, dengan kebebasan untuk menyatakan agama atau kepercayaan dengan cara mengajarkannya, melakukannya, beribadat dan mentaatinya, baik sendiri maupun bersama-sama dengan orang lain, di muka umum maupun sendiri.”

Penjelasan lebih rinci hak kebebasan beragama dijelaskan dalam Kovenan Internasional Tentang Hak-Hak Sipil dan Politik pasal 18 yang kemudian diratifikasi Pemerintah Indonesia melalui UU No. 12 Tahun 2005 Tentang Pengesahan *International Covenant on Civil and Political Rights* (Kovenan Internasional Tentang Hak-Hak Sipil dan Politik). Isi kovenan tersebut yaitu:

“(1) Setiap orang berhak atas kebebasan berpikir, berkeyakinan, dan beragama. Hak ini mencakup kebebasan untuk menganut atau menerima suatu agama atau kepercayaan atas pilihannya sendiri, dan kebebasan, baik secara individu maupun bersama-sama dengan orang lain, di tempat umum atau tertutup, untuk menjalankan agama atau kepercayaannya dalam kegiatan ibadah, ketaatan, pengamalan dan pengajaran; (2) Tidak seorang pun boleh dipaksa sehingga mengganggu kebebasannya untuk menganut atau menerima suatu agama atau kepercayaan sesuai dengan pilihannya.”

Dari penjelasan di atas, setidaknya ada dua hal yang perlu ditegaskan kaitannya dengan kajian hak kebebasan beragama, yaitu “hak untuk bebas menjalankan agama” dan “hak bebas berganti atau berpindah agama”. Uraian ini bukan berarti hendak menjadikan kebebasan beragama dalam DUHAM atau ICCPR sebagai parameter untuk menilai konsep kebebasan beragama dalam Islam yang menjadi fokus kajian dalam penelitian ini, melainkan sekadar untuk memudahkan fokus pembahasan terkait ruang lingkup kajian kebebasan beragama.

Para sarjana muslim berbeda pendapat tentang keberadaan kebebasan beragama di dalam Islam. Menurut para fukaha, Islam tidak mengenal kebebasan beragama dalam arti bebas untuk berpindah atau keluar dari agama Islam. Jika ada seorang muslim berpindah agama maka harus dipaksa bertaubat dengan ditunggu selama 3 hari. Jika menolak maka harus dihukum mati dengan cara dipancung atau dipenggal lehernya. Pindah agama atau *riddah* dalam khazanah fikih masa lampau dianggap sebagai tindakan pidana yang

berakibat pada sanksi pasti (*ḥadd*).⁵⁸ Kebebasan beragama dalam arti non muslim diperbolehkan memeluk agamanya masing-masing telah dikenal di dalam fikih, hanya saja melalui beberapa tahapan, yaitu membayar pajak dan tunduk terhadap semua aturan yang diberlakukan oleh umat Islam kepadanya. Aturan ini penuh dengan pembatasan terhadap ekspresi keberagamaan, seperti dilarang membangun gereja, dilarang merayakan hari besar non muslim di ruang publik, dan lain-lain.

Berbeda dengan konsep kebebasan beragama dalam fikih, para sarjana muslim modern menegaskan adanya kebebasan beragama dalam Islam. Kebebasan di sini baik dalam pengertiannya sebagai ekspresi beragama seperti menjalankan ritual keagamaan, membangun rumah ibadah, dan yang lainnya, maupun berpindah atau keluar dari Islam (*riddah*). Beberapa sarjana yang berpendapat demikian antara lain Jamal Al-Banna,⁵⁹ Abdullahi Ahmad An-Na'im,⁶⁰ Thaha Jābir Al-Alwanī,⁶¹ Jawdat Said,⁶² dan lain-lain. Menurut para sarjana ini, hukuman bagi orang yang keluar dari Islam tidak ada di dalam Alquran maupun sunnah. Keterangan dari sunnah

⁵⁸ Lihat misalnya dalam Abū 'Abdillāh Al-Mālikī, *Minaḥ Al-Jalīl Syarḥ Mukhtaṣar Khalīl* (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), vol. IX, 212; Zain al-Dīn Ibn Nujaim Al-Miṣrī, *Al-Baḥr Al-Rā'iq Syarḥ Kanz Al-Daqā'iq*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-Islāmī, cet. II, t.t.), vol. V, 135; Al-Nawawī, *Al-Majmū' Syarḥ Al-Muḥaḥḥab*, vol. XIX, 225.

⁵⁹ Al-Bannā, *Ḥurriyyah Al-Fikr Wa Al-I'tiqād Fī Al-Islām*, 4-5.

⁶⁰ An-Na'im, *Naḥwa Taṭwīr Al-Tasyrī'*, 134-135.

⁶¹ Al-Alwani, *Lā Ikrāha Fī Al-Dīn: Isykāliyyah Al-Riddah Wa Al-Murtaddīn Min Ṣadr Al-Islām Ilā Al-Yaum*, 10-11.

⁶² Said, *Lā Ikrāha Fī Al-Dīn: Dirāsāt Wa Abḥās Fī Al-Fikr Al-Islāmī*, 36.

yang dijadikan dasar fukaha dalam merumuskan fikih *riddah* kualitasnya lemah, sehingga tidak bisa dijadikan sebagai dasar hukum. Keterangan dalam Alquran dan sunnah justru sebaliknya, yaitu memberikan jaminan dan perlindungan terhadap hak kebebasan beragama.

Menurut An-Na‘im dan Al-Alwani, alasan utama yang dijadikan pertimbangan para fukaha dalam menetapkan hukuman bagi orang yang berpindah agama bukan karena *riddah* atau keluar dari Islam, melainkan ada faktor berupa ancaman politik dan disintegrasi sosial di dalam kekuasaan Islam. Rumusan fikih tentang hukuman bagi orang murtad harus dipahami dalam konteks permusuhan kekuasaan yang berdasarkan pada agama, yakni murtad dalam pengertian sebagai orang yang berpindah dari kekuasaan Islam dan memusuhinya. Dengan demikian, kata An-Na‘im, tidak ada alasan untuk mempertahankan rumusan fikih yang bertentangan dengan HAM karena situasi dan kondisi masyarakat sudah berubah.⁶³

Menurut Jasser Auda, salah satu inti atau tujuan dari syariat Islam (*mabādī al-syarī‘ah*) yaitu menjaga atau melindungi agama (*hifz al-dīn*). Perlindungan terhadap agama mengandung dua makna sekaligus, yakni 1) bagi umat Islam yang berarti menjaga pokok keimanan kepada Allah dari keyakinan maupun pemikiran yang dapat merusaknya, dan 2) perlindungan agama bagi non muslim

⁶³ An-Na‘im, *Naḥwa Taṭwīr Al-Tasyrī‘*, 135; Al-Alwani, *Lā Ikrāha Fī Al-Dīn: Isykalīyyah Al-Riddah Wa Al-Murtaddīn Min Ṣadr Al-Islām Ilā Al-Yaum*, 11.

dalam arti memberikan jaminan kepadanya untuk menganut dan menjalankan agamanya masing-masing. Berdasarkan pada prinsip *hiḏ al-dīn*, non muslim tidak boleh dipaksa untuk memeluk Islam atau menjalankan hukum-hukum yang khusus bagi umat Islam.⁶⁴

Berdasarkan pada pendapat para sarjana modern di atas, kebebasan beragama dalam penelitian ini diartikan sebagai “kebebasan untuk memeluk, menjalankan, dan berpindah agama atau keyakinan”. Pengertian ini berdiri di atas prinsip kesetaraan (*al-musāwah*), keadilan (*al-‘adālah*), dan kebebasan (*al-ḥurriyyah*) yang dimiliki ajaran Islam. Sebagai argumentasi penguat dan bukti, di bawah ini akan ditampilkan sejumlah ayat Alquran dan hadis yang secara eksplisit mengandung makna penjelasan bahwa Islam telah memberikan jaminan dan perlindungan terhadap hak kebebasan beragama. Pengertian inilah yang akan digunakan untuk mengkaji dan menganalisis kebebasan beragama di dalam *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* dan *Al-Syuruḏ Al-‘Umariyyah*.

2. Kebebasan Beragama dalam Alquran

Ayat-ayat Alquran yang berisi tentang kebebasan beragama dapat diklasifikasi menjadi empat tema atau pembahasan. *Pertama*, penegasan bahwa keimanan dan kekufuran bagian dari persoalan pribadi seseorang yang orang lain tidak boleh melakukan

⁶⁴ Jasser Auda, *Baina Al-Syarī‘ah Wa Al-Siyāsah: As`ilah Li Marḥalah Mā Ba`da Al-Ṣaurāt*, (Beirut: Al-Syabkah al-‘Arabiyah li al-Abḥās wa al-Nasyr, cet. I, 2012), 32-33.

pemaksaan atau mengintervensi. Masuk dalam tema ini seperti QS.

Al-Baqarah 256:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۗ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۚ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ
أَسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

“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.”

QS. Yūnus 108:

قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ ۖ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ ۗ وَمَنْ
ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۗ وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ

“Katakanlah: Wahai manusia, sesungguhnya telah datang kepadamu kebenaran dari Tuhanmu, sebab itu barangsiapa yang mendapat petunjuk maka sesungguhnya (petunjuk itu) untuk kebaikan dirinya sendiri. Dan barangsiapa yang sesat, maka sesungguhnya kesesatannya itu mencelakakan dirinya sendiri. Dan aku bukanlah seorang penjaga terhadap dirimu.”

QS. Al-Kahfi 29:

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ ۖ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ۗ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا
أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ۗ وَإِنْ يَسْتَعِثُوا يَعْثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ ۗ بِئْسَ الشَّرَابُ
وَسَاءَتْ مُرْتَقَقًا

“Dan katakanlah: Kebenaran itu datangnya 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.”

Kedua, para utusan atau rasul tidak memiliki wewenang memaksa umatnya. Rasul diutus hanya untuk menjadi pemberi kabar gembira (*mubasysyir*), pemberi peringatan (*munzir*), pengingat (*mużakkir*), dan informan (*muballigh*). Beberapa ayat Alquran yang mengandung makna demikian yaitu seperti QS. Al-Furqān 56:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا

“Dan tidaklah Kami mengutus kamu melainkan hanya sebagai pembawa kabar gembira dan pemberi peringatan.”

QS. Al-Ghāsyiyah 21-22:

فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ ۖ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ

“Maka berilah peringatan, karena sesungguhnya kamu hanyalah orang yang memberi peringatan. Kamu bukanlah orang yang berkuasa atas mereka.”

QS. Al-Mā'idah 99:

مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ

“Kewajiban Rasul tidak lain hanyalah menyampaikan, dan Allah mengetahui apa yang kamu lahirkan dan apa yang kamu sembunyikan.”

Ketiga, petunjuk atau hidayah menjadi wewenang Allah. Tidak ada seorang pun yang memiliki kekuasaan memberikan petunjuk

kepada orang lain. Masuk dalam makna ini antara lain QS. Al-Baqarah 272:

لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ^ط

“Bukanlah kewajibanmu menjadikan mereka mendapat petunjuk, akan tetapi Allah-lah yang memberi petunjuk siapa yang dikehendaki-Nya.”

QS. Al-Qaṣaṣ 56:

إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

“Sesungguhnya kamu tidak akan dapat memberi petunjuk kepada orang yang kamu kasihi, tetapi Allah memberi petunjuk kepada orang yang dikehendaki-Nya, dan Allah lebih mengetahui orang-orang yang mau menerima petunjuk.”

QS. Fāṭir 8:

فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ^ط

“Maka sesungguhnya Allah menyesatkan siapa yang dikehendaki-Nya dan menunjuki siapa yang dikehendaki-Nya.”

Keempat, perbedaan dan pluralitas yang terjadi pada diri manusia bagian dari kehendak Allah (*irādātullah*), dan akan ditetapkan kebenarannya kelak pada Hari Akhir. Kesesatan dan kekufuran tidak boleh diadili dan dijadikan sebagai alasan untuk menghukum seseorang di dunia, karena balasan atas iman maupun kufur akan diberikan oleh Allah secara langsung kelak di akhirat. Masuk dalam makna antara lain QS. Hūd 118-119:

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً ۗ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۗ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ
وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ

“Jikalau Tuhanmu menghendaki, tentu Dia menjadikan manusia umat yang satu, tetapi mereka senantiasa berselisih pendapat, kecuali orang-orang yang diberi rahmat oleh Tuhanmu. Dan untuk itulah Allah menciptakan mereka. Kalimat Tuhanmu (keputusan-Nya) telah ditetapkan: sesungguhnya Aku akan memenuhi neraka jahannam dengan jin dan manusia (yang durhaka) semuanya.”

QS. Yūnus 99-100:

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَن فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا ۖ أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا
مُؤْمِنِينَ ۗ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ ۗ وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ

“Dan jikalau Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang yang di muka bumi seluruhnya. Maka apakah kamu (hendak) memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman semuanya? Dan tidak ada seorangpun akan beriman kecuali dengan izin Allah; dan Allah menimpakan kemurkaan kepada orang-orang yang tidak mempergunakan akalnyanya.”

QS. Al-Baqarah 113:

وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصْرَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ ۖ وَقَالَتِ النَّصْرَىٰ لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ ۖ وَهُمْ
يَتْلُونَ الْكِتَابَ ۗ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ ۗ فَاللَّهُ يَخْتُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ
فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ

“Dan orang-orang Yahudi berkata: “Orang-orang Nasrani itu tidak mempunyai suatu pegangan”, dan orang-orang Nasrani berkata: “Orang-orang Yahudi tidak mempunyai sesuatu pegangan”, padahal mereka (sama-sama) membaca Al-Kitab. Demikian pula orang-orang yang tidak mengetahui, mengatakan seperti ucapan mereka itu.

Maka Allah akan mengadili di antara mereka pada hari Kiamat tentang apa-apa yang mereka berselisih padanya.”

3. Kebebasan Beragama dalam Hadis

Sebagaimana dalam Alquran, kebebasan beragama dalam hadis atau sunnah juga tidak disebutkan istilahnya secara eksplisit, melainkan lebih kepada praktik atau perkataan-perkataan lain yang maknanya memberikan jaminan dan perlindungan terhadap kebebasan beragama. Di bawah ini beberapa hadis berupa perkataan (*qaulī*), perbuatan (*fi‘lī*), dan pengakuan (*taqrīrī*) yang datang dari Rasulullah SAW dengan kandungan arti mempersilakan pemeluk agama lain untuk menjalankan agamanya, dan Nabi SAW tetap memperlakukannya dengan baik sebagaimana kepada yang lain. Beberapa hadis itu, antara lain:

أَلَا مَنْ ظَلَمَ مَعَاهِدًا، أَوْ انْتَقَصَهُ، أَوْ كَلَّفَهُ فَوْقَ طَاقَتِهِ، أَوْ أَخَذَ مِنْهُ شَيْئًا بَغَيْرِ طَيِّبِ نَفْسٍ، فَأَنَا حَاجِبُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

“Ingatlah, barangsiapa menzalimi non muslim yang mengadakan perjanjian damai (tidak memerangi umat Islam), atau mengurangi haknya, atau membebani kewajiban di atas kesanggupannya, atau mengambil sesuatu darinya tanpa kerelaannya, maka saya akan menjadi orang yang mengalahkannya dengan membela non muslim kelak di Hari Kiamat.”⁶⁵

Diceritakan oleh Aisyah, salah seorang istri Nabi Muhammad SAW, bahwa Nabi SAW pernah membeli makanan kepada orang

⁶⁵ Abū Dāwud Al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwud*, (Beirut: Dār Ṭūq al-Najāh, cet. I, 1422 H), vol. III, 171.

Yahudi, dan Nabi pernah menggadaikan baju perang kepadanya.⁶⁶ Anas bin Malik meriwayatkan, ketika pembantu Nabi SAW yang menganut Yahudi sakit, Nabi SAW menjenguk dan duduk di samping kepalanya untuk menghibur.⁶⁷ Nabi SAW juga sering bertukar hadiah dengan teman-temannya dari penganut agama lain. Ukaidar Daumah al-Jandal atau pemimpin kota di dekat Tabuk yang beragama Kristen, memberi hadiah berupa pakaian sutra kepada Nabi Muhammad SAW dan Nabi SAW menerimanya.⁶⁸ Ibnu Zanjawaih menceritakan, Nabi SAW pernah mengirim hadiah sebungkus kurma kepada Abū Sufyān yang saat itu masih menyembah berhala di Makkah. Dalam hadiah itu, Nabi SAW mengirim surat yang berisi permintaan kepada Abū Sufyān untuk membalas hadiahnya dengan mengirim lauk makanan. Selain memberi, Nabi SAW juga kerap menerima hadiah dari para pemimpin politik yang menganut agama berbeda, seperti dari Al-Muqauqis (raja Mesir), Ukaidar (raja Daumah) dan Kisra (raja Romawi). Al-Muqauqis pernah memberi hadiah wadah yang terbuat dari kaca kepada Nabi SAW, dan Nabi SAW menerimanya.⁶⁹

Beberapa hadis di atas menunjukkan bahwa Nabi Muhammad SAW mengakui adanya keberagaman agama dan Nabi SAW tetap

⁶⁶ Muḥammad bin Ismā'īl Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, (Dār Ṭūq al-Najāh, cet. I, t.t.), vol. III, 142.

⁶⁷ Al-Bukhārī, vol. II, 94.

⁶⁸ Al-Bukhārī, vol. III, 163.

⁶⁹ Ibn Ḥajar Al-'Asqalānī, *Fath Al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t.), vol. I, 304.

berlaku baik kepada orang-orang yang berbeda agama. Kebebasan beragama dalam arti memberikan kebebasan kepada orang lain untuk berpindah agama disebutkan dalam beberapa hadis, antara lain diceritakan oleh Anas bahwa ada seorang Nasrani masuk Islam, ia membaca QS. Al-Baqarah dan Āli ‘Imrān, lalu ia kembali memeluk Nasrani.⁷⁰ Salah seorang sahabat Nabi Muhammad SAW yang bernama Ubaidullah bin Jaḥsy, suami dari Umm Ḥabībah bint Abī Sufyān, ketika hijrah ke Ḥabasyah atau Etiopia yang saat itu dikuasai orang-orang Kristen ia berpindah agama dari Islam ke Kristen hingga akhir hayatnya.⁷¹

Informasi tentang *riddah* pada masa Nabi Muhammad SAW ada dua macam, *riddah* yang murni, yakni keluar dari Islam atau dari yang semula seseorang mengimani Nabi Muhammad sebagai utusan Allah kemudian mengingkari, dan *riddah* yang disertai tindakan kriminal seperti membunuh dan merampok. Menyikapi *riddah* yang pertama, Nabi SAW tidak memberikan sanksi hukum apapun, sedangkan untuk *riddah* yang kedua Nabi SAW menjatuhkan hukuman. Menurut para sarjana modern seperti Jamal al-Banna dan Thaha Jabir al-Alwani, hadis yang dijadikan pegangan oleh fukaha dalam merumuskan hukuman murtad berkaitan dengan *riddah* yang kedua, yakni keluar dari Islam disertai dengan tindakan lain. Jadi Nabi menghukum murtad bukan karena keluar dari Islam atau

⁷⁰ Al-’Asqalānī, vol. VI, 625.

⁷¹ Ibn Hisyām, *Al-Sīrah Al-Nabawiyah*, vol. II, 362-363.

riddah, melainkan karena tindakan lainnya yang berupa pembunuhan dan perampokan.⁷²

F. Metode Penelitian

1. Jenis dan Pendekatan Penelitian

Jenis penelitian ini masuk kategori kualitatif, yakni penelitian yang tidak menggunakan prosedur analisis statistik atau cara-cara kuantifikasi lainnya.⁷³ Penelitian dilakukan dengan memanfaatkan sumber kepustakaan berupa buku, disertasi, jurnal, dan sumber lainnya untuk mendapatkan gambaran holistik tentang hak kebebasan beragama yang difokuskan ke dalam dua materi, yaitu *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* dan *Al-Syurūṭ Al-'Umariyyah*. Data-data kepustakaan akan dikumpulkan, ditafsirkan, dan dikelompokkan ke dalam berbagai tema, lalu diwujudkan dalam bentuk deskripsi kata-kata dan bahasa.

Mengingat objek penelitian berupa teks yang berisi informasi tentang peristiwa yang terjadi pada masa lampau dan di dalamnya banyak perbedaan riwayat, penelitian ini menggunakan pendekatan atau cara pandang uji riwayat sebagaimana yang berlaku di dalam kajian hadis dan pendekatan sejarah. Pendekatan uji riwayat digunakan untuk mengetahui mana riwayat yang kuat (*ṣaḥīḥ*) dan

⁷² Al-Bannā, *Ḥurriyyah Al-Fikr Wa Al-'Itiqād Fī Al-Islām*, 24-26; Said, *Lā Ikrāha Fī Al-Dīn: Dirāsāt Wa Abḥās Fī Al-Fikr Al-Islāmī*, 100-109.

⁷³ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, cet. 36, 2017), 6.

riwayat yang lemah (*ḍa‘īf*).⁷⁴ Perjanjian yang dilakukan Umar bin Khaṭab memiliki beberapa riwayat yang kandungan maknanya antara satu dengan yang lain saling bertolak, yaitu riwayat yang disebut *Al-Uhdah Al-Umariyyah* dan riwayat yang diistilahkan dengan *Al-Syuruṭ Al-Umariyyah*. Karenanya uji riwayat dalam hal ini sangat penting untuk tujuan mengetahui mana riwayat yang sah dan yang lemah.

Pendekatan sejarah digunakan untuk memahami berbagai peristiwa yang terjadi dalam dimensi waktu, yakni mengetahui sebab akibat dan makna di balik peristiwa itu sendiri.⁷⁵ *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* dan *Al-Syuruṭ Al-Umariyyah* sebagai teks yang lahir pada masa lampau tidak lahir dari ruang hampa, melainkan sarat dengan konteks sosial yang melatarbelakanginya. Karenanya, pendekatan sejarah dalam pengertian menganalisisnya melalui penelaahan terhadap literatur yang menginformasikan konteks sosial historisnya maka dapat diketahui sejumlah informasi tentangnya dan segala hal yang menjadi faktor lahirnya kedua teks tersebut.

Pendekatan sejarah dalam kajian Islam menurut Atho Mudzhar tidak boleh berada di dalam salah satu dari dua kutub ekstrem, yakni memahami dan menafsirkan sejarah dengan mengidealisikannya (*idealist approach*) atau sebaliknya, yaitu memahami dan

⁷⁴ Ṣubḥī Ṣāliḥ, *'Ulūm Al-Ḥadīṣ Wa Muṣṭalahūhu*, (Beirut: Dār al-'Ilm, cet. I, 2002), 107-108.

⁷⁵ Dudung Abdurahman, *Metodologi Penelitian Sejarah*, (Yogyakarta: Penerbit Ombak, cet. I, 2011), 50-51; Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, (Jakarta: PT Rajawali Pers, cet. XVIII, 2011), 46-47.

menafsirkan sejarah Islam dengan mengurangi apa yang semestinya (*reductionist approach*). Memahami sejarah harus seimbang, yaitu dengan meletakkan beberapa sumber informasi tanpa mengidealisasikan terhadap peristiwanya, tapi juga tidak mereduksinya. Hal ini mengharuskan pendekatan yang lebih menitikberatkan pada aspek regional (*regional approach*), sosial ekonomi (*social economic approach*), sosial historis (*social history approach*) atau kultural (*cultural approach*).⁷⁶ Penelitian ini akan menggunakan pendekatan sejarah yang lebih melihat pada sisi sosialnya yang menjadi latar belakang lahirnya kedua teks tersebut.

Dua pendekatan di atas bagian dari usaha mengintegrasikan dua bidang keilmuan ke dalam satu kajian, yakni pendekatan uji riwayat yang berlaku di dalam kajian ilmu agama, khususnya bidang hadis, dan pendekatan sejarah yang menjadi wilayah ilmu umum. Uji riwayat dalam ilmu hadis bertujuan untuk mengetahui keaslian hadis yang kemudian setelah diketahui kesahihannya hadis itu dipahami secara deduktif dan normatif, sedangkan sejarah lebih bersifat induktif dan empiris.⁷⁷ Dalam penelitian ini keduanya terintegrasi menjadi satu. Uji riwayat untuk menganalisis kebenaran riwayat *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* dan *Al-Syuruṭ Al-'Umariyyah*, dan melalui

⁷⁶ Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam Dalam Teori Dan Praktek*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. I, 1998), 37-38.

⁷⁷ Abdurahman, *Metodologi Penelitian Sejarah*, 50.

pendekatan sejarah untuk mengetahui konteks sosial dan historis yang mengitarinya.

2. Sumber Data

Data yang digunakan dalam penelitian ini terdiri dari dua sumber, primer dan sekunder. Sumber primer berupa buku-buku sejarah Islam yang ditulis dalam bentuk kronologis maupun tematik yang berisi sejarah masyarakat Arab pra Islam hingga masa kerajaan-kerajaan atau dinasti di dalam Islam (*tārīkh*) karya Al-Ṭabarī (w. 310 H) yang berjudul *Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk*, perjalanan hidup Nabi Muhammad SAW dan sahabatnya (*sīrah*) karya Ibn Hisyām (w. 213 H) yang berjudul *Al-Sīrah al-Nabawiyah*, informasi tentang perang (*maghāzī*) karya Ibn Ishāq (w. 151 H) *Al-Siyar wa al-Maghāzī*, autobiografi (*ṭabaqāt wa tarājim*) karya Ibn Sa'd (w. 230 H) *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, sejarah penaklukan wilayah atau ekspansi kekuasaan (*futuḥ*) karya Al-Wāqidī (w. 207 H) *Futuḥ al-Syām*, sejarah beberapa wilayah (*tārīkh al-buldān*) karya Al-Balāzurī (w. 279 H) yang berjudul *Futuḥ al-Buldān*, dan literatur fikih karya Ibn Qayyim Al-Jauziyyah (w. 751 H) yang berjudul *Aḥkām Ahl al-Ḍimmah*. Sumber data sekunder berisi semua literatur yang mendukung sumber primer, berupa buku, disertasi, jurnal, maupun makalah.

Literatur sejarah Islam yang dijadikan data primer dalam penelitian ini yaitu buku-buku sejarah Islam yang ditulis pada abad ke 2 sampai 5 H. Pilihan pembatasan waktu ini dilatarbelakangi oleh dua hal. *Pertama*, abad ke 2 H atau menurut Al-Ḍahabī sejak tahun

143 H adalah masa permulaan kodifikasi ilmu dalam sejarah peradaban Islam. Sebelum masa ini, ilmu-ilmu keislaman hanya diceritakan secara lisan (*syafawiy*) dan berdasarkan pada beberapa catatan pribadi dari satu generasi ke generasi berikutnya. Kodifikasi sejarah Islam mulanya dibukukan dengan berbagai macam bidang lainnya, terutama hadis dan sejarah hidup Nabi SAW (*sīrah*), karena saat itu belum dikenal pembedangan ilmu. Pembahasan hadis, tafsir, sejarah, fikih menjadi satu. Ilmuwan pada masa itu juga orang yang membidangi banyak hal.⁷⁸ *Kedua*, pembatasan hingga abad ke 5 H karena dalam masa ini penulisan sejarah Islam telah mencapai kematangannya. Hal ini berdasarkan pada pendapat Syākir Muṣṭafā (w. 1997 M) dan Aḥmad Amīn dalam menjelaskan perkembangan historiografi di dalam Islam.

Menurut Syākir Muṣṭafā (w. 1997 M), penulisan sejarah Islam mengalami tiga masa perkembangan. *Pertama*, masa kodifikasi permulaan (*marḥalah al-tadwīn al-awwalī*), yakni masa penulisan sejarah dalam bentuk yang sangat umum dan sederhana yang berdasarkan pada tradisi lisan (*al-syifāh*), dokumen (*al-wasā'iq*), dan beberapa catatan (*al-kutub*). Masa ini terjadi sejak abad 1 H. *Kedua*, perkembangan penulisan sejarah dalam bentuk yang lebih khusus dan mengambil tema yang beragam, tapi lebih didominasi dengan pembahasan sejarah hidup Nabi Muhammad SAW (*al-sīrah al-*

⁷⁸ Amīn, *Duḥā' Al-Islām*, 9-13; Al-Sayyid 'Abd al-'Azīz Sālīm, *Manāḥij Al-Baḥs Fī Al-Tārīkh Al-Islāmī Wa Al-Āsār Al-Islāmiyah*, (Mesir: Mu'assasah Syabāb al-Jāmi'ah, 2010), 53-54.

nabawiyyah). Perkembangan kedua ini terjadi pada abad ke 2 H. *Ketiga*, perkembangan penulisan sejarah dalam bentuk yang lebih maju, yaitu berdasarkan kronologi, disusun secara tematik dalam satu buku, dan mengandung dasar filsafat sejarah yang berupa kehendak menyatukan sejarah Islam dan pentingnya persatuan umat Islam, serta menyatukan sejarah manusia melalui silsilah para nabi. Perkembangan ini terjadi pada abad ketiga dan seterusnya hingga melahirkan ilmu sejarah Islam dan metodologinya.⁷⁹

Dalam menjelaskan historiografi Islam, Aḥmad Amīn berkesimpulan, sejarah Islam pada mulanya bagian dari hadis, seseorang menceritakan berdasarkan riwayat dari para sahabat tentang segala hal yang datang dari Nabi Muhammad SAW. Memasuki abad ke 2 H mulai ada pemisahan antara informasi sejarah yang berisi perjalanan hidup Nabi SAW (*sīrah*) beserta aktivitas perangnya (*maghāzī*) dengan informasi berupa doktrin yang sama-sama berasal dari Nabi SAW. Informasi sejarah hidup Nabi Muhammad SAW beserta penambahan informasi sejarah para sahabat disendirikan, namun tetap menggunakan metode periwayatan sebagaimana dalam hadis. Hanya saja sanad dalam periwayatan sejarah tidak selektif sebagaimana dalam hadis dengan alasan para sejarawan awal sengaja menyampaikan semua riwayat tentang sejarah untuk memudahkan para pembaca dan penulis lain. Kelonggaran dalam periwayatan sejarah ini mengantarkan pada

⁷⁹ Syākir Muṣṭafā, *Al-Tārīkh Al-‘Arabī Wa Al-Mu`arrikhūn: Dirāsah Fī Taṭawwur ‘Ilm Al-Tārīkh*, (Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, cet. III, 1983), vol. I, 92-101.

banyak riwayat palsu yang dibuat untuk kepentingan-kepentingan tertentu, seperti kepentingan suku dan politik.⁸⁰

Berbeda dengan Aḥmad Amīn, menurut sarjana lain justru sebaliknya, yaitu hadis sebagai pemisahan dari sejarah. Sejarawan atau disebut ahli informasi (*akhbārī*) menempati posisi lebih tua daripada ahli hadis. Para sejarawan otoritasnya diakui oleh kalangan istana pada masa Mu'āwiyah. Mereka dikenal sebagai ahli sejarah pra Islam, dan sebagian lagi membidangi sejarah hidup Nabi Muhammad SAW (*sīrah*). Dari tradisi periwayatan informasi sejarah inilah kemudian lahir tradisi hadis.⁸¹ Kendati terjadi perbedaan mana yang terlebih dahulu antara hadis dan sejarah di kalangan para sarjana, namun kedua belah pihak sepakat bahwa keduanya disampaikan berdasarkan pada tradisi lisan dengan cara penyebutan informan atau rawi sebelum-sebelumnya. Karenanya, baik sejarah maupun hadis membuka kemungkinan terjadinya riwayat palsu.

Informasi sejarah, baik yang berkaitan dengan Nabi Muhammad SAW maupun para sahabatnya, terutama tentang peristiwa-peristiwa penting seperti perdebatan sahabat Ansor dengan Muhajirin mengenai pengganti Nabi SAW setelah wafat, biografi dan perjalanan hidup para pengganti Nabi SAW (*al-khulafā' al-rāsyidūn*), wilayah-wilayah yang ditaklukkan (*al-bilād al-*

⁸⁰ Amīn, *Duḥā' Al-Islām*, 338-339.

⁸¹ Arif Maftuhin, *Historiografi Hukum Islam: Studi Atas Literatur Manāqib, Ṭabaqāt, Dan Tārīkh at-Tasyrī'*, (Yogyakarta: Magnum Pustaka Utama, cet. I, 2016), 28-29.

maftūḥah), sikap *al-khulafā` al-rāsyidūn* dalam berinteraksi dengan penduduk yang ditaklukkan, dan informasi lainnya terkait para sahabat, semuanya oleh fukaha yang hidup pada masa berikutnya dijadikan sebagai dasar di dalam merumuskan hukum Islam, seperti aturan dalam berinteraksi dengan *ahl al-ḥimmah*, perbedaan jumlah pajak yang harus dikeluarkan penduduk yang ditaklukkan dengan damai (*ṣulḥ*) dibedakan dengan penduduk yang dikalahkan dengan perang atau kekerasan (*‘anwah*), dan aturan-aturan lainnya, semuanya dijadikan sebagai bahan dalam hukum Islam (*māḍah min mawād al-tasyrī‘*).⁸²

Sejak awal perjalanan umat Islam, sumber data berupa sejarah sangat berkelindan dengan fikih. Fikih tidak hanya berdasarkan pada penafsiran terhadap Alquran, tapi juga menggunakan semua informasi yang datang dari Nabi Muhammad SAW dan para sahabatnya dengan menggunakan berbagai riwayat yang sebagian disepakati, dan sebagian yang lain diperdebatkan kesahihannya.

Literatur sejarah yang ditulis sejak abad ke 2 sampai 5 H sebagian ada yang karyanya dapat dibaca hingga masa sekarang, sebagian masih berbentuk manuskrip, dan sebagian lagi hilang. Kendati tidak semua karya dari tiga abad ini dapat dijadikan sumber data mengingat ada beberapa yang tidak bisa dijangkau karena masih dalam bentuk manuskrip atau telah hilang, namun beberapa karya itu dapat dijangkau melalui karya-karya yang ditulis pada masa

⁸² Amīn, *Duḥā` Al-Islām*, 339-341.

setelahnya. Hal ini berdasarkan pada hasil penelitian Fuat Sezgin (w. 2018 M) dalam karyanya, *Tārīkh al-Turās al-‘Arabī*, yang menghimpun nama-nama penulis sejarah Islam berikut karya-karyanya, dan persebarannya.⁸³

3. Teknik Pengumpulan Data

Dalam pengumpulan data, semua riwayat yang berisi tentang *Ṣahīfah Al-Madīnah* dan *Al-Syurū’ Al-‘Umariyyah* yang terdapat di dalam sumber primer akan dihimpun, lalu dianalisis dengan pendekatan historis, yakni menelaah isi dengan melihat sisi aturan yang dikandungnya, lalu mendudukan isi riwayat tersebut sebagai fakta sejarah yang tidak lepas dari kebudayaan masyarakat yang hidup pada masa perjanjian dibuat, melihat kondisi sosial historis pelaku, masyarakat, dan tempatnya. Semua ini dilakukan dengan menelaah sejarah masyarakat Arab sejak masa pra Islam hingga masa pasca dua dokumen bersejarah itu terbit.

Metode kajian sejarah yang digunakan dalam penelitian ini berbeda dengan penelitian sejarah yang dikembangkan para sejarawan Eropa awal abad modern atau awal abad 19 M yang mensyaratkan adanya sumber tertulis.⁸⁴ Dalam tradisi Eropa modern,

⁸³ Fuat Sezgin, *Tārīkh Al-Turās Al-‘Arabī*, (Saudi Arabia: Jāmi‘ah al-Imām bin Sa‘ūd al-Islāmiyyah, 1991), vol. II, hal. 87-302, 131-191, 201-253.

⁸⁴ Farīd bin Sulaimān, *Madkhal Ilā Dirāsah Al-Tārīkh*, (Tunisia: Markaz al-Nasyr al-Jāmi‘i, cet. I, 2000), 39-40.

sejarah bisa diterima dan dikatakan autentik apabila memiliki sumber tertulis berupa dokumen. Karenanya, informasi lisan, terlebih dari orang yang tidak menyaksikannya secara langsung dan hidup jauh dari masa peristiwa sejarah tidak bisa diterima sebagai sumber sejarah.

Sumber sejarah berupa lisan (*oral history*) baru mulai diterima di kalangan para sejarawan modern sejak tahun 1940-an. Itu pun pengertian dan persyaratannya berbeda dengan sumber lisan (*riwāyah syafāhiyah*) dalam tradisi Islam. *Oral history* atau model penulisan sejarah yang berdasarkan pada ingatan (*memory*) mensyaratkan adanya wawancara antara sejarawan dengan orang yang menyaksikan peristiwa, sedangkan dalam *riwāyah syafāhiyah* sejarawan hanya menerima dari generasi sebelumnya yang didapatkan dari para pendahulunya hingga sampai pada sumber yang menyaksikan peristiwanya secara langsung.⁸⁵

Karena alasan tidak adanya kesaksian secara langsung dalam penulisan sejarah Islam awal yang dilakukan para sejarawan muslim, sebagian sarjana Barat seperti Ignaz Goldziher, Patricia Crone (w. 2015 M), dan Fred M. Donner (l. 1945 M)⁸⁶ meragukan riwayat-

⁸⁵ Ulasan menarik tentang problem sumber historiografi dalam tradisi Islam dan Barat dapat dibaca dalam Maftuhin, *Historiografi Hukum Islam: Studi Atas Literatur Manāqib, Ṭabaqāt, Dan Tārīkh at-Tasyrī'*, 33-41.

⁸⁶ Fred McGraw Donner, *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*, (Princeton: The Darwin Press, cet. I, 1998), 2-3; Sebab tidak percaya terhadap sumber internal Islam, Crone dan Donner menulis kembali sejarah Islam awal dengan berdasarkan pada sumber eksternal yang berupa artefak dan literatur dari peradaban lain yang semasa dengan kemunculan Islam. Salah satu karya Crone ditulis dalam buku *Roman, Provincial, and Islamic*

riwayat dalam literatur sejarah Islam. Berbeda dengan nama-nama ini, menurut Fuat Sezgin dan mayoritas sarjana muslim, *riwāyah syafāhiyah* dalam tradisi Islam dapat diterima jika telah melalui verifikasi sebagaimana yang dikenal di dalam ilmu hadis. Di sisi lain, historiografi dalam Islam juga tidak semuanya berdasarkan tradisi lisan, melainkan ada sumber-sumber sejarah berupa catatan pribadi dan dokumen-dokumen perjanjian.⁸⁷

Berdasarkan keterangan di atas, teknik pengumpulan data dalam penelitian ini akan mengacu pada riwayat-riwayat yang ada di dalam literatur sejarah yang ditulis sejak abad ke 2 sampai 5 H dengan melalui 3 tahapan.⁸⁸ *Pertama*, menghimpun sumber (*jam' al-uṣūl'*) atau mengumpulkan semua riwayat tentang tema yang berkaitan dalam penelitian ini. *Kedua*, kritik sumber (*naqd al-uṣūl'*) dengan cara kritik sanad dan matan. Kritik sanad untuk mendapatkan kebenaran para rawinya, sedangkan kritik matan bertujuan untuk menilai kandungan riwayat apakah bertentangan dengan Alquran

Law: The Origins of the Islamic Patronate, (London: Cambridge University Press, cet. II, 2002); Ditulis bersama Michael Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World*, (London: Cambridge University Press, 1977); dan ditulis bersama Martin Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, (London: Cambridge University Press, 2003); Karya Donner ditulis dalam buku berjudul *Muhammad and The Believers; at The Origin of Islam* yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Syafaatun Almirzanah dengan judul *Muhammad Dan Umat Beriman: Asal Usul Islam*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, cet. I, 2015).

⁸⁷ Sezgin, *Tārīkh Al-Turās Al-'Arabī*, vol. II, 3-7.

⁸⁸ Beberapa tahapan ini sebagian mengikuti sistematika penulisan sejarah menurut Ḥasan 'Uṣmān dalam bukunya Ḥasan 'Uṣmān, *Manhaj Al-Bahṣ Al-Tārīkhī*, (Kairo: Dār al-Ma'ārif, cet. VIII, t.t.).

atau tidak. *Ketiga*, menarasikan sejarah (*al-‘arḍ al-tārīkhī*). Dalam menarasikan ini dilakukan interpretasi, karena sebagaimana yang disampaikan Farīd bin Sulaimān, pada dasarnya menulis sejarah bukan menginformasikan kenyataan dari peristiwa, tapi menginterpretasikannya. Sejarah tidak mungkin ditulis secara objektif dalam arti bebas nilai dan memberikan gambaran sebagaimana aslinya, karena sumber sejarah “bukan fakta”, tapi “informasi tentang fakta”. Farīd mengatakan, “sejarah bukan pengetahuan terhadap peristiwa, melainkan pengetahuan tentang informasi dari peristiwa” (*al-tārīkh laisa ‘ilman li al-wāqī‘, bal ma ‘rifah bi khabar ‘an al-wāqī‘*).⁸⁹

G. Sistematika Pembahasan

Penelitian ini akan disajikan ke dalam lima bab. Bab pertama berisi latar belakang penelitian, identifikasi masalah, ruang lingkup, pertanyaan penelitian, beberapa penelitian terdahulu dengan tema terkait, metode penelitian, dan sistematika pembahasan. Melalui bab pendahuluan ini, kegelisahan akademis serta fokus penelitian dapat dengan mudah dipahami.

Bab dua berisi pembahasan tentang kondisi sosial masyarakat Madinah yang menjadi latar belakang terbentuknya *Ṣahīfah Al-Madīnah*, pandangan beberapa sarjana terhadap autentisitasnya, dan isi *Ṣahīfah Al-Madīnah* yang berkaitan dengan kebebasan beragama.

⁸⁹ Farīd bin Sulaimān, *Madkhal Ilā Dirāsah Al-Tārīkh*, 16.

Melalui penjelasan ini, pertanyaan pertama dalam penelitian menemukan jawabannya.

Bab tiga mengkaji *Al-Syurūṭ Al-‘Umarīyyah* yang dimulai dari uraian tentang keberagaman riwayat tentangnya, latar belakang kemunculan Perjanjian Umar yang disebut dengan *al-‘Uhdah al-‘Umarīyah* dan riwayat Perjanjian Umar yang diistilahkan dengan *Al-Syurūṭ Al-‘Umarīyyah*. *Al-Syurūṭ Al-‘Umarīyyah* selain akan dikaji sisi riwayat dan sejarahnya, juga dijelaskan kontruksi kebebasan beragama di dalam isinya. Berdasarkan uraian dari bab ini pertanyaan kedua dari rumusan masalah dapat terjawab.

Bab empat mengkaji faktor-faktor pergeseran hak kebebasan beragama dalam Islam dengan berdasarkan pada dua bab sebelumnya, yaitu bab dua dan bab tiga. Bab empat dimulai dari penjelasan pandangan Nabi Muhammad SAW terhadap kebebasan beragama dengan mengacu pada *Ṣahīfah Al-Madīnah*, lalu dilanjutkan pembahasan tentang kondisi dan situasi yang dihadapi para sahabat pasca Nabi Muhammad SAW wafat, serta masa terbentuknya kerajaan di dalam Islam. Dua periode pasca Nabi SAW wafat menjadi sejarah yang sangat penting untuk melihat pergeseran kebebasan beragama di dalam Islam yang tercermin melalui *Al-Syurūṭ Al-‘Umarīyyah*. Dari pembahasan bab empat, pertanyaan ketiga di dalam penelitian ini menemukan jawabannya.

Bab lima berisi kesimpulan dari semua pembahasan yang ada di dalam setiap bab. Kesimpulan ini mengacu pada pertanyaan penelitian

yang diberikan jawaban-jawabannya di dalam bab dua, tiga, dan empat. Dengan demikian semua bab dalam penelitian ini saling berkelindan dan dapat ditangkap logika atau alur berpikirnya. Dalam bab lima juga akan dijelaskan saran yang berisi berbagai kemungkinan penelitian-penelitian lanjutan dengan tema serupa.

BAB II HAK KEBEBASAN BERAGAMA DALAM *ṢAḤĪFĀH AL-MADĪNAH*

A. Kondisi Sosial dan Historis *Ṣaḥīfah Al-Madīnah*

Ṣaḥīfah Al-Madīnah ialah istilah yang digunakan untuk menyebut perjanjian yang dilakukan Nabi Muhammad SAW dengan penduduk Madinah. Selain kata *ṣaḥīfah* ada beberapa istilah lain yang digunakan untuk menyebut perjanjian ini, seperti *kitāb*, *wāda‘a* (*muwāda‘ah*), *al-‘ahd* (*mu‘āhadah*), *ḥalf*, *waṣīqah*, dan *dustūr*. Tulisan ini lebih memilih menggunakan kata *ṣaḥīfah* yang secara literal berarti “lembaran tertulis” dengan alasan istilah ini digunakan oleh Nabi Muhammad sendiri dalam menyebutkan isi perjanjiannya, yaitu disebutkan sebanyak 7 kali.

Istilah *kitāb* disebutkan satu kali oleh Nabi Muhammad dalam naskah perjanjiannya dan dijadikan istilah oleh para sejarawan awal seperti Ibn Ishāq (w. 151 H/ 769 M) dalam riwayat Ibn Hisyām (w. 213 H)¹ Abī

¹ Abd al-Malik Ibn Hisyām, *Al-Sīrah Al-Nabawīyyah*, (Mesir: Syirkah wa Maktabah wa Maṭba‘ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, cet. II, 1955), vol. I, 501.

‘Ubaid al-Qāsim (w. 224 H),² Al-Balāzurī (w. 279 H),³ dan yang lainnya. Kata *wāda‘a* yang berarti perjanjian, *al-‘ahd* yang juga bermakna perjanjian, dan *ḥalf* yang memiliki makna sumpah, juga digunakan para sarjana masa lampau untuk menyebutkan kesepakatan yang dilakukan Nabi SAW dengan penduduk Madinah.⁴ Sedangkan istilah *wasīqah* dan *dustūr* digunakan oleh para sejarawan dan penulis belakangan seperti Muḥammad Ḥamīdullah (w. 2002 M), Aḥmad Ibrāhīm Al-Syarīf,⁵ Ramaḍān Al-Būfī (w. 2013 M),⁶ Aḥmad Qā‘id Al-Syu‘aibī,⁷ dan yang lainnya.

istilah *ṣahīfah* dan *kitāb* memiliki arti lembaran yang di dalamnya terdapat tulisan. Hal ini menunjukkan bahwa

² Abū ‘Ubaid Al-Qāsim, *Kitāb Al-Amwāl*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), 260.

³ Aḥmad bin Yahyā Al-Balāzurī, *Jumal Min Ansāb Al-Asyrāf*, (Beirut: Dār al-Fikr, cet. I, 1996), vol. I, 308.

⁴ Ibn Hisyām, *Al-Sīrah Al-Nabawiyyah*, vol. I, 501; Al-Qāsim, *Kitāb Al-Amwāl*, 260; Al-Balāzurī, *Jumal Min Ansāb Al-Asyrāf*, vol. I, 308; Abū al-Fidā Ibn Kašīr, *Al-Bidāyah Wa Al-Nihāyah*, (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, cet. I, 1976), vol. III, 224.

⁵ Aḥmad Ibrāhīm Al-Syarīf, *Makkah Wa Al-Madīnah Fī Al-Jāhiliyyah Wa ‘Ahd Al-Rasūl*, (Beirut: Dār al-Fikr al-‘Arabī, cet. I, 1985), 409.

⁶ Muḥamad Said Ramadhan Al-Buthi, *Fiqh Al-Sīrah Al-Nabawiyyah Ma‘a Muḥiz Li Tārīkh Al-Khilāfah Al-Rāsyidah*, (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu‘ašir, cet. X, 1991), 222.

⁷ Aḥmad Qā‘id Al-Syu‘aibī, *Wasīqah Al-Madīnah: Al-Maḍmūn Wa Al-Dilālah*, (Qatar: Wuzārah al-Auqāf wa al-Syu‘ūn al-Islāmiyah, cet. I, 2006).

perjanjian yang dilakukan Nabi Muhammad ditulis di atas bahan tulis yang berkembang pada masanya. Istilah *wasīqah* yang berarti “piagam” atau “dokumen tertulis” dan *dustūr* yang memiliki arti “undang-undang dasar” atau “konstitusi” lebih mengacu pada penyamaan terhadap produk aturan yang dikeluarkan di dalam negara modern sebagaimana penjelasan Al-Būfī, Al-Syu‘aibī, Muḥammad ‘Umar Al-Syāhīn, dan yang lainnya yang melihat *Ṣaḥīfah* sebagai konstitusi negara Islam (*al-daulah al-Islāmiyyah*) yang didirikan Nabi Muhammad SAW.⁸

Ṣaḥīfah Al-Madīnah berakar dari tradisi Arab pra Islam yang berupa *al-ḥalf*, *al-‘ahd*, atau *al-mīsāq*, yakni perjanjian yang dilakukan oleh dua atau beberapa pihak yang pada intinya kesepakatan untuk hidup berdampingan dengan aman, damai, dan saling tolong menolong. Konsekuensi dari perjanjian ini semua orang yang terlibat di dalamnya harus memenuhi semua hal yang telah disepakati. Perjanjian bisa dilakukan antar individu (*baina al-afrād*) atau antar kelompok (*baina al-jamā‘āt*) dengan

⁸ Al-Buthi, *Fiqh Al-Sīrah Al-Nabawiyah Ma‘a Muḥiz Li Tārīkh Al-Khilāfah Al-Rāsyidah*, 225; Al-Syu‘aibī, *Wasīqah Al-Madīnah: Al-Maḍmūn Wa Al-Dilālah*, 55; Muḥammad Umar Al-Syāhīn, “Usus Al-Daulah Al-Islāmiyyah Fī Al-Madīnah Al-Munawwarah,” *Majallah Jāmi‘ah Kirkūk Li Al-Dirāsāt Al-Insāniyyah* 4, no. 2 (2009): 100-101.

tujuan untuk mendapatkan kemanfaatan bersama dan menjaga kepentingan pribadi dan publik (*al-ḍarūrah wa al-difā' 'an maṣāliḥ khāṣṣah au 'āmmah*) dalam bentuk ekonomi, sosial, maupun politik.⁹

Perjanjian-perjanjian di atas banyak dilakukan oleh kabilah-kabilah kecil atau lemah, sedangkan untuk kabilah besar dan kuat, mereka tidak mengadakan perjanjian kesepakatan dengan kabilah lainnya dan membanggakan diri dengan tidak mengandalkan pada kekuatan lain dalam menjaga keamanan kabilahnya. Perjanjian dilakukan dengan durasi waktu tertentu dan akan terus berlanjut kecuali jika salah satu dari dua pihak melanggar aturan yang disepakati bersama.

Selain perjanjian dalam bentuk *al-ḥalf*, *al-'ahd* atau *al-mīšāq*, dikenal juga tradisi *al-jiwār*, yaitu permohonan perlindungan terhadap seseorang atau kabilah dengan cara menyewanya. Dalam perjanjian ini orang yang menyewa (*al-jār*) berkewajiban membayar upah atas jasa perlindungan yang diberikan oleh orang yang disewanya (*al-mujīr*) kecuali jika melanggar perjanjian, yakni tidak memberikan perlindungan kepadanya. *Al-jiwār* dilakukan

⁹ Jawwād 'Alī, *Al-Mufaṣṣal Fī Tārīkh Al-'Arab Qabla Al-Islām*, (Baghdad: Jāmi'ah Baghdād, 1993), vol. IV, 370-372.

oleh kabilah kecil kepada kabilah yang lebih besar dengan tujuan supaya mendapatkan perlindungan atas jiwa, keluarga dan hartanya. Orang-orang yang meminta perlindungan (*al-jiwār*) dalam tradisi Arab pra Islam (jahiliyah) memiliki kehormatan yang harus dijaga bagi orang-orang yang diminta melindunginya, salah satunya keharusan menutupi aib-aibnya, tidak menyakiti, dan berinteraksi dengan baik. Orang-orang yang meminta perlindungan ini tidak harus tinggal berdekatan atau bertetangga dengan orang-orang yang diminta melindunginya, tapi juga bisa berjauhan.¹⁰

Tradisi di atas terjadi sebab struktur masyarakat Arab yang terkotak-kotak ke dalam berbagai kabilah, yakni perkumpulan antar keluarga yang memiliki garis nasab kepada leluhur yang sama. Setiap kabilah memiliki pemerintahannya sendiri yang mengatur semua anggota kabilah, dan semua orang akan patuh terhadap aturan di dalam kabilahnya masing-masing. Solidaritas dan loyalitas dibangun di atas pertalian darah kabilah. Jika ada anggota kabilah bermasalah dengan kabilah lain maka semua

¹⁰ 'Afi, vol. IV, 360-363, 392.

anggota kabilah akan terlibat membantu tanpa mempedulikan saudara sekabilahnya benar atau salah.¹¹

Struktur masyarakat yang terdiri dari unit-unit kecil yang diikat dengan pertalian darah serta kemandirian politik di dalam masing-masing kabilah menjadikan setiap kabilah membutuhkan bantuan berupa kekuatan, perlindungan atau perjanjian damai dari kabilah lainnya dalam rangka mewujudkan kepentingannya masing-masing. Hal ini yang melatarbelakangi lahirnya tradisi perjanjian kesepakatan dalam masyarakat Arab pra Islam seperti *al-ḥalf*, *al-‘ahd*, *al-mīṣāq*, dan *al-jiwār*.

Penduduk Madinah yang terdiri dari Bangsa Yahudi dan Arab masing-masing kabilahnya mengadakan perjanjian damai atau sumpah setia (*al-ḥalf*) dengan kabilah lain, baik sebangsa maupun berbeda. Perjanjian damai mengalami berbagai perubahan seiring dengan dinamika masyarakat. Dua kabilah besar Bangsa Arab yang datang dari Yaman, Aus dan Khazraj, yang semula mengadakan perjanjian damai dengan beberapa kabilah Yahudi yang terlebih dahulu tinggal di Madinah, dalam perjalanannya menjadi terbalik, yakni kabilah-kabilah

¹¹ 'Afi, vol. IV, 314.

Yahudi yang meminta berdamai dengan Aus dan Khazraj. Demikian juga dengan Aus dan Khazraj yang semula berdamai dan satu keturunan, dalam perjalanan sejarahnya mengalami perpecahan hingga terjadi perang.¹²

Ketika Nabi Muhammad SAW memasuki Madinah, kondisi masyarakat di dalamnya tidak lepas dari pengaruh dinamika sosial dan politik yang terjadi pada masa-masa sebelumnya, yakni terpecah ke dalam berbagai kabilah dan saling bersaing serta bermusuhan. Sebagaimana tradisi perjanjian yang sudah berlangsung dilakukan masyarakat Arab pra Islam, Nabi Muhammad juga mengadakan perjanjian dengan kabilah dan keluarga-keluarga di Madinah, baik dari Bangsa Arab, Aus dan Khazraj, maupun Bangsa Yahudi. Salah satu dokumen perjanjian yang berhasil diabadikan para sejarawan muslim yaitu perjanjian yang dalam tulisan ini disebut *Ṣahīfah Al-Madīnah*.

Dokumen lengkap *Ṣahīfah Al-Madīnah* pertama kali dimuat oleh Ibn Ishāq melalui riwayat Ibn Hisyām (w. 213

¹² Sejarah, perkembangan dan dinamika masyarakat Madinah pra Islam dapat dibaca dalam Al-Syarīf, *Makkah Wa Al-Madīnah Fī Al-Jāhiliyyah Wa 'Ahd Al-Rasūl*, 341-368; Nāṣir Al-Sayyid, *Yahūdu Yaṣrib Wa Khaibar: Al-Ghazawāt Wa Al-Ṣirā'*, (Beirut: Al-Maktabah Al-Ṣāqāfiyyah, cet. I, 1992), 23-26.

H),¹³ lalu diriwayatkan oleh beberapa sejarawan setelahnya seperti Abū Bakr Al-Baihaqī (w. 458 H),¹⁴ Ibn Sayyid al-Nās (w. 734 H),¹⁵ Ibn Kaṣīr (w. 774 H),¹⁶ dan yang lainnya. Kendati Ibn Ishāq tidak menyebutkan sanadnya, namun Al-Baihaqī dan beberapa sarjana lain seperti Abū ‘Ubaid Al-Qāsim (w. 224 H)¹⁷ dan Ibn Zanjawaih (w. 251 H)¹⁸ menyebutkannya. Rincian sanad yang disampaikan Al-Baihaqī yaitu dari Abū ‘Abdillah al-Ḥāfiẓ, dari Abū al-‘Abbās Muḥammad bin Ya‘qūb, dari Aḥmad bin ‘Abd al-Jabbār, dari Yūnus bin Bukair, dari Ibn Ishāq, dari ‘Usmān bin Muḥammad bin ‘Usmān bin al-Akhnas bin Syariq. ‘Usmān mengatakan: “Saya mengambil dokumen ini dari keluarga Umar bin Khaṭab. Keberadaannya menjadi satu dengan dokumen tentang sedekah yang ditulis Umar kepada para pegawainya”.¹⁹

¹³ Ibn Hisyām, *Al-Sīrah Al-Nabawīyyah*, vol. I, 501-504.

¹⁴ Abū Bakar Al-Baihaqī, *Al-Sunan Al-Kubrā*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, cet. III, 2003), vol. VIII, 184.

¹⁵ Muḥammad Ibn Sayyid al-Nās, *‘Uyūn Al-Aṣar Fī Funūn Al-Maghāzī Wa Al-Syama’il Wa Al-Siyar*, (Beirut: Dār al-Qalam, cet. I, 1993), vol. I, 227-229.

¹⁶ Ibn Kaṣīr, *Al-Bidāyah Wa Al-Nihāyah*, vol. III, 224-225.

¹⁷ Al-Qāsim, *Kitāb Al-Amwāl*, 260-266.

¹⁸ Abū Aḥmad Ḥumaid Ibn Zanjawaih, *Al-Amwāl*, (Saudi Arabia: Markaz al-Malik Faiṣal li al-Buḥūs wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, cet. I, 1986), 331, dan 466-471.

¹⁹ Al-Baihaqī, *Al-Sunan Al-Kubrā*, vol. VIII, 184.

Jalur sanad yang disampaikan Abū ‘Ubaid Al-Qāsim yaitu dari Yaḥyā bin ‘Abdillāh bin Bukair dan Abdillāh bin Ṣāliḥ, keduanya dari Al-Laiṣ bin Sa‘d, dari ‘Uqail bin Khālīd, dari Ibn Syihāb. Ibn Syihāb mengatakan: “Telah sampai kepadaku bahwa Rasulullah SAW telah menulis dokumen ini”.²⁰ Sanad dari Ibn Zanjawaih sama dengan sanad yang disampaikan Al-Qāsim, yaitu dari Abdillāh bin Ṣāliḥ, dari Al-Laiṣ bin Sa‘d, dari ‘Uqail, dari Ibn Syihāb.²¹

Berdasarkan mata rantai riwayat di atas, *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* memiliki dua jalur, yaitu dari ‘Uṣmān bin Muḥammad yang mendapatkan dokumennya dari keluarga Umar bin Khathab, dan dari Ibn Syihāb. Kedua rawi ini oleh para pakar hadis dinilai sebagai orang yang dapat dipercaya. Ibn Ḥibbān (w. 354 H) mengatakan, “Uṣmān bin Muḥammad al-Akhnas al-Ṣaqafī adalah orang yang takut dan bertakwa kepada Allah”.²² Al-Ḍahabī (w. 748 H) menilainya sebagai orang yang sangat jujur (*ṣadūq*).²³ Jamāluddīn Ibn al-Zakiy (w. 742 H) menginformasikan

²⁰ Al-Qāsim, *Kitāb Al-Amwāl*, 260.

²¹ Ibn Zanjawaih, *Al-Amwāl*, 331.

²² Muḥammad bin Ḥibbān Al-Tamīmī, *Al-Ṣiqāt*, (India: Wuzārah al-Ma‘ārif li al-Ḥukūmah al-‘Alīyah al-Hindiyah, cet. I, 1973), vol. IX, 45-46.

²³ Syamsuddīn Al-Ḍahabī, *Mīzān Al-I’tidāl Fī Naqd Al-Rijāl*, (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, cet. I, 1963), vol. III, 52.

dari Yahyā bin Maʿīn bahwa ‘Usmān bin Muḥammad sebagai orang yang dapat dipercaya (*ṣiqqah*).²⁴ Nama Ibn Syihāb tidak diragukan lagi kealimannya dalam bidang hadis. Disebutkan dalam *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā* karya Ibn Sa’d (w. 230 H), Mālik bin Anas mengatakan: “Saya tidak pernah menemukan orang pintar sekaligus ahli hadis di Madinah kecuali Ibn Syihāb al-Zuhrī”.²⁵

Dengan demikian *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* autentisitasnya tidak dapat diragukan. Para sarjana dari masa lalu hingga sekarang mayoritas mengakui bahwa Nabi Muhammad pernah melakukan perjanjian dengan orang-orang Yahudi, orang-orang Arab dari kabilah Aus dan Khazraj atau sahabat Ansur, dan orang-orang Quraisy yang hijrah ke Madinah atau sahabat Muhajirin. Para sarjana hanya berbeda pendapat dalam dua hal, yaitu waktu pembuatan dan keutuhan dokumennya. Menurut Akram Diyā al-‘Umārī, *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* dibuat dua kali. *Pertama*; pasal-pasal perjanjian dengan orang-orang Yahudi dibuat pada saat kedatangan Nabi Muhammad ke Madinah, yaitu tahun 1 H sebelum Perang Badar. *Kedua*; pasal-pasal yang

²⁴ Jamāluddīn Ibn al-Zakī, *Tahzīb Al-Kamāl Fī Asmāʾ Al-Rijāl*, (Beirut: Mu`assasah al-Risālah, cet. I, 1980), vol. XIX, 488.

²⁵ Abū ‘Abdillāh Ibn Sa’d, *Al-Ṭabaqāt Al-Kubrā*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990), vol. II, 296.

berisi perjanjian antara sahabat Ansor dan Muhajirin dibuat pada tahun ke 2 H setelah terjadi Perang Badar.²⁶

Pendapat Al-'Umarī berdasarkan argumen pada riwayat dari Abū 'Ubaid al-Qāsim, Al-Balāzurī, dan Al-Ṭabarī yang menginformasikan Nabi Muhammad ketika datang ke Madinah melakukan perjanjian dengan orang-orang Yahudi. Hal itu dilakukan sebelum Islam besar dan kuat, serta sebelum ada kewajiban membayar jizyah bagi non muslim.²⁷ Adapun pendapat tentang perjanjian antara sahabat Ansor dan Muhajirin dilakukan setelah Perang Badar berdasarkan pada riwayat dari Al-Ṭabarī yang menginformasikan bahwa Nabi SAW pada tahun ke 2 H membuat perjanjian di antara keduanya tentang aturan membayar diyat (*al-ma'āqil*) dan digantung di

²⁶ Akram Ḍiyā` Al-'Umarī, *Al-Sīrah Al-Nabawīyyah Al-Ṣaḥīḥah*, (Madinah: Maktabah al-'Ulūm wa al-Ḥikam, cet. VI, 1994), vol. I, 276 dan 281.

²⁷ Al-Qāsim, *Kitāb Al-Amwāl*, 266; Al-Balāzurī, *Jumal Min Ansāb Al-Asyrāf*, vol. I, 286; Muḥammad bin Jarīr Al-Ṭabarī, *Tārīkh Al-Rusul Wa Al-Mulūk*, (Beirut: Dār al-Turās, cet. II, 1387 H), vol. II, 479.

pedangnya.²⁸ Informasi tentang perjanjian diyat ini ditemukan juga dalam riwayat Ibn Sa'd dan Al-Bukhārī.²⁹

Dengan demikian menurut Al-'Umarī, *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* yang naskah lengkapnya pertama kali diriwayatkan Ibn Ishāq dalam karya Ibn Hisyām bukan kesatuan perjanjian dalam satu dokumen yang utuh, melainkan dua perjanjian yang kemudian disatukan oleh sejarawan.³⁰ Sarjana lain yang berpendapat demikian yaitu Montgomery Watt. Menurutnya, pasal-pasal dalam *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* dibuat dua kali. *Pertama*; antara tahun 1-3 H/ 622-624 M yang berisi perjanjian antara Nabi Muhammad dengan umat Islam Muhajirin dan Ansor. *Kedua*; tahun ke 6 H/ 627 M yang berisi perjanjian antara Nabi SAW dengan umat Yahudi. Watt berpandangan, *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* tersusun dari dua perjanjian yang berbeda, yaitu perjanjian yang dilakukan Nabi Muhammad SAW dengan Muhajirin dan Ansor, serta perjanjian Nabi SAW dengan orang-orang Yahudi. Watt berargumen, bukti perjanjian Nabi SAW dengan orang-orang Yahudi dilakukan pada tahun ke 6 H/

²⁸ Al-Ṭabarī, *Tārīkh Al-Rusul Wa Al-Mulūk*, vol. II, 486.

²⁹ Ibn Sa'd, *Al-Ṭabaqāt Al-Kubrā*, vol. I, 377; Muḥammad bin Ismā'īl Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, (Dār Ṭūq al-Najāh, cet. I, 1422 H), vol. III, 20, vol. IV, 100, 102, dan vol. VIII, 154.

³⁰ Al-'Umarī, *Al-Sīrah Al-Nabawiyah Al-Ṣaḥīḥah*, vol. I, 281.

627 M yaitu tiga kabilah besar Yahudi, yakni Bani Naḍīr, Bani Qurayzah, dan Bani Qainuqā' tidak disebutkan dalam naskah perjanjiannya. Dengan demikian perjanjian Nabi SAW dengan Yahudi dilakukan setelah terjadi pengusiran 3 kabilah besar itu dari Madinah.³¹

Sejarawan Yahudi, Israel Wolfensohn berpendapat, *Ṣahīfah Al-Madīnah* berasal dari berbagai perjanjian kesepakatan yang dilakukan Nabi SAW dengan beragam suku di Madinah. Menurutnya, Nabi Muhammad melakukan perjanjian dengan kabilah-kabilah Yahudi tidak hanya sekali, tapi berulang kali. Perjanjian yang di kemudian hari disebut dengan *Ṣahīfah* hanya mencakup beberapa perjanjian saja yang berhasil didokumentasikan sejarawan muslim Ibn Ishāq.³²

Beberapa pendapat di atas pada intinya sepakat bahwa Nabi SAW telah melakukan perjanjian dengan orang-orang Yahudi, sahabat Ansor dan Muhajirin. Hanya saja mereka berbeda pendapat dalam hal kapan perjanjian dilakukan, dan keutuhan naskah dokumennya. Perbedaan ini

³¹ W. Montgomery Watt, *Al-Fikr Al-Siyāsī Al-Islāmī*, 1st ed. (Beirut: Dār al-Ḥadāṣah, 1981), 11-12.

³² Israel Wolfensohn, *Tārīkh Al-Yahūd Fī Bilād Al-‘Arab Fī Al-Jāhiliyyah Wa Ṣadr Al-Islām* (Mesir: Maṭba‘ah al-I‘timād bi Syāri‘ Ḥasan al-Akbar, 1927), 115.

disebabkan karena ketiadaan informasi yang jelas di dalam literatur sejarah Islam awal. Sumber-sumber yang dijadikan dasar oleh Al-‘Umarī yang diambil dari riwayat Abū ‘Ubaid al-Qāsim, Al-Balāzurī, dan Al-Ṭabarī hanya menginformasikan bahwa Nabi Muhammad ketika datang ke Madinah melakukan perjanjian dengan orang-orang Yahudi. Sumber-sumber ini tidak menginformasikan apakah perjanjian ini juga mencakup perjanjian dengan sahabat Ansor dan Muhajirin atau tidak. Karena itu Al-‘Umarī berkesimpulan perjanjian yang dibuat Nabi SAW pada tahun 1 H ini hanya dengan orang-orang Yahudi, sedangkan perjanjian dengan sahabat Ansor dan Muhajirin baru dilakukan pada tahun setelahnya.

Pendapat Al-‘Umarī mengantarkan pada kesimpulan, Nabi SAW lebih mendahulukan mengadakan perjanjian dengan orang-orang Yahudi daripada sahabat Ansor dan Muhajirin, padahal dalam berbagai riwayat diinformasikan bahwa kedatangan Nabi SAW dan sahabatnya ke Madinah ditolong oleh orang-orang dari kabilah Aus dan Khazraj. Karena sikap menolong ini kabilah Aus dan Khazraj disebutnya dengan “sahabat Ansor” yang berarti para penolong. Penulis berkesimpulan, perjanjian yang dilakukan Nabi SAW pada saat kedatangannya ke Madinah

selain dengan orang-orang Yahudi, juga mencakup perjanjian dengan sahabat Anshar dan Muhajirin, yakni pasal-pasal dalam *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* semuanya dibuat ketika Nabi SAW baru datang ke Madinah atau pada tahun 1 H.

Pendapat Montgomery Watt yang menyatakan perjanjian dengan orang-orang Yahudi baru dilakukan setelah terjadi pengusiran terhadap orang-orang Yahudi dari Madinah atau pada tahun ke 6 H/ 627 M berdasarkan pada pemahamannya bahwa tiga kabilah besar Yahudi, yakni Bani Naḍīr, Bani Quraizah, dan Bani Qainuqā' tidak termaktub di dalam *Ṣaḥīfah* juga tidak dapat dijadikan alasan kuat untuk mengambil kesimpulan demikian. *Pertama*, penyebutan kabilah dalam *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* bukan berdasarkan pada nama kabilah besarnya, melainkan menggunakan nama kabilah kecil atau dalam istilah struktur nasab disebut dengan *faṣīlah* seperti Bani 'Auf, Bani Ḥārīs, Bani Sā'idah, Bani Najār, dan yang lainnya. *Kedua*, Bani Naḍīr, Bani Quraizah, dan Bani Qainuqā' sebelum kedatangan Nabi SAW ke Madinah menjadi orang-orang yang mengadakan kesepakatan damai atau *mawālī* dari kabilah Aus dan Khazraj, Bani Qainuqā' menjadi *mawālī* dari kabilah Khazraj, Bani Naḍīr dan Bani

Quraizah menjadi *mawālī* kabilah Aus. Karenanya dalam *Ṣahīfah* tidak disebutkan secara khusus, melainkan diikutkan pada kabilah yang menjadi pelindungnya.³³

Berdasarkan uraian di atas penulis menegaskan bahwa *Ṣahīfah Al-Madīnah* yang dalam penelitian ini mengacu pada riwayat dari Ibn Ishāq yang dimuat dalam karya Ibn Hisyām dibuat oleh Nabi Muhammad pada masa-masa awal kedatangannya ke Madinah atau tahun 1 H. Kendati demikian, perjanjian yang dilakukan Nabi SAW bukan berarti hanya yang tercantum dalam *Ṣahīfah Al-Madīnah* saja, melainkan ada banyak perjanjian yang dilakukan Nabi SAW baik dengan kabilah-kabilah Yahudi, Arab (Aus, Khazraj, dan lain-lain), maupun dengan kabilah-kabilah

³³ Dalam sejarah yang sangat panjang awalnya kabilah Aus dan Khazraj yang menjadi *mawālī* dari orang-orang Yahudi yang lebih dahulu menduduki Madinah. Seiring berjalannya waktu terjadi dinamika sosial yang menjadikan kabilah Aus dan Khazraj lebih berkuasa daripada Yahudi. Dalam kondisi demikian yang membentang hingga menjelang kedatangan Nabi SAW ke Madinah, kabilah-kabilah Yahudi mengadakan kesepakatan damai dengan kabilah Aus dan Khazraj. Kepada Aus dan Khazraj, Yahudi mengatakan, “sesungguhnya kami adalah tetangga dan orang-orang yang dilindungi kalian” (*innamā nahnu jirānukum wa mawālīkum*). Lihat, Abū al-Faraj Al-Aṣṣbihānī, *Al-Aghānī*, (Beirut: Dār Ihyā` al-Turās al-'Arabī, cet. I, 1994), vol. XXII, 348; Al-Sayyid, *Yahūdu Yasrib Wa Khaibar: Al-Ghazawāt Wa Al-Ṣirā'*, 23-26.

lain seperti dengan kabilah Šaqīf, orang-orang Yaman, dan Kristen Najrān.

Berikut ini dokumen perjanjian yang dalam penelitian ini disebut *Šahīfah Al-Madīnah* dengan mengacu pada riwayat Ibn Ishāq yang dimuat dalam *Al-Sīrah al-Nabawīyyah* karya Ibn Hisyām. Penomoran pasal berdasarkan pada dokumen yang dimuat dalam *Majmū‘ah al-Waṣā‘iq al-Siyāsiyyah li al-‘Ahd al-Nabawī wa al-Khilāfah al-Rāsyidah* karya Muḥammad Ḥamīdullah yang juga berdasarkan pada riwayat Ibn Hisyām.³⁴

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

1. هذا كتاب من محمد النبي [رسول الله] بين المؤمنين والمسلمين من قريش و[أهل] يثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم
2. أنهم أمة واحدة من دون الناس
3. المهاجرون من قريش على ريعتهم يتعاقلون بينهم وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين
4. وبنو عوف على ريعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين
5. وبنو الحارث [بن الخزرج] على ريعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين

³⁴ Ibn Hisyām, *Al-Sīrah Al-Nabawīyyah*, vol. I, 401-405; Muhammad Hamidullah, *Majmū‘ah Al-Waṣā‘iq Al-Siyāsiyyah Li Al-‘Ahd Al-Nabawī Wa Al-Khilāfah Al-Rāsyidah*, (Beirut: Dār al-Nafā‘is, cet. VI, 1987), 57-64.

6. وبنو ساعدة على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين
7. وبنو جشم على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين
8. وبنو النجار على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين
9. وبنو عمرو بن عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين
10. وبنو النبيت على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين
11. وبنو الأوس على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين
12. وأن المؤمنين لا يتركون مفرحا بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل. [12] ب] وأن لا يحالف مؤمن مؤمن مؤمن دونه،
13. وأن المؤمنين المتقين [أيديهم] على [كل] من بغى منهم، أو ابتغى دسيعة ظلم، أو إثمًا، أو عدوانًا، أو فسادًا بين المؤمنين، وأن أيديهم عليه جميعًا، ولو كان ولد أحدهم
14. ولا يقتل مؤمن مؤمنًا في كافر، ولا ينصر كافرًا على مؤمن
15. وأن ذمة الله واحدة يجير عليهم أديانهم، وأن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس
16. وأنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم
17. وأن سلم المؤمنين واحدة، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله، إلا على سواء وعدل بينهم
18. وأن كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضًا

19. وأن المؤمنين يبىء بعضهم عن بعض بما نال دماءهم في سبيل الله
20. وأن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه. [20 ب] وأنه لا يجير مشرك مالا لقريش ولا نفسا، ولا يحول دونه على مؤمن
21. وأنه من اعتبط مؤمنا قتلا عن بينة فإنه قود به، إلا أن يرضى ولي المقتول [بالعقل] وأن المؤمنين عليه كافة ولا يحل لهم إلا قيام عليه
22. وأنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة، وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثا ولا يؤويه، وأنه من نصره، أو آواه، فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل
23. وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء، فإن مرده إلى الله وإلى محمد
24. وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين
25. وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته
26. وأن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف
27. وأن ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف
28. وأن ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف
29. وأن ليهود بني جشم مثل ما ليهود بني عوف
30. وأن ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف
31. وأن ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته
32. وأن جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم
33. وأن لبني الشطيبة مثل ما ليهود بني عوف، وإن البر دون الإثم
34. وأن موالي ثعلبة كأنفسهم
35. وأن بطانة يهود كأنفسهم

36. وأنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد. [36 ب] وأنه لا ينحجز على ثأر جرح، وإنه من فتك فبنفسه وأهل بيته إلا من ظلم وأن الله على أبر هذا
37. وأن على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم. [37 ب] وأنه لم يأت أمرؤ بحليفه، وأن النصر للمظلوم
38. وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين
39. وأن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة
40. وأن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم
41. وأنه لا تجار حرمة إلا بإذن أهلها
42. وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث، أو اشتجار يخاف فساده، فإن مرده إلى الله عز وجل، وإلى محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره
43. وأنه لا تجار قريش ولا من نصرها
44. وأن بينهم النصر على من دهم يثرب
45. وإذا دعوا إلى صلح يصالحونه ويلبسونه فإنهم يصالحونه ويلبسونه، وأنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك، فإنه لهم على المؤمنين إلا من حارب في الدين. [45 ب] على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم
46. وأن يهود الأوس مواليهم وأنفسهم على مثل ما لأهل هذه الصحيفة مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة، وأن البر دون الإثم لا يكسب كاسب إلا على نفسه، وأن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره
47. وأنه لا يجوز هذا الكتاب دون ظالم أو آثم، وأنه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة، إلا من ظلم أو آثم، وأن الله جار لمن بر واتقى، ومحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم

Dengan menyebut nama Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang

- 1- Ini adalah tulisan perjanjian dari Muhammad seorang nabi dan utusan Allah antara orang-orang yang beriman, umat Islam Quraisy, penduduk Yatsrib, dan orang-orang yang mengikuti mereka, bergabung dengan mereka, dan berjuang bersama mereka.
- 2- Sesungguhnya mereka adalah umat yang satu yang terpisah dari lainnya.
- 3- Imigran dari Quraisy tetap mengikuti adat kebiasaan yang baik yang berlaku di kalangan mereka, saling bersekutu dalam membayar diyat di antara mereka, dan saling bersekutu dalam menebus tawanan mereka sendiri dengan cara yang baik dan adil di antara orang-orang yang beriman.
- 4- Banu ‘Auf tetap mengikuti adat kebiasaan yang baik yang berlaku di kalangan mereka, mereka saling bersekutu dalam membayar diyat sebagaimana persekutuan mereka dalam membayar diyat yang pertama (yang sudah-sudah atau berlalu). Masing-masing kelompok harus menebus tawanan mereka sendiri dengan cara yang baik dan adil di antara orang-orang yang beriman.
- 5- Banu Hāriṣ bin Khazraj tetap mengikuti adat kebiasaan yang baik yang berlaku di kalangan mereka, mereka saling bersekutu dalam membayar diyat sebagaimana persekutuan mereka dalam membayar diyat yang pertama (yang sudah-sudah atau berlalu). Masing-masing kelompok harus menebus tawanan mereka sendiri dengan cara yang baik dan adil di antara orang-orang yang beriman.
- 6- Banu Sā‘idah tetap mengikuti adat kebiasaan yang baik yang berlaku di kalangan mereka, mereka saling bersekutu dalam membayar diyat sebagaimana persekutuan mereka dalam membayar diyat yang pertama (yang sudah-sudah atau berlalu). Masing-masing kelompok harus menebus tawanan mereka sendiri dengan cara yang baik dan adil di antara orang-orang yang beriman.

- 7- Banu Jusyam tetap mengikuti adat kebiasaan yang baik yang berlaku di kalangan mereka, mereka saling bersekutu dalam membayar diyat sebagaimana persekutuan mereka dalam membayar diyat yang pertama (yang sudah-sudah atau berlalu). Masing-masing kelompok harus menebus tawanan mereka sendiri dengan cara yang baik dan adil di antara orang-orang yang beriman.
- 8- Banu al-Najjār tetap mengikuti adat kebiasaan yang baik yang berlaku di kalangan mereka, mereka saling bersekutu dalam membayar diyat sebagaimana persekutuan mereka dalam membayar diyat yang pertama (yang sudah-sudah atau berlalu). Masing-masing kelompok harus menebus tawanan mereka sendiri dengan cara yang baik dan adil di antara orang-orang yang beriman.
- 9- Banu ‘Amr bin ‘Auf tetap mengikuti adat kebiasaan yang baik yang berlaku di kalangan mereka, mereka saling bersekutu dalam membayar diyat sebagaimana persekutuan mereka dalam membayar diyat yang pertama (yang sudah-sudah atau berlalu). Masing-masing kelompok harus menebus tawanan mereka sendiri dengan cara yang baik dan adil di antara orang-orang yang beriman.
- 10- Banu al-Nabī̄ tetap mengikuti adat kebiasaan yang baik yang berlaku di kalangan mereka, mereka saling bersekutu dalam membayar diyat sebagaimana persekutuan mereka dalam membayar diyat yang pertama (yang sudah-sudah atau berlalu). Masing-masing kelompok harus menebus tawanan mereka sendiri dengan cara yang baik dan adil di antara orang-orang yang beriman.
- 11- Banu Aus tetap mengikuti adat kebiasaan yang baik yang berlaku di kalangan mereka, mereka saling bersekutu dalam membayar diyat sebagaimana persekutuan mereka dalam membayar diyat yang pertama (yang sudah-sudah atau berlalu). Masing-masing kelompok harus menebus tawanan mereka sendiri dengan cara yang baik dan adil di antara orang-orang yang beriman.

- 12- Orang-orang yang beriman tidak boleh meninggalkan orang fakir di antara mereka untuk memberikan uang kepadanya dengan cara yang baik dalam menebus tawanan atau membayar denda. [b] Dan seorang mukmin tidak boleh mengadakan perjanjian damai dengan sekutu orang mukmin lainnya.
- 13- Orang-orang beriman yang bertakwa harus menentang orang dari kelompoknya yang berbuat lalim, atau melakukan tindakan zalim, atau perbuatan dosa, atau permusuhan, atau berbuat kerusakan di antara orang-orang yang beriman. Tangan-tangan mereka harus bersatupadu dalam menentang tindakan itu meski terhadap anaknya sendiri.
- 14- Seorang mukmin tidak boleh membunuh mukmin lainnya karena (membela) orang kafir, seorang mukmin tidak boleh menolong orang kafir untuk menyerang mukmin lainnya.
- 15- Sesungguhnya tanggungan Allah itu satu, yaitu melindungi orang-orang yang lemah. Sesungguhnya sebagian dari orang-orang yang beriman adalah sekutu bagi sebagian lainnya.
- 16- Sesungguhnya orang-orang Yahudi yang mengikuti kita berhak mendapatkan pertolongan dan perlindungan, tidak boleh dizalimi dan tidak boleh dikalahkan (diserang).
- 17- Sesungguhnya perdamaian orang-orang yang beriman itu satu. Seorang mukmin tidak boleh mengadakan perjanjian damai dengan meninggalkan orang mukmin lain dalam berperang di jalan Allah kecuali atas dasar persamaan dan keadilan di antara mereka.
- 18- Semua orang yang berperang bersama kami sebagiannya harus bergiliran dengan sebagian yang lain.
- 19- Sesungguhnya orang-orang yang beriman harus saling membela dari darah yang tertumpah dalam perang di jalan Allah.
- 20- Sesungguhnya orang-orang mukmin yang bertakwa harus berada dalam sebaik-baik petunjuk dan seteguh-teguhnya.

[b] Orang musyrik tidak boleh melindungi harta dan jiwa orang-orang Quraisy, dan tidak boleh menguatkannya yang bisa merugikan seorang mukmin.

- 21- Barangsiapa membunuh seorang yang beriman dengan pembunuhan yang ada buktinya maka ia dihukum mati (*qiṣaṣ*), kecuali wali (keluarga) orang yang dibunuh rela dengan menerima uang ganti. Semua orang-orang yang beriman harus mencela perbuatan itu, dan tidak boleh (bertindak) kecuali menjatuhkan hukuman kepadanya.
- 22- Tidak boleh bagi seorang mukmin yang mengakui kesepakatan yang tertulis di dalam lembaran ini dan beriman kepada Allah dan Hari Akhir menolong orang yang melakukan kejahatan dan memberikan perlindungan kepadanya. Barang siapa menolong orang yang berbuat jahat atau memberikan perlindungan kepadanya maka ia mendapatkan laknat Allah dan murka-Nya pada Hari Kiamat, dan tidak diterima segala pengakuan dan persaksiannya.
- 23- Apabila kalian berselisih dalam suatu persoalan maka kembalikan kepada Allah dan Muhammad.
- 24- Orang-orang Yahudi harus memberikan hartanya bersama orang-orang mukmin selama perang masih berlangsung.
- 25- Yahudi Bani ‘Auf adalah satu umat dengan orang-orang mukmin. Yahudi berhak menjalankan agamanya, orang-orang Islam juga berhak mengamalkan agamanya. Orang-orang yang bersekutu dengannya dan diri mereka semuanya mendapatkan kebebasan yang sama kecuali orang yang berbuat zalim dan dosa. Seseorang tidak berbuat dosa kecuali menimpa kepada dirinya sendiri dan keluarganya.
- 26- Yahudi Bani Al-Najjār memiliki hak yang sama sebagaimana Yahudi Bani ‘Auf.
- 27- Yahudi Bani Al-Ḥārīs memiliki hak yang sama sebagaimana Yahudi Bani ‘Auf.
- 28- Yahudi Bani Sā‘idah memiliki hak yang sama sebagaimana Yahudi Bani ‘Auf.

- 29- Yahudi Bani Jusyam memiliki hak yang sama sebagaimana Yahudi Bani ‘Auf.
- 30- Yahudi Bani Aus memiliki hak yang sama sebagaimana Yahudi Bani ‘Auf.
- 31- Yahudi Bani Ša‘labah memiliki hak yang sama sebagaimana Yahudi Bani ‘Auf, kecuali orang yang berbuat zalim dan salah, maka ia tidak berbuat jahat kecuali menimpa dirinya dan keluarganya.
- 32- Sesungguhnya Jafnah adalah keluarga (*baṭn*) dari Yahudi Bani Ša‘labah memiliki hak yang sama sebagaimana Bani Ša‘labah.
- 33- Bani Syuṭaibah memiliki hak yang sama sebagaimana Yahudi Bani ‘Auf. Kebaikan harus bisa melawan keburukan.
- 34- Sekutu Bani Ša‘labah memiliki hak yang sama sebagaimana Bani Ša‘labah.
- 35- Para keturunan Yahudi memiliki hak yang sama sebagaimana kabilah Yahudi sendiri.
- 36- Seseorang tidak boleh keluar berperang kecuali dengan seizin Muhammad. [b] Seseorang tidak boleh dihilangi untuk menuntut pembalasan jika dilukai. Orang yang berbuat kejahatan maka menimpa dirinya sendiri dan keluarganya kecuali orang yang berbuat zalim. Sesungguhnya Allah pasti akan memberikan hukum yang terbaik.
- 37- Orang-orang Yahudi berkewajiban memberikan harta bendanya, demikian juga dengan orang-orang Islam. Yahudi dan Muslim harus tolong menolong dalam menghadapi orang yang memerangi orang-orang yang mengadakan kesepakatan dalam lembaran ini. Yahudi dan Muslim juga harus saling menasihati dan berbuat baik, bukan berbuat dosa. [b] Seseorang tidak dinyatakan bersalah sebab kesalahan yang diperbuat sekutunya. Sesungguhnya pertolongan harus diberikan kepada orang yang dizalimi.

- 38- Orang-orang Yahudi membelanjakan hartanya bersama orang-orang yang beriman selama sedang berperang.
- 39- Sesungguhnya Yatsrib haram bagi orang-orang yang mengadakan kesepakatan dalam lembaran ini.
- 40- Orang yang mendapatkan perlindungan harus diperlakukan sebagaimana diri sendiri (orang yang melindungi), tidak boleh disakiti dan tidak boleh dizalimi.
- 41- Perempuan tidak boleh menjadi orang yang dilindungi kecuali seizin keluarganya.
- 42- Jika ada persoalan yang menimpa orang-orang yang mengadakan kesepakatan ini atau peristiwa yang dikhawatirkan menimbulkan kerusakan, maka tempat kembalinya adalah Allah dan Muhammad utusan Allah. Sesungguhnya Allah akan selalu menjaga orang yang teguh dan setia terhadap kesepakatan yang ada dalam lembaran ini, dan Allah selalu menepati janji.
- 43- Sesungguhnya orang-orang Quraisy tidak boleh dilindungi, begitu juga orang-orang yang menolongnya.
- 44- Orang-orang yang mengadakan kesepakatan harus saling tolong menolong dalam menghadapi orang-orang yang hendak menyerang Yatsrib.
- 45- Jika para penyerang itu diajak berdamai menerima, maka persetujuan tersebut dapat diterima. Apabila mereka sendiri mengajak berdamai, maka sambutlah ajakan perdamaian itu kecuali terhadap orang yang memerangi karena agama. [b] Setiap orang mendapatkan bagian dari orang-orang yang berdamai dengannya.
- 46- Yahudi Aus dan sekutunya memiliki kewajiban yang sama untuk menciptakan kebaikan yang murni sebagaimana orang-orang yang menyepakati perjanjian ini. Sesungguhnya kebaikan bukanlah kejahatan. Orang yang melakukannya hanya akan memikul sendiri akibatnya. Sesungguhnya Allah bersama pihak yang benar dan patuh menjalankan isi lembar kesepakatan ini.

47- Sesungguhnya orang tidak akan melanggar perjanjian ini kecuali dia zalim atau berdosa. Barangsiapa keluar atau tinggal di Madinah maka keselamatannya terjamin kecuali orang yang zalim atau berbuat dosa. Sesungguhnya Allah selalu melindungi orang yang berbuat baik dan bertakwa. Demikian juga dengan Muhammad utusan Allah.

B. *Ṣahīfah Al-Madīnah* Sebagai Kesepakatan Hidup Bersama

Sebagai bagian dari tradisi perjanjian yang berlangsung di dalam masyarakat Arab pra Islam *Ṣahīfah Al-Madīnah* memiliki fungsi sebagai kesepakatan keamanan dalam bertetangga atau bermasyarakat. Hanya saja kesepakatan dalam *Ṣahīfah* memiliki lompatan dan perubahan yang lebih jauh daripada perjanjian-perjanjian yang telah berlangsung. Perubahan di sini antara lain dalam bentuk asosiasi suku-suku atau kabilah yang ada di Madinah dengan diikat ke dalam aturan bersama.

Dalam pasal 1 dan 2 disebutkan bahwa mukmin dan muslim dari Quraisy serta penduduk Yatsrib dan orang-orang yang mengikutinya; para budak (*mawālī*) atau orang yang telah dipersaudarakan (*mu`ākhah*) sebagai satu umat yang terpisah dari yang lainnya (*ummah wāḥidah min dūni al-nās*). Poin ini menegaskan bahwa struktur masyarakat

Arab yang sebelumnya hanya terdiri dari berbagai kabilah atau ikatan-ikatan keluarga berubah menjadi ikatan perjanjian *Ṣahīfah* atau disebut *ahl al-Ṣahīfah*.

Menurut Khafīl ‘Abd al-Karīm, kabilah di dalam masyarakat Arab pra Islam tidak hanya sebagai kesatuan sosial (*al-wahdah al-ijtimā’iyyah*), tapi juga sebagai kesatuan politik (*al-wahdah al-siyāsīyyah*). Artinya, setiap kabilah memiliki kekuasaan serta pemerintahannya sendiri. Masing-masing kabilah memiliki wilayah tetap yang menjadi tempat tinggalnya. Kendati kehidupan masyarakat Arab pra Islam secara umum berpindah-pindah, khususnya Arab pedesaan (*a‘rabi*) dalam rangka mencari air dan rumput untuk gembalaannya, namun seiring dengan pergantian musim mereka akan kembali dan menetap di wilayahnya. Terlebih untuk masyarakat Arab yang dalam perekonomian mengandalkan pada kerajinan tangan atau industri dan pertanian. Mereka memiliki wilayah tetap yang menjadi kekuasaannya sebagaimana dikenal dalam negara modern.³⁵

³⁵ Khafīl Abdul Karīm, *Quraisy Min Al-Qabīlah Ilā Al-Daulah Al-Markaziyyah*, (Beirut: Sīnā li al-Nasyr, cet. II, 1997), 291, ‘Alī, *Al-Mufaṣṣal Fī Tārīkh Al-‘Arab Qabla Al-Islām*, vol. V, 178.

Setiap kabilah memiliki teritorial yang di dalamnya mereka membangun rumah. Jumlah rumah setiap kabilah berbeda-beda sesuai dengan jumlah anggotanya. Pada musim semi (*al-rabi'*) rumah-rumah yang dibangun jaraknya antara satu dengan yang lain saling berjauhan, tujuannya supaya bisa digunakan menggembala unta. Pada musim hujan rumah masing-masing kabilah secara umum berjumlah antara 50 sampai 150 rumah. Pada musim lain ketika hujan tidak turun dan tanah mengering perumahan yang dimiliki kabilah bisa berjumlah banyak, lebih dari 500 rumah. Setiap keluarga yang tinggal di dalamnya akan membantu keluarga lain sekabilah.³⁶

Selain memiliki wilayah, setiap kabilah juga mempunyai pemerintahan yang dikendalikan oleh para tokohnya (*sayyid*) yang terdiri dari orang-orang merdeka yang berusia lebih dari 40 tahun, memiliki kecerdasan (*'aql rājiḥ*) dan kemudahan harta (*al-yusr al-mālī*). Para tokoh ini disebut dengan “forum kabilah” (*majlis al-qabīlah*) yang menjadi pembantu pemimpin kabilah (*syaiḫ al-qabīlah*). Dalam menjalankan pemerintahan, kepala kabilah terkadang mengajak musyawarah dengan para

³⁶ 'Afi, *Al-Mufaṣṣal Fī Tārīkh Al-'Arab Qabla Al-Islām*, vol. IV, 313.

tokoh itu dan terkadang tidak. Dalam mengambil keputusan, meski melalui musyawarah tapi pemimpin kabilah memiliki wewenang mutlak, sehingga kebijakannya tidak harus mengikuti keputusan forum.³⁷

Kabilah menjadi satu-satunya pemerintahan atau kekuasaan yang dikenal masyarakat Arab pra Islam. Mereka tidak mengenal pemerintahan kecuali yang berdiri di atas persamaan nasab, yaitu kekuasaan yang mewadahi semua individu yang memiliki nasab sama. Melalui kekuasaan dalam bentuk kabilah seperti ini masyarakat Arab pra Islam menjalankan aturan-aturan yang dimiliki kabilah, dan bertahan dalam menghadapi kejahatan yang dilakukan orang dari kabilah lain.³⁸ Kekuasaan yang berdiri di atas pertalian darah mendorong masing-masing kabilah kerap bersaing dan bermusuhan dengan kabilah lainnya. Seruan semua kabilah menjadi satu umat menjadi hal baru bagi masyarakat Arab pra Islam; dari yang semula kekuasaan kabilah bersifat mutlak, melalui kesepakatan semua kabilah yang ada di Madinah sebagai satu umat

³⁷ Abdul Karīm, *Quraisy Min Al-Qabilah Ilā Al-Daulah Al-Markaziyyah*, 21.

³⁸ 'Afi, *Al-Mufaṣṣal Fī Tārīkh Al-'Arab Qabla Al-Islām*, vol. IV, 314.

berubah menjadi kekuasaan terbatas karena setiap kabilah harus menghormati hak yang dimiliki kabilah lain.

Peran kabilah sebagai penanggungjawab atas anggotanya yang bermasalah dengan kabilah lain dari yang sebelumnya tidak memandang benar atau salah terhadap anggota kabilahnya berubah menjadi keharusan kabilah untuk melarang anggotanya berbuat sewenang-wenang atau zalim. “Tangan-tangan mereka harus bersatupadu dalam menentang tindakan itu meski terhadap anaknya sendiri” (Pasal 13).

Jika ada anggota kabilah melakukan kesalahan berupa membunuh kabilah lain maka semua anggotanya wajib membantu dalam membayar denda (diyât) tanpa melihat kelas sosial anggota yang bersalah dan pihak korbannya. Demikian juga dalam menebus tawanan perang, semua anggota kabilah harus membantunya tanpa melihat latar belakang sosial dan ekonominya sebagaimana dinyatakan dalam Pasal 3-11. Hal ini berbeda dengan tradisi Arab pra Islam yang hanya mementingkan orang dengan kelas sosial tinggi. Artinya ketika ada anggota kabilah dari keluarga rendah secara sosial atau ekonomi maka tidak akan dibantu. Demikian juga dengan pihak korban jika berasal dari kabilah yang lebih rendah maka diyât yang diberikan

hanya setengah. Jika pihak korban berasal dari kabilah yang lebih tinggi kelas sosialnya maka denda pembunuhan akan lebih besar.

Implementasi aturan ini tercermin dalam penyelesaian kasus pembunuhan yang melibatkan dua kabilah Yahudi, Bani Naḍīr dan Bani Quraizāh. Diceritakan oleh Ibn Ishāq dalam riwayat Ibn Hisyām, suatu ketika terjadi konflik antara orang dari Bani Naḍīr dan Bani Quraizāh hingga di antara keduanya saling membunuh. Kedua kabilah Yahudi itu sama-sama berkewajiban membayar denda pembunuhan atau diyat. Diyat yang diberikan kepada Bani Naḍīr dibayar secara sempurna, sedangkan diyat yang dibayarkan kepada Bani Quraizāh hanya setengah dengan pertimbangan Bani Naḍīr lebih mulia secara sosial daripada Bani Quraizāh. Setelah peristiwa ini dilaporkan kepada Nabi Muhammad, turunlah QS. Al-Mā'idah 42 yang memerintahkan memberikan hukum secara adil. Lalu Nabi SAW pun menjatuhkan kepada keduanya denda pembunuhan secara sama.³⁹

Kendati penyelesaian peristiwa yang melibatkan Bani Naḍīr dan Bani Quraizāh berdasarkan pada ayat Alquran,

³⁹ Ibn Hisyām, *Al-Sīrah Al-Nabawiyah*, vol. I, 566.

namun hal ini bukan berarti mengabaikan aturan dalam *Ṣahīfah Al-Madīnah*, tapi justru memperkuat dan menjadi bukti bahwa pasal-pasal dalam *Ṣahīfah* selaras dengan semangat Alquran.

Perihal keterlibatan kabilah membantu anggotanya dalam membayar denda pembunuhan yang pada masa pra Islam hanya mengutamakan orang-orang yang kaya dan memiliki kelas sosial tinggi diubah oleh Nabi Muhammad melalui Pasal 12 yang menyatakan bahwa orang fakir pun harus dibantu. Bahkan jika kabilah yang bertanggung jawab atas pembayaran diyat tidak mampu melunasi karena miskin maka kabilah-kabilah lainnya yang terikat dalam *Ṣahīfah* berkewajiban membantunya. Hal ini seperti diterapkan dalam penyelesaian konflik yang disebabkan kesalahan membunuh dalam perang di Bi`r Ma`ūnah. Diceritakan, dalam peristiwa perang di Bi`r Ma`ūnah salah seorang anggota Bani Sa`idah yang bernama `Amr bin Umayyah salah membunuh dua orang dari Bani `Āmir. `Amr terkena kewajiban membayar denda. Lalu oleh Nabi SAW denda untuk kedua orang yang terbunuh itu

dimintakan kepada salah satu kabilah Yahudi yang memiliki banyak harta, yakni Bani Naḍīr.⁴⁰

Pasal 14-20 mencerminkan bahwa *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* dibuat untuk menjadi payung bersama dalam kehidupan sosial, ekonomi, dan politik. Kehidupan masing-masing kabilah di Madinah yang sebelumnya dipenuhi dengan perang antarkabilah diubah menjadi larangan dan harus membantu antara satu kabilah dengan kabilah lainnya jika ada yang mendapatkan serangan dari luar Madinah. Pasal-pasal 14-20 memaklumkan keharusan saling membantu dalam bentuk tenaga maupun pembiayaan kepada sesama *ahl al-Ṣaḥīfah* dalam menghadapi serangan orang-orang Makkah, di medan pertempuran semuanya harus terlibat, serta larangan mengadakan perjanjian damai dengan orang Makkah yang memusuhi Nabi Muhammad dan sahabatnya.

Penegasan *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* sebagai dasar kehidupan bersama semua kabilah di Madinah terdapat dalam Pasal 16 yang menyatakan bahwa orang Yahudi juga berhak mendapatkan pertolongan, perlindungan, dan tidak boleh dizalimi. Dengan demikian *Ṣaḥīfah Al-Madīnah*

⁴⁰ Abū al-Fidā' Ibn Kaṣīr, *Al-Bidāyah Wa Al-Nihāyah*, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1976), vol. III, 145-146.

mengubah “kekuasaan mutlak” kabilah menjadi “sub kekuasaan”. Jika sebelumnya kabilah memiliki pemerintahan dan kekuasaannya sendiri yang terpisah dari kabilah-kabilah lain, setelah ada *Ṣahīfah* berubah menjadi saling terkait antara satu kabilah dengan kabilah lainnya yang diikat dengan istilah umat. Kekuasaan mutlak tidak lagi dimiliki masing-masing kabilah, melainkan berpindah ke Allah dan pemimpin umat, yakni Nabi Muhammad SAW. Perpindahan kekuasaan ini berdasarkan pada pemahaman Pasal 23 yang menyatakan, “apabila kalian berselisih dalam suatu persoalan maka kembalikan kepada Allah dan Muhammad”.

Perubahan struktur sosial dari kabilah ke umat memiliki dua tujuan, yaitu mencegah perang di internal Madinah, dan menyatukan kabilah-kabilah di Madinah untuk bersama-sama menolak musuh dari luar. Hijrah Nabi Muhammad dan sahabatnya ke Madinah dilatarbelakangi oleh sikap orang-orang Makkah yang memusuhi Nabi SAW dan sahabatnya. Karenanya dengan menjalin persatuan antarkabilah ke dalam ikatan umat, Nabi SAW dapat mengendalikan kabilah-kabilah di Madinah yang sebelumnya saling bermusuhan menjadi terorganisir ke dalam persaudaraan antar sesama anggota *Ṣahīfah*. Selain

itu Nabi SAW juga memiliki kekuatan baru yang dapat menghalau serangan dari Quraisy melalui bantuan tenaga maupun harta dari semua penduduk Madinah.⁴¹

Nama-nama kabilah yang tertulis sebagai pelaku kesepakatan dalam *Ṣahīfah Al-Madīnah* tidak dicantumkan nama kabilah besarnya, melainkan menggunakan nama kabilah kecil atau disebut *faṣīlah*, yaitu 1) Bani ‘Auf (kabilah Khazraj), 2) Bani Ḥārīs bin Khazraj (kabilah Khazraj), 3) Bani Sā‘idah (kabilah Khazraj), 4) Bani Jusyam (kabilah Khazraj), 5) Bani al-Najjār (kabilah Khazraj), 6) Bani ‘Amr bin ‘Auf (kabilah Aus), 7) Bani al-Nabīt (kabilah Aus), dan 8) Bani Aus. Adapun nama-nama keluarga Yahudi yang disebutkan yaitu 1) Yahudi Bani ‘Auf, 2) Yahudi Bani al-Najjār, 3) Yahudi Bani al-Ḥārīs, 4) Yahudi Bani Sā‘idah, 5) Yahudi Bani Jusyam, 6) Yahudi Bani Aus, 7) Yahudi Bani Ṣa‘labah, dan 8) Yahudi Bani Syuṭaibah.

Beberapa nama kabilah di atas sebagian ada pengulangan penyebutan seperti Bani ‘Auf disebutkan

⁴¹ Von Julius Wellhausen, *Tārīkh Al-Daulah Al-‘Arabiyyah Min Ḥuhūr Al-Islām Ilā Nihāyah Al-Daulah Al-Umawiyyah*, (Kairo: Markaz al-Qaumī li al-Tarjamah, cet. I, 2009), 13-14; Al-Syarīf, *Makkah Wa Al-Madīnah Fī Al-Jāhiliyyah Wa ‘Ahd Al-Rasūl*, 420.

dalam Pasal 4 dan 25, Bani Sā'idah disebutkan dalam Pasal 6 dan 28, Bani Ḥārīs disebutkan dalam Pasal 5 dan 27, Bani Jusyam disebutkan dalam Pasal 7 dan 29, dan Bani al-Najjār yang disebutkan dalam Pasal 8 dan 26. Sebab pengulangan penyebutan ini sebagian peneliti seperti Montgomery Watt dan Akram Diyā` Al-'Umarī mengambil kesimpulan *Ṣahīfah Al-Madīnah* dibuat dua kali. *Pertama*, dengan sesama orang Islam, yakni antara Muhajirin dan Ansor. *Kedua*, dengan orang-orang Yahudi. Pendapat demikian berdasarkan pada anggapan ada pemisahan kabilah muslim dan Yahudi, padahal sebagaimana terlihat dari pengulangan itu justru memberikan pemahaman dalam setiap kabilah ada pemeluk Yahudi dan ada yang sudah masuk Islam. *Ṣahīfah Al-Madīnah* bukan perjanjian yang dilakukan antarindividu, melainkan antarkabilah, karena untuk membentuk umat bukan dari individu melainkan dari kabilah atau perkumpulan banyak orang.⁴²

Dengan payung umat semua kabilah yang ada di Madinah menjadi saling terikat antara satu dengan yang lainnya hingga membentuk semacam negara dengan

⁴² Al-Syarīf, *Makkah Wa Al-Madīnah Fī Al-Jāhiliyyah Wa 'Ahd Al-Rasūl*, 418.

teritorial berupa wilayah Madinah. Ketika orang-orang Makkah menyerang Nabi Muhammad dan sahabatnya, semua penduduk Madinah ikut serta terlibat dalam membantu Nabi SAW menjaga pertahanan umat. Diceritakan, salah satu tokoh Yahudi (*min aḥbār al-yahūd*) yang bernama Mukhairīq meminta kepada para pengikutnya supaya membantu Nabi Muhammad dalam perang di bukit Uhud melawan orang-orang Makkah dan sekutunya. Seruan Mukhairīq sempat diprotes dengan alasan Perang Uhud terjadi pada hari Sabat, tapi Mukhairīq meliburkannya dengan diganti berperang membantu Nabi SAW.

Mukhairīq bersama pengikutnya datang di bukit Uhud dengan memberikan wasiat jika ia terbunuh maka kekayaannya supaya diberikan kepada Nabi Muhammad sebagai sedekah. Lalu dalam perang yang pengikut Nabi Muhammad mengalami kekalahan ini, Mukhairīq meninggal dunia. Harta kekayaan Mukhairīq sebagaimana pesannya berpindah ke tangan Nabi SAW dan digunakan untuk pembiayaan Nabi SAW dan sahabat-sahabatnya.

Nabi SAW mengatakan bahwa Mukhairīq adalah sebaik-baik orang Yahudi.⁴³

Keterlibatan tokoh Yahudi dalam perang membela Nabi Muhammad seperti dalam riwayat di atas sebagai bukti bahwa kehadiran *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* melalui amanat persatuan umat telah menjadikan semua penduduk Madinah dengan beragam agama dan kabilahnya memiliki tanggungjawab bersama untuk saling tolong menolong dan menjaga jiwa, raga, serta harta di antara warga *Ṣaḥīfah*.

C. Konstruksi Hak Kebebasan Beragama dalam *Ṣaḥīfah Al-Madīnah*

Ṣaḥīfah Al-Madīnah memaklumkan bahwa orang-orang Yahudi sebagai satu umat dengan orang-orang mukmin. Yahudi dan orang Islam berhak menjalankan agamanya masing-masing. Demikian juga dengan orang-orang yang bersekutu dengannya (*mawālī*), semuanya mendapatkan kebebasan yang sama dalam mengamalkan ajaran agama. Dalam Pasal 25 disebutkan:

“Yahudi Bani ‘Auf adalah satu umat dengan orang-orang mukmin. Yahudi berhak menjalankan agamanya, orang-

⁴³ Muḥammad bin ‘Umar Al-Wāqidī, *Al-Maghāzī*, (Beirut: Dār al-A’lamī, cet. III, 1989), vol. I, 262-263; Ibn Hisyām, *Al-Sīrah Al-Nabawīyah*, vol. II, 88-89.

orang Islam juga berhak mengamalkan agamanya. Orang-orang yang bersekutu dengannya dan diri mereka semuanya mendapatkan kebebasan yang sama kecuali orang yang berbuat zalim dan dosa. Seseorang tidak berbuat dosa kecuali menimpa kepada dirinya sendiri dan keluarganya.”

Pasal 25 di atas sesuai dengan penjelasan Alquran tentang kebebasan di dalam beragama dan mempersilakan pemeluk agama lain menjalankan kepercayaannya. Dalam QS. Al-Baqarah 256 dinyatakan, “tidak ada paksaan di dalam beragama” (*lā ikrāha fī al-dīn*). Dalam QS. Al-Kāfirūn 6 dikatakan, “bagimu agamamu, bagiku agamaku” (*lakum dīnukum wa liya dīn*). Dalam QS. Al-Kahfi 29 dijelaskan, “barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan barangsiapa yang ingin (kafir) biarlah ia kafir”, dan beberapa ayat lainnya.

Kebebasan beragama dalam *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* dilatarbelakangi oleh penegasan tanggungjawab individu dari yang semula menjadi beban kabilah diubah ke beban individu. Hal ini dinyatakan dalam Pasal 25:

فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته

“Seseorang tidak berbuat dosa kecuali menimpa kepada dirinya sendiri dan keluarganya.”

Pasal 31:

فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته

“Sesungguhnya ia tidak berbuat jahat kecuali menimpa dirinya dan keluarganya.”

Pasal 36:

وإنه من فتك فبنفسه وأهل بيته

“Orang yang berbuat kejahatan maka menimpa dirinya sendiri dan keluarganya.”

Pasal 37:

وأنه لم يأتهم امرؤ بحليفه

“Seseorang tidak dinyatakan bersalah sebab kesalahan yang diperbuat sekutunya.”

Pasal 46:

لا يكسب كاسب إلا على نفسه

“Orang yang melakukannya hanya akan memikul sendiri akibatnya.”

Beberapa pasal di atas bagian dari perubahan tradisi Arab pra Islam yang sebelumnya menjadikan tanggungjawab atas kesalahan kepada kabilah diubah ke pelakunya. Dalam Pasal 21 lebih tegas dinyatakan penanggungjawab atas kasus pembunuhan dibebankan kepada pelakunya (*qiṣāṣ*) kecuali jika wali atau keluarga korban memaafkannya maka pelaku tidak dihukum mati, tapi terkena beban membayar uang tebusan atau diyat.

Demikian juga dalam Pasal 37 dijelaskan bahwa kesalahan yang dilakukan oleh sekutu atau *mawālī* tidak menjadikan kabilah yang bersekutu dengannya ikut serta terlibat dalam kesalahannya. Setiap kesalahan menjadi tanggungjawab pelakunya. Pada masa pra Islam tanggungjawab dibebankan kepada kabilah, tapi melalui pasal-pasal di atas dengan tegas mengalihkan tanggungjawab hukum dari asas komunal ke asas individual.⁴⁴

Pasal-pasal di atas sesuai dengan penjelasan Alquran yang menegaskan bahwa seseorang tidak akan menanggung kesalahan atau dosa orang lain (QS. Al-Isrā` 15, QS. Al-An`ām 164, QS. Al-Najm 38-39, QS. Fāṭir 18, QS. Al-Zumar 7, dan yang lainnya). Siapa saja yang mengerjakan amal kebajikan maka akan kembali kepada dirinya sendiri, dan siapa saja yang mengerjakan perbuatan buruk maka akan kembali kepadanya (QS. Fuṣṣilat 46). Mengalihkan tanggungjawab kepada individu bagian dari cara membebaskan manusia untuk menjalankan kehendaknya. Dalam hukum Islam orang yang cakap hukum dikenal dengan istilah *mukallaf*, yakni orang dewasa yang sudah mengetahui tentang kebaikan dan

⁴⁴ Abdul Aziz, *Chiefdom Madinah: Salah Paham Negara Islam*, (Jakarta: Pustaka Alvabet, cet. I, 2011), 220-221.

keburukan. Artinya, melalui kebebasan yang menjadi asas dalam beragama seseorang yang sudah dewasa dan berakal dapat dengan bebas menentukan pilihannya dalam beragama dengan segala konsekuensi yang diyakininya.

Kebebasan beragama yang diusung *Ṣahīfah Al-Madīnah* berdiri di atas pemenuhan kemerdekaan setiap manusia, yakni setiap orang terlahir dalam keadaan merdeka. Hak kemerdekaan seseorang bisa hilang sebab menjadi tawanan perang yang tidak ditebus oleh pihak keluarga atau kabilahnya. Dalam *Ṣahīfah* ditegaskan, semua orang wajib melindungi kemerdekaan setiap manusia. Jika ada salah seorang yang ditawan maka setiap keluarga atau kabilah diperintahkan untuk menebusnya supaya tidak dijadikan budak. Hal ini dinyatakan dalam Pasal 3-12.

Jaminan kebebasan beragama kepada semua penduduk Madinah dalam *Ṣahīfah* tidak hanya ditegaskan untuk yang beragama Islam saja, tapi juga disebutkan secara berulang kali kepada Yahudi, dan secara tersirat kepada orang-orang musyrik di Madinah. Dalam Pasal 25-33 dijelaskan secara tersurat pemenuhan hak bagi kabilah-kabilah Yahudi, yaitu Bani ‘Auf, Bani Al-Najjār, Bani Al-Ḥāriṣ, Bani Sā‘idah, Bani Jusyam, Bani Aus, Bani

Ša‘labah, Jafnah, dan Bani Syuṭaibah. Selain nama-nama kabilah yang disebutkan secara eksplisit, keturunan-keturunan Yahudi dan orang-orang yang mengadakan perjanjian damai atau meminta perlindungan kepada nama-nama kabilah tersebut juga memiliki hak yang sama sebagaimana ditegaskan dalam Pasal 35 “Para keturunan Yahudi memiliki hak yang sama sebagaimana kabilah Yahudi sendiri”.

Orang-orang musyrik dari kabilah yang namanya disebutkan dalam *Šahīfah Al-Madīnah* atau tidak juga ikut serta memiliki hak yang sama dalam menjalankan agamanya. Hanya siapa saja kabilah-kabilah yang sebagian anggotanya memiliki keimanan musyrik tidak disebutkan secara eksplisit. *Šahīfah Al-Madīnah* hanya menegaskan bahwa semua kabilah yang ada di Madinah memiliki hak yang sama. Penyebutan kabilah dalam *Šahīfah* lebih dimunculkan daripada agama mengingat semangat dari *Šahīfah* sendiri lebih terfokus pada ikatan antarkabilah daripada agama. Pasalnya, fanatisme masyarakat Arab lebih kepada kesamaan kabilah (*‘aṣabiyyah qabīlah*) daripada kesamaan agama (*‘aṣabiyyah dīniyyah*).

Fanatisme (*‘aṣabiyyah*) memiliki peran besar di dalam masyarakat Arab. Fanatisme di sini meliputi fanatisme

keluarga (*‘aṣabiyyah al-‘asyīrah wa zawī al-arḥām*), fanatisme kabilah (*‘aṣabiyyah al-qabīlah*), fanatisme persekutuan (*‘aṣabiyyah al-aḥlāf al-qabaliyyah auw al-aḥzāb*), dan fanatisme tradisi (*‘aṣabiyyah al-taqālīd*). Semua bentuk fanatisme, khususnya fanatisme keluarga dan kabilah mengakar kuat di dalam hati masyarakat Arab. Setiap orang akan membela dan menolong dengan sungguh-sungguh kepada orang yang sekeluarga atau sekabilah meski berbeda agama.⁴⁵

Dengan menyatukan semua kabilah ke dalam satu ikatan berupa *Ṣaḥīfah Al-Madīnah*, Nabi Muhammad berusaha untuk mengurangi tingkat fanatisme kekabilahan menjadi persaudaraan antar sesama warga *Ṣaḥīfah*. Semua penduduk Madinah dari berbagai kabilah ditetapkan untuk saling membantu dalam pembiayaan perang dan menolong menghadapi serangan yang datang dari luar Madinah serta saling memberikan nasihat dan berbuat kebaikan. Hal ini dimaklumkan dalam Pasal 37:

“Orang-orang Yahudi berkewajiban memberikan harta bendanya, demikian juga dengan orang-orang Islam. Yahudi dan Muslim harus tolong menolong dalam menghadapi orang yang memerangi orang-orang yang

⁴⁵ Al-Syarīf, *Makkah Wa Al-Madīnah Fī Al-Jāhiliyyah Wa ‘Ahd Al-Rasūl*, 65-78.

mengadakan kesepakatan dalam lembaran ini (*ahl hāẓīhi al-Ṣahīfah*). Yahudi dan Muslim juga harus saling menasihati dan berbuat baik, bukan berbuat dosa.”

Kesepakatan untuk saling tolong menolong dan menghadapi musuh bersama dari luar Madinah bertujuan untuk menghadapi orang-orang Makkah yang terus memusuhi Nabi SAW dan sahabatnya. Dengan mengadakan kesepakatan di atas maka Nabi SAW memiliki kekuatan dalam bentuk pasukan, peralatan perang, dan pembiayaannya. Orang-orang Yahudi di Madinah dikenal sebagai masyarakat yang memiliki keahlian dalam membuat baju perang dan peralatannya seperti pedang (*al-suyūf*) dan panah (*al-nibāl*).⁴⁶ Karenanya bukan hal yang mustahil jika Nabi SAW dan sahabatnya ikut serta mengambil manfaat dari keahlian orang-orang Yahudi Madinah sebagai sesama warga *Ṣahīfah*.

Pasal 37, Pasal 38, dan Pasal 44 juga secara eksplisit memberikan pemahaman bahwa Nabi SAW dan sahabatnya menjadikan orang-orang Yahudi sebagai mitra di dalam membangun masyarakat melalui berbagai bantuannya. Hal ini tidak bertentangan dengan QS. Al-

⁴⁶ Al-Syarīf, 400-401.

Mā'idah 51 yang secara literal mengandung arti larangan bagi umat Islam menjadikan orang Yahudi dan Nasrani sebagai penolong (*auliyā*). Konteks ayat ini yaitu orang-orang Yahudi dan Nasrani yang memerangi Nabi Muhammad SAW dan sahabatnya.

QS. Al-Mā'idah 51 turun setelah Bani Qainuqā', Bani Naḍir, dan Bani Qurazah, tiga kabilah besar Yahudi Madinah merusak perjanjian *Ṣahīfah Al-Madīnah* dan memusuhi Nabi Muhammad, bahkan hendak membunuhnya, serta setelah terjadi pengkhianatan orang-orang Nasrani di Syām yang menjalin perjanjian damai dengan sebagian umat Islam. Karenanya Yahudi dan Nasrani juga disebutkannya "Yahudi" dan "Nasrani" (*Lā tattakhizū al-yahūda wa al-naṣārā*) yang saat itu menjadi identitas politik (*al-jinsiyyah al-siyāsiyyah*), bukan pemilik Kitab (*ahl al-kitāb*) karena ajaran atau Kitab Suci mereka memang tidak memerintahkan mengadakan permusuhan. Konteks ayat tersebut sesuai dengan konteks QS. Al-Mumtaḥanah 1 yang juga melarang menjadikan penolong

kepada musuh, dalam hal ini orang-orang musyrik yang saat itu hendak membunuh Nabi Muhammad SAW.⁴⁷

Sedangkan untuk Yahudi, Nasrani, dan orang-orang musyrik yang tidak memusuhi dan memerangi Nabi SAW maka tidak dilarang menjadikannya sebagai penolong dan mitra dalam membangun masyarakat sebagaimana ditegaskan dalam QS. Al-Mumtahanah 7-9.⁴⁸ Rasyīd Riḍā (w. 1935 M) mengatakan, “ayat ini dengan jelas menegaskan bahwa alasan yang melatarbelakangi larangan menjadikan penolong atau mitra (*wilāyah*) kepada Yahudi,

⁴⁷ Muhammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr Al-Manār*, (Mesir: Al-Hai`ah al-Miṣriyyah al-`Āmmah li al-Kitāb, 1990), vol. VI, 351-353.

⁴⁸ QS. Al-Mumtahanah 7-9:

عَسَىٰ اللَّهُ أَن يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُمْ مِنْهُمْ مَوَدَّةً وَاللَّهُ قَدِيرٌ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ. لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ. إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تُولُوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَاُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ.

“Mudah-mudahan Allah menimbulkan kasih sayang antaramu dengan orang-orang yang kamu musuhi di antara mereka. Dan Allah adalah Maha Kuasa. Dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tidak memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil. Sesungguhnya Allah hanya melarang kamu menjadikan sebagai kawanmu orang-orang yang memerangimu karena agama dan mengusir kamu dari negerimu, dan membantu (orang lain) untuk mengusirmu. Dan barangsiapa menjadikan mereka sebagai kawan, maka mereka itulah orang-orang yang zalim.”

Nasrani, dan musyrik ada pada sikapnya yang memusuhi dan memerangi (*li ajli al-'adāwah*), bukan karena perbedaan agama (*lā li ajli al-khilāf fī al-dīn li zātih*).” Artinya, makna QS. Al-Mā'idah 51 dan QS. Al-Mumtahanah 1 berlaku kepada orang-orang yang memusuhi. Jika tidak memusuhi maka tidak dilarang untuk mengadakan kerjasama.⁴⁹

Dalam *Ṣahīfah Al-Madīnah* orang-orang Yahudi tidak diistilahkan dengan *zimmi*, istilah yang menunjukkan makna orang yang meminta perlindungan kepada orang lain dengan memberikan iuran wajib berupa harta benda (*jizyah*). Semua orang di dalam *Ṣahīfah* memiliki hak yang setara, sehingga antara satu dengan yang lainnya saling menjaga tanpa harus memberikan imbalan. Pembiayaan perang yang diwajibkan kepada kabilah Yahudi seperti dimaklumkan dalam Pasal 38 tidak sama dengan *jizyah*, karena selain pembiayaan tersebut dibebankan kepada semua kabilah di Madinah juga tidak lebih sebagai perwujudan saling membantu kepada sesama *ahl al-Ṣahīfah*.

⁴⁹ Rasyīd Riḍā, *Tafsīr Al-Manār*, vol. VI, 353.

Istilah *ẓimmī* dalam Alquran disebutkan dalam dua tempat, yaitu dalam QS. Al-Taubah 8 dan 10. Kedua ayat ini menggunakan kata *ẓimmah* yang berarti perjanjian (*al-‘ahd* atau *al-mīṣāq*), yakni menjelaskan bahwa orang-orang musyrik telah melanggar perjanjian dengan Allah dan utusan-Nya setelah Perjanjian Ḥudaibiyyah yang terjadi pada bulan Zulkaidah tahun 6 H.⁵⁰ Istilah *ẓimmah* di sini pengertiannya tidak seperti dalam literatur fikih yang digunakan untuk menunjukkan makna non muslim yang takluk kepada pemerintahan Islam dan tinggal di dalam kekuasaannya dengan cara membayar jizyah.⁵¹ Kata *ẓimmah* dalam ayat ini mengandung arti perjanjian secara umum sebagaimana yang berlaku dalam tradisi Arab pra Islam, yaitu kesepakatan-kesepakatan untuk tidak berperang dan saling membantu.

Dalam hadis, Nabi Muhammad SAW juga menggunakan istilah *ẓimmah* untuk menunjukkan makna perlindungan Allah dan utusan-Nya (*ẓimmah Allah wa*

⁵⁰ Muḥammad bin Jarīr Al-Ṭabarī, *Jāmi’ Al-Bayān Fī Ta`wīl Al-Qur`ān*, 1st ed. (Beirut: Mu`assasah al-Risālah, cet. I, 2000), vol. XIV, 148; Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Asyūr, *Al-Taḥrīr Wa Al-Tanwīr*, (Tunisia: Al-Dār al-Tūnisīyyah li al-Nasyr, 1984), vol. X, 104, 124.

⁵¹ Abdul Karīm Zaidān, *Aḥkām Al-Ẓimmiyyīn Wa Al-Musta`minīn Fī Dār Al-Islām*, (Beirut: Mu`assasah al-Risālah, 1982), 22.

zimmah rasūlih) terhadap orang-orang yang mengadakan perjanjian damai dengannya, seperti hadis yang diriwayatkan oleh Ṣafwān bin Sulaim dari 30 anak para sahabat, dari ayah-ayahnya:

ألا من ظلم معاهدا أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته، أو أخذ منه شيئا بغير طيب نفس منه، فأنا حجيجه يوم القيامة. وأشار رسول الله صلى الله عليه وسلم بإصبعه إلى صدره: ألا ومن قتل معاهدا له ذمة الله وذمة رسوله، حرم الله عليه ربح الجنة، وإن ربحها ليجد من سبعين عاما.

“Ingatlah, barangsiapa menzalimi orang yang mengadakan perjanjian damai (*mu'āhid*) atau mengurangi haknya atau memberatkan di atas kemampuannya atau mengambil sesuatu darinya tanpa kerelaannya maka saya akan menjadi bukti yang mengalahkan argumentasi orang itu kelak di Hari Kiamat.” Sembari memberikan isyarat dengan jari telunjuknya ke dada, Nabi SAW bersabda: “Ingatlah, barangsiapa membunuh orang yang mengadakan perjanjian damai yang memiliki perlindungan Allah dan utusan-Nya maka Allah mengharamkannya bau surga, padahal bau surga dapat ditemukan dari jarak tempuh perjalanan 70 tahun.”⁵²

Istilah *zimmī* untuk menunjukkan makna orang yang mengadakan perjanjian damai atau meminta dilindungi belum digunakan pada masa Nabi Muhammad. Nabi SAW

⁵² Ibn Zanjawaih, *Al-Amwāl*, 379. Dalam literatur hadis lain diriwayatkan oleh Abū Hurairah, lihat Abū 'Īsā Al-Turmuḏī, *Sunan Al-Turmuḏī*, (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1998), vol. III, 72; Abū 'Abdillāh Ibn Mājāh, *Sunan Ibn Mājāh* (Mesir: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabīyyah, t.t.), vol. II, 896.

menggunakannya kata *mu'āhid* dan *ẓimmah Allah wa ẓimmah rasūlih* untuk arti hak perlindungan yang dimiliki *mu'āhid* (orang yang mengadakan perjanjian damai). Dengan demikian, istilah *ẓimmah* untuk menunjukkan arti perlindungan dengan memberikan imbalan berupa pajak (*jizyah*) tidak dikenal pada masa Nabi Muhammad meski tradisi ini dapat ditemukan pada masa pra Islam dalam praktik *'aqd al-jiwār*, yaitu permohonan perlindungan kepada orang yang kuat dengan memberikan bayaran (*ujrah*). Demikian juga dengan istilah *ẓimmī* yang dalam literatur fikih digunakan untuk menyebut orang yang meminta perlindungan dan hidup di dalam kekuasaan Islam tidak dikenal pada masa Nabi SAW. Perjanjian yang dipraktikkan Nabi SAW lebih bermakna pada kesepakatan di antara dua belah pihak untuk saling berdamai. Dengan perjanjian maka jiwa, harta dan agama seseorang yang terlibat di dalamnya dilindungi, yakni diistilahkan dengan mendapatkan perlindungan Allah dan utusan-Nya (*ẓimmah Allah wa ẓimmah rasūlih*).

Jizyah dalam pengertian iuran wajib bagi non muslim yang berdamai dengan Nabi Muhammad baru diwajibkan pada tahun ke 9 H melalui turunnya QS. Al-Taubah 29. Pertama kali orang yang membayar jizyah yaitu orang-

orang Nasrani Najrān. Lalu penduduk Aiyah, Azruḥ, dan Żara‘a dalam Perang Tabuk.⁵³ Setelah itu diikuti non muslim (Yahudi, Nasrani, Majusi, musyrikin) di berbagai wilayah yang mengadakan perjanjian damai dengan Nabi SAW seperti Yaman, Mesir, Baḥrain, Taimā`, Khaibar, dan yang lainnya. Jizyah dibebankan kepada non muslim laki-laki yang sudah dewasa (*ḥālim*) dan mampu. Jumlah yang harus dibayar yaitu satu dinar setiap tahunnya.⁵⁴ Dalam tahun yang sama, diwajibkan pula membayar zakat bagi umat Islam. Besar kemungkinan iuran wajib ini berkaitan dengan kebutuhan politik kekuasaan Nabi Muhammad pasca penaklukan Kota Makkah yang terjadi pada tahun 8 H,⁵⁵ yakni pengikut Nabi SAW tersebar di berbagai wilayah dan membutuhkan pembiayaan baik untuk kebutuhan menjaga serangan dari luar wilayah (kekuasaan) maupun untuk santunan bagi fakir miskin.

⁵³ Aḥmad bin Yaḥyā Al-Balāzurī, *Futuḥ Al-Buldān*, (Beirut: Dār wa Maktabah al-Hilāl, 1988), 75.

⁵⁴ Al-Balāzurī, 79; ‘Izzu al-Dīn Ibn al-Aṣīr, *Al-Kāmil Fī Al-Tārīkh*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, cet. I, 1997), vol. II, 95; Muḥammad bin ‘Umar Al-Wāqidi, *Al-Maghāzī*, (Beirut: Dār al-‘Alamī, cet. III, 1989), vol. II, 711.

⁵⁵ Khalīf ‘Abūd Al-Ṭā‘ī, “Al-Jizyah Wa Al-Muslimīn Al-Judud: Dirāsah Tārīkhiyyah,” *Midād Al-Adāb* 1, no. 10, (2015): 294.

Non muslim dalam *Ṣahīfah Al-Madīnah*, yakni Yahudi dan orang-orang musyrik tidak disebut *zimmi*, juga tidak diwajibkan membayar jizyah. Barangkali karena memang jizyah belum diwajibkan. Tapi berdasarkan sejarah jizyah sendiri hampir semuanya diterapkan di wilayah-wilayah di luar Madinah. Untuk penarikan jizyah terhadap Yahudi atau non muslim lainnya yang tinggal di Madinah penulis belum menemukan data yang menginformasikannya. Besar kemungkinan memang jizyah tidak diwajibkan kepada non muslim Madinah mengingat kabilah-kabilah yang tinggal di wilayah ini terikat dengan perjanjian dalam *Ṣahīfah Al-Madīnah*, yakni saling membantu dalam bentuk tenaga maupun materi berupa pembiayaan perang. Wilayah Madinah setelah *Ṣahīfah Al-Madīnah* terbit statusnya menjadi teritorial bagi kabilah-kabilah yang terlibat di dalamnya. Karenanya dalam Pasal 39 dinyatakan, “Sesungguhnya Yatsrib haram bagi orang-orang yang mengadakan kesepakatan dalam lembaran ini”.

Ketika non muslim di beberapa wilayah di luar Madinah dikenakan kewajiban membayar jizyah, di Madinah sendiri masih ada orang-orang Yahudi dan musyrik yang tinggal di dalamnya. Orang-orang Yahudi

yang terusir dari Madinah hanya dari tiga kabilah besar, yaitu Bani Qainuqā', Bani Naḍīr, dan Bani Quraiẓah. Orang-orang Yahudi dari selain tiga kabilah ini masih menetap di Madinah, bahkan hingga Nabi Muhammad SAW wafat. Hal ini berdasarkan pada riwayat yang menginformasikan bahwa Nabi SAW memiliki pembantu seorang Yahudi. Diceritakan oleh Anas, Nabi Muhammad memiliki pembantu seorang Yahudi (*ghulām yahūdīy*). Pembantu itu sakit dan Nabi SAW menjenguknya. Nabi SAW duduk di dekat kepalanya sembari berkata: "Masuklah Islam". Pembantu itu menatap ayahnya yang berada di dekatnya. Ayah berkata: "Taatlah kepada nabi ayah Qāsim." Lalu pembantu itu pun masuk Islam, dan Nabi SAW berucap syukur kepada Allah yang telah menyelamatkannya dari neraka.⁵⁶

Dalam riwayat lain diceritakan, Nabi Muhammad SAW menggadaikan baju perangnya kepada orang Yahudi

⁵⁶ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, vol. II, 94. Teks lengkap hadisnya yaitu:

عن أنس رضي الله عنه، قال: كان غلام يهودي يخدم النبي صلى الله عليه وسلم، فمرض، فأتاه النبي صلى الله عليه وسلم يعوده، فقعد عند رأسه، فقال له: أسلم، فنظر إلى أبيه وهو عنده فقال له: أطلع أبا القاسم صلى الله عليه وسلم، فأسلم، فخرج النبي صلى الله عليه وسلم وهو يقول: الحمد لله الذي أنقذه من النار.

di Madinah dengan pembayaran berupa gandum yang digunakan oleh Nabi SAW untuk memberi makan keluarganya.⁵⁷ Dalam riwayat ‘Aisyah istri Nabi SAW diceritakan, ketika Nabi Muhammad wafat baju perangnya masih dalam status gadai di sisi orang Yahudi dengan tanggungan 30 šā‘ gandum.⁵⁸ Berdasarkan riwayat-riwayat ini maka dapat dipahami bahwa orang-orang Yahudi pasca pengusiran tiga kabilah besarnya masih banyak yang tinggal di Madinah dan Nabi SAW berinteraksi baik dengannya hingga akhir hayatnya pada 11 H.

Pengusiran tiga kabilah Yahudi terjadi setelah Perang Badar yang terjadi pada tahun 2 H. Ketiganya dikeluarkan dari teritorial Madinah lantaran melanggar aturan yang telah disepakati bersama dalam *Ṣahīfah Al-Madīnah*. Yahudi Bani Qainuqā‘ keluar dari Madinah pada tahun ke 2 H, yakni memasuki bulan ke 20 dari hijrah Nabi SAW, tepatnya pada hari Sabtu pertengahan bulan Syawal.

⁵⁷ Al-Bukhārī, vol. III, 56. Teks lengkap hadisnya yaitu:
عن أنس رضي الله عنه: أنه مشى إلى النبي صلى الله عليه وسلم بخبز شعير، وإهالة سنخة، ولقد رهن النبي صلى الله عليه وسلم درعا له بالمدينة عند يهودي، وأخذ منه شعيرا لأهله.

⁵⁸ Al-Bukhārī, vol. IV, 41. Teks lengkap hadis:
عن عائشة رضي الله عنها، قالت: توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم ودرعه مرهونة عند يهودي، بثلاثين صاعا من شعير.

Penyerangan terhadap Yahudi Bani Naḍir terjadi pada tahun ke 4 H, yakni pada bulan Rabiulawal, 37 bulan setelah kedatangan Nabi SAW ke Madinah. Konflik dengan Yahudi Bani Quraizah terjadi pada bulan Zulhijah tahun ke 5 H. Ketiga kabilah Yahudi ini bersekongkol dengan orang-orang musyrik Quraisy dengan berusaha menyerang dan membunuh Nabi Muhammad, hingga kemudian terjadi konflik. Dalam konflik terjadi perang hingga ketiganya melarikan diri ke luar Kota Madinah.⁵⁹

Ketiga kabilah besar Yahudi di atas menyalahi aturan dalam *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* Pasal 43 yang mengatur larangan melindungi orang-orang Quraisy dan sekutunya yang memusuhi Nabi Muhammad dan sahabatnya, juga melanggar Pasal 44 yang memaklumkan supaya semua penduduk Madinah saling membantu terhadap penyerangan yang datang dari luar Madinah. Dengan demikian, berdasarkan pada Pasal 47 maka ketiga kabilah tersebut masuk kategori orang-orang zalim yang melanggar perjanjian. Sebab status zalim ini maka tiga kabilah besar Yahudi itu sah untuk diperangi sebagaimana

⁵⁹ Al-Wāqidī, *Al-Maghāzī*, vol. I, 176, 363, vol. II, 496.

penjelasan dalam QS. Al-Taubah 29, QS. Al-Hajj 39, QS. Al-Mumtahanah 9, dan yang lainnya.

Sedangkan kepada Yahudi dari selain tiga kabilah di atas dan penganut agama lainnya yang tidak melanggar perjanjian serta tidak memerangi Nabi Muhammad dan sahabatnya, Nabi SAW tetap memperlakukannya dengan baik. Hal ini seperti perintah dalam QS. Al-Mumtahanah 8 yang menjelaskan bahwa umat Islam harus berbuat baik dan adil kepada siapapun yang tidak memerangnya. Diceritakan, Nabi SAW menghormati jenazah seorang Yahudi yang diusung di hadapannya.⁶⁰ Nabi SAW memberikan harta jaranah perang (*ghanīmah*) kepada Yahudi yang ikut serta berperang.⁶¹ Nabi SAW bersedekah kepada keluarga Yahudi.⁶² Nabi SAW mempersilakan para

⁶⁰ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, vol. II, 85. Teks hadisnya: كان سهل بن حنيف، وقيس بن سعد قاعدين بالقادسية، فمروا عليهما بجنازة، فقاما، فقيل لهما إنما من أهل الأرض أي من أهل الذمة، فقالا: إن النبي صلى الله عليه وسلم مرت به جنازة فقام، فقيل له: إنها جنازة يهودي، فقال: أليست نفسا.

⁶¹ Aḥmad bin Ḥajar Al-ʿAsqalānī, *Al-Dirāyah Fī Takhrīj Aḥādīs Al-Hidāyah*, (Beirut: Dār al-Maʿrifah, t.t.), vol. II, 125-126. Teks hadisnya:

خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم بعشرة من يهود المدينة غزا بهم أهل خيبر فأسهم لهم.

Dalam riwayat lain:

عن الزهري قال أسهم النبي صلى الله عليه وسلم لقوم من اليهود قاتلوا معه.

⁶² Al-Qāsim, *Kitāb Al-Amwāl*, 728. Teks lengkapnya:

sahabatnya berbuat baik kepada keluarganya yang musyrik, seperti perintah Nabi SAW kepada Asmā` bint Abi Bakar untuk menyambung silaturahmi dan bersedekah kepada ibu dan kakeknya yang masih musyrik. Demikian juga dengan para sahabat lainnya dipersilakan memberikan sedekah kepada keluarga dan mertuanya dari kabilah Yahudi Bani Naḍīr dan Bani Quraizah. Ṣafiyyah istri Nabi SAW sendiri diceritakan bersedekah kepada dua kerabatnya yang beragama Yahudi.⁶³

Perbuatan baik di atas berdasarkan pada pengakuan atas kebebasan beragama dalam bentuk setiap orang dipersilakan menganut agamanya masing-masing. Pilihan

عن سعيد بن المسيب: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تصدق صدقة على أهل بيت من اليهود، فهي تجرى عليهم.

⁶³ Al-Qāsim, 728-729; Ibn 'Asyūr, *Al-Tahrīr Wa Al-Tanwīr*, vol. III, 69-70. Teks lengkapnya:

روي أنه كان لأسماء ابنة أبي بكر أم كافرة وجد كافر فأرادت أسماء—عام عمرة القضية—أن تتواسيها بمال، وأنه أراد بعض الأنصار الصدقة على قرابتهم وأصهارهم في بني النضير وقريظة، فنهى النبي صلى الله عليه وسلم المسلمين عن الصدقة على الكفار، إجماعاً لأولئك الكفار على الدخول في الإسلام، فأنزل الله تعالى: ليس عليك هداهم الآيات، أي هدى الكفار إلى الإسلام، أي فرخص للمسلمين الصدقة على أولئك الكفرة.

Teks hadis tentang sedekah kepada keluarga Yahudi yang diberikan Ṣafiyyah istri Nabi SAW:

عن يزيد بن الهاد، أن صفية زوج النبي صلى الله عليه وسلم تصدقت على ذوي قرابة لها، فهما يهوديان، فبيع ذلك بثلاثين ألفاً.

agama menjadi kehendak bebas individu yang orang lain tidak boleh memaksakannya. Dengan demikian perbedaan agama bukan menjadi penghalang untuk berbuat baik dan adil. Dalam beberapa ayat Alquran ditegaskan bahwa keimanan seseorang menjadi kehendak Allah seperti dalam QS. Al-Baqarah 272, QS. Al-Qaṣaṣ 56, QS. Yūnus 99, dan yang lainnya. Seseorang tidak bisa mengintervensinya dalam pengertian pilihan beragama murni menjadi hak individu.

Kebebasan beragama yang dibawa Nabi Muhammad seperti tercermin dalam *Ṣahīfah Al-Madīnah* yang selaras dengan penjelasan Alquran dan hadis di atas juga muncul dalam berbagai perjanjian dan surat yang dikirim Nabi SAW kepada para penguasa. Dalam perjanjian dengan orang-orang Kristen Najrān di dalamnya dinyatakan bahwa mereka dipersilakan untuk menjalankan agamanya masing-masing. Dalam perjanjian ini dinyatakan:

"... ولنجران وحاشيتها ذمة الله وذمة رسوله. على دمائهم وأموالهم وملتهم
ويبعهم ورهبانيتهم وأساقفتهم وشاهدهم وغائبهم، وكل ما تحت أيديهم من قليل
أو كثير..."

“Penduduk Najrān dan sekitarnya mendapatkan perlindungan Allah dan utusan-Nya. Jiwa, harta, agama, rumah ibadah, para rahib, pendeta, yang hadir maupun gaib, dan semua yang berada dalam kekuasaannya, sedikit

maupun banyak, (semuanya mendapatkan perlindungan).”⁶⁴

Konstruksi hak kebebasan beragama dalam *Ṣahīfah Al-Madīnah* pada intinya menegaskan bahwa semua orang memiliki hak kemerdekaan atas dirinya sendiri. Pilihan seseorang terhadap agama tertentu tidak mendatangkan konsekuensi apapun di dunia. Ancaman bagi orang yang menganut agama selain Islam atau keluar dari Islam hanya pada hukuman di akhirat, bukan di dunia. Hak kebebasan seperti ini dalam sejarah Islam akan mengalami pergeseran. Kebebasan beragama pada masa setelahnya, terutama pada masa-masa Dinasti Umayyah mengalami kemunduran, bahkan bertentangan dengan hak kebebasan beragama yang tercermin dalam *Ṣahīfah Al-Madīnah*, Alquran, hadis, dan berbagai perjanjian dan surat lainnya yang ditetapkan oleh Nabi Muhammad SAW.

⁶⁴ Ibn Zanjawaih, *Al-Amwāl*, vol. II, 447.

BAB III

PEMBATASAN HAK KEBEBASAN BERAGAMA DALAM *AL-SYURŪT AL-‘UMARIYYAH*

A. Ragam Riwayat Perjanjian Umar

Perjanjian Umar dalam penelitian ini mengacu pada Perjanjian Umar yang diistilahkan dengan *Al-Syurūṭ Al-‘Umarīyyah* atau dalam tulisan ini diterjemahkan dengan “Aturan Umar”. Penegasan ini untuk membedakannya dengan *Al-‘Uhdah Al-‘Umarīyyah* yang dalam penelitian ini diterjemahkan dengan “Perjanjian”, “Perlindungan” atau “Jaminan Umar”. Kedua istilah ini meski sebenarnya sama-sama dapat diterjemahkan dengan Perjanjian Umar, namun untuk memudahkan pembahasan akan dibedakan mengingat secara isi sebagaimana akan dibahas dalam penjelasan di bawah ini sangat berlainan.

Dalam literatur Islam ada dua riwayat perjanjian yang dilakukan penduduk Syam yang beragama Kristen (*Naṣārā al-Syām*) dengan Umar bin Khaṭāb. Pertama, *Al-‘Uhdah Al-‘Umarīyyah* (Perlindungan atau Jaminan Umar). Kedua, *Al-Syurūṭ Al-‘Umarīyyah* (Aturan Umar). *Al-‘Uhdah Al-‘Umarīyyah* disebut juga dengan *Al-‘Ahd Al-‘Umarī*, *Ahd*

'Umar atau *Al-Wasīqah Al-'Umarīyyah*. Semuanya mengacu pada perjanjian damai ('*aqd al-ṣulḥ*) yang ditetapkan Umar bin Khaṭab bersama orang-orang Kristen Syām atau lebih spesifik penduduk Bait al-Maqdis atau Īliyyā`. Karena itu disebut juga dengan '*Ahd Īliyyā* (Perjanjian Īliyyā`).

Peristiwa pernyataan perlindungan atau jaminan Umar kepada orang-orang Kristen Syām yang diistilahkan dengan *Al-'Uhdah Al-'Umarīyyah* disebutkan di dalam literatur sejarah Islam. Sebagian hanya menginformasikan peristiwanya tanpa menyebutkan teksnya seperti Muḥammad bin 'Umar al-Wāqidi (w. 207 H)¹ dan Muḥammad bin Yaḥyā al-Balāzurī (w. 279 H).² Sebagian literatur menyebutkan teksnya secara lengkap, dan sebagian lain sangat ringkas. Berikut ini isi *Al-'Uhdah Al-'Umarīyyah* dengan beragam riwayatnya.

Pertama, riwayat dari Khālīd dan 'Ubādah dalam *Tārīkh al-Rusūl wa al-Mulūk* karya Al-Ṭabarī (w. 310 H):

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ هَذَا مَا أُعْطِيَ عَبْدَ اللَّهِ عُمَرَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَهْلَ إِيلِيَاءَ مِنَ
الْأَمَانِ، أَعْطَاهُمْ أَمَانًا لِأَنْفُسِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ، وَلِكُنَائِهِمْ وَصَلْبَاتِهِمْ، وَسَقِيمَتِهَا وَبَرِيئَتِهَا

¹ Muḥammad bin 'Umar Al-Wāqidi, *Futuḥ Al-Syām*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, cet. I, 1997), vol. I, 233.

² Aḥmad bin Yaḥyā Al-Balāzurī, *Futuḥ Al-Buldān*, (Beirut: Dār wa Maktabah al-Hilāl, 1988), 140-141.

وسائر ملتها، أنه لا تسكن كنائسهم ولا تقدم، ولا ينتقص منها ولا من حيزها، ولا من صليبيهم، ولا من شيء من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم، ولا يضار أحد منهم، ولا يسكن بإبلياء معهم أحد من اليهود، وعلى أهل إبلياء أن يعطوا الجزية كما يعطي أهل المدائن، وعليهم أن يخرجوا منها الروم واللصوت، فمن خرج منهم فإنه آمن على نفسه وماله حتى يبلغوا مأمنهم، ومن أقام منهم فهو آمن، وعليه مثل ما على أهل إبلياء من الجزية، ومن أحب من أهل إبلياء أن يسير بنفسه وماله مع الروم ويخلي بيعهم وصلبهم فإنهم آمنون على أنفسهم وعلى بيعهم وصلبهم، حتى يبلغوا مأمنهم، ومن كان بما من أهل الأرض قبل مقتل فلان، فمن شاء منهم قعدوا عليه مثل ما على أهل إبلياء من الجزية، ومن شاء سار مع الروم، ومن شاء رجع إلى أهله فإنه لا يؤخذ منهم شيء حتى يحصد حصادهم، وعلى ما في هذا الكتاب عهد الله وذمة رسوله وذمة الخلفاء وذمة المؤمنين إذا أعطوا الذي عليهم من الجزية شهد على ذلك خالد بن الوليد، وعمر بن العاص، وعبد الرحمن بن عوف، ومعاوية بن أبي سفيان وكتب وحضر سنة خمس عشرة.

“Dengan menyebut nama Allah yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. Ini adalah jaminan atau perlindungan keamanan yang diberikan Abdullah Umar, pemimpin orang-orang yang beriman, kepada penduduk *Īliyyā`*. Saya memberikan perlindungan keamanan terhadap jiwa, harta, gereja, dan salibnya dalam keadaan sakit maupun sehat, juga (saya memberikan perlindungan) terhadap agama mereka secara keseluruhan. Gereja-gereja mereka tidak boleh ditempati atau diambil alih dan tidak boleh dirusak. Gereja-gereja itu dan sekitarnya tidak akan dikurangi, juga salib dan harta-hartanya di dalam gereja tidak akan dikurangi. Mereka tidak akan dipaksa untuk tetap berada di dalam agamanya, juga seorang pun tidak boleh disakiti. Satu orang Yahudi sekalipun tidak boleh tinggal di *Īliyyā`* bersama mereka. Penduduk *Īliyyā`* wajib membayar pajak (*jizyah*) sebagaimana penduduk *Madā`in*. Mereka (penduduk *Syām*)

harus mengusir Romawi dan para pencuri. Barang siapa di antara mereka keluar dari *Īliyyā`* maka ia aman atas jiwa dan hartanya hingga sampai di tempat perlindungannya. Barang siapa yang tinggal di *Īliyyā`* juga akan aman, dan wajib membayar pajak sebagaimana penduduk *Īliyyā`*. Barang siapa di antara penduduk *Īliyyā`* memilih hidup bersama orang Romawi serta mengosongkan gereja dan salib-salibnya maka ia juga aman atas jiwa, gereja, dan salibnya hingga di tempat perlindungannya. Barang siapa berada di *Īliyyā`* sebelum terjadi peristiwa ini maka jika ia menghendaki tetap berada di wilayah tersebut ia wajib membayar pajak. Jika memilih bersama orang-orang Romawi juga dipersilakan. Barang siapa menghendaki kembali ke keluarganya maka harta benda pertaniannya tidak boleh diambil sedikitpun sampai ia memanennya. Isi tulisan ini di dalamnya terdapat perjanjian dengan Allah, utusan-Nya, para khalifah, dan orang-orang yang beriman jika mereka membayar kewajiban pajaknya. Perjanjian ini telah disaksikan oleh Khālid bin al-Walīd, ‘Amr bin al-‘Āṣ, ‘Abdurrahman bin ‘Auf, dan Mu‘āwiyah bin Abī Sufyān. Perjanjian ini ditulis dan disaksikan pada tahun ke 15 H.”³

Kedua, riwayat Abī ‘Ubaidah bin al-Jarrāh dalam buku *Tārīkh al-Ya‘qūbī* karya Aḥmad Ibn Wādīh Al-Ya‘qūbī (w. 284 H). Dalam riwayat ini diceritakan, Abū ‘Ubaidah mengirim surat kepada Umar bin Khaṭab yang berisi informasi bahwa penduduk *Īliyyā`* meminta mengadakan perjanjian damai kepada Umar secara langsung. Lalu Umar

³ Muḥammad bin Jarīr Al-Ṭabarī, *Tārīkh Al-Rusul Wa Al-Mulūk*, (Beirut: Dār al-Turās, cet. II, 1387 H), vol. III, 608-610.

datang ke Syām untuk memenuhi permintaannya. Setelah Umar sampai di Bait al-Maqdis pada bulan Rajab tahun ke 16 H Umar menaklukan Syām dengan menuliskan surat perjanjian yang isinya sebagai berikut:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. هَذَا كِتَابٌ كَتَبَهُ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ لِأَهْلِ بَيْتِ الْمَقْدِسِ، إِنَّكُمْ
أَمْنُونَ عَلَى دِمَائِكُمْ وَأَمْوَالِكُمْ وَكِنَائِسِكُمْ، لَا تَسْكُنُ وَلَا تَحْرُبُ إِلَّا أَنْ تُحَدِّثُوا حَدَثًا
عَامًا.

“Dengan menyebut nama Allah yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. Ini perjanjian yang ditulis oleh Umar bin Khaṭab kepada penduduk Bait al-Maqdis: Sesungguhnya kalian adalah orang-orang yang aman atas darah, harta, dan gereja kalian. Gereja-gereja kalian tidak boleh ditempati atau diambil alih, juga tidak boleh dirusak kecuali kalian membuat bangunan baru secara keseluruhan.”⁴

Perjanjian di atas menurut sebagian pendapat ditunjukkan kepada orang-orang Yahudi di Bait al-Maqdis. Tapi menurut Al-Ya‘qūbī sendiri, pendapat yang disepakati para sejarawan ditunjukkan kepada orang-orang Nasrani.

Ketiga, riwayat Perlindungan Umar yang terdapat di dalam beberapa literatur kontemporer yang mengacu pada naskah Patriark Ortodoks di Quds tahun 1952. Teks lengkapnya seperti yang dimuat dalam buku *Wasā’iq*

⁴ Aḥmad Ibn Wāḍiḥ Al-Ya‘qūbī, *Tārīkh Al-Ya‘qūbī*, (Najaf-Irak: Al-Maktabah al-Ḥaidariyyah, 1964), vol. II, hal. 136-137.

Faliṣṭīn: Min al-‘Uhdah al-‘Umariyyah ilā Wa‘d Balfavour
karya Fathi Nassar sebagai berikut:⁵

العهد العمري. وثيقة الأمان التي بعث بها الخليفة عمر ابن الخطاب لبطريك
النصارى صفرونيوس سنة 637

الحمد لله الذي شرفنا بالإسلام، و أكرمنا بالإيمان، ورحمنا بنبيه محمد صلى الله عليه
وسلم، وهدانا من الضلال وأنقذنا به من التهلكة ووحّد قلوبنا ونصرنا على الأعداء
وثبت أيدينا وجعلنا أخوة متحابين. فاحمدوا الله يا عباد الله على هذه النعمة.

أما بعد. فهذا عهد مني أنا عمر بن الخطاب أعطى للشيخ الوقور بطريك الأمة
الملكية صفرونيوس على جبل الزيتون بمقام القدس الشريف في الإشتمال على الرعايا
والقسوس والرهبان والراهبات حيث كانوا وأين وجدوا أن يكون عليهم الأمان
لأن الذمي إذا حفظ أحكام الذمة وجب له الأمان والصون منا نحن المؤمنين وإلى من
يتولى بعدنا. ولتقطع عنهم أسباب جوانحهم كحسب ما قد جرى منهم من الطاعة
والخضوع، وليكن الأمان عليهم وعلى كنائسهم ودياناتهم وكافة زياراتهم التي
بيدهم داخلا وخارجا وهي القيامة وبيت لحم مولد عيسى عليه السلام الكنيسة
الكبرى والمغارة ذات الثلاثة أبواب قبلي وشمالي وغربي وبقية أجناس النصارى
الموجودين هناك وهم الكرج والحيش والذين يأتون للزيارة من الإفرنج والقبط
والسريان والأرمن والنساطرة واليعاقبة والموارنة تابعين للبطريك المذكور. ويكون
متقدما عليهم لأنهم أعطوا من حضرة النبي الكريم والحبيب المرسل من الله وشرفوا
بجنتهم يده الكريم وأمر بالنظر إليهم والأمان عليهم كذلك نحن المؤمنين نحسن إليهم
ويكونون معافين من الجزية والغفر والموجب ومسلمين من كافة البلايا في البر
والبحر وفي دخولهم للقيامة وبقية زياراتهم لا يؤخذ منهم شيء. وأما الذين يقبلون

⁵ Fathi Nassar, *Waṣā'iq Faliṣṭīn: Min Al-‘Uhdah Al-‘Umariyyah Ilā Wa‘d Balfavour*, (Mesir: Al-Dār al-Šaqāfiyyah li al-Nasyr, cet. I, 2003), 5-6.

إلى الزبارة إلى القيامة يؤدي النصراني إلى البطريك درهما وثلثا من الفضة وكل مؤمن ومؤمنة يحفظ ما أمرنا به سلطاننا أم حاكما أم وليا يجرى حكمه في الأرض غنيا أم فقيرا من المسلمين المؤمنين والمؤمنات.

وقد أعطى لهم مرسومنا هذا بحضور الصحابة الكرام عبد الله وعثمان بن عفان وسعد بن زيد و عبد الرحمن بن عوف وبقية الأخوة الصحابة الكرام. فليعتمد على ما شرحنا في كتابنا هذا ويعمل به ويبقى في أيديهم. وصلى الله على سيدنا محمد وآله وأصحابه والحمد لله رب العالمين. حسينا الله ونعم الوكيل.
عمر بن خطاب

في العشرين من شهر ربيع الأول سنة 15 للهجرة النبوية.

وكل من قرأ مرسومنا هذا من المؤمنين وخالفه من الآن إلى يوم الدين فليكن لعهد الله ناكثا ولرسوله الحبيب باغضا.

“Perjanjian Umar. Ini adalah Perjanjian Damai yang dikirim Khalifah Umar bin Khaṭab kepada Patriark Nasrani Sophronius pada tahun 637 M.

Segala puji bagi Allah yang telah memuliakan kita dengan agama Islam, memuliakan kita dengan iman, mengasihi kita dengan nabi-Nya, Nabi Muhammad SAW, menunjukkan kepada kita dari kesesatan dan menyelamatkan kita dari kerusakan, serta menyatukan hati kita, menolong kita dalam menghadapi musuh, dan menetapkan kekuasaan kita serta menjadikan kita sebagai saudara yang saling mencintai. Karena itu, wahai hamba Allah, sampaikanlah pujian kepada Allah atas karunia ini. Setelah itu, ini adalah perjanjian dariku, Umar bin Khaṭab kepada yang terhormat Patriark umat Kristen Melkit Sophronius yang berada di bukit Zaitun di tempat yang suci (Yerusalem) dan mulia dalam menanggung jemaat, para imam, biarawan dan biarawati di manapun berada, mereka memiliki keselamatan, karena non muslim (*zimmi*) jika menjaga aturan-aturannya maka ia memiliki perlindungan dari kita orang-orang beriman dan

penguasa setelah generasi kita. Mereka (umat Kristen) harus menghentikan permusuhannya (kepada kami) dengan diganti kepatuhan dan ketundukan, maka bagi mereka keselamatan jiwa dan raga, gereja, dan agama-agamanya, serta keselamatan bagi semua kunjungan yang dikehendakinya ke Gereja Makam Kudus, Betlehem, tempat kelahiran Isa AS, gereja besar, dan goa yang memiliki tiga pintu; depan, utara, dan barat. Keselamatan juga bagi semua orang Kristen yang berada di sana, yaitu Kristen dari suku Karaj, Habasy, dan semua orang yang datang, baik dari orang-orang asing, Koptik, Siria, Armenia, Nestorian, Yakobit, maupun Maronit yang menjadi pengikut Patriark Sophronius. Hal ini disampaikan kepada mereka karena mereka telah diberi oleh nabi yang mulia dan kekasih yang diutus oleh Allah (Nabi Muhammad), mereka telah dimuliakan dengan cap tangan nabi yang mulia. Nabi (Muhammad) telah memerintahkan untuk memperhatikan mereka dan menjaganya. Begitu juga dengan kita, orang-orang mukmin harus berbuat baik kepada mereka dengan membebaskannya dari pajak, memberikan pengampunan, tidak membebani dengan kewajiban, serta memberikan jaminan keselamatan dari segala bahaya di darat maupun laut. Jika mereka berkunjung ke Gereja Makam Kudus dan kunjungan-kunjungan lainnya maka tidak boleh diminta sesuatu apapun. Orang-orang yang hendak ziarah ke Gereja Makam Kudus harus membayar satu dirham dan sepertiga perak kepada Patriark. Laki-laki dan perempuan mukmin harus menjaga apa yang telah diperintahkan kepada kita oleh seorang sultan, hakim, atau pemimpin yang menguasai suatu wilayah, baik itu kaya maupun fakir dari muslimin, mukminin dan mukminat.

Saya (Umar bin Khaṭab) memberikan keputusan ini kepada mereka di hadapan para sahabat mulia Abdullah, Utsman bin Affan, Sa'd bin Zaid, Abdurrahman bin 'Auf, dan saudara-saudara sahabat mulia lainnya. Karena itu, berpeganglah

pada apa yang telah kami jelaskan ini, dijalankan, dan dijaga. Semoga Allah merahmati Nabi Muhammad, keluarga, dan sahabatnya. Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam. Cukup bagiku (pemberian) Allah, dan sebaik-baik penguasa adalah Dia.

Umar bin Khathab

20 Rabiul Awwal tahun 15 H.

Barang siapa di antara orang-orang beriman yang membaca ketetapan ini dan menyalahinya sejak sekarang hingga Hari Kiamat maka ia orang yang melanggar perjanjian Allah dan utusan-Nya”

Autentisitas teks dalam riwayat yang ketiga diragukan banyak peneliti. Pasalnya, selain dari sisi kebahasaan mengandung berbagai kosa kata baru, juga tidak ditemukan di dalam sumber-sumber lain kecuali dari Patriark Ortodoks di Quds tahun 1952.⁶ Menurut Al-Zayyān, kepalsuan riwayat ini setidaknya dapat dilihat dari 3 hal. *Pertama*, terdapat pengistimewaan terhadap sebagian orang Kristen daripada Kristen lainnya. *Kedua*, menggugurkan pajak sebagian orang Kristen. *Ketiga*, diajukan kepada Patriark.⁷ Abd al-Fattāh Al-

⁶ Khalif ‘Abūd Al-Ṭā’ī, “Al-Tarkībāh Al-Sukkāniyyah Li Al-Quds Fī Al-‘Uhdah Al-‘Umariyyah,” *Majallah Midād Al-Ādāb*, n.d, 900-901.

⁷ Ramadan Ishaq Al-Zayyan, “Riwayāt Al-‘Uhdah Al-‘Umariyyah: Dirāsah Tauṣīfiyyah, *Majallah Al-Jāmi‘ah Al-Islāmiyyah*,” *Majallah Al-Jāmi‘ah Al-Islāmiyyah Li Al-Dirāsāt Al-Islāmiyyah* 14, no. 2 (2006), 189.

Maqdisī dalam penelitiannya menunjukkan bahwa beberapa kosa kata dalam riwayat ketiga banyak yang berasal dari masa Turki Usmānī seperti kata “*nāmah*” dalam redaksi ‘*ahd nāmah*, “*marsūmunā*” dan lainnya yang berasal dari masa ‘Usmānī pertengahan abad ke 19 M, atau bisa juga teks riwayat ketiga mulanya menggunakan bahasa Yunani, lalu diterjemahkan ke dalam bahasa Arab pada masa itu.⁸

Ketiga riwayat di atas dan beberapa riwayat lainnya tentang *Al-‘Uhdah Al-‘Umariyyah* isinya memiliki kesamaan, yaitu perjanjian dibuat oleh Umar bin Khaṭab dan diberikan kepada penduduk Syām. Dalam riwayat Al-Ṭabarī disebutkan secara spesifik, yaitu kepada penduduk Ḫilyā. Isi dari perjanjian ini berupa perlindungan atas jiwa, harta, dan agama orang-orang yang mengadakan perjanjian damai (*‘aqd al-ṣulh*).

Perlindungan atau jaminan atas keberlangsungan hidup non muslim yang berdamai dengan penguasa muslim secara setara dan menjunjung tinggi keadilan menjadi ciri utama dalam berbagai perjanjian yang dilakukan Nabi Muhammad SAW dan para penggantinya (*al-khulafā’ al-rāsyidūn*). Hal

⁸ Abd al-Fattāḥ Al-Maqdisī, “Al-‘Uhdah Al-‘Umariyyah: Dirāsah Naqdiyyah Taḥlīliyyah Li Al-Maṣādir Al-Tārikhiyyah,” *Majallah Dirāsāt Bait Al-Maqdis* 2, no. 3 (2000): 35–66.

ini berbeda dengan perjanjian yang disebut *Al-Syurūṭ Al-'Umariyyah* yang dinisbatkan kepada Umar bin Khaṭab. Uraian di bawah ini akan menjelaskan secara khusus tentang riwayat *Al-Syurūṭ Al-'Umariyyah* yang menjadi fokus pembahasan dalam penelitian ini.

Teks *Al-Syurūṭ Al-'Umariyyah* (Aturan Umar) banyak dimuat dalam karya para sarjana fikih, seperti *Aḥkām Ahl al-Ḍimmah* karya Ibn Qayyim al-Jauziyyah (w. 751 H),⁹ *Majmū' al-Fatawā* karya Ibn Taimiyyah (w. 728 H),¹⁰ *Al-Mughnī* karya Ibn Qudāmah (w. 620 H), dan *Tafsīr Al-Qur`ān al-'Aẓīm* karya Ibn Kaṣīr (w. 774 H),¹¹ sedangkan karya sejarah yang memuat *Al-Syurūṭ Al-'Umariyyah* yaitu *Tārīkh Dimasyq* karya Ibn 'Asākir (w. 571 H).¹²

⁹ Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah dalam jilid 3 dari karyanya ini secara khusus membahas tentang *Al-Syurūṭ al-'Umariyyah* dengan memerinci berbagai aturan yang wajib diterapkan bagi umat Islam dan non muslim yang hidup dalam kekuasaan muslim. Ibn Qayyim Al-Jauziyyah, *Aḥkām Ahl Al-Ḍimmah*, (Beirut: Ramādī li al-Nasyr, cet. I, 1997), vol. III, 1159-1457.

¹⁰ Taqiyyu al-Dīn Ibn Taimiyyah, *Majmū'ah Al-Fatawā Li Syaikh Al-Islām Taqiyyu Al-Dīn Aḥmad Ibn Taimiyyah Al-Harrāniy*, (Saudi Arabia: Dār al-Wafā', cet. III, 2005), vol. XXVIII, 355-356.

¹¹ Abū al-Fidā' Ibn Kaṣīr, *Tafsīr Al-Qur`ān Al-'Aẓīm*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, cet. I, 1419 H), vol. IV, hal. 117-118.

¹² Abū al-Qāsim Ibn 'Asākir, *Tārīkh Dimasyq*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), vol. II, 174-185.

Pembahasan *Al-Syurūṭ Al-'Umariyyah* dalam penelitian ini mengacu pada teks yang terdapat di dalam karya Ibn Qayyim al-Jauziyyah. Pemilihan ini didasari atas dua alasan. *Pertama*, teks *Al-Syurūṭ Al-'Umariyyah* yang terdapat dalam karya Ibn Qayyim ditulis cukup panjang. *Kedua*, Ibn Qayyim memberikan penjelasan dari sisi keberadaannya sebagai sumber fikih yang mengatur hubungan umat Islam dengan non muslim yang hidup di dalam wilayah kekuasaan umat Islam.

Di bawah ini teks lengkap *Al-Syurūṭ Al-'Umariyyah* dalam karya Ibn Qayyim:

قال عبد الله بن الإمام أحمد: حدثني أبو شريحيل الحمصي عيسى بن خالد قال: حدثني [عمي] أبو اليمان وأبو المغيرة قالا: أخبرنا إسماعيل بن عياش، قال: حدثنا غير واحد من أهل العلم قالوا: كتب أهل الجزيرة إلى عبد الرحمن بن غنم: " إنا حين قدمنا بلادنا طلبنا إليك الأمان لأنفسنا وأهل ملتنا على أنا شرطنا لك على أنفسنا ألا نحدث في مدينتنا كنيسة، ولا فيما حولها ديرا ولا قلاية ولا صومعة راهب، ولا نحدث ما خرب من كنائسنا ولا ما كان منها في خطط المسلمين، وألا نمنع كنائسنا من المسلمين أن يزولوها في الليل والنهار، وأن نوسع أبوابها للمارة وابن السبيل، ولا نؤوي فيها ولا في منازلنا جاسوسا، وألا نكتم غشا للمسلمين، وألا نضرب بنواقيسنا إلا ضربا خفيا في جوف كنائسنا، ولا نظهر عليها صليبا، ولا نرفع أصواتنا في الصلاة ولا القراءة في كنائسنا فيما يحضره المسلمون، وألا نخرج صليبا ولا كتابا في سوق المسلمين، وألا نخرج باعوثا - قال: والباعوث يجتمعون كما يخرج المسلمون يوم الأضحى والقطر - ولا شعانين، ولا نرفع أصواتنا مع موتانا، ولا نظهر النيران

معهم في أسواق المسلمين، وألا تجاورهم بالختنازير ولا ببيع الخمر، ولا نظهر شركا، ولا نرغب في ديننا ولا ندعو إليه أحدا، ولا نتخذ شيئا من الرقيق الذي جرت عليه سهام المسلمين، وألا نمنع أحدا من أقربائنا أرادوا الدخول في الإسلام، وأن نلزم زينا حيثما كنا، وألا نتشبه بالمسلمين في لبس قلنسوة ولا عمامة ولا نعلين ولا فرق شعر ولا في مراكبيهم، ولا نتكلم بكلامهم ولا نكتفي بكتابهم، وأن نجزم مقادم رءوسنا، ولا نفرق نواصينا، ونشد الزنانير على أوساطنا، ولا ننقش خواتمنا بالعربية، ولا نركب السروج، ولا نتخذ شيئا من السلاح ولا نحمله ولا نتقلد السيوف، وأن نوقر المسلمين في مجالسهم ونرشدهم الطريق ونقوم لهم عن المجالس إن أرادوا الجلوس، ولا نطلع عليهم في منازلهم، ولا نعلم أولادنا القرآن، ولا يشارك أحد منا مسلما في تجارة إلا أن يكون إلى المسلم أمر التجارة، وأن نضيف كل مسلم عابر سبيل ثلاثة أيام ونطعمه من أوسط ما نجد. ضمنا لك ذلك على أنفسنا وذرائعنا وأزواجنا ومساكيننا، وإن نحن غيرنا أو خالفنا عما شرطنا على أنفسنا وقبلنا الأمان عليه فلا ذمة لنا، وقد حل لك منا ما يحل لأهل المعاندة والشقاق".

“Abdullah bin Imam Ahmad mengatakan: Telah bercerita kepadaku Abū Syuraḥbīl al-Ḥimṣiy ‘Isā bin Khālīd, ia mengatakan: Telah mengatakan kepadaku pamanku, Abū al-Yamān dan Abū al-Mughīrah, bahwa keduanya berkata: Telah menginformasikan kepadaku Ismā‘īl bin ‘Ayyāsy, bahwa ia berkata: Telah bercerita kepadaku lebih dari satu orang ahli ilmu. Mereka berkata: Penduduk Jazirah (*ahl al-jazīrah*) telah menulis surat perjanjian kepada Abdurrahman bin Ghanam:

Sesungguhnya ketika engkau datang ke wilayah kami, kami meminta kepadamu perlindungan atas jiwa dan penganut agama kami. Kami membuat persyaratan atau perjanjian kepadamu yang menjadi kewajiban kami, bahwa kami tidak akan membangun gereja di wilayah kami, juga di sekitaran gereja kami tidak akan membangun tempat tinggal bagi

pendeta dan tempat pertapaannya. Kami tidak akan memperbaharui bangunan gereja yang runtuh, juga tidak akan merenovasi bagian gereja yang berada di dalam wilayah perencanaan umat Islam. Kami tidak akan melarang umat Islam untuk tinggal di gereja di waktu malam maupun siang hari. Kami akan membuka lebar pintu gereja atau mempersilakan orang-orang yang lewat untuk tinggal di dalamnya dan kami tidak akan menempatkan mata-mata baik di gereja maupun di tempat tinggal kami. Kami tidak akan menyimpan kepalsuan kepada umat Islam. Kami tidak akan menabuh lonceng kecuali dengan nada rendah di dalam gereja. Kami tidak akan memperlihatkan salib, juga tidak akan mengeraskan suara di saat ibadah dan pembacaan doa di gereja yang didatangi umat Islam. Kami tidak akan mengeluarkan salib dan kitab di pasar muslim. Kami tidak akan merayakan hari raya Bā'ūs (pada hari raya Bā'ūs orang-orang Kristen berkumpul sebagaimana umat Islam keluar rumah dan berkumpul pada hari raya Idul Adha dan Idul Fitri) dan tidak merayakan hari raya Sya'anīn. Kami tidak akan mengeraskan suara dalam upacara kematian. Kami juga tidak akan menyalakan api dalam upacara kematian di pasar umat Islam. Kami tidak akan memelihara babi dan menjual arak. Kami tidak akan memperlihatkan perbuatan dan ucapan syirik. Kami tidak akan memperlihatkan kecintaan kepada agama kami dan tidak akan mengajak seorang pun untuk memeluk agama kami. Kami tidak akan mengambil sesuatu apapun dari budak yang menjadi bagian umat Islam. Kami tidak akan melarang seorang pun dari kerabat kami yang menghendaki masuk Islam. Kami akan selalu menggunakan perhiasan kekhasan kami di manapun kami berada. Kami tidak akan menyerupai umat Islam dalam memakai songkok, sorban, sandal, penataan rambut, dan menaiki kendaraan. Kami tidak akan berbicara dengan perkataannya umat Islam, kami juga tidak akan membuat nama panggilan dengan nama yang digunakan orang-orang

Islam. Kami akan memotong bagian depan rambut kami, dan kami tidak akan memisahkan atau membuat rambut jambul. Kami akan menggunakan ikat pinggang. Kami tidak akan mengukir cincin dengan menggunakan bahasa Arab. Kami tidak akan menaiki kuda dengan pelana. Kami tidak akan membuat pedang apapun, dan kami tidak akan membawanya, serta tidak akan menyandangnya. Kami akan menghormati umat Islam di tempat duduknya. Kami akan menunjukkan jalan kepadanya. Kami akan berdiri dari tempat duduk jika umat Islam hendak duduk. Kami tidak akan memperlihatkan diri di tempat tinggal umat Islam. Kami tidak akan mengajarkan Alquran kepada anak-anak kami. Seorang pun dari kami tidak akan bersekutu dengan umat Islam dalam perdagangan kecuali ada urusan dagang yang dimiliki umat Islam. Kami akan menjamu setiap orang Islam yang lewat selama tiga hari dan kami akan memberikan makan kepadanya dari makanan terbaik yang kami temukan. Kami akan menanggung semua itu untukmu dan menjadi kewajiban kami, keluarga kami, istri kami, dan orang-orang yang tinggal bersama kami. Apabila kami mengubah atau menyalahi aturan yang kami janjikan kepada diri kami dan kami telah menerima perlindungan maka tidak ada jaminan untuk kami. Engkau boleh melakukan apapun kepada kami sebagaimana hal yang boleh dilakukan kepada orang-orang yang menentang dan melakukan perpecahan.”

Lalu Abdurrahman bin Ghanam mengirimkan surat perjanjian tersebut kepada Umar bin Khaṭab RA. Umar membalas:

أن أَمْضِ لَهُمْ مَا سَأَلُوا، وَأَحِقْ فِيهِمْ حَرْفَيْنِ أَشْتَرِطُهُمَا عَلَيْهِمْ مَعَ مَا شَرَطُوا عَلَيَّ
أَنْفُسَهُمْ: أَلَا يَشْتَرُوا مِنْ سَبَائِنَا [شَيْئًا] ، وَمَنْ ضَرَبَ مُسْلِمًا [عَمْدًا] فَقَدْ خَلَعَ
عَهْدَهُ.

“Penuhilah apa yang mereka (orang-orang Nasrani Syām) minta. Susulkanlah dua hal yang ingin saya syaratkan kepada mereka selain persyaratan yang mereka buat sendiri dan menjadi kewajibannya untuk memenuhi, yaitu mereka tidak boleh membeli (sesuatu apapun) dari tawanan kita, dan barang siapa memukul seorang muslim (dengan disengaja) maka perjanjiannya menjadi lepas.”

Abdurrahman bin Ghanam menyetujui syarat tambahan dari Umar, dan mengakui terhadap keberadaan dan hak orang Romawi yang tinggal di berbagai wilayah Syām dengan syarat berpegang pada aturan-aturan tersebut.¹³

Selain teks di atas, Ibn Qayyim al-Jauziyyah juga menampilkan 3 riwayat lainnya dengan lafal dan makna serupa, yaitu 1) riwayat Al-Khallāl yang terdapat di dalam kitab *Aḥkām Ahl al-Milal*, 2) riwayat dari Sufyān al-Ṣaurī dari Masrūq dari Abdurrahman bin Ghanam yang menyebutkan secara jelas bahwa perjanjian damai dilakukan oleh orang-orang Nasrani Syām, dan 3) riwayat Rabī' bin Ṣa'lab dari Yaḥyā bin 'Uqbah bin Abī al-'Īzār dari Sufyān al-Ṣaurī, Wafīd bin Nūḥ, dan al-Sariy bin Muṣrif. Ketiga nama terakhir meriwayatkan dari Ṭalḥah Ibn Muṣrif dari Masrūq dari Abdurrahman bin Ghanam.¹⁴

¹³ Ibn Qayyim Al-Jauziyyah, *Aḥkām Ahl Al-Ḍimmah*, (Beirut: Ramādī li al-Nasyr, cet. I, 1997), vol. 3, 1159-1161.

¹⁴ Al-Jauziyyah, 1161-1163.

Al-Syuruṭ Al-‘Umariyyah baik yang terdapat di dalam karya Ibn Qayyim, Ibn Taimiyyah, Ibn Qudāmah, Ibn Kaṣīr, dan Ibn ‘Asākir diriwayatkan oleh Abdurrahman bin Ghanam, salah seorang yang biografinya diperdebatkan oleh para sejarawan dan pakar biografi. Menurut sebagian sarjana seperti Ibn ‘Asākir, Yaḥyā bin Bakīr, Al-Kalābāzī, dan yang lainnya, Abdurrahman bin Ghanam merupakan sahabat Nabi Muhammad SAW yang banyak meriwayatkan hadis dan perkataan sahabat (*aṣārah*) dari Umar bin Khaṭab, Ali bin Abi Ṭalib, Mu‘āz bin Jabal, Abī Ḍarr, Abī al-Dardā`, dan yang lainnya.¹⁵ Menurut Ibn Ḥibbān (w. 354 H), Abū al-Ḥasan al-Jazarī (w. 630 H), Syamsuddīn al-Ḍahabī (w. 748 H) dan yang lainnya, Abdurrahman bin Ghanam tidak termasuk sahabat karena tidak pernah berjumpa Rasulullah SAW.¹⁶

Beberapa ulama seperti Abū al-Qāsim al-Baghawī, Abū al-Ḥasan al-Jazarī, dan yang lainnya menyebutkan bahwa Abdurrahman bin Ghanam lahir dan masuk Islam sejak masa Nabi Muhammad SAW tapi tidak pernah berjumpa

¹⁵ Ibn ‘Asākir, *Tārīkh Dimasyq*, vol. XXXV, 311-319.

¹⁶ Muḥammad bin Ḥibbān Al-Tamīmī, *Al-Ṣiqāt*, (India: Wuzārah al-Ma‘ārif li al-Ḥukūmah al-‘Alīyah al-Hindiyah, cet. I, 1973), vol. V, 78; Abū al-Ḥasan Al-Jazarī, *Asad Al-Ghābah Fī Ma‘rifah Al-Ṣaḥābah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, cet. I, 1994), vol. III, 482; Syamsuddīn Al-Ḍahabī, *Siyar A‘lām Al-Nubalā`*, (Beirut: Mu`assasah al-Risālah, cet. III, 1985), vol. IV, 45.

dengannya. Karena itu Abdurrahman tidak termasuk sahabat. Menurut Ibn Ḥibbān, Syamsuddīn al-Ẓahabī, dan ulama lainnya baik yang mengkategorikan Abdurrahman sebagai sahabat maupun bukan berpendapat bahwa ia wafat pada tahun ke 78 H.¹⁷ Penaklukan berbagai wilayah di Syām sendiri (*futuḥ al-Syām*) selesai pada tahun 18 H. Artinya, Abdurrahman bin Ghanam pada saat penaklukan Syām sudah selesai baru berusia 18 tahun. Issam Skhnini meragukan keterlibatan Abdurrahman bin Ghanam dalam berbagai proses penaklukan di wilayah Syām. Hal ini berdasarkan pada semua riwayat perjanjian damai yang dilakukan Umar bin Khaṭab yang terdapat dalam literatur penaklukan wilayah (*futuḥ*) dan sejarah (*tārīkh*) tidak ditemukan nama Abdurrahman bin Ghanam. Menurut Skhnini, Abdurrahman bin Ghanam dengan usianya yang masih muda saat itu tidak mungkin terlibat dalam posisi penting penaklukan wilayah.¹⁸

Terlepas dari perbedaan pendapat tentang status Abdurrahman bin Ghanam sebagai sahabat atau tabi'in,

¹⁷ Al-Tamīmī, *Al-Ṣiqāt*, vol. V, 78; Al-Jazarī, *Asad Al-Ghābah Fī Ma'rifaḥ Al-Ṣaḥābah*, vol. III, 482; Ibn 'Asākir, *Tārīkh Dimasyq*, vol. XXXV, 317-318.

¹⁸ Issam Skhnini, "Al-Syurūṭ Al-'Umariyyah: Dirāsah Naqd Tārīkhiyyah," *Al-Baṣā'ir* 1, no. 2 (n.d.): 17-18.

hampir semua riwayat yang menceritakan tentangnya sepakat mengisahkan bahwa ia tokoh besar muslim yang tinggal di Syām dan belajar kepada sahabat Nabi Muhammad SAW yang bernama Mu‘āz bin Jabal serta selalu menemaninya. Bahkan Ibn Sa‘d (w. 230 H) dalam *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā* dan salah satu riwayat dalam kitab *Tārīkh Dimasyq* menceritakan bahwa Abdurrahman merupakan salah seorang yang diutus oleh Umar bin Khaṭab untuk mengajarkan Islam di Syām.¹⁹

Syamsuddīn al-Ḍahabī mengatakan, “Abdurrahman bin Ghanam adalah ahli agama (*faqīh*), orang besar (*imām*), dan guru penduduk Filisṭīn (*syaikh ahl filisṭīn*).” Al-Ḍahabī mengutip beberapa riwayat, antara lain: “Abdurrahman bin Ghanam adalah pemimpin tabiīn (*raʿs al-ṭabiʿīn*) yang tinggal di Filisṭīn.” Dalam riwayat lain dikatakan, “semua tabiīn di Syām mengerti Islam sebab (belajar kepada) Abdurrahman bin Ghanam. Ia orang yang jujur, utama, dan mulia.”²⁰ Abū al-Ḥasan al-Jazārī menceritakan, Abdurrahman bin Ghanam selalu menyertai Mu‘āz bin Jabal sejak Mu‘āz diutus Nabi Muhammad ke Yaman hingga

¹⁹ Abū ‘Abdillāh Ibn Sa‘d, *Al-Ṭabaqāt Al-Kubrā*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, cet. I, 1990), vol. VII, 307; Ibn ‘Asākir, *Tārīkh Dimasyq*, vol. XXXV, 319.

²⁰ Al-Ḍahabī, *Siyar A’lām Al-Nubalā*, vo. IV, 45-46.

Mu'āz wafat pada masa kepemimpinan Umar bin Khaṭab. Abdurrahman juga banyak mendengarkan hadis dan perkataan Umar. Karenanya Abdurrahman dikenal di kalangan para tabiin. Di Syām Abdurrahman dikenal sebagai orang yang paling tahu tentang Islam dan guru bagi penduduknya, serta memiliki derajat yang tinggi.²¹

Berdasarkan beberapa riwayat di atas dapat disimpulkan bahwa Abdurrahman bin Ghanam merupakan figur penting yang memiliki otoritas tentang Islam bagi penduduk Syām. Karena itu peristiwa penting Aturan Umar dengan orang-orang Kristen Syām (*Al-Syuruṭ Al-'Umarīyyah*) meski secara riwayat diperdebatkan dan banyak yang mengatakan palsu, rawi utamanya disandarkan kepada Abdurrahman bin Ghanam dalam rangka mendapatkan kekuatan sanad dan legitimasi tokoh.

Beberapa peneliti yang meragukan keaslian *Al-Syuruṭ Al-'Umarīyyah* antara lain Issam Skhnini dalam tulisannya, *Al-Syuruṭ Al-'Umarīyyah: Dirāsah Naqd*. Ia berpendapat, *Al-Syuruṭ Al-'Umarīyyah* baik secara sanad maupun matan tidak sah disandarkan kepada Umar bin Khaṭab. Aturan ini

²¹ Al-Jazari, *Asad Al-Ghābah Fī Ma'rifah Al-Ṣaḥābah*, vol. III, 482.

bukan dibuat oleh Umar bin Khaṭab, juga bukan produk dari masanya, melainkan kembali ke masa setelah Umar bin Khaṭab, yaitu dimulai sejak masa khalifah Bani Umayyah Umar bin Abdul Aziz, lalu berkembang lagi ke masa-masa berikutnya dengan berbagai penambahan hingga menjadi sistematis seperti yang dikutip Ibn Qayyim Al-Jauziyyah, Ibn Taimiyyah, Ibn Qudāmah, dan yang lainnya.²²

Ramaḍān Ishāq al-Zayyān dalam *Riwāyāt al-‘Uhdah al-‘Umariyyah* berkesimpulan, semua rawi dalam *Al-Syurūṭ Al-‘Umariyyah* memiliki keterputusan antara satu rawi dengan rawi sebelumnya. Misalnya dalam riwayat Ibn Qayyim yang mengambil dari Sufyān al-Ṣaurī dari Masrūq bin al-Ajda‘ al-Tābi‘ī. Al-Ṣaurī wafat pada tahun 161 H, sedangkan Ibn Qayyim al-Jauziyyah sendiri wafat pada tahun 691 H.²³ Mūsā Ismā‘īl al-Basīṭ dalam bukunya, *Al-‘Uhdah al-‘Umariyyah Baina al-Radd wa al-Qabūl* juga menjelaskan berbagai kelemahan riwayat *Al-Syurūṭ Al-‘Umariyyah*. Al-Basīṭ mengutip hasil penelitian dari Hamām Sa‘īd menyatakan, rawi-rawi dalam *Al-Syurūṭ* banyak yang tidak

²² Skhnini, “Al-Syurūṭ Al-‘Umariyyah: Dirāsah Naqd Tārīkhiyyah.”

²³ Al-Zayyan, “Riwāyāt Al-‘Uhdah Al-‘Umariyyah: Dirāsah Tausīqiyyah, Majallah Al-Jāmi‘ah Al-Islāmiyyah, 190.”

diketahui (*majhūl*), lemah (*du'afā*), dan mengalami keterputusan generasi antar rawi (*al-inqitā'*).²⁴

Beberapa peneliti dari Barat juga berbeda pendapat tentang keaslian dokumen *Al-Syuru' Al-'Umarīyyah*. Menurut Michael Brett, *Al-Syuru' Al-'Umarīyyah* tidak lebih dari produk fukaha belakangan. Jay Spaulding mengatakan, Aturan Umar dibuat belakangan untuk kepentingan umat Islam. Berbeda dengan dua sarjana ini, Albrecht Noth dan Wadād al-Qāḍī berpendapat, *Al-Syuru'* dibuat pada masa Umar bin Khaṭab, namun naskahnya di kemudian hari mengalami perubahan, yaitu ada beberapa aturan yang ditambahkan umat Islam pada masa belakangan. Milka Levy Rubin berkesimpulan, *Al-Syuru'* autentik berasal dari masa Umar bin Khaṭab dengan dasar isi dari perjanjian tersebut mencerminkan hukum internasional kuno yang berkembang dalam wilayah kekuasaan Helenistik, Romawi, dan Bizantium. Kebudayaan ini telah diketahui pasukan Islam yang menaklukkan Syām, juga menjadi norma bagi orang-orang yang ditaklukkan di dalam masyarakat Syām. Milka melihatnya sebagai penyerapan kebudayaan Islam dari

²⁴ Mūsā Ismā'īl Al-Basīṭ, *Al-'Uhdah Al-'Umarīyyah Baina Al-Qabūl Wa Al-Radd: Dirāsah Naqdiyyah*, (Al-Quds: Markaz al-Syām li al-Khidmāt al-Jāmi'iyyah, cet. I, 2001), 56-57.

Sasanian yang berlangsung cukup lama. Karena itu, ia berkesimpulan isi dari *Al-Syurūṭ Al-‘Umarīyyah* juga mengalami perubahan dari masa ke masa, namun perubahan ini tidak lepas dari adopsi terhadap kebudayaan Sasani.²⁵

Di antara beberapa pendapat dan argumentasi tentang asli atau tidaknya *Al-Syurūṭ Al-‘Umarīyyah* penelitian ini lebih setuju dengan pendapat yang mengatakan *Al-Syurūṭ Al-‘Umarīyyah* bukan berasal dari Umar bin Khaṭab. Hal ini berdasarkan pada beberapa alasan.

Pertama, berkaitan dengan sanad. Seperti kesimpulan beberapa peneliti terdahulu, bahwa sanad dari *Al-Syurūṭ Al-‘Umarīyyah* tidak lengkap dan mengalami keterputusan generasi. Ibn Qayyim al-Jauziyyah dan gurunya, Ibn Taimiyyah, juga beberapa sarjana yang menjadikan *Al-Syurūṭ* sebagai dasar dalam perumusan hukum Islam (*istinbāt al-ḥukm*) tidak menyebutkan semua rawinya. Besar kemungkinan memang tidak diketahui masing-masing rawi dari satu generasi ke generasi berikutnya. Sebagai argumentasi penguat bahwa *Al-Syurūṭ Al-‘Umarīyyah* dapat dijadikan pegangan dalam *istinbāt al-ḥukm* Ibn Qayyim dan

²⁵ Milka Levy-Rubin, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire: From Surrender to Coexistence*, (Cambridge University Press, 2011), 9-10.

Ibn Taimiyyah menjelaskan bahwa *Al-Syuruṭ* tidak membutuhkan sanad karena sudah populer di masyarakat.

Ibn Qayyim al-Jauziyyah mengatakan:

وشهرة هذه الشروط تعني عن إسنادها، فإن الأئمة تلقوها بالقبول وذكرها في كتبهم واحتجوا بها، ولم يزل ذكر الشروط العمرية على ألسنتهم وفي كتبهم، وقد أنفذها بعده الخلفاء وعملوا بموجبها.

“Popularitas *Al-Syuruṭ Al-‘Umarīyyah* tidak membutuhkan sanad, karena para imam (fukaha) telah menerimanya dan menyebutkannya di dalam buku-bukunya serta dijadikan dasar (dalam merumuskan fikih) olehnya. *Al-Syuruṭ Al-‘Umarīyyah* selalu dibicarakan para imam dan disebutkan di dalam buku-bukunya. Para khalifah setelah Umar bin Khaṭab telah mengakui dan selalu menjalankan aturan-aturan yang terkandung di dalamnya.”²⁶

Ibn Taimiyyah mengatakan:

وهذه الشروط قد ذكرها أئمة العلماء من أهل المذاهب المتبوعة وغيرها في كتبهم، واعتمدوها.

“*Al-Syuruṭ Al-‘Umarīyyah* telah disampaikan para ulama dari berbagai mazhab yang diikuti maupun tidak di dalam buku-bukunya, serta menjadikannya sebagai pegangan atau dasar (dalam hukum Islam).”²⁷

²⁶ Al-Jauziyyah, *Aḥkām Ahl Al-Ẓimmaḥ*, vol. III, 1164-1165.

²⁷ Ibn Taimiyyah, *Majmū‘ah Al-Fatāwā Li Syaikh Al-Islām Taqīyyu Al-Dīn Aḥmad Ibn Taimiyyah Al-Ḥarrānīy*, vol. XXVIII, 356.

Melalui perkataan di atas barangkali Ibn Qayyim dan Ibn Taimiyyah hendak menegaskan bahwa *Al-Syurūṭ Al-'Umarīyyah* sudah sangat populer di kalangan para ulama, karena itu tidak perlu menyebutkan sanadnya secara lengkap. Pernyataan ini jarang terjadi dalam pendapat Ibn Qayyim dan Ibn Taimiyyah mengingat keduanya sangat ketat dalam persoalan sanad.

Kedua, penulis atau orang yang membuat aturan dalam riwayat *Al-Syurūṭ Al-'Umarīyyah* berbeda-beda. Ibn Qayyim al-Jauziyyah yang menampilkan tiga riwayat yang semuanya bersumber pada Abdurrahman bin Ghanam dalam riwayat pertama dijelaskan bahwa penulis perjanjian dan yang memulai meminta untuk berdamai adalah penduduk jazirah (*kataba ahl al-jazīrah ilā 'Abdirrahman bin Ghanam*).²⁸ Dalam riwayat kedua disebutkan penulisnya Abdurrahman bin Ghanam dan yang membuat aturan atau persyaratan adalah Umar bin Khaṭab. Dalam riwayat kedua disebutkan:

عن عبد الرحمن بن غنم قال: كتبت لعمر بن الخطاب رضي الله عنه حين صالح نصارى الشام وشرط عليهم فيه ألا يحدثوا في مدينتهم ... إلخ

²⁸ Al-Jauziyyah, *Aḥkām Ahl Al-Ẓimmah*, vol. III, 1159-1160. Riwayat ini juga terdapat dalam Abū Muḥammad Ibn Qudāmah, *Al-Mughnī*, (Kairo: Maktabah al-Qāhirah, 1968), vol. IX, 352-353.

“Diceritakan dari Abdurrahman bin Ghanam bahwa ia berkata: Saya menulis kepada Umar bin Khaṭab RA ketika orang-orang Nasrani Syām mengadakan perjanjian damai dan Umar membuat syarat kepadanya berupa mereka tidak boleh membangun gereja di kota mereka... dan seterusnya.”²⁹

Riwayat kedua ini memperlihatkan bahwa mulanya orang-orang Nasrani Syām mengadakan perjanjian damai (*‘aqd ṣulḥ*), lalu Abdurrahman bin Ghanam menginformasikannya kepada Umar bin Khaṭab. Umar menerimanya dengan memberikan sejumlah aturan yang berupa larangan membangun rumah ibadah, kewajiban memakai pakaian tertentu, dan yang lainnya sebagaimana dalam riwayat pertama yang disampaikan Ibn Qayyim. Adapun dalam riwayat ketiga penulisnya orang-orang Nasrani Syām sendiri dan Abdurrahman bin Ghanam berperan sebagai penyalin teks dan mengirimkannya kepada Umar bin Khaṭab. Dalam riwayat ketiga disebutkan:

عن عبد الرحمن بن غنم قال: كتبت لعمر بن الخطاب رضي الله عنه حين صالح نصارى أهل الشام: "بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب لعبد الله عمر أمير المؤمنين من نصارى مدينة كذا وكذا: إنكم لما قدمتم علينا سألناكم الأمان لأنفسنا وذرائنا وأموالنا وأهل ملتنا ... إلخ

“Diceritakan dari Abdurrahman bin Ghanam bahwa ia berkata: Saya mengirim surat kepada Umar bin Khaṭab RA

²⁹ Al-Jauziyyah, *Aḥkām Ahl Al-Ẓimmaḥ*, vol. III, 1161-1162.

ketika orang-orang Nasrani penduduk Syām mengadakan perjanjian damai. (Isi suratnya) yaitu: Dengan menyebut nama Allah yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang, ini surat untuk hamba Allah, Umar, pemimpin orang-orang beriman, dari orang-orang Nasrani kota ini dan ini. Sesungguhnya ketika kalian datang kepada kami, kami meminta kepada kalian perlindungan terhadap jiwa, keluarga, harta, dan penganut agama kami... dan seterusnya.”³⁰

Ibn Taimiyyah menyampaikan, *Al-Syuruṭ Al-'Umarīyyah* dibuat oleh Umar bin Khaṭab dengan disaksikan sahabat Anzor dan Muhajirin ketika orang-orang Nasrani Syām mengadakan perjanjian damai (*ṣulḥ*).³¹ Demikian juga dalam salah satu riwayat yang terdapat di dalam karya Ibn 'Asākir.³² Beberapa kitab yang memuat *Al-Syuruṭ Al-'Umarīyyah* berbeda-beda dalam menisbatkan penulis dan pembuatnya. Apakah isi *Al-Syuruṭ* berasal dari orang-orang Syām yang ditaklukkan (*al-maghlūb*) atau dari Umar bin Khaṭab selaku pihak yang menaklukkan (*al-ghālib*). Di sinilah yang menjadikan *Al-Syuruṭ Al-'Umarīyyah*

³⁰ Al-Jauziyyah, vol. III, 1163-1164. Riwayat ini juga terdapat dalam Ibn Kaṣīr, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Azīm*, vol. IV, 117; Ibn 'Asākir, *Tārīkh Dimasyq*, vol. II, 175-176.

³¹ Ibn Taimiyyah, *Majmū'ah Al-Fatawā Li Syaikh Al-Islām Taqīyyu Al-Dīn Aḥmad Ibn Taimiyyah Al-Ḥarrānīy*, vol. XXVIII, 355.

³² Ibn 'Asākir, *Tārīkh Dimasyq*, vol. II, 174.

diragukan oleh para sarjana. Sebagian sarjana berpandangan, perjanjian yang dilakukan Umar bin Khaṭab dilakukan secara lisan (*musyāfahah*), bukan tertulis. Lalu sebagian sejarawan Muslim mencatat secara ringkas, hingga di kemudian hari ditulis secara panjang. Karena itu banyak perbedaan penisbatan pembuatnya.³³

Ketiga, isi *Al-Syurūṭ Al-‘Umariyyah* bertentangan dengan perjanjian-perjanjian yang dilakukan Nabi Muhammad dan *al-Khulafāʾ al-Rāsyidūn* serta berbagai hadis yang menginformasikan tentang interaksi Nabi Muhammad SAW dengan non muslim. Dalam berbagai perjanjian seperti dengan orang-orang Yahudi (*Ṣahīfah Al-Madīnah*) atau dengan orang-orang Kristen Najrān, Nabi SAW selalu mengedepankan keadilan (*al-‘adālah*) dan kesetaraan (*al-musāwah*). Sedangkan dalam *Al-Syurūṭ Al-‘Umariyyah* justru mencerminkan sebaliknya, penuh dengan pembatasan dan diskriminasi terhadap non muslim yang berada di dalam kekuasaan Islam.³⁴

Berdasarkan tiga alasan di atas, *Al-Syurūṭ Al-‘Umariyyah* dalam penelitian ini tidak didudukkan sebagai

³³ Levy-Rubin, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire: From Surrender to Coexistence*, 8-9.

³⁴ Pembahasan ini akan dijelaskan secara detail dalam Bab IV.

karya Umar bin Khaṭab atau perjanjian yang lahir pada masa kepemimpinannya. Perjanjian autentik yang dibuat Umar dengan Nasrani Syām disebut dengan *Al-‘Uhdah al-‘Umaryyah*, bukan *Al-Syuruṭ Al-‘Umaryyah*. Penelitian ini tidak difokuskan pada kajian tentang keaslian riwayat sebagaimana yang menjadi pembahasan dalam filologi, tapi melalui penjelasan-penjelasan di atas dan hasil kajian dari para peneliti terdahulu, dapat disimpulkan bahwa *Al-Syuruṭ Al-‘Umaryyah* yang dijadikan sumber fikih oleh para fukaha bukan berasal dari masa Umar bin Khaṭab, melainkan dibuat pada masa yang cukup lama setelahnya.

Al-Syuruṭ Al-‘Umaryyah lebih banyak disebutkan di dalam literatur fikih. Besar kemungkinan perjanjian yang disandarkan kepada Umar bin Khaṭab ini memang digunakan untuk kepentingan yang berkaitan dengan fikih. Hal ini salah satunya tercermin dalam ungkapan Ibn Kaṣīr dalam karyanya tentang sejarah, *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, ketika menjelaskan tentang penaklukan Bait al-Maqdis oleh Umar bin Khaṭab, ia menjelaskan tentang *Al-Syuruṭ Al-‘Umaryyah*. Ibn Kaṣīr dalam karya tersebut tidak memuat naskahnya dan menjelaskan secara detail, tapi hanya menunjukkan bahwa ia membahasnya di dalam karya

lainnya yang mengkaji tentang hukum. Kitab hukum yang dimaksud yaitu karya tafsirnya, *Tafsīr al-Qur`ān al-‘Azīm*.³⁵

Salah satu bukti lain yang mengindikasikan *Al-Syurūṭ Al-‘Umarīyyah* berkelindan dengan kepentingan fukaha yaitu pernyataan Ibn Taimīyyah yang menyatakan hadis larangan menyakiti non muslim sebagai hadis palsu dan tidak boleh dijadikan pegangan. Pernyataan ini disampaikan dalam membahas *Al-Syurūṭ Al-‘Umarīyyah* yang menurutnya harus dijadikan sumber hukum bagi umat Islam dalam menyikapi keberadaan non muslim. Ibn Taimīyyah mengakui bahwa isi *Al-Syurūṭ Al-‘Umarīyyah* bertentangan dengan hadis Nabi SAW: “Barangsiapa menyakiti non muslim maka ia menyakitiku” (*man aẓā ẓimmiyyan faqad aẓānī*), tapi Ibn Taimīyyah menganggap hadis ini palsu. Karenanya tidak dianggap sebagai penghalang untuk menjalankan semua aturan yang ada di dalam *Al-Syurūṭ Al-‘Umarīyyah*.³⁶

³⁵ Abū al-Fidā` Ibn Kaṣīr, *Al-Bidāyah Wa Al-Nihāyah*, (Beirut: Dār al-Ma`rifah, cet. I, 1976), vol. VII, 59.

³⁶ Ibn Taimīyyah, *Majmū`ah Al-Fatawā Li Syaikh Al-Islām Taqīyyu Al-Dīn Aḥmad Ibn Taimīyyah Al-Ḥarrānīy*, XXVIII, 356.

B. Evolusi *Al-Syurūṭ Al-'Umarīyyah* dan Konteks Sosial Historisnya

Jika *Al-Syurūṭ Al-'Umarīyyah* bukan berasal dari Umar bin Khaṭab, juga bukan lahir pada masanya dan tidak berkaitan dengannya, maka pertanyaan yang segera muncul siapa yang membuat, untuk kepentingan apa, dan kenapa disandarkan kepadanya? Para peneliti yang menolak keabsahan *Al-Syurūṭ Al-'Umarīyyah* berasal dari Umar bin Khaṭab tidak ada yang menyebutkan secara pasti siapa pembuatnya. Hal ini disebabkan tidak ada data di dalam literatur sejarah awal yang merekamnya. Para peneliti dalam barisan ini seperti Issam Skhnini, Mūsā Ismā'īl al-Baṣīṭ, Maher Y. Abu Munshar, dan yang lainnya hanya bisa mengambil kesimpulan bahwa *Al-Syurūṭ Al-'Umarīyyah* berasal dari masa yang jauh setelah Umar bin Khaṭab.³⁷

Kesimpulan di atas berdasarkan pada penelitian terhadap kandungan *Al-Syurūṭ Al-'Umarīyyah* yang di dalamnya mengandung perintah identitas pembeda antara non muslim dan muslim (*ghiyār*) serta berbagai pembatasan

³⁷ Skhnini, “Al-Syurūṭ Al-'Umarīyyah: Dirāsah Naqd Tārīkhiyyah”, 43; Al-Baṣīṭ, *Al-'Uhdah Al-'Umarīyyah Baina Al-Qabūl Wa Al-Radd: Dirāsah Naqdiyyah*, 60-61; Maher Y. Abu Munshar, *Islamic Jerusalem and Its Christians: A History of Tolerance and Tensions*, (New York: I.B. Tauris, 2007), 77.

dan larangan bagi non muslim terutama dalam aktivitas keagamaannya. Skhnini mengatakan, beberapa sumber yang ditelitinya menginformasikan bahwa Umar bin Abdul Aziz, Khalifah Dinasti Umayyah yang memimpin pada 99-101 H, memerintahkan kepada para pegawainya supaya *ahl al-zimmah* atau non muslim yang berada di dalam kekuasaannya menggunakan pakaian tertentu yang berbeda dengan umat Islam, memotong rambut kepala bagian depan, dan dilarang menunggang kuda dengan menggunakan pelana.³⁸

Menurut Skhnini, aturan yang dibuat Umar bin Abdul Aziz itu menjadi cikal bakal terbentuknya aturan yang dikemudian hari dinisbatkan kepada Umar bin Khaṭab (*Al-Syurūṭ Al-'Umariyyah*). Kurang lebih satu abad setelah masa Umar bin Abdul Aziz, Hārūn al-Rasyīd khalifah kelima Dinasti 'Abbasiyyah yang memimpin sejak tahun 170-193 H, pada tahun 191 H mengeluarkan perintah kepada pegawainya untuk menghancurkan gereja di Baghdad dan menerapkan aturan bagi non muslim supaya berbeda dengan umat Islam dalam menggunakan pakaian dan kendaraan.³⁹

³⁸ Skhnini, "Al-Syurūṭ Al-'Umariyyah: Dirāsah Naqd Tārīkhiyyah, 35."

³⁹ Skhnini, 36.

Setelah 30 tahun lebih, Ja‘far al-Mutawakkil khalifah Dinasti Abbasiyyah ke 10 yang memimpin sejak tahun 232-247 H, pada tahun 235 H membuat aturan lebih terperinci yang dibebankan kepada non muslim. Aturan ini seperti yang dimuat di dalam *Al-Syurūt al-‘Umariyyah*, yakni keharusan ada identitas pembeda antara muslim dengan non muslim, perintah merobohkan gereja, kewajiban memasang ukiran gambar setan dari kayu yang dipaku di pintu rumah dengan tujuan untuk membedakan antara rumah milik orang Islam dan *ahl al-ẓimmah*, larangan bagi non muslim untuk bekerja di dalam pemerintahan, dan yang lainnya.⁴⁰

Semua aturan yang dibuat ketiga khalifah di atas di dalamnya tidak menyebutkan rujukan Alquran maupun hadis, juga tidak menisbatkan kepada Umar bin Khaṭab. Artinya, siapa sesungguhnya orang yang pertama kali menisbatkan atau menyandarkan aturan kepada Umar bin Khaṭab tidak diketahui secara pasti. Demikian juga dalam literatur yang memuat aturan *ghiyār* yang ditulis pada masa paling awal tidak menjelaskan kalau aturan tersebut berasal dari Umar bin Khaṭab kecuali dalam *Al-Kharāj* karya Abū Yūsuf (w. 182 H/ 798 M).

⁴⁰ Skhnini, 38.

Dalam pembahasan tentang pakaian bagi *ahl al-ḥimmah*, Abū Yūsuf menjelaskan berbagai aturan yang perlu diterapkan di dalam masyarakat non muslim yang berada di dalam kekuasaan khalifah, seperti tidak boleh menjual arak, babi, dan keharusan memakai pakaian yang berbeda dengan umat Islam. Abū Yūsuf mengatakan, “perihal identitas pembeda dalam bentuk pakaian pernah diperintahkan oleh Umar bin Khaṭab kepada pegawainya supaya diterapkan kepada non muslim”. Abū Yūsuf juga menampilkan riwayat yang berisi informasi Umar bin Abdul Aziz menulis surat kepada pegawainya yang berisi perlunya menerapkan berbagai aturan bagi *ahl al-ḥimmah* dalam berpakaian, berkendara, dan aktivitas keagamaan.⁴¹

Abū Yūsuf menulis *Al-Kharāj* didedikasikan kepada Hārūn al-Rasyīd. Ia memberikan banyak nasihat dan pesan kepada al-Rasyīd yang saat itu menjadi Khalifah Dinasti Abbasiyyah kelima.⁴² Besar kemungkinan aturan *ghiyār*

⁴¹ Abū Yūsuf Al-Anṣārī, *Al-Kharāj*, (Mesir: Al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turās, t.t.), 140-141.

⁴² Menurut ‘Ali Auzāk sebagaimana dikutip oleh Ṭaha Abdurra’ūf Sa’d dan Sa’d Ḥasan Muḥammad dalam pendahuluan buku *Al-Kharāj* karya Abū Yūsuf memiliki perbedaan dengan karya-karya tentang perpajakan (*al-kharāj*) yang ditulis sarjana lainnya. Perbedaan yang menjadi kelebihan karya Abū Yūsuf ini antara lain. Pertama, berisi wasiat atau pesan-pesan kebajikan kepada khalifah. Kedua, memuat informasi sistem administrasi dan keuangan negara,

yang diterapkan al-Rasyīd pada tahun 191 H berdasarkan atas perintah Abū Yūsuf selaku juru hukum (*qāḍī*) dalam pemerintahan Abbasiyyah dan penasihat khalifah. Berdasarkan pada penjelasan Abū Yūsuf di atas, Fahmī Huwaidī berkesimpulan bahwa orang yang yang pertama kali menisbatkan *Al-Syurūṭ Al-'Umariyyah* kepada Umar bin Khaṭab adalah Abū Yūsuf.⁴³

Al-Syāfi'ī (w. 204 H/ 820 M) yang hidup semasa dengan Abū Yūsuf dan Hārūn al-Rasyīd, dalam *Al-Umm* menjelaskan tentang aturan *ghiyār* dan berbagai aturan lainnya bagi non muslim yang mengadakan perjanjian damai dengan umat Islam (*ṣullḥ*) tanpa menyebutkan sumber aturan dari Alquran, sunnah, maupun praktik Umar bin Khaṭab. Isi aturan yang harus dijalankan bagi *ahl al-ẓimmah* dalam karya al-Syāfi'ī sama dengan aturan yang dikemudian hari dikenal dengan *Al-Syurūṭ Al-'Umariyyah*, hanya saja al-

politik, dan sosial yang diuraikan berdasarkan pada hukum Islam dan ijtihad. Ketiga, memiliki metode yang jelas dalam merumuskan hukum baru, yaitu menggunakan sunnah Nabi Muhammad SAW atau sunnah Umar bin Khathab. Jika tidak ditemukan dari salah satu keduanya maka Abū Yūsuf menggunakan dasar berupa pendapat Abī Ḥanīfah dan Ibn Abī Lailā. Jika tidak ada maka akan melakukan ijtihad. Lihat, Ṭaha Abdurra'ūf Sa'd dan Sa'd Hasan Muḥammad dalam pendahuluan buku Al-Kharāj karya Abū Yūsuf Al-Anṣārī, 3-4.

⁴³ Fahmī Huwaidī, *Muwāṭinūn Lā Ẓimmiyyūn*, (Mesir: Dār al-Syurūq, cet. III, 1999), 207.

Syāfi'ī tidak menyebutkan dan tidak menyandarkannya kepada khalifah kedua itu.⁴⁴

Abū Hilāl al-'Askarī (w. 395 H/ 1005 M) dalam karyanya yang diselesaikan pada tahun yang sama dengan kematiannya, *Al-Awā'il*, menginformasikan bahwa orang yang pertama kali memerintahkan *ahl al-ẓimmah* menggunakan pakaian tertentu yang berbeda dengan umat Islam adalah Al-Mutawakkil (w. 247 H/ 861 M), Khalifah Abbasiyyah ke 10 yang memimpin sejak 232 H sampai 247 H. Aturan yang dibuat Al-Mutawakkil meliputi kewajiban memakai pakaian berwarna madu, menggunakan pelana kayu dan menempatkan kancingnya di depan pelana serta di punggungnya, memakai songkok berbentuk kerucut, memakai gelang, dan memasang gambar dari kayu di pintu rumahnya. Al-Mutawakkil juga memerintahkan kepada umat Islam supaya tidak meminta tolong kepada non muslim. Sebab adanya aturan ini, banyak *ahl al-ẓimmah* yang kemudian masuk Islam seperti Abū Nūḥ 'Īsā ibn

⁴⁴ Muḥammad bin Idrīs Al-Syāfi'ī, *Al-Umm*, (Beirut: Dār al-Wafā', cet. I, 2001), vol. V, 471-475.

Ibrāhīm, Qudāmah bin Ziyād, Al-Haisam bin Khālīd yang menjadi sekretaris wazīr atau pembantu khalifah (menteri).⁴⁵

Penyebutan Umar bin Khaṭāb sebagai pembuat *Al-Syuruṭ Al-'Umariyyah* secara jelas baru ditemukan di dalam literatur yang ditulis pada abad ke 4 dan seterusnya seperti dalam *Aḥkāṃ Ahl al-Milal* karya Al-Khallāl (w. 311 H/ 923 M) yang dijadikan rujukan oleh Ibn Qayyim al-Jauziyyah,⁴⁶ *Al-Muḥalla* karya Ibn Ḥazm al-Andalusī (w. 456 H/ 1064),⁴⁷ *Al-Sunan al-Kubrā* karya Al-Baihaqī (w. 458 H/ 1066 M),⁴⁸ *Tārīkh Dimasyq* karya Ibn 'Asākīr (w. 571 H/ 1176 M), *Al-Mughnī* karya Ibn Qudāmah (w. 620 H/ 1223 M), *Majmū'ah al-Fatāwā* Ibn Taimiyyah (w. 728 H/ 1328 M), *Aḥkāṃ Ahl al-Ẓimmah* Ibn Qayyim al-Jauziyyah (w. 751 H/ 1350 M), *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* karya Ibn Kaṣīr (w. 774 H/1373 M), dan yang lainnya.

⁴⁵ Abī Hilāl Al-'Askarī, *Al-Awā'il*, (Mesir: Dār al-Basyīr li al-Ṣaḡāfah wa al-'Ulūm al-Islāmiyyah, cet. I, 1987), 272-273.

⁴⁶ Abū Bakar Al-Khalāl, *Aḥkāṃ Ahl Al-Milal Wa Al-Riddah Min Al-Jāmi' Li Masā'il Al-Imām Aḥmad Bin Ḥanbal*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, cet. I, 1994), 357-359.

⁴⁷ Ibn Ḥazm Al-Andalusī, *Al-Muḥalla Bi Al-Āsār*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), vol. V, 414-415.

⁴⁸ Abū Bakar Al-Baihaqī, *Al-Sunan Al-Kubrā*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, cet. III, 2003), vol. IX, 339.

Uraian di atas mengantarkan pada kesimpulan bahwa aturan bagi non muslim yang terkandung di dalam *Al-Syurūṭ Al-'Umariyyah* memiliki proses yang cukup panjang. Nama Umar bin Abdul Aziz seakan menjadi konsensus di kalangan para peneliti sebagai orang yang pertama kali membuat aturan *ghiyār* bagi *ahl al-ẓimmah*. Lalu dilanjutkan oleh Hārūn al-Rasyīd, hingga aturan terperinci lahir pada masa Al-Mutawakkil. Bisa juga disimpulkan, *Al-Syurūṭ Al-'Umariyyah* mengalami periode pembentukan yang terjadi pada abad ke 2 dan 3 H, dan periode kemapanan yang dimulai sejak abad ke 4 dan 5 H.

Barangkali nama Umar bin Abdul Aziz diragukan sebagai pembuat aturan *ghiyār* mengingat khalifah dari Dinasti Umayyah ini dikenal sebagai khalifah yang adil, jujur, dan bijaksana. Jawaban atas hal ini dapat ditemukan dalam penelitian Milka Levy Rubin yang mengajukan tesis bahwa *ghiyār* dan sejumlah aturan lainnya yang terkandung di dalam *Al-Syurūṭ Al-'Umariyyah* tidak lebih dari evolusi aturan yang mengadopsi dari kebudayaan yang berkembang di dalam masyarakat Byzantin dan Persia. Dalam kebudayaan kedua imperium besar itu terdapat aturan berupa pakaian dan simbol lainnya untuk membedakan antara orang-orang elit atau bangsawan dengan rakyat biasa.

Semangat dari perbedaan identitas ini yaitu untuk memuliakan bangsawan dan merendahkan rakyat jelata. Dari kebudayaan ini Umar bin Abdul Aziz menerapkannya kepada muslim dan non muslim, yakni muslim sebagai orang yang harus dimuliakan dan non muslim harus direndahkan atau terlihat hina.⁴⁹

Ide kemuliaan umat Islam dan kerendahan non muslim didapatkan dari pandangan teologi Islam seperti terdapat di sejumlah ayat Alquran yang menyatakan bahwa kemusyrikan adalah kehinaan yang harus dipukul (*ḍuribat ‘alaihīm al-ẓillah*) dan Islam adalah keluhuran (*wa antum al-‘laun*).⁵⁰ Musyrik di sini diartikan sebagai orang-orang yang tidak mengikuti Nabi Muhammad SAW atau non muslim. Dengan demikian non muslim harus diperlihatkan kehinaannya dan muslim harus berkuasa sebagaimana ditegaskan dalam QS. Al-Nūr 55 yang menyatakan bahwa orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh akan

⁴⁹ Milka Levy-Rubin, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire From Surrender to Coexistence, Non-Muslims in the Early Islamic Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 93-98.

⁵⁰ QS. ‘Alī ‘Imrān [3]: 110-112, QS. Alī ‘Imrān [3]:139, QS. Al-Baqarah [2]:61, QS. Al-Isrā` [17]:111, QS. Al-Syūrā [42]:45, QS. Muḥammad [47]:35

dijadikan sebagai orang-orang yang berkuasa di bumi menggantikan orang-orang musyrik.

Rubin menegaskan, ideologi di balik *ghiyār* pada dasarnya sebagai keberlanjutan dari penjelasan QS. Āli ‘Imrān 112 dan QS. Al-Syūrā 45. Dalam kedua ayat itu dinyatakan seorang musyrik harus dipukul dengan penghinaan dan kesengsaraan. Umar bin Abdul Aziz menerapkannya ke dalam pemisahan yang jelas antara muslim dan non muslim dengan tujuan memperlihatkan kemuliaan agama Islam dan kerendahan agama di luar Islam (*al-Islām ya ‘lū wa lā yu ‘lā ‘alaih*).

Kendati gagasan Umar bin Abdul Aziz berasal dari penjelasan ayat Alquran, namun bukan berarti tanpa ada misi politik di dalamnya. Agenda utama yang hendak dicapai dari aturan *ghiyār* yaitu untuk menyingkirkan keberadaan non muslim yang masih banyak menduduki beberapa kursi di pemerintahan. Hal ini terlihat dari aturan lainnya yang dibuat Umar bin Abdul Aziz berupa perintah kepada para gubernur di bawahnya untuk mengganti para pejabat non muslim dengan orang Islam sebagaimana suratnya yang terekam

dalam kitab *Sīrah ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azīz* karya Ibn ‘Abd al-Ḥakam (w. 214 H/ 829 M).⁵¹

Isi surat tersebut yaitu:

وكتب عمر بن عبد العزيز إلى عماله: أما بعد فإن المشركين نجس حين جعلهم الله جند الشيطان، وجعلهم بالأخسرين أعمالا الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا، فأولئك لعمرى ممن تجب عليهم باجتهادهم لعنة الله ولعنة اللاعنين. وإن المسلمين كانوا فيما مضى إذا قدموا بلدة فيها أهل الشرك يستعينون بهم لعلهم بالحباية والكتابة والتدبير، فكانت لهم في ذلك مدة فقد قضاها الله بأمر المؤمنين فلا أعلم كاتباً ولا عاملاً في شيء من عملك على غير دين الإسلام إلا عزلته واستبدلت مكانه رجلاً مسلماً، فإن محق أعمالهم محق أديانهم، فإن أولى بهم إنزالهم منزلتهم التي أنزلهم الله بها من الذل والصغار، فافعل ذلك واكتب إلي كيف فعلت. وانظر فلا يركب نصراني على سرج ولا يركبوا بالأكف، ولا تركب امرأة من نسائهم راحلة، وليكن مركبها على إكاف، ولا يفحجوا على الدواب، وليدخلوا أرجلهم من جانب واحد، وتقدم في ذلك إلى عمالك حيث كانوا، واكتب إليهم كتاباً في ذلك بالتشديد واكفنيه، ولا قوة إلا بالله.

“Umar bin Abdul Aziz menulis surat kepada para pegawainya: Sesungguhnya orang-orang musyrik itu najis ketika Allah menjadikannya sebagai tentara setan dan menjadikannya (orang-orang yang paling merugi perbuatannya, yaitu orang-orang yang telah sia-sia perbuatannya dalam kehidupan di dunia ini, sedangkan mereka menyangka bahwa mereka berbuat sebaik-baiknya). Mereka termasuk orang-orang yang kesungguhannya mendapatkan kutukan Allah dan manusia. Pada masa lalu

⁵¹ Levy-Rubin, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire From Surrender to Coexistence*, 95.

umat Islam ketika mendatangi (menaklukkan) wilayah yang dihuni oleh orang-orang musyrik maka umat Islam akan meminta bantuan kepadanya karena mereka memiliki pengetahuan tentang perpajakan, tulisan, dan administrasi. Mereka mendapatkan waktu untuk mengelolanya. Lalu Allah telah memutuskan melalui pemimpin orang-orang yang beriman (*amīr al-mu`minīn*). Maka (sekarang) aku tidak ingin mengetahui penulis atau pegawai perpajakan dan administrasi yang beragama selain Islam kecuali engkau harus memecatnya dan mengganti jabatannya dengan seorang lelaki muslim. Sesungguhnya menghancurkan pekerjaan mereka sama dengan menghancurkan agamanya. Langkah yang paling utama dalam menyikapi mereka yaitu menempatkannya di posisi yang telah ditetapkan Allah kepadanya, yaitu posisi yang sangat hina dan rendah (*al-ẓull wa al-ṣaghār*). Lakukanlah (perintahku ini), dan tulislah surat balasan kepadaku tentang bagaimana engkau akan melakukannya. Perhatikanlah, orang Kristen jangan sampai naik kendaraan dengan pelana, tapi naik kendaraan dengan duduk di tempatnya langsung (punggung kuda). Perempuan mereka juga tidak boleh naik kendaraan unta, tapi menggunakan kendaraan lain dan duduk di tempatnya. Mereka orang-orang musyrik harus dilarang naik kendaraan dengan kaki terbuka di atas binatang kendaraannya (mengangkang), tapi masukkanlah kakinya dari satu arah (duduk miring). Sampaikanlah hal tersebut kepada para pegawaimu di manapun berada, dan tulislah surat kepada mereka tentang hal itu dengan peringatan yang keras. Penuhilah (permintaanku ini). Tidak ada kekuatan kecuali dengan pertolongan Allah.”⁵²

⁵² Abī Muḥammad Ibn ‘Abd al-Ḥakam, *Sīrah ‘Umar Bin ‘Abd Al-‘Azīz ‘Alā Mā Rawāhu Al-Imām Mālik Bin Anas Wa Aṣḥābuh*, (Damaskus: Al-Maktabah al-‘Arabīyah li Aṣḥābiḥā ‘Ubaid Ikhwān, cet. I, 1927), 165-166.

Dalam surat lainnya diinformasikan:

وكتب عمر بن عبد العزيز الى الآفاق: أن لا يمشين نصراني إلا مفروق الناصية، ولا يلبس قباء، ولا يمشي إلا بزمار من جلود، ولا يلبس طيلسانا ولا سراويل ذات خدمة، ولا نعلا لها عذبة، ولا يوجدن في بيته سلاح.

“Umar bin Abdul Aziz menulis surat kepada semua pejabatnya di berbagai provinsi (*al-āfāq*) yang berisi aturan orang Kristen tidak boleh berjalan kecuali dengan rambut ubun-ubun yang dipangkas, tidak boleh memakai baju luar, tidak boleh berjalan kecuali menggunakan sabuk kulit, tidak boleh menggunakan mantel Persia, dan celana panjang yang memiliki gelang kaki, tidak boleh memakai sandal yang memiliki tali, dan tidak boleh ditemukan senjata di rumahnya.”⁵³

Dalam surat di atas secara tegas Umar bin Abdul Aziz meminta kepada para gubernurnya untuk memecat para pegawainya yang musyrik, yakni non muslim khususnya orang-orang Kristen, dan menggantinya dengan orang Islam. Ia juga memberikan sejumlah aturan pembeda yang diterapkan kepada non muslim. Jika dalam surat pertama Umar bin Abdul Aziz menegaskan perlunya merendahkan non muslim yang diistilahkannya dengan orang-orang musyrik (*musyrikīn*) ke dalam posisi yang sudah ditetapkan Allah, yakni posisi yang hina, maka surat kedua berisi aturan

⁵³ Ibn 'Abd al-Ḥakam, 166.

yang menjadi ejawantah dari surat pertama, yakni sejumlah aturan supaya non muslim terlihat hina dan rendah di dalam masyarakat.

Perihal upaya merendahkan non muslim yang dilakukan Umar bin Abdul Aziz juga terekam dalam penafsirannya terhadap QS. Al-Taubah 28 yang menjelaskan bahwa orang musyrik najis dan karenanya dilarang mendekat ke Masjidil Haram. Menurut Umar bin Abdul Aziz, larangan ini berlaku umum mencakup semua orang Yahudi dan Nasrani. Mereka dilarang masuk ke semua masjid milik umat Islam.⁵⁴ Kata musyrik oleh Umar bin Abdul Aziz diartikan sebagai Yahudi dan Nasrani. Larangan mendekati masjid yang dalam ayatnya disebutkan secara khusus (*masjid al-ḥaram*) juga diberi makna umum, yaitu semua masjid (*masājid al-muslimīn*). Berbeda dengan penafsiran ini, para penafsir lain banyak yang berpendapat larangan tersebut bersifat khusus, yakni “orang musyrik” dalam arti penyembah berhala dan “Masjidil Haram” dengan makna masjid nabawi yang berada di Madinah, sedangkan orang Yahudi dan Nasrani, serta masjid-masjid lainnya

⁵⁴ Muḥammad bin Jarīr Al-Ṭabarī, *Jāmi' Al-Bayān Fī Ta`wīl Al-Qur`ān*, (Beirut: Mu`assasah al-Risālah, cet. I, 2000), vol. XIV, 192.

diperbolehkan. Bahkan menurut Qatādah, mufassir dari generasi sahabat, orang musyrik yang membayar pajak atau hamba kafir milik seorang muslim diperbolehkan masuk ke masjidil haram.⁵⁵

Dalam mengomentari dua surat Umar bin Abdul Aziz di atas, Rubin menyampaikan bahwa dalam praktiknya aturan yang dibuat khalifah yang dalam literatur sejarah Islam populer dengan sebutan Umar II itu tidak diterapkan kepada non muslim secara umum, melainkan tertentu pada non muslim yang berada di kota-kota garnisun, non muslim yang menjadi tokoh lokal, dan non muslim yang menjadi pegawai dinasti. Pembedaan identitas (*ghiyār*) bertujuan untuk kepentingan politik berupa menyingkirkan para pejabat non muslim di satu sisi, dan menciptakan superioritas umat Islam dalam sosial dan politik.⁵⁶

Aturan serupa kembali muncul dan lebih terperinci pada masa Dinasti Abbasiyyah dipimpin Al-Mutawakkil yang hidup pada abad ke 3 H. Ibn Kaṣīr dalam *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah* menginformasikan:

⁵⁵ Abū 'Abdillāh Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' Li Ahkām Al-Qur`ān*, (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, cet. II, 1964), vol. VIII, 105-106.

⁵⁶ Levy-Rubin, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire From Surrender to Coexistence*, 96.

وفيها أمر المتوكل أهل الذمة أن يتميزوا عن المسلمين في لباسهم وعمائمهم وثيابهم، وأن يتطيلسوا بالمصبوغ بالقلبي وأن يكون على عمائمهم رقاع مخالفة للون ثيابهم من خلفهم ومن بين أيديهم، وأن يلزموا بالزنانير الخاصة لثيابهم كزنانير الفلاحين اليوم، وأن يحملوا في رقابهم كرات من خشب كثيرة، وأن لا يركبوا خيلا، ولتكن ركبهم من خشب، إلى غير ذلك من الأمور المذلة لهم المهينة لنفوسهم، وأن لا يستعملوا في شيء من الدواوين التي يكون لهم فيها حكم على مسلم، وأمر بتخريب كنائسهم المحدثّة، وتضييق منازلهم التسعة، فيؤخذ منها العشر، وأن يعمل مما كان متسعا من منازلهم مسجد، وأمر بتسوية قبورهم بالأرض، وكتب بذلك إلى سائر الأقاليم والآفاق، وإلى كل بلد ورستاق.

“Pada tahun 235 H Al-Mutawakkil memerintahkan kepada non muslim (*ahl al-ḡimmah*) untuk berbeda dengan umat Islam dalam berpakaian, berserban, dan memakai baju, juga harus memakai rompi yang dicat dengan warna api dan di atas serbannya ditempel tambalan yang berbeda dengan warna pakaiannya dari belakang maupun depan. Non muslim juga harus memakai ikat pinggang yang melingkari bajunya seperti ikat pinggang para petani pada masa sekarang (masa Ibn Kaṣīr), harus memakai kalung kayu, tidak boleh menunggang kuda. Kendaraannya harus yang terbuat dari kayu dan beberapa hal lain yang memperlihatkan kerendahan diri mereka dan menghinakan perasaannya. Mereka non muslim tidak boleh menjabat apapun yang di dalamnya ada kekuasaan terhadap umat Islam. Non muslim wajib diperintah merobohkan gerejanya yang baru, mempersempit rumahnya yang luas, dan ditarik pajak sepersepuluh. Bagian rumah non muslim yang luas dijadikan masjid. Non muslim harus diperintah meratakan kuburannya dengan tanah. Al-

Mutawakkil telah mengirim aturan tersebut ke semua wilayah.”⁵⁷

Empat tahun berikutnya, yakni pada 239 H/ 853 M Al-Mutawakkil menambahkan aturan yang lebih berat lagi kepada *ahl al-ḡimmah* dalam hal mengenakan pakaian yang harus berbeda dengan umat Islam dan membuat kebijakan yang harus dijalankan berupa merobohkan gereja yang dibangun setelah umat Islam datang. Aturan yang membedakan non muslim dengan muslim terus berlanjut diterapkan oleh para khalifah Abbasiyyah setelah Al-Mutawakkil.⁵⁸ Al-Maqrīzī (w. 845 H) mencatat pada tahun 395 H/ 1004 M masjid-masjid di Mesir, Kairo, dan Jazirah mengumumkan aturan supaya orang Nasrani dan Yahudi memakai tanda pembeda (*al-ghiyār*) dan ikat pinggang (*al-zunār*).⁵⁹

Al-Ḥākim penguasa Mesir pada 403 H/ 1012 M mewajibkan orang Kristen membawa salib yang terbuat dari

⁵⁷ Ibn Kaṣīr, *Al-Bidāyah Wa Al-Nihāyah*, vol. X, 313-314; Al-Ṭabarī, *Tārīkh Al-Rusul Wa Al-Mulūk*, vol. IX, 171-172; 'Izzu al-Dīn Ibn al-Aṣīr, *Al-Kāmil Fī Al-Tārīkh*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, cet. I, 1997), vol. VI, 126-127.

⁵⁸ Ibn Kaṣīr, vol. X, 317.

⁵⁹ Taqiyuddīn Al-Maqrīzī, *Al-Mawā'iz Wa Al-I'tibār Bi Ḍikr Al-Khaṭa' Wa Al-Āsār*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, cet. I, 1418), vol. IV, 163.

kayu dengan berat sekitar 2,5 kilogram (*khamsah arṭāl*) dan kedua lengannya diletakkan di leher. Demikian juga dengan orang Yahudi, ia diperintahkan membawa simbolnya yang terbuat dari kayu yang cukup berat. Menghadapi aturan yang merendahkan dan memberatkan ini banyak orang Nasrani dan Yahudi masuk Islam.⁶⁰

Sejak masa Umar bin Abdul Aziz *ghiyār* menjadi aturan yang populer di kalangan umat Islam. Hal ini dibuktikan dengan penjelasan tentang *ghiyār* secara terperinci yang dimuat di dalam berbagai literatur yang ditulis pada abad ke 3 seperti dalam *Al-Umm* karya Al-Syāfi'ī. Kendati *ghiyār* sudah berlangsung dan menjadi pengetahuan umum, namun aturan ini tidak dinisbatkan kepada Umar bin Khaṭab. Penisbatan *ghiyār* kepada khalifah kedua dari *al-khulafā' al-rāsyidūn* baru dimulai pada abad ke 4 H.

Sebagaimana tujuan *ghiyār* yang diberlakukan Umar bin Abdul Aziz, pada masa Al-Mutawakkil *ghiyār* juga memiliki kepentingan membedakan kelas sosial antara umat Islam dan non muslim, serta menghentikan dan menghalangi

⁶⁰ Syamsuddīn Al-Ẓahabī, *Tārīkh Al-Islām Wa Wafiyāt Al-Masyāhīr Wa Al-A'lām* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1993), vol. XXVIII, 17.

non muslim menduduki kursi pemerintahan, terutama dalam bidang administrasi dan pengumpulan pajak. Keterbukaan para elit politik muslim terhadap non muslim dalam menduduki pemerintahan hanya berlaku ketika umat Islam belum mengetahui tentang administrasi perpajakan sebagaimana yang diungkapkan Umar bin Abdul Aziz dalam suratnya kepada para gubernurnya. Setelah umat Islam banyak yang mengetahui tentang urusan pemerintahan yang menjadi bagian dari peradaban wilayah yang ditaklukkan maka para khalifah berusaha menyingkirkan non muslim yang tidak lain penduduk asli dari wilayah-wilayah yang ditaklukkannya. Fenomena demikian terjadi sejak umat Islam memiliki pengetahuan tentang administrasi di wilayah-wilayah taklukkan, terutama dimulai sejak masa kepemimpinan Abdul Malik bin Marwan, khalifah ke 6 Dinasti Umayyah yang menjabat selama 66-86 H/ 685-705 M.

Sejarawan Muslim Ṣalāḥuddīn al-Ṣafadī (w. 764 H) menginformasikan, orang Islam yang pertama kali menjabat sebagai administrator negara (*waliyy al-dawāwīn*) yaitu Sulaimān al-Khusyanī. Ia juga orang yang pertama kali mengubah bahasa administrasi dari bahasa Romawi ke bahasa Arab. Jabatannya sebagai sekretaris khilafah

diemban cukup lama, sejak masa Abdul Malik bin Marwan (berkuasa 66-86 H/ 685-705 M), Al-Wafid bin Abdul Malik (berkuasa 86-97 H/ 705-715 M), Sulaimān bin Abdul Malik (berkuasa 97-99 H/ 715-717 M), hingga Umar bin Abdul Aziz (berkuasa 99-102 H/ 717-720 M).⁶¹ Sebelum masa Khalifah Abdul Malik jabatan sekretaris negara sejak masa Mu'āwiyah bin Abī Sufyān (khalifah pertama Dinasti Umayyah) dipegang oleh keluarga Kristen Syām yang bernama Manṣūr, lalu diteruskan oleh putranya, Sarjūn bin Manṣūr, dilanjutkan putranya lagi, Manṣūr bin Sarjūn bin Manṣūr atau populer dengan nama Yūḥannā al-Dimasyqī atau John Damascene.⁶²

Perihal penggantian jabatan dari Manṣūr ke Sulaimān menurut catatan Al-Ṣafadī karena Manṣūr meninggal dunia. Besar kemungkinan Al-Ṣafadī tidak membedakan antara Manṣūr sebagai nama kakek dari Yūḥannā dan Manṣūr sebagai nama dari Yūḥannā al-Dimasyqī itu sendiri. Dalam literatur Islam penyebutan Yūḥannā memang kerap tumpang tindih antara Manṣūr sebagai nama dari Yūḥannā al-

⁶¹ Ṣalāḥuddīn Al-Ṣafadī, *Al-Wāfī Bi Al-Wafiyāt*, (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turās, 2000), vol. XV, 239.

⁶² Taqiyuddīn Al-Maqrīzī, *Al-Mawā'iz Wa Al-I'tibār Bi Zikr Al-Khaṭa' Wa Al-Āsār*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, cet. I, 1418 H), vol. I, 185.

Dimasyqī dan Manṣūr sebagai nama kakeknya. Manṣūr bin Sarjūn bin Manṣūr atau Yuḥannā al-Dimasyqī lahir pada 35 H/ 655 M dan wafat pada 132 H/ 750 M. Artinya usia Yuḥannā cukup panjang, yaitu 97 tahun sampai mengalami masa kekhalifahan Dinasti Umayyah dipimpin oleh Marwān bin Muḥammad yang berkuasa sejak 127 H/ 744 M sampai 132 H/ 750 M.⁶³ Dengan demikian penggantian kepala administrasi Umayyah dari Yuḥannā al-Dimasyqī ke Sulaimān al-Khusyanī bukan karena Al-Dimasyqī wafat, tapi karena ada penyebab lain yang berupa upaya Arabisasi dan Islamisasi pemerintahan yang dilakukan khalifah Umayyah.

Pada pertengahan akhir dari kepemimpinan Abdul Malik bin Marwan para pegawai yang tidak beragama Islam disuruh memilih masuk Islam atau dipecat dan diganti pejabat muslim. Yuḥannā Al-Dimasyqī merupakan salah satu dari banyak non muslim yang memilih menanggalkan jabatan politiknya demi mempertahankan kekristenannya. Setelah tidak menjabat sebagai kepala administrasi khilafah, Al-Dimasyqī tetap bertahan di Damaskus hingga masa Umar

⁶³ Joseph Nasrallah, *Manṣūr Bin Sarjūn Al-Ma'rūf Bi Al-Qaddīs Yuḥannā Al-Dimasyqī*, (Beirut: Mansyūrāt Al-Maktabah Al-Būlisiyyah, cet. I, 1991), 80-81.

bin Abdul Aziz. Pada sekitar tahun 100-102 H/ 718-720 M Al-Dimasyqī meninggalkan kediamannya dan berpindah ke Baitul Maqdis untuk memperdalam keimanannya di Lavra Suci Santo Sabbas (*Dair Mār Sābā*) hingga tercatat sebagai imam atau Bapa Gereja Timur.⁶⁴

Memasuki masa Umar bin Abdul Aziz para pejabat non muslim yang dipecat bertambah banyak mengingat khalifah ini memberikan perhatian khusus dalam pembersihan non muslim dari kursi pemerintahan. Al-Balāzurī menginformasikan, Umar bin Abdul Aziz mengirim surat kepada ‘Adiy yang berisi perintah untuk memecat para pegawainya yang non muslim dan tidak boleh meminta tolong kepadanya. Umar memecat Ibn Ra`s al-Baghl, Ibn Zāzānfarūkh bin Bīzī dan Zād Marad bin al-Hirbiz.⁶⁵

Kondisi demikian terus berlanjut dan menjadi aturan yang sangat populer di dalam pemerintahan Islam. Non Muslim dipekerjakan oleh khalifah hanya dalam bidang-bidang tertentu yang tidak bisa dilakukan umat Islam karena belum memiliki pengetahuan tentangnya seperti dalam

⁶⁴ Nasrallah, 97-98, 105-106.

⁶⁵ Aḥmad bin Yaḥyā Al-Balāzurī, *Jumal Min Ansāb Al-Asyrāf*, (Beirut: Dār al-Fikr, cet. I, 1996), vol. VIII, 164.

bidang administrasi pemerintahan, kedokteran dan penerjemahan ilmu pada masa Abbasiyyah. Ketika umat Islam sudah mampu melakukannya maka para pejabat non muslim dipecat.

Ibn Muḥammad Al-Jauzī menginformasikan, pada tahun 429 H/ 1038 M para tokoh muslim, kadi, dan para sarjana muslim (*al-fuqahā*) berkumpul di Beit Nuba (*Bait al-Nūbah*) dan memanggil tokoh Kristen dan Yahudi. Lalu dikeluarkan keputusan khalifah yang memerintahkan keharusan non muslim berbeda dengan umat Islam dalam berbusana dan berkendara (*ghiyār*). Dalam keputusan itu terdapat penjelasan, “Allah telah memilih Islam sebagai agama yang diridai dan dimuliakan. Allah mengutus Nabi Muhammad dan merendahkan orang-orang yang mengingkarinya. Allah berfirman: Alquran menjadikan orang-orang kafir itulah rendah, dan kalimat Allah itulah yang tinggi. Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana (QS. Al-Taubah 40). Dengan demikian non muslim (*ahl al-ḡimmah*) harus memperlihatkan kerendahannya dengan cara membedakan diri dari umat Islam dalam berpakaian”.⁶⁶

⁶⁶ Al-Jauzī, Ibn Muḥammad, *Al-Muntaẓim Fī Tārīkh Al-Umam Wa Al-Mulūk*, (Beirut: Dār al-Kutub al-’Ilmiyyah, cet. I, 1992), vol. XV, 264.

Kondisi sosial dan politik di atas menjadi latar belakang terbentuknya fikih hubungan antarumat beragama yang lebih mengutamakan umat Islam dan merendahkan non muslim. Umat Islam di dalam sosial dan politik memiliki hak penuh, sedangkan non muslim atau *ahl al-ḡimmaḥ* menjadi warga pemerintahan kelas dua yang harus memperlihatkan kerendahan serta kehinaannya di dalam sosial dan politik wilayah kekuasaan Islam. Kepentingan utama dalam aturan *ghiyār* baik pada masa Dinasti Umayyah yang ditetapkan oleh Abdul Malik bin Marwan dan Umar bin Abdul Aziz maupun pada masa Dinasti Abbasiyyah yang menjadi kebijakan Hārūn al-Rasyīd dan Abū Ja‘far Al-Mutawakkil tidak lebih dari upaya Arabisasi dan Islamisasi kekuasaan. Dua unsur ini menjadi strategi utama dalam melakukan ekspansi kekuasaan dan melanggengkannya.

BAB IV PERGESERAN HAK KEBEBASAN BERAGAMA DALAM ISLAM

A. Misi Politik dalam *Ṣahīfah Al-Madīnah*: Dari Fanatisme Kabilah ke Umat

Ṣahīfah Al-Madīnah meski secara praktik bagian dari tradisi perjanjian atau kesepakatan antar kabilah yang sudah lama berlaku di dalam masyarakat Arab pra Islam, namun kandungan isinya memuat hal baru berupa ajaran Islam yang sesuai dengan Alquran. Keberadaannya memuat misi politik yang dibawa Nabi Muhammad SAW dalam mengorganisir masyarakat untuk menciptakan kehidupan yang menjunjung tinggi kehormatan manusia (*iḥtirām al-insāniyyah*), persaudaraan (*al-ukhuwwah*), dan keadilan (*al-‘adālah*).

Alquran dalam berbagai ayatnya menegaskan bahwa manusia adalah makhluk yang terhormat (QS. Al-Isrā` 70, QS. Al-Tīn 4, QS. Al-A‘rāf 11, QS. Al-Baqarah 30, QS. Al-Hijr 29). Kata yang digunakan untuk menunjukkan makna manusia dalam beberapa ayat ini menggunakan istilah yang mengandung makna umum, yakni “manusia” seperti *banī Ādam* (QS. Al-Isrā` 70), *al-insān* (QS. Al-Tīn 4), dan *al-nās* (QS. Al-Mā`idah 32). Kehormatan manusia didapatkan sejak

ia tercipta sebagai manusia, yakni kemuliaan manusia karena ia sebagai manusia (*li zātih*), bukan karena hal-hal lain yang baru datang yang kemudian melekat dalam dirinya setelah lahir (*li 'araḍih*) seperti kabilah, agama, dan yang lainnya.

Dalam *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* kehormatan manusia tercermin dalam Pasal 13 yang berisi perintah untuk menjaga kelompoknya supaya tidak berbuat zalim kepada orang lain, Pasal 15 yang menyatakan bahwa Allah melindungi orang-orang yang lemah, Pasal 16 yang memerintahkan melindungi orang-orang Yahudi dan melarang menzaliminya, Pasal 21 yang menegaskan pelaku pembunuhan harus diberi sanksi setimpal, Pasal 22 yang melarang menolong siapapun yang berbuat jahat, dan Pasal 40 yang memaklumkan larangan menyakiti dan menzalimi orang lain.

Alquran dalam berbagai ayatnya menegaskan bahwa semua umat manusia pada dasarnya bersaudara, semuanya berasal dari sumber yang sama (QS. Āli 'Imrān 103, QS. Al-Nisā` 1, QS. Al-Ḥujurāt 13). Dalam *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* penegasan persaudaraan tercantum dalam beberapa pasal, seperti Pasal 2 yang menyatakan semua kabilah di Madinah sebagai satu umat, Pasal 3-13 dan 24 yang memerintahkan supaya saling membantu dalam penyelesaian pidana

pembunuhan atau menebus tawanan perang dan pembiayaan perang.

Keadilan dalam Alquran disebutkan dalam berbagai ayat, seperti dalam QS. Al-Mā'idah 8 dan QS. Al-Mumtahanah 8. Dalam *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* keadilan disebutkan di berbagai pasal, yaitu Pasal 3-11 yang memerintahkan supaya berlaku baik dan adil dalam menebus tawanan perang, Pasal 13 yang memaklumkan supaya menentang tindakan zalim kepada siapapun meski kepada anaknya sendiri, Pasal 18 yang memerintahkan supaya semuanya ikut terlibat ketika perang sedang berlangsung, Pasal 25-35 yang menegaskan bahwa orang-orang Yahudi, keturunannya, dan sekutunya, semuanya memiliki hak yang sama sebagaimana orang Islam dalam menjalankan agamanya.

Kesesuaian ayat-ayat Alquran dengan *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* dalam menegaskan kemuliaan manusia, persaudaraan, dan keadilan bukan hal yang kebetulan, melainkan memang ketiganya menjadi bagian dari ajaran Islam yang diperjuangkan Nabi Muhammad dalam membangun masyarakat. Ketiganya selalu melekat dalam berbagai aktivitas Nabi SAW ketika bersentuhan dengan orang lain (*mu'āmalah*), dalam kondisi damai maupun

perang. Dalam khutbah terakhir yang disampaikan menjelang wafatnya, yakni pada saat haji (*hajjah al-wadā'*) dan sehari setelahnya dalam khutbah Idul Adha tahun 10 H Nabi SAW berpesan keharusan menjunjung tinggi ketiganya. Nabi SAW bersabda:

أَيُّهَا النَّاسُ، اسْمِعُوا قَوْلِي، فَإِنِّي لَا أَدْرِي لَعَلِّي لَا أَلْقَاكُمْ بَعْدَ عَامِي هَذَا بِهَذَا الْمَوْقِفِ أَبَدًا، أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ، كَحَرَمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا، وَكَحَرَمَةِ شَهْرِكُمْ هَذَا، وَسَتَلْقَوْنَ رَبَّكُمْ، فَيَسْأَلُكُمْ عَنْ أَعْمَالِكُمْ، أَلَا فَلَا تَرْجِعُوا بَعْدِي ضَلَالًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ.

“Wahai sekalian manusia, dengarkanlah perkataanku. Sesungguhnya saya tidak tahu, barangkali setelah tahun ini saya tak bisa lagi berjumpa dengan kalian selama-lamanya. Wahai umat manusia, sesungguhnya darah kalian, harta dan harga diri kalian itu mulia, sebagaimana mulianya hari ini dan bulan ini. Kalian kelak akan bertemu Tuhan, dan Ia akan bertanya kepada kalian tentang perbuatan yang kalian lakukan. Ingatlah, setelah saya wafat janganlah kalian kembali ke dalam kesesatan, di mana sebagian di antara kalian memukul atau membunuh sebagian yang lain.”

أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ. كُلُّكُمْ لِأَدَمَ، وَأَدَمٌ مِنْ تَرَابٍ. إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ. لَيْسَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجْمِيٍّ، وَلَا لِعَجْمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَى أَيْبُضٍ، وَلَا لِأَيْبُضٍ عَلَى أَحْمَرَ فَضْلٌ إِلَّا بِالْتَّقْوَى. أَلَا هَلْ بَلَغَتْ؟ أَلَلَّهِمَّ فَاشْهَدُوا. قَالُوا: نَعَمْ. قَالَ: فَلْيَبْلُغِ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ.

“Wahai umat manusia, sesungguhnya Tuhan kalian satu, leluhur kalian juga satu. Kalian berasal dari Adam, dan Adam berasal dari tanah. Sesungguhnya paling mulianya kalian di sisi Allah adalah yang paling bertakwa. Orang Arab

tidak lebih utama daripada Non Arab atau *'ajam*, Non Arab tidak lebih utama daripada orang Arab. Orang kulit merah tidak lebih utama daripada yang berkulit putih, orang kulit putih tidak lebih utama dari orang yang berkulit merah kecuali (disebabkan) tingkat ketakwaannya. Ingatlah, apakah saya sudah menyampaikan (tentang hal ini)? Ya Allah, saksikanlah (bahwa saya sudah menyampaikan ajaran ini). Para sahabat menjawab: Sudah. Nabi SAW berpesan: Orang yang menyaksikan (khutbah saya ini) nanti harus menyampaikan kepada orang-orang yang tidak menyaksikan atau tidak hadir.”¹

Dalam khutbah di atas dengan tegas Nabi Muhammad menyampaikan perlunya menghormati manusia melalui pernyataannya bahwa darah (*dima*), harta (*amwāl*), dan harga diri (*a'raḍ*) adalah mulia. Nabi SAW juga mewanti-wanti supaya di antara umat manusia tidak lagi saling memukul, yakni bertikai sebagaimana kebiasaan masyarakat Arab pra Islam.

Pernyataan bahwa umat manusia pada dasarnya berasal dari keturunan yang sama, yakni Adam, dan Adam berasal dari tanah, menegaskan bahwa umat manusia dengan beragam suku dan warna kulitnya sesungguhnya saling

¹ Ṣafiy al-Raḥmān Al-Mubārakafūrī, *Al-Raḥīq Al-Makhtūm*, (Mesir: Dār Iḥyā' al-Turās, t.t.), 423-424; Naskah lengkap beberapa riwayatnya dapat dibaca dalam Muhammad Hamidullah, *Majmū'ah Al-Wasā'iq Al-Siyāsiyyah Li Al-'Ahd Al-Nabawī Wa Al-Khilāfah Al-Rāsyidah*, (Beirut: Dār al-Nafā'is, cet. VI, 1987), 360-368.

bersaudara. Perbedaan yang terjadi tidak boleh menjadikan seseorang untuk berlaku tidak adil, karena kedudukan semua manusia di dunia sama. Perbedaan derajat masing-masing hanya terletak di hadapan Allah melalui seberapa besar tingkat ketakwaan seseorang sebagaimana dinyatakan juga dalam QS. Al-Ḥujurāt 13.

Misi menciptakan kehidupan yang menjunjung tinggi kehormatan manusia (*iḥtirām al-insāniyyah*), persaudaraan (*al-ukhuwwah*), dan keadilan (*al-'adālah*) bagian dari lompatan besar yang dilakukan Nabi Muhammad dalam mengubah kebiasaan masyarakat Arab pra Islam yang berdampak pada perubahan struktur masyarakat dari yang sebelumnya terkotak-kotak ke dalam kabilah menjadi umat.

Setiap kabilah memiliki dasar hukum atau konstitusi (*dustūr*) yang berupa fanatisme (*al-'aṣabiyyah*), yakni pendirian setiap anggota untuk selalu menolong sesama orang yang sekabilah dan selalu membelanya baik orang itu dalam keadaan zalim maupun terzalimi. Prinsip yang dimiliki setiap kabilah yaitu, “Tolonglah saudaramu, baik ia zalim maupun terzalimi” (*Unṣur akhāka ḡalīman auw*

maḏlūman).² Prinsip ini menjadikan masyarakat Arab pra Islam jauh dari menghormati orang lain yang berbeda kabilah, tidak dapat menjalin persaudaraan antar sesama manusia, dan tidak bisa menerapkan keadilan.

Fanatisme memiliki beragam faktor, ada kalanya karena sekeluarga (*‘aṣabiyyah al-‘asyīrah wa ḏawī al-arḥām*), karena persamaan keturunan atau sekabilah (*‘aṣabiyyah al-qabilah*), karena memiliki perjanjian (*‘aṣabiyyah al-aḥlāf al-qabaliyyah auw al-aḥzāb*), dan karena mengikuti tradisi (*‘aṣabiyyah al-taqālid*).³

Pertama, *‘aṣabiyyah al-‘asyīrah wa ḏawī al-arḥām*, yaitu fanatisme karena satu keluarga, sepupu, atau satu saudara. Keluarga merupakan unit terkecil dalam struktur masyarakat Arab pra Islam yang dengannya setiap individu dapat menjaga diri dan keluarga dari berbagai serangan dari luar keluarga, serta masing-masing saling tolong menolong. Unit terkecil di bawah kabilah ini menjadi pelindung dari dinamika yang terjadi di dalam kabilahnya maupun dari luar kabilah. Fanatisme yang disebabkan persamaan keluarga

² Aḥmad Ibrahīm Al-Syarīf, *Makkah Wa Al-Madīnah Fī Al-Jāhiliyyah Wa ‘Ahd Al-Rasūl*, (Beirut: Dār al-Fikr al-‘Arabī, cet. I, 1985), 62.

³ Al-Syarīf, 65-78.

tingkatannya lebih kuat daripada keimanan. Hal ini seperti pembelaan yang dilakukan Bani Hāsyim kepada Nabi Muhammad ketika mendapatkan penolakan dari keluarga lain sesama kabilah Quraisy. Bani Hāsyim melindungi Nabi SAW karena fanatik kekerabatan (*li 'aṣabiyyah al-rahm wa al-qurbā*) kendati keimanan Bani Hāsyim sendiri berbeda dengan Nabi SAW.

Kedua, *'aṣabiyyah al-qabilah*, yakni fanatisme karena satu kabilah. Fanatisme ini sebagaimana fanatisme karena satu keluarga dibangun atas persamaan darah atau keturunan. Kabilah di dalamnya memiliki banyak keluarga. Jika ada anggota kabilah bermasalah dengan seseorang dari kabilah lain, maka semua anggota kabilah akan membantunya, tidak peduli orang yang sekabilah itu benar atau salah. Melalui kabilah masyarakat Arab pra Islam menjaga eksistensinya dalam mendapatkan manfaat maupun menolak bahaya dari luar. Karenanya semua anggota kabilah merasa terpanggil ketika ada anggota lain yang terusik keamanan jiwa, keluarga, maupun hartanya.

Ketiga, *'aṣabiyyah al-aḥlāf al-qabaliyyah auw al-aḥzāb* yaitu fanatisme yang disebabkan ikatan perjanjian atau sumpah. Kabilah dalam masyarakat Arab pra Islam saling mengadakan perjanjian damai dengan kabilah lain

dengan tujuan untuk menjaga kepentingan-kepentingannya secara bersama seperti keamanan dalam perdagangan, tidak diganggu oleh kabilah lain, dan yang lainnya. Kabilah yang mengadakan perjanjian akan loyal dan fanatik terhadap kabilah sekutunya dalam menghadapi persoalan yang datang dari luar. Begitu juga sebaliknya. Loyalitas antar kabilah dalam ikatan perjanjian akan berlanjut ke generasi kabilah berikutnya kecuali jika keduanya menghentikan perjanjiannya. Fanatisme yang disebabkan perjanjian ini seperti tercermin dalam kabilah-kabilah Yahudi yang mengadakan perjanjian damai dengan kabilah Khazraj dan sebagian dengan kabilah Aus. Fanatisme sebab perjanjian tingkat kesetiannya di bawah fanatisme kesamaan keluarga dan kabilah, karena fanatisme perjanjian selain sifatnya yang baru datang, yakni sebab mengadakan persekutuan (*al-ḥalf*), juga sewaktu-waktu dapat luntur sebab selesainya persekutuan.

Keempat, *‘aṣabiyyah al-taqālīd* yaitu fanatisme karena mengikuti tradisi atau kebiasaan para leluhurnya. Tradisi ini biasanya dalam bentuk kepercayaan atau keagamaan. Ketika seseorang menghadapi tradisi baru yang bertentangan dengan tradisi para leluhurnya, maka semua kabilah yang memiliki tradisi sama akan menentanginya. Hal

ini menjadi salah satu faktor yang menggerakkan orang-orang menentang dakwah Nabi Muhammad yang dinilainya bertentangan dengan kepercayaan para leluhurnya. Dalam Alquran dijelaskan, ketika orang-orang Makkah diperintah mengikuti Alquran, mereka menjawab bahwa mereka hanya akan mengikuti apa yang mereka dapati dari para leluhurnya (QS. Al-Baqarah 170).

Semua bentuk fanatisme di atas menjadikan masyarakat Arab pra Islam tidak dapat menghormati orang lain, dan hanya menolong sesama kabilah atau sekutunya tanpa mempertimbangkan statusnya sebagai pihak yang benar atau salah. Karena itu semua bentuk fanatisme di atas diubah oleh Nabi Muhammad melalui *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* yang di dalamnya menegaskan perlunya mengedepankan kebenaran dan melarang semua pihak berbuat zalim. Dengan penegasan membela yang benar dan menyalahkan pihak yang bersalah maka fanatisme menjadi berkurang.

Upaya lain yang dilakukan Nabi Muhammad dalam mewujudkan misinya untuk menjunjung tinggi kehormatan manusia, persaudaraan, dan keadilan yaitu mengikat semua penduduk Madinah sebagai satu umat atau komunitas (*ummah*) tanpa melihat latar belakang kabilah, tradisi, dan agamanya. Dalam *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* kata umat (*ummah*)

disebut sebanyak dua kali, yaitu dalam Pasal 2 yang menyatakan bahwa mukmin dan muslim dari Quraisy dan penduduk Yatsrib serta orang-orang yang mengikuti mereka dan berperang dengannya sebagai satu umat yang terpisah dari lainnya (*ummah wāḥidah min dūni al-nās*) dan Pasal 25 yang menyatakan bahwa Yahudi Bani ‘Auf dan kabilah-kabilah Yahudi lainnya satu umat dengan mukmin (*Wa anna Yahūda banī ‘Auf ummah ma‘a al-mu`minīn*).

Istilah *ummah* dalam *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* memiliki makna perkumpulan antar kabilah yang berdiri di atas ikatan masyarakat (*al-ribāṭ al-madani*).⁴ Makna demikian dari sisi identitas bersifat umum, tapi dari sisi ikatan terbatas. Bersifat umum artinya semua orang yang menyepakati perjanjian *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* dengan beragam agama dan kabilahnya masuk dalam istilah umat sebagaimana dalam Pasal 25 yang menegaskan bahwa kabilah-kabilah bagian dari umat bersama mukmin. Bersifat khusus artinya istilah umat hanya mewadahi orang-orang yang terlibat di dalam perjanjian. Karenanya dalam Pasal 2 dinyatakan “terpisah dari lainnya” (*min dūni al-nās*).

⁴ Burhān Zuraiq, *Al-Ṣaḥīfah Miṣāq Al-Rasūl*, (t.t: t.p., cet. III, 2015), 85.

Kendati istilah umat dalam *Ṣahīfah* terbatas pada semua orang yang terlibat di dalam perjanjian, tapi dalam waktu bersamaan penggunaan kata ini mengandung arti keterbukaan. Artinya siapa saja yang hendak bergabung bersama Nabi Muhammad SAW maka mereka akan masuk dalam istilah *ummah*. Hal ini dinyatakan dalam Pasal 1 “dan orang-orang yang mengikuti mereka, bergabung dengan mereka, dan berjihad bersama mereka” (*wa man tabi ‘ahum falaḥiqā bihim wa jāhada ma‘ahum*). Dengan demikian istilah satu umat (*ummah wāḥidah*) dalam *Ṣahīfah Al-Madīnah* bertujuan menjadi payung yang menyatukan semua orang dengan beragam kabilah dan agamanya.

Perubahan dari *qabilah* ke *ummah* berdampak besar pada pengurangan *‘aṣabiyyah* atau fanatisme. Dalam struktur masyarakat yang mengutamakan sistem kabilah, kezaliman sulit dihapuskan karena seseorang akan fanatik melakukan pembelaan terhadap orang-orang yang sekabilah. Sedangkan dalam umat kezaliman mudah dihapus karena konstitusi atau *dustūr* yang diberlakukan bukan *‘aṣabiyyah* melainkan sejumlah aturan yang tertuang dalam *Ṣahīfah* itu sendiri. Dalam hadis Nabi Muhammad dikatakan, “orang yang fanatik adalah orang yang menolong kelompoknya melakukan kezaliman” (*al-‘aṣabiyy man yu‘īnu qaumahu*

‘alā al-zulm). Dalam hadis lain dikatakan, “bukan bagian dari kami orang yang mengajak ke fanatik atau berperang karena fanatisme” (*laisa minnā man da‘ā ilā ‘aṣabiyyah au qātala ‘aṣabiyyah*).⁵

Perubahan kabilah ke umat menggeser watak eksklusivisme kabilah menjadi inklusif dalam sosial, ekonomi, politik, dan agama. Dalam sosial setiap individu dapat berinteraksi dengan orang lain dari lintas kabilah, bahkan beberapa individu telah dipersaudarakan oleh Nabi Muhammad dengan orang dari kabilah berbeda (*al-mu`ākhah*), seperti Abū Bakar dipersaudarakan dengan Khārijah bin Zaid al-Khazrajī, Umar bin Khaṭab dengan ‘Itbān bin Mālik, Abū ‘Ubaidah dengan Sa’d bin Mu‘āz, ‘Abdurrahman bin ‘Auf dengan Sa’d bin al-Rabī‘, Zubair bin al-‘Awwām dengan Salamah bin Salāmah bin Waqsy, Utsman bin Affan dengan Aus bin Šābit bin al-Munzir al-Najārī, Ṭalḥah bin ‘Ubaidillah dengan Ka‘b bin Mālik, Sa‘īd bin Zaid dengan Ubay bin Ka‘b, Muṣ‘ab bin ‘Umair dengan

⁵ Ibn Manzūr Al-Anṣārī, *Lisān Al-‘Arab*, (Beirut: Dār Šādir, cet. III, 1414), vol. I, 606.

Abū Ayyūb, Abū Ḥuzaifah bin ‘Utbah dengan ‘Abbād bin Bisyr, dan yang lainnya.⁶

Keterbukaan dalam sosial selain ditandai dengan menjadikan persaudaraan di antara individu lintas kabilah, juga dapat dipahami dari perkawinan silang kabilah seperti yang dilakukan Abdurrahman bin ‘Auf yang berasal dari Quraisy menikah dengan perempuan dari kabilah Khazraj. Diceritakan, Abdurrahman bin ‘Auf ketika datang ke Madinah dipersaudarakan oleh Nabi Muhammad dengan Sa‘d bin al-Rabī‘ al-Anṣāriy dari kabilah Khazraj. Kepada Abdurrahman, Sa‘d menawarkan separuh harta kekayaannya serta menawarkan salah satu istrinya. Jika Abdurrahman tertarik, Sa‘d siap menceraikannya supaya dapat dinikahi Abdurrahman, tapi Abdurrahman memilih berdagang di pasar hingga menghasilkan keuntungan. Setelah itu ia baru menikah dengan perempuan dari Khazraj. Kepada Abdurrahman, Nabi SAW memerintahkan supaya menyelenggarakan walimah meski dengan menyembelih satu kambing.⁷

⁶ Abū al-Fidā` Ibn Kaṣīr, *Al-Bidāyah Wa Al-Nihāyah*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), vol. III, 226-227.

⁷ Ibn Kaṣīr, vol. III, 228.

Selain keterbukaan dalam sosial, melalui pernyataan *ummah waḥidah* masyarakat Arab Islam dapat bekerjasama dalam bidang ekonomi sebagaimana dinyatakan dalam Pasal 24 *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* yang memerintahkan orang-orang Yahudi ikut serta memberikan biaya perang yang dibutuhkan masyarakat Madinah. Keterbukaan dalam ekonomi ini ditandai dengan banyaknya kabilah-kabilah Madinah yang memberikan bantuan kepada sahabat Muhajirin dalam bentuk tempat tinggal, jamuan makan, maupun harta benda lainnya. Nabi Muhammad dan sahabatnya banyak yang menggunakan harta benda dari Yahudi Bani Naḍīr dan salah seorang tokoh Yahudi yang bernama Mukhairīq untuk digunakan makan setiap hari dan membiayai keluarganya.⁸ Nabi SAW dan sahabatnya juga beraktivitas di pasar milik kabilah Yahudi bani Qainuqā', dan yang lainnya.⁹

Keterbukaan konsep *ummah* dalam politik ditandai dengan kebebasan untuk tetap mempertahankan perkumpulan kabilah dan menjalankan tradisi serta hukumnya masing-masing. Dalam Pasal 4-11 *Ṣaḥīfah Al-*

⁸ Muḥammad bin 'Umar Al-Wāqidi, *Al-Maghāzī*, (Beirut: Dār al-A'lami, cet. III, 1989), vol. I, 377-378.

⁹ 'Izzu al-Dīn Ibn al-Aṣīr, *Al-Kāmil Fī Al-Tārīkh*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, cet. I, 1997), vol. II, 30; Ibn Kaṣīr, *Al-Bidāyah Wa Al-Nihāyah*, vol. VIII, 34.

Madīnah dijelaskan bahwa setiap kabilah dibebaskan untuk tetap berada di dalam perkumpulannya serta menjalankan adat kebiasaan dan hukumnya masing-masing sebagaimana yang sebelumnya telah dipraktikkan. Diceritakan oleh Ibn Hisyām (w. 833 M), ketika ada laki-laki dan perempuan dari kabilah Yahudi Bani Quraizah melakukan zina, para pemuka agama Yahudi menyerahkan persoalan hukumannya kepada Nabi SAW. Lalu Nabi memanggil pemuka Yahudi supaya mereka sendiri yang memberikan hukumannya berdasarkan hukum yang berlaku di dalam kabilahnya, yakni berdasarkan Taurat.¹⁰

Watak inklusif umat dalam agama ditandai dengan pengakuan dan jaminan perlindungan terhadap agama lain seperti ditegaskan dalam Pasal 25-35 yang mempersilakan orang-orang Yahudi menjalankan agamanya. Penggunaan kata umat untuk menyebut semua perkumpulan lintas agama dipahami oleh sebagian sarjana Barat seperti Fred Donner dan Denny sebagai agama yang tidak terpisah dari agama-agama sebelumnya, yakni Islam belum menjadi agama yang distingtif dari agama-agama yang berkembang pada saat itu.

¹⁰ Abd al-Malik Ibn Hisyām, *Al-Sīrah Al-Nabawīyyah*, (Mesir: Syirkah wa Maktabah wa Maṭba‘ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1955), vol. 1, 564-566.

Islam baru menjadi agama yang terpisah dari agama lain baru terjadi pada masa Abdul Malik.¹¹

Pendapat Donner dan Denny tidak sesuai dengan penjelasan Pasal 25 *Ṣahīfah Al-Madīnah*. Dalam pasal ini dijelaskan bahwa Yahudi memiliki agama sendiri (*li al-yahūdi dīnuhum*) dan umat Islam memiliki agamanya sendiri (*wa li al-muslimīna dīnuhum*). Artinya, pada masa Nabi Muhammad keberadaan Islam sudah menjadi agama yang distingtif dari agama-agama lainnya. Watak inklusif umat dalam *Ṣahīfah* lebih mengacu pada penerimaan terhadap berbagai pemeluk agama dengan pemenuhan hak yang sama di dalam satu payung *ummah waḥidah*.

Kendati Islam sedari awal kemunculannya sudah menjadi agama yang terpisah dari agama-agama sebelumnya, namun melalui penggunaan istilah *ummah* dalam *Ṣahīfah* menandakan bahwa Islam memiliki kehendak berkomunikasi dengan tradisi atau agama-agama sebelumnya serta menjadi bukti bahwa komunitas Nabi

¹¹ Katrin Jomaa, "Social Justice and Islamic Legal/Ethical Order: The Madinah Constitution as a Case Study from the Prophetic Period," in *Islamic Law and Ethics* (Virginia: International Institute of Islamic Thought, 2020), 165–206; Fred M Donner, *Muhammad Dan Umat Beriman: Asal Usul Islam*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, cet. I, 2015), 63-64, 217 dan seterusnya.

Muhammad tidak menutup diri dan memutus hubungan dengan agama-agama terdahulu.¹² Penegasan muslim, Yahudi dan yang lainnya sebagai satu umat juga mengantarkan pemahaman bahwa kehadiran Islam tidak menghapus agama-agama yang datang sebelumnya sebagaimana dijelaskan dalam QS. Al-Baqarah 62:

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّٰلِيْنَ وَالصَّٰئِرِيْنَ مَن ءَامَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ
يَحْزَنُونَ

“Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Ṣābi`īn, siapa saja diantara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran kepada mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati.”

Juga dalam QS. Al-Mā`idah 69:

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّٰبِئُونَ وَالنَّصْرَانِيْنَ مَن ءَامَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

“Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, Ṣābi`īn dan orang-orang Nasrani, siapa saja (diantara mereka) yang benar-benar saleh, maka tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati.”

¹² Jomaa, “Social Justice and Islamic Legal/Ethical Order: The Madinah Constitution as a Case Study from the Prophetic Period.”

Katrin Joma menjelaskan bahwa Alquran memang mengakui Yahudi dan Nasrani sebagai umat beriman, namun mereka bukan muslim. Istilah muslim digunakan untuk menyebut orang-orang yang mendukung Nabi Muhammad dalam urusan agama sebagaimana dijelaskan dalam Pasal 45 *Ṣahīfah Al-Madīnah*, sedangkan orang-orang Yahudi menerima Nabi SAW dalam kapasitasnya sebagai hakim dan pemimpin politik, bukan sebagai pemimpin agama.¹³

Satu hal yang hendak ditegaskan di sini bahwa penggunaan kata *ummah* memperlihatkan sikap inklusif yang dimiliki komunitas Nabi Muhammad SAW. Melalui istilah *ummah*, semua orang yang berada di dalamnya memiliki hak dan kewajiban yang sama dalam sosial, politik, ekonomi, dan agama. Watak inklusif ini tercermin dalam berbagai pasal *Ṣahīfah Al-Madīnah* yang memasukkan berbagai kabilah dan pemeluk agama yang berbeda ke dalam satu komunitas sebagaimana dijelaskan di atas.

¹³ Jomaa, 149.

B. Misi Politik dalam *Al-Syuruṭ Al-‘Umariyyah*: Dari Umat ke Fanatisme Kabilah

Pemenuhan hak kebebasan beragama bagi non muslim pada masa Nabi Muhammad SAW tercermin dalam *Ṣahīfah Al-Madīnah*. Hal ini berlangsung sampai dengan masa *al-khulafā` al-rāsyidūn*. Pemenuhan dan kesetaraan hak bagi non muslim lahir karena misi politik yang dibawa Nabi SAW berupa menjunjung tinggi nilai kehormatan manusia, persaudaraan, dan keadilan yang dibangun di atas politik keumatan (*siyāsah al-ummah*). Kepemimpinan Nabi Muhammad di Madinah tidak hanya diakui dan diterima kalangan pengikutnya dari umat Islam, tapi juga diterima dan dijadikan sebagai hakim oleh non muslim yang dalam hal ini orang-orang Yahudi dan musyrik.

Pemenuhan hak non muslim seiring berjalannya waktu mulai terkendala ketika pasukan Arab Islam menjadikan kekuasaan bukan untuk menggapai nilai-nilai kenabian yang berupa kehormatan manusia, persaudaraan, dan keadilan, melainkan kekuasaan sebagai tujuan itu sendiri. Karenanya hasrat melanggengkan kekuasaan terus diusahakan meski harus dilakukan dengan memerangi orang-orang yang seagama maupun mendiskriminasi orang-orang yang berbeda kabilah dan agama dengan penguasa.

Politik keumatan (*siyāsah al-ummah*) pada akhirnya berubah menjadi politik kekuasaan (*siyāsah al-mulk*).

Al-Syurūṭ Al-‘Umariyyah bagian dari aturan yang lahir dari politik kekuasaan yang berusaha mengambil alih kekuasaan secara total dari tangan non Arab yang mayoritas non muslim ke pangkuan pasukan Arab yang beragama Islam. Peralihan kekuasaan ini berdampak pada sejumlah pembatasan-pembatasan hak yang sebelumnya dapat dinikmati dengan bebas oleh non muslim. Hal ini embrionya dimulai dengan perebutan kekuasaan berdasarkan suku yang terjadi sejak Nabi Muhammad SAW wafat.

Dalam berbagai literatur sejarah diinformasikan bahwa ketika Nabi SAW wafat, pada hari yang sama sahabat Ansor berkumpul di perkampungan Banī Sā‘idah (*Saqīfah Banī Sā‘idah*) meminta kepada Sa‘d bin ‘Ubādah yang saat itu sedang sakit untuk menjadi pengganti Nabi SAW. Para sahabat yang menolong Nabi SAW di Madinah ini merasa paling berhak meneruskan kekuasaan Nabi Muhammad mengingat mereka orang-orang yang membantu secara totalitas saat Nabi SAW dan sahabatnya dalam keadaan lemah, juga kelompok pertama yang menerima Islam di saat Nabi SAW dakwahnya ditolak di berbagai suku lain, dan menjadi kelompok yang menjadikan Islam tersebar ke berbagai wilayah di Jazirah Arabia. Karenanya, mereka

merasa paling berhak atas pengganti Nabi SAW, bukan dari golongan lain.¹⁴

Mendengar informasi yang sedang dilakukan sahabat Ansor, Umar bin Khaṭāb segera memanggil Abu Bakar yang berada di rumah Nabi SAW bersama Ali bin Abi Ṭālib yang sedang sibuk mengurus jenazah Nabi SAW. Kepada Abu Bakar, Umar menyampaikan informasi penting itu, hingga keduanya bersama Abū ‘Ubaidah al-Jarrāḥ mendatangi tempat orang-orang Ansor berkumpul. Di tempat itu terjadilah perebutan kekuasaan antara sahabat Ansor dan Muhajirin yang diwakili oleh Abu Bakar, Umar bin Khaṭāb dan Abū ‘Ubaidah al-Jarrāḥ. Berbagai argumentasi dan pertimbangan dimunculkan hingga salah seorang sahabat Ansor yang bernama Al-Ḥubbāb bin al-Munzir memutuskan, masing-masing dari sahabat Ansor dan Muhajirin memiliki pemimpinnya sendiri (*minnā amīr wa minhum amīr*). Menanggapi tawaran ini, Umar mengatakan:

هيهات لا يجتمع اثنان في قرن. والله لا ترضى العرب أن يؤمروكم ونبيها من غيركم،
ولكن العرب لا تمتنع أن تولى أمرها من كانت النبوة فيهم وولي أمورهم منهم.
“Tidak mungkin terjadi ada dua pemimpin dalam satu masa. Demi Allah, orang-orang Arab tidak akan rela menjadikan kalian sebagai pemimpin, sedangkan nabi mereka sendiri bukan berasal dari kelompok kalian. Akan tetapi masyarakat

¹⁴ Muḥammad bin Jarīr Al-Ṭabarī, *Tārīkh Al-Rusul Wa Al-Mulūk*, (Beirut: Dār al-Turās, t.t.), vol. III, 218.

Arab tidak akan menolak menyerahkan urusannya kepada orang yang kenabian berasal darinya, juga tidak akan keberatan jika pemimpin mereka berasal darinya.”¹⁵

Sahabat Ansor yang memaksa Sa‘d bin ‘Ubādah sebagai pengganti Nabi Muhammad semuanya berasal dari suku Khazraj, sedangkan salah seorang tokoh sahabat Ansor dari kabilah Aus, Basyīr bin Sa‘d, justru mendukung kelompok Muhajirin. Ia mengatakan, bahwa orang-orang Ansor memang tidak bisa dipungkiri telah berjasa besar bagi umat Islam, mereka telah berperang melawan orang-orang yang memusuhi Nabi SAW, namun itu semua seharusnya dilakukan atas dasar untuk mencari ridla Allah dan sebagai bentuk kepatuhan kepada Nabi Muhammad SAW, bukan untuk mencari harta dunia.

Lebih lanjut Basyīr bin Sa‘d mengatakan:

ألا ان محمدا ص من قريش، وقومه أحق به وأولى وایم الله لا يراني الله أنازعهم هذا الأمر أبدا، فاتقوا الله ولا تخالفوهم ولا تنازعوهم.

“Ingatlah, sesungguhnya Muhammad SAW berasal dari suku Quraisy. Kaumnya lebih berhak untuk menjadi penggantinya. Demi Allah, saya tidak diizinkan oleh Allah untuk merebut kekuasaan ini dari mereka (orang-orang

¹⁵ Al-Ṭabarī, vol. III, 219-220.

Muhajirin) selamanya. Bertakwalah kepada Allah, dan janganlah berbeda dan bertengkar dengan mereka.”¹⁶

Setelah Basyīr menyampaikan pendapatnya, lalu Abu Bakar menawarkan salah satu dari dua orang Muhajirin, yaitu Umar bin Khaṭab dan Abu ‘Ubaidah al-Jarrāh, namun keduanya menolak dan memilih Abu Bakar sendiri yang menjadi pengganti Rasulillah dengan argumentasi; Abu Bakar orang yang paling utama di kalangan Muhajirin, ia juga orang yang menemani Nabi SAW di goa (*sānī isnaini iżhumā fī al-ghār*), ia juga orang yang pernah mengganti Nabi SAW dalam mengimami salat (*khalīfah rasūlillah ‘alā al-ṣalāh*).¹⁷

Lalu Umar bin Khaṭab dan Abū ‘Ubaidah segera bergegas untuk berbaiat kepada Abu Bakar, sedangkan Basyīr bin Sa‘d sendiri telah mendahului melakukan baiat kepada Abu Bakar sebagai bentuk pengakuan dan pengangkatan dari sahabat Ansur bahwa pengganti Nabi Muhammad SAW adalah Abu Bakar. Melihat sikap Basyīr bin Sa‘d yang mendukung kelompok Muhajirin, Al-Ḥubbāb bin al-Munzir menegur: “Wahai Basyīr bin Sa‘d, keberanianmu membuatmu membangkang. Saya tidak butuh

¹⁶ Al-Ṭabarī, vol. III, 221.

¹⁷ Al-Ṭabarī, vol. III, 221.

apa yang kamu perbuat. Apakah kamu bersaing dengan anak pamanmu untuk menjadi pemimpin?” Basyīr menjawab: “Demi Allah, tidak. Saya hanya tidak senang merebut terhadap kaum hak yang telah diberikan oleh Allah kepadanya.”¹⁸

Menyaksikan sikap Basyīr bin Sa‘d yang mendukung Muhajirin, serta ajakan orang-orang Quraisy untuk berbaiat kepada Abu Bakar, dan sahabat Ansur dari kabilah Khazraj yang menghendaki Sa‘d bin ‘Ubādah sebagai pemimpinnya, sahabat Ansur dari kabilah Aus saling berbicara perihal kekhawatiran tersaingi jika pengganti Nabi Muhammad jatuh pada Sa‘d bin ‘Ubādah yang didukung oleh suku Khazraj. Sahabat Ansur dari suku Aus mengatakan kepada sesamanya: “Demi Allah, jika suku Khazraj sekali saja berkuasa atas kalian (suku Aus) maka keutamaan akan terus menjadi miliknya. Mereka tidak akan menjadikan kalian bersamanya mendapatkan bagian selama-lamanya, maka segeralah berbaiat kepada Abu Bakar.” Lalu sahabat dari suku Aus segera berbondong-bondong melakukan baiat kepada Abu Bakar.¹⁹

¹⁸ Al-Ṭabarī, vol. III, 221.

¹⁹ Al-Ṭabarī, vol. III, 221-222.

Peristiwa di atas menunjukkan bahwa pasca Nabi Muhammad wafat, fanatisme kesukuan (*‘aṣabiyyah al-qabīlah*) kembali muncul. Kelompok Muhajirin fanatik terhadap Quraisy, kelompok Anсор terbelah menjadi dua dengan mementingkan kabilahnya masing-masing. Sahabat Anсор dari suku Khazraj menghendaki pemimpin dari kabilahnya dengan mendukung Sa’d bin ‘Ubādah, sedangkan sahabat Anсор dari suku Aus berusaha menjegalnya dengan mendukung Abu Bakar yang berasal dari Quraisy karena khawatir dipimpin suku Khazraj.

Perselisihan mengenai pengganti Nabi Muhammad juga mencerminkan fanatisme dalam berbagai bentuk, yaitu fanatisme keagamaan yang dipegangi sahabat Anсор dengan argumentasinya sebagai penolong Nabi SAW dalam menyebarkan agama Islam, fanatisme kesukuan yang dilakukan sahabat Muhajirin dengan argumentasinya yang menyatakan bahwa pengganti Nabi SAW harus dari orang yang sesuku dengannya, yakni Quraisy. Dengan demikian perdebatan tentang pengganti Nabi Muhammad memunculkan bentuk fanatisme baru, yaitu fanatisme kesukuan (*al-‘aṣabiyyah al-qabaliyyah*) yang bercampur dengan fanatisme keagamaan (*al-‘aṣabiyyah al-dīniyyah*)

atau dalam bahasa lain fanatisme agama menyatu dengan fanatisme politik (*al-‘aşabiyyah al-siyāsiyyah*).²⁰

Fanatisme terus berlanjut membayangi kehidupan masyarakat Arab hingga puncaknya ketika pemerintahan Islam berubah dari khilafah ke kerajaan (*al-mulk*). Ibn Khaldūn menjelaskan dalam setiap perkumpulan orang, fanatisme (*al-‘aşabiyyah*) merupakan suatu keharusan, karena tanpanya perintah tidak akan dilaksanakan dengan baik. Hanya saja fanatisme yang baik yaitu fanatisme dalam beragama untuk keperluan terlaksananya perintah-perintah Allah dan utusan-Nya. Fanatisme yang bertentangan dengan ajaran-ajaran agama maka dilarang karena Islam sendiri datang salah satunya untuk menghilangkan fanatisme yang mengakar di dalam masyarakat Arab pra Islam.²¹

Berbagai konflik yang terjadi pasca Nabi Muhammad wafat tidak lepas dari faktor fanatisme. Hal ini sebagaimana perkataan Ali bin Abi Thalib kepada para pendukungnya ketika menghadapi gerakan Mu‘āwiyah yang berusaha mengambil alih kekuasaan dari tangan Ali. Ali mengatakan,

²⁰ Adonis, *Al-Šābit Wa Al-Mutaḥawwil: Baḥṣ Fī Al-Ibdā’ Wa Al-Itbā’ ‘inda Al-‘Arab*, (Mesir: Dār al-Sāqī, 2003), vol. I, 164-165.

²¹ Abdurrahmān Ibn Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, (Beirut: Dār al-Fikr, 2001), 253.

“ingatlah, prahara yang sedang kalian alami telah kembali sebagaimana keadaan ketika Allah mengutus nabi kalian”. Perkataan Ali ini menandakan bahwa bangsa Arab telah kembali ke masa jahiliyyah yang didominasi dengan berbagai konflik yang disebabkan fanatisme. Dalam hal ini, Adonis mengambil kesimpulan bahwa Islam pada masa ini hanya simbol semata. Adapun hakikat dan esensinya telah pergi dengan wafatnya Nabi Muhammad dan para sahabat awal.²²

Ibn Khaldūn mengakui bahwa berbagai konflik yang terjadi di kalangan para sahabat disebabkan karena fanatisme, dan menjadi hal yang wajar. Hanya saja ketika memasuki masa dinasti atau kerajaan (*al-mulk*) yang dimulai dari Dinasti Umayyah hingga kemudian berlanjut pada masa Abbasiyyah fanatisme kerap menimbulkan tindakan-tindakan yang bertentangan dengan agama seperti yang tercermin dalam perilaku para rajanya yang hedonis, minum-minuman arak, dan tindakan menghalalkan hal-hal yang diharamkan di dalam agama.²³

²² Adonis, *Al-Šābit Wa Al-Mutaḥawwil: Baḥṣ Fī Al-Ibdā' Wa Al-Itbā' 'inda Al-'Arab*, 170.

²³ Ibn Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, 259.

Fanatisme kesukuan yang bercampur dengan fanatisme keagamaan pada masa *al-khulafā` al-rāsyidūn* telah menjadikan seseorang yang tidak patuh terhadap kekuasaan dituduh sebagai orang yang membangkang terhadap agama. Contoh tentang hal ini seperti orang-orang yang menolak membayar zakat pada masa Abu Bakar. Para pembangkang zakat dituduh sebagai orang yang telah keluar dari agama (murtad) sehingga halal untuk diperangi.²⁴ Di sisi lain fanatisme kesukuan yang menyatu dengan fanatisme agama juga menjadikan kabur batas antara dakwah dan ekspansi kekuasaan. Penaklukan-penaklukan wilayah yang berlangsung pada masa ini apakah dimotivasi oleh fanatisme agama (dakwah) atau fanatisme kekuasaan tidak bisa dipisahkan dengan jelas lantaran dua fanatisme yang telah menyatu.

Memasuki masa Dinasti Umayyah yang diawali dengan Mu'āwiyah sebagai pemimpinnya, fanatisme kesukuan mulai terlihat lebih mendominasi daripada fanatisme agama. Kepemimpinan yang dijalankan Mu'āwiyah tidak lagi berdasarkan pada asas musyawarah, melainkan berada pada kehendaknya, dan diwariskan secara

²⁴ Muḥammad bin 'Umar Al-Wāqidī, *Kitāb Al-Riddah*, (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, cet. I, 1990), 48-52.

turun temurun. Kepada anaknya yang bernama Yazīd, Mu‘āwiyah berjanji bahwa Bani Umayyah tidak akan rela menyerahkan urusan pemerintahannya kepada orang lain.²⁵

Dinasti Umayyah yang menjadikan Damaskus sebagai ibukota kekuasaannya tidak hanya mewariskan kekuasaan kepada anak-anaknya secara turun temurun, tapi fanatisme kesukuan yang di dalamnya tercampur dengan fanatisme agama memunculkan sejumlah sikap penguasaan penuh terhadap wilayah. Jika kekuasaan inti dipegang oleh orang-orang dari Bani Umayyah, maka hal-hal lain diduduki oleh bangsa Arab yang di atasnamakan sebagai pasukan Islam. Karenanya, bangsa non Arab (*‘ajam*) yang menjadi penduduk asli Damaskus dan Syām secara umum menjadi orang-orang yang terkuasai (*mawālī*) yang secara hak sarat dengan pembatasan.

Pendirian Dinasti Umayyah sendiri yang dilatarbelakangi oleh konflik antara Mu‘āwiyah bin Abī Sufyān yang berasal dari keturunan Bani Umayyah dan Ali bin Abi Thalib yang berasal dari Bani Hāsyim menjadi peristiwa yang melahirkan eksistensi fanatisme kekabilahan. Fanatisme pada masa Dinasti Umayyah mulanya terbatas

²⁵ Ibn Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, 257.

pada fanatisme keluarga (*'aṣabiyyah al-usrah*), lalu berkembang menjadi fanatisme suku (*'aṣabiyyah al-qabīlah*) hingga puncaknya melahirkan fanatisme kebangsaan, yakni fanatisme Arab (*'aṣabiyyah al-'Arabiyyah*).

Fanatisme keluarga terlihat dari sikap Mu'āwiyah bin Abī Sufyān, khalifah pertama Dinasti Umayyah yang mengangkat anaknya, Yazīd, sebagai khalifah yang menggantikannya. Mu'āwiyah memaksa kepada semua orang supaya membaikinya serta memberikan janji dan ancaman jika mereka tidak membaikinya. Padahal dalam waktu bersamaan ada beberapa orang yang memiliki derajat yang sama sebagaimana Yazīd, hanya saja berasal dari keluarga lain seperti Ḥasan dan Ḥusain putra Ali bin Abi Thalib, Abdullah bin al-Zubair, dan yang lainnya.

Langkah Mu'āwiyah yang memperlihatkan fanatisme keluarga (*'aṣabiyyah al-usrah*) dalam memilih pengganti (khalifah) diikuti para khalifah Umayyah setelahnya seperti Marwān bin al-Ḥakam yang membaikinya kedua putranya, yaitu Abdul Malik dan Abdul Aziz. Abdul Malik membaikinya kedua putranya yang bernama Al-Wafīd dan Sulaiman, dan seterusnya. Pemimpin sejak Dinasti

Umayyah menjadi kekuasaan yang diwariskan ke pihak keluarga secara turun temurun.²⁶

Fanatisme kabilah atau suku (*'aṣabiyyah al-qabīlah*) terlihat dari perilaku orang-orang Arab yang selalu mengunggulkan kabilahnya. Jika seseorang berasal dari kedua orangtua yang berbeda kabilah, maka ia akan mengidentifikasi dirinya terhadap asal kabilah yang tingkat sosialnya lebih tinggi dan menenggelamkan identitas kekabilahan yang dianggapnya rendah. Hal ini seperti diceritakan ada seorang lelaki yang ayahnya keturunan dari kabilah Azad, sedangkan ibunya berasal dari kabilah Tamīm. Secara kelas sosial, kabilah Azad lebih tinggi daripada kabilah Tamīm. Lelaki itu ketika tawaf selalu menyebut nama ayahnya. Ketika ditanya kenapa nama ibunya tidak disebutkan, ia menjawab alasannya karena ibunya berasal dari suku Tamīm.²⁷

Fanatisme Arab (*'aṣabiyyah al-'Arabiyyah*), yakni fanatisme berdasarkan pada keyakinan bahwa bangsa Arab lebih mulia daripada bangsa lainnya (*'ajam*) kembali menguat pada masa Dinasti Umayyah. Kondisi ini seakan-

²⁶ Muḥammad Al-Ṭayyib Al-Najjār, *Al-Mawālī Fī Al-'Aṣr Al-Umawīyy*, (Mesir: Dār al-Nīl, cet. I, 1949), 32.

²⁷ Al-Najjār, 34.

akan kembali kepada masa pra Islam (*jāhiliyyah*) yang lekat dengan fanatisme dengan beragam bentuknya yang ditentang Nabi Muhammad dalam berbagai sabdanya. Nabi SAW mengatakan bahwa “bangsa Arab tidak lebih utama daripada bangsa non Arab (*‘ajam*), begitu juga sebaliknya. Orang kulit merah tidak lebih utama daripada orang yang berkulit putih, demikian sebaliknya. Yang menjadikan seseorang mulia adalah takwa.”²⁸

Penegasan yang dilakukan Nabi Muhammad bahwa kemuliaan seseorang bukan berdasarkan pada asal kesukuan atau kebangsaan, juga bukan berdasarkan pada warna kulit, maksudnya bahwa dalam kehidupan di dunia semua orang memiliki hak yang sama, yaitu sama-sama menjadi manusia yang antara satu dengan lainnya harus saling menghormati. Takwa akan mengantarkan pada kemuliaan seseorang di hadapan Tuhan yang berarti berkaitan dengan balasan di dalam kehidupan pasca kematian (akhirat).

Pada masa Dinasti Umayyah fanatisme Arab muncul dan menguat bersamaan dengan percampuran fanatisme

²⁸ Muhammad Hamidullah, *Majmū‘ah Al-Wasā‘iq Al-Siyāsiyyah Li Al-‘Ahd Al-Nabawī Wa Al-Khilāfah Al-Rāsyidah*, (Beirut: Dār al-Nafā‘is, cet. VI, 1987), 360-368; Şafiy al-Raḥmān Al-Mubārakafūrī, *Al-Raḥīq Al-Makhtūm*, (Mesir: Dār Iḥyā` al-Turās, t.t.), 423-424.

agama (*‘aṣabiyyah al-dīniyyah*). Hal ini yang menjadikan kebijakan-kebijakan politik yang sesungguhnya karena pertimbangan fanatisme Arab dan pelanggaran kekuasaan seakan-akan berkelindan dengan ajaran agama. Bangsa Arab pada masa Umayyah mengistilahkan non Arab dengan *‘ajam*, sedangkan bangsa non Arab yang ditaklukkan disebutnya dengan *mawālī*, istilah yang sebelumnya bermakna budak yang dimerdekan. Pada masa ini *mawālī* digunakan untuk menyebut bangsa non Arab di wilayah taklukan karena mereka dianggap sebagai orang-orang yang dikuasai oleh bangsa Arab dan mereka wajib memenuhi, menghormati, dan membantu segala hal yang dibutuhkan oleh orang-orang Arab.²⁹

Dalam *Al-‘Aqd al-Farīd* karya Abū ‘Umar Ibn ‘Abd Rabbih (w. 328 H) di bawah pembahasan “orang-orang yang fanatik kepada Arab” (*bāb al-muta‘aṣṣibīna li al-‘arab*) terdapat sejumlah riwayat yang menginformasikan berbagai perkataan dan perilaku bangsa Arab yang fanatik terhadap kearabannya hingga dalam batas merendahkan non Arab (*mawālī*), bahkan rencana genosida terhadap populasinya.³⁰

²⁹ Al-Najjār, *Al-Mawālī Fī Al-‘Aṣr Al-Umawīyy*, 14.

³⁰ Abū ‘Umar Ibn ‘Abd Rabbih, *Al-‘Aqd Al-Farīd*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.), vol. III, 360-361.

Beberapa riwayat itu antara lain salah seorang keturunan Arab Quraisy yang bernama Nāfi‘ bin Jubair bin Maṭ‘am bermakmum salat kepada seorang non Arab. Lalu orang-orang mengomentari peristiwa itu, yakni ada seorang Arab bermakmum kepada *mawālī*. Nāfi‘ menjawab: “Saya ingin merasa rendah di hadapan Allah dengan cara salat di belakang non Arab” (*innamā aradtu an atawādla ‘a lillahi bi al-ṣalāti khalfahu*).³¹ Sikap dan perkataan Nāfi‘ bin Jubair ini mencerminkan bagaimana pandangannya terhadap non Arab. Ia merasa untuk menjadi rendah dengan cara duduk bersama orang-orang yang ia anggapnya rendah, yaitu *mawālī*.

Selain riwayat di atas, diceritakan pula ketika Nāfi‘ bin Jubair menjumpai jenazah yang sedang diusung di hadapannya, dia akan bertanya kepada orang di dekatnya perihal siapa jenazah itu. Ketika jenazah itu diketahui berasal dari suku Quraisy maka ia akan sangat sedih dengan menyampaikan perkataan duka “aduh kaumku” (*wā qaumāh*). Jika jenazah berasal dari bangsa Arab, tapi tidak sesuku dengannya, maka Nāfi‘ berkata “aduh negeriku” (*wā baldatāh*), ungkapan kesedihan perihal mangkatnya seorang

³¹ Ibn ‘Abd Rabbih, vol. III, 360.

yang dianggap jauh tapi masih ada ikatan setanah air. Jika jenazah yang diusung berasal dari non Arab (*mawālī*) maka Nāfi‘ akan mengatakan, “ia (jenazah) adalah harta atau kepunyaan Allah yang Ia punya kekuasaan mengambil sesuai kehendak-Nya, dan meninggalkannya sesuai kehendak-Nya” (*mālullāh ya`khuẓu mā syā`a wa yad`u mā syā`a*).³²

Komentar Nāfi‘ bin Jubair terhadap jenazah *mawālī* di atas yang berbeda dengan komentarnya ketika jenazah itu dari orang sesukunya, Quraisy, atau sesama bangsa Arab, mencerminkan bahwa ia berpandangan non Arab atau *mawālī* lebih rendah daripada bangsa Arab, terlebih kabilah Quraisy. Sehingga komentar yang diberikannya kepada *mawālī* mengesankan pada ungkapan ketidakpedulian dan tidak merasa kehilangan, serta tidak berduka.

Orang-orang Arab mengatakan, salat tidak terputus atau batal kecuali tiga sebab, yaitu sebab ada keledai (*ḥimār*), anjing (*kalb*), dan non Arab (*maulā*).³³ Perkataan ini jelas lahir dari pandangan dan sikap yang sangat merendahkan non Arab. Selain beberapa riwayat di atas, diinformasikan bahwa orang-orang Arab tidak membuat nama *kunyah*

³² Ibn ‘Abd Rabbih, vol. III, 361.

³³ Ibn ‘Abd Rabbih, vol. III, 361.

(penghormatan) kepada non Arab. Ketika mengundang *mawālī* maka orang-orang Arab hanya akan memanggil nama aslinya atau julukannya. *Mawālī* ketika berjalan bersama orang-orang Arab tidak boleh berada satu barisan dengannya, juga tidak boleh mendahuluinya. Non Arab tidak boleh menyolati jenazah ketika ada orang Arab yang hadir meski hanya satu orang untuk menyolatinya.³⁴

Diinformasikan, Mu'āwiyah bin Abī Sufyān meminta pendapat kepada dua sahabatnya, Al-Aḥnaf bin Qais dan Samrah bin Jandab mengenai rencananya yang hendak membunuh secara besar-besaran separuh dari *mawālī* dan sisanya ingin dijadikan sebagai penjaga pasar dan membangun jalan. Rencana Mu'āwiyah lahir dari perasaannya yang melihat non Arab semakin hari bertambah banyak dan maju hingga dikhawatirkan mereka akan berkuasa atas orang-orang Arab. Tapi kemudian rencana Mu'āwiyah itu gagal setelah kedua sahabatnya itu memberikan beberapa pertimbangan lain.³⁵

Pada masa Dinasti Umayyah juga orang Arab memandang rendah (*naẓrah izdirā'*) terhadap orang yang menikah dengan *mawālī*, terlebih jika yang menikah

³⁴ Ibn 'Abd Rabbih, vol. III, 361.

³⁵ Ibn 'Abd Rabbih, vol. III, 361.

perempuan Arab dengan lelaki dari non Arab. Diceritakan, Ḥusain bin Ali menikahi perempuan mantan budaknya yang berasal dari bangsa non Arab, lalu Mu‘āwiyah mengirim surat kepadanya yang berisi teguran bahwa menikahi bangsa lain adalah kehinaan. Hal ini terjadi juga pada Ali bin Ḥusain bin Ali yang dikenal dengan Zainal Abidīn. Ia menikahi mantan budaknya yang berasal dari keturunan non Arab, lalu ditegur oleh Abdul Malik bin Marwān melalui surat yang berisi celaan dan menyuruhnya supaya menceraikan.³⁶

Kondisi sosial yang merendahkan bangsa non Arab (*mawālī*) dan menganggap mulia terhadap bangsa Arab pada masa Dinasti Umayyah telah melahirkan beberapa hadis palsu yang seakan-akan melegitimasi bahwa Arab lebih mulia daripada ‘*ajam* atau *mawālī*, hadis yang secara isi jelas bertentangan nilai-nilai kenabian dan sabda Nabi Muhamamd sendiri. Beberapa hadis palsu tentang keutamaan bangsa Arab daripada bangsa lainnya antara lain hadis yang berisi tentang perkawinan orang Quraisy hanya setara (*kafā`ah*) jika menikah dengan sesama kabilah Quraisy, bangsa Arab setara antara sebagian kabilah dengan kabilah lainnya, dan *mawālī* setara dengan sesama *mawālī*.³⁷

³⁶ Ibn ‘Abd Rabbih, vol. III, 39-40.

³⁷ Ibn ‘Abd Rabbih, vol. III, 42.

Hadis palsu tentang kemuliaan bangsa Arab seperti di atas di kemudian hari berpengaruh terhadap rumusan fikih yang mengatur tentang kesetaraan mencari pasangan berdasarkan pada kebangsaan, yakni bangsa Arab tidak sekufu jika menikah dengan non Arab (*'ajam*),³⁸ padahal dalam Alquran maupun hadis jelas terdapat penegasan bahwa semua umat manusia di dunia memiliki kemuliaan yang setara. Dalam pernikahan orang dari bangsa manapun sah untuk memilih pasangannya dengan bangsa lain, termasuk di dalamnya lelaki *'ajam* atau non Arab boleh menikah dengan perempuan Arab atau sebaliknya. Ayat Alquran dimaksud salah satunya seperti dalam QS. Al-Ḥujurāt 13 yang menyatakan bahwa Allah telah menciptakan manusia terdiri dari laki-laki dan perempuan, berbagai suku dan bangsa supaya saling mengenal. Dan semuanya memiliki derajat yang sama kecuali tingkat ketakwaan di hadapan Allah.

QS. Al-Ḥujurāt 13 sendiri turun kepada Nabi Muhammad untuk menyikapi orang yang masih fanatik

³⁸ Zain al-Dīn Ibn Nujaim Al-Miṣrī, *Al-Baḥr Al-Rā'iq Syarḥ Kanz Al-Daqā'iq*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-Islāmī, t.t.), vol. III, 141; Abū Zakariyyā Al-Nawawī, *Al-Majmū' Syarḥ Al-Muḥaẓẓab*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), vol. XVI, 187; Abū Muḥammad Ibn Qudāmah, *Al-Mughnī*, (Kairo: Maktabah al-Qāhirah, 1968), vol. VII, 36.

terhadap kesukuan. Diceritakan, ayat di atas turun ketika Nabi SAW memerintahkan kepada Bani Bayāḍah untuk menikahkan perempuannya dengan Abū Hindun yang tidak lain sebagai budak yang telah dimerdekan olehnya (*mawālī*). Orang-orang dari kabilah Bani Bayāḍah memprotes Nabi SAW apakah ia akan menikahkan putrinya dengan mantan budaknya? Lalu turunlah ayat tersebut sebagai penegasan bahwa semua manusia, keturunan Arab atau bukan, mantan budak atau bukan, memiliki hak yang sama, setara di hadapan Allah, yang membedakan hanya tingkat ketakwaannya.³⁹

Dalam riwayat lain diceritakan, QS. Al-Ḥujurāt 13 di atas turun menyikapi protes orang-orang Makkah ketika Nabi Muhammad menyuruh Bilāl mengumandangkan azan di Kakbah pada saat penaklukan Kota Makkah. Orang-orang memprotesnya karena memandang bahwa Bilāl adalah seorang budak dan non Arab, sementara azan merupakan panggilan Allah yang menurutnya harus dilakukan oleh orang-orang yang dianggapnya memiliki kelas sosial tinggi. Lalu turunlah ayat tersebut sebagai informasi bahwa Islam

³⁹ Abū 'Abdillah Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' Li Ahkām Al-Qur`ān*, (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, cet. II, 1964), vol. XVI, 340-341.

melarang tindakan merendahkan bangsa lain dan melarang membanggakan nasab.⁴⁰

Kendati *mawālī* direndahkan oleh orang-orang Arab, namun tenaga dan kemampuan mereka banyak dimanfaatkan, seperti dijadikan sebagai pasukan perang.⁴¹ Selama masa Dinasti Umayyah penaklukan berbagai wilayah masif dilakukan, semua ini atas bantuan dari tenaga *mawālī*, namun diskriminasi terhadapnya terus dilakukan oleh para khalifah Umayyah, salah satunya dalam berperang *mawālī* dilarang memakai kendaraan, yakni harus jalan kaki, sedangkan orang Arab sendiri menaiki kuda.⁴² *Mawālī* tidak dibayar dan tidak diberi kedudukan di dalam pemerintahan, bahkan mereka dipunguti pajak sebagaimana yang diberlakukan kepada *mawālī* non muslim. Hal ini salah satu

⁴⁰ Al-Qurtubī, vol. XVI, 341.

⁴¹ Amjad Mamdouh dalam penelitiannya menjelaskan secara lengkap keterlibatan non Arab dalam penaklukan berbagai wilayah yang dilakukan Dinasti Umayyah. Hanya saja Mamdouh menolak jika keterlibatan non Arab tidak tercatat dalam sejarah karena mereka tidak dibayar dan direndahkan. Lihat, Amjad Mamdouh Al-Faouri, "Daur Al-'Anāṣir Ghair Al-'Arabīyyah Fī Al-Futūḥāt Al-Islāmiyyah Fī Al-'Aṣr Al-Umawīy," *Al-Majallah Al-Urduniyyah Li Al-Tārīkh Wa Al-Āsār*, 8 (2014): 51–75.

⁴² Al-Najjār, *Al-Mawālī Fī Al-'Aṣr Al-Umawīy*, 35-36.

alasan yang di kemudian hari menjadikan mereka melakukan perlawanan terhadap Dinasti Umayyah.⁴³

Di atas bagian dari beberapa riwayat tentang fanatisme Arab yang berdampak pada diskriminasi, penghinaan, dan perendahan terhadap *mawālī* yang secara agama sama-sama sebagai muslim. Lalu bagaimana dengan *mawālī* non muslim atau *ahl al-ḡimmah*? Keberadaan *ahl al-ḡimmah* dalam kekuasaan Umayyah mendapatkan diskriminasi berlapis, yakni diskriminasi karena statusnya sebagai *mawālī* (non Arab) dan karena seorang *ahl al-ḡimmah* (non muslim).

Diskriminasi terhadap non muslim pada masa Dinasti Umayyah muncul sebab menguatnya fanatisme kearaban yang bersatu dengan fanatisme keislaman. Al-Maqrīzī (w. 845 H) dalam karyanya mencatat beberapa informasi kekerasan yang dilakukan para pejabat Dinasti Umayyah kepada non muslim. Salah satunya, non muslim diminta membayar pajak dengan nominal sangat tinggi. Salah satu gubernur Umayyah, Abdul Azīz bin Marwān meminta supaya para pendeta (*rahib*) membayar pajak (*jizyah*) satu dinar, padahal sebelumnya para pendeta bebas pajak.

⁴³ Al-Najjār, 64-65.

Penguasa di Mesir, Abdullah bin Abdul Malik bin Marwān yang diikuti Qurrah bin Syarīk dan Abdullah bin al-Ḥabḥāb membebani non muslim dengan pajak yang besar. Ketika non muslim memprotesnya, non muslim justru diserang, bahkan banyak yang dibunuh. Hal ini terjadi pada tahun 107 H.⁴⁴

Usāmah bin Zaid al-Tanūkhiy sebagai orang yang ditugasi oleh Dinasti Umayyah untuk menarik pajak kepada non muslim tidak hanya menaikkan pajak, tapi meminta kepada para pendetanya untuk memakai gelang besi yang diberi nama pemakainya, nama gerejanya, dan tanggalnya. Jika Usāmah menjumpai pendeta yang tidak memakai tanda maka ia akan memotong tangan pendeta yang melanggar itu. Sebagian pendeta yang melanggar aturan dalam memakai tanda (*wasm*) diminta untuk membayar sepuluh dinar. Di antara pendeta ada yang diberi sanksi berupa dipukul lehernya hingga mati. Gereja-gereja banyak yang dihancurkan, begitu juga dengan salib dan patung yang terpasang di gereja dan rumah-rumah para pendeta.

⁴⁴ Taqiyuddīn Al-Maqrīzī, *Al-Mawā'iz Wa Al-I'tibār Bi Zikr Al-Khaṭa' Wa Al-Āsār*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, cet. I, 1418 H), vol. IV, 408.

Kekerasan ini terjadi pada tahun 104 saat Dinasti Umayyah dipimpin oleh Yazīd bin Abdul Malik.⁴⁵

Fanatisme kabilah yang menyatu dengan fanatisme agama tidak hanya melahirkan sejumlah aturan yang mengandung diskriminasi, bahkan kekerasan terhadap kabilah yang berbeda, tapi juga menjadi alasan untuk menghukum orang-orang yang berbeda agama (non muslim) atau orang yang keluar dari Islam. Pada masa Dinasti Umayyah banyak orang dihukum mati dengan alasan keluar dari Islam (*riddah*), juga orang-orang Kristen banyak yang mendapatkan hukuman serupa. Para korban kekerasan atas nama agama ini beberapa biografinya dicatat di dalam suatu buku *Sinaksār* berbahasa Romawi yang selalu dibacakan di dalam perkumpulan-perkumpulan keagamaan. Para korban kekerasan itu diyakini orang-orang Kristen sebagai martir (*syahīd*) atau orang yang mati karena membela agama. Menurut Ḥabīb Zayyāt (w. 1954 M), cerita-cerita para martir ini banyak yang diunggul-unggulkan kehebatannya (*karāmah*) sehingga terkesan menjadi dongeng, namun di dalamnya tetap tersirat kebenaran sejarah yang menandai

⁴⁵ Al-Maqrīzī, vol. IV, 409.

peristiwa pembantaian terhadap orang-orang murtad dan para pemeluk Kristen.⁴⁶

Peristiwa kekerasan Dinasti Umayyah, atau bahkan setelahnya (Dinasti Abbasiyyah) yang mengantarkan orang-orang Kristen menjadi martir di dalam literatur sejarah Islam jarang ditemukan. Hal ini diakui oleh Ḥabīb Zayyāt sendiri yang menurutnya dalam literatur Islam hanya dijumpai dalam karya Abū al-Raiḥān Al-Bīrūnī dalam bukunya yang berjudul *Al-Āsār al-Bāqiyah*. Dalam buku ini Al-Bīrūnī menyebutkan dua peristiwa martir dalam Islam yang terjadi pada permulaan abad ke 5 H/ 11 M yang menimpa pada seorang Kristen bernama Anthonius, dan peristiwa martir yang dialami seorang lelaki dari keluarga Iyād kabilah Banī Ḥuzāfah yang terjadi pada masa pemerintahan Dinasti Umayyah dipimpin oleh Hisyām bin Abdul Malik.⁴⁷

Berbeda dengan literatur Islam yang sangat jarang dan singkat dalam memberikan informasi tentang para martir Kristen dalam kekuasaan Islam, dalam kronik-kronik Kristen tercatat banyak nama berikut peristiwanya. Hal ini diungkap oleh Christian C. Sahner dalam disertasinya yang

⁴⁶ Ḥabīb Zayyāt, “Syuhadā` Al-Naṣrāniyyah Fī Al-Islām,” *Al-Masyriq* 4 (1938): 459–465.

⁴⁷ Zayyāt, 460.

sudah dibukukan dengan judul *Christian Martyrs Under Islam*. Dalam buku ini Sahner mengungkapkan banyak data tentang orang-orang Kristen yang menjadi martir di dalam kekuasaan Islam, terutama pada masa Dinasti Umayyah dan Abbasiyyah. Orang Kristen yang menjadi martir di sini tidak semata-mata orang yang menganut Kristen sejak lahir, tapi juga memasukkan nama-nama korban pemeluk Kristen yang telah berpindah ke Islam, lalu murtad menjadi Kristen kembali, serta orang-orang Kristen yang memfitnah Nabi Muhammad di hadapan pejabat muslim.

Para *syuhada`* yang terdiri dari orang-orang suci Kristen ini berjumlah ribuan. Lokasi pembunuhannya terjadi di berbagai wilayah kekuasaan Dinasti Umayyah, seperti para martir dari Gaza yang dibunuh di Palestina pada tahun 630 M, para martir Yerusalem dan para tentara Bizantium yang dieksekusi mati saat mereka ziarah ke Tanah Suci Yerusalem pada tahun 724/ 725 M, para martir di Mār Saba` yang dibantai pada tahun 788 atau 797 M, para martir Bizantium yang dieksekusi di Irak pada tahun 845 M, orang-orang murtad atau orang-orang yang sebelumnya Kristen, lalu berpindah agama ke Islam, dan berpindah lagi ke Kristen

yang dihukum mati di Ibukota Umayyah atau Damaskus, dan yang lainnya.⁴⁸

Beberapa nama martir yang dicatat Sahner antara lain George, seorang yang terlahir dari keluarga Kristen Damaskus dan dia sejak kecil beragama Kristen, lalu pada usia 8 tahun ia ditawan oleh pasukan Islam hingga kemudian ia berpindah agama menjadi Islam. Setelah dewasa, George kembali memeluk agama asalnya dengan merahasiakan di hadapan banyak orang karena takut dihukum. Suatu ketika temannya yang mengalami nasib sama dengannya, yakni menjadi tawanan atau budak pasukan Islam, kembali memeluk Islam dan membocorkan rahasia George ke seorang majikannya (*sayyid*). Sang majikan segera memanggil George ke masjid supaya salat bersamanya, tapi George menolak hingga akhirnya George dihukum mati pada tahun 650 M atau 660 M di Damaskus.⁴⁹

Nama martir lainnya yaitu Vahan, seorang anak bangsawan Kristen yang dieksekusi di Rusafa Syria pada tahun 737 M. Ayah Vahan sendiri lebih dulu dibunuh pada

⁴⁸ Christian C. Sahner, *Martyrs Under Islam: Religious Violence and The Making of The Muslim World*, (United Kingdom: Princeton University Press, 2018), 2-3.

⁴⁹ C. Sahner, 40.

tahun 701 ketika pasukan Islam mengunci para bangsawan Armenia di dalam Gereja di Golt'n dan membakarnya. Pada saat ayahnya dibunuh Vahan baru berusia empat tahun. Ia ditangkap dijadikan budak tawanan perang bersama anak-anak lainnya dan dibawa ke Damaskus. Sebagian besar tawanan dijual di pasar, tapi Vahan karena anak dari bangsawan dibawa ke istana Dinasti Umayyah di Damaskus. Di tempat ini Vahan masuk Islam dan berganti nama menjadi Vahb (Wahb). Vahan hidup dan besar di istana, ia memiliki kecerdasan yang luar biasa hingga pada masa Umar bin Abdul Aziz Vahan dikirim ke Armenia, daerah asalnya, untuk menjadi pejabat Umayyah di sana. Setelah Umar bin Abdul Aziz meninggal Vahan kembali ke agama masa kecilnya, dan sebagai pertobatannya dia datang ke istana Umayyah dan menyampaikan bahwa dirinya kembali ke agama Kristen hingga kemudian dihukum mati oleh pasukan Islam.⁵⁰

Di antara sederet nama martir Kristen lainnya pada masa Dinasti Umayyah yaitu Abdul Masīḥ, kepala biara Gunung Sinai yang dieksekusi di Palestina pada 740 M atau 750 M. Abdul Masīḥ lahir dari keturunan Kristen Najrān dengan nama Qays bin Rabi bin Yazd. Pada usia 20 tahun,

⁵⁰ C. Sahner, 42-43.

Qays bersama teman-temannya yang muslim terlibat dalam perang melawan Bizantium. Qays berada di pihak pasukan Islam dan menjadi muslim. Ketika memasuki usia 33 tahun Qays datang ke Baalbek, Kota Romawi dan menjumpai seorang pria sedang membaca injil. Qays bertanya perihal isinya hingga tertarik dan melakukan pertobatan, yakni kembali ke agama masa kecilnya, Kristen dengan bersungguh-sungguh hingga menjadi kepala biara. Suatu ketika di Ramla Qays bertemu dengan teman lamanya yang beragama Islam dan ia menceritakan bahwa dirinya telah bertobat dengan kembali memeluk Kristen serta menyampaikannya ke publik hingga akhirnya dihukum mati.⁵¹

Dan masih banyak beberapa nama lain yang dicatat Sahner dengan menggunakan sumber-sumber hagiografi, kalender liturgi, dan kronik Kristen. Perpindahan agama yang dilakukan orang-orang Kristen ke agama Islam dilatarbelakangi oleh tiga faktor, yaitu karena ada pemaksaan baik secara langsung maupun tidak, penangkapan, dan konversi. Semua latar belakang ini pada intinya megerucut ke kekerasan yang dialami non muslim

⁵¹ C. Sahner, 46-48.

yang disebabkan keberadaannya sebagai *mawālī* dan tidak beragama Islam.

Sikap merendahkan *mawālī* baik yang muslim maupun tidak dan menghukum orang-orang yang berpindah agama merupakan hal baru yang tidak ditemukan pada masa Nabi Muhammad. Artinya, sikap demikian bagian dari pergeseran dalam kebebasan beragama dari yang semula Islam menjadikan pilihan agama sebagai hak individu yang ancamannya hanya di akhirat berubah menjadi tindakan kriminal yang sanksinya diwujudkan di dunia. Beberapa riwayat menginformasikan bahwa Nabi SAW tidak pernah memaksa seseorang untuk menganut Islam, serta tidak menghukum orang yang berpindah agama dari Islam ke Kristen atau ke agama lain.

Diceritakan, suatu ketika Nabi Muhammad meminta kepada pamannya, Abū Ṭālib supaya mengimani Nabi SAW sebagai utusan Allah. Lalu turunlah QS. Al-Qaṣṣaṣ 56 yang berisi larangan memaksa seseorang untuk mengimani hal yang sama.⁵² Demikian juga dengan latar belakang turunnya QS. Al-Baqarah 256 yang diinformasikan turun untuk

⁵² Muḥammad bin Jarīr Al-Ṭabarī, *Jāmi' Al-Bayān Fī Ta`wīl Al-Qur`ān*, (Beirut: Mu`assasah al-Risālah, cet. I, 2000), vol. XIX, 598.

menyikapi sikap para sahabat Ansor di Madinah yang hendak memaksa anak-anaknya supaya memeluk Islam, tapi kemudian dilarang melalui ayat tersebut yang menandakan bahwa tidak boleh ada pemaksaan di dalam beragama.⁵³

Dalam menghadapi orang-orang yang berpindah agama dari Islam ke Kristen juga Nabi Muhammad tidak pernah melakukan hukuman terhadapnya. Diceritakan, ketika sebagian sahabat-sahabatnya hijrah ke Ḥabasyah di antaranya ada yang memeluk Kristen. Salah satunya ‘Ubaidullah bin Jaḥsy, suami dari Ummu Ḥabībah bint Abī Sufyān, sesampai di Ḥabasyah ia memeluk Kristen.⁵⁴ Diinformasikan pula, Nabi Muhammad pernah memiliki sekretaris dari mualaf, yakni orang Kristen yang kemudian masuk Islam. Sekretaris yang berasal dari suku Banī al-Najjār ini di kemudian hari kembali memeluk Kristen. Kepada keduanya Nabi SAW tidak menjatuhkan hukuman.⁵⁵

Dalam Alquran maupun hadis memang tidak ada hukuman bagi orang yang keluar dari Islam (murtad). Hukuman bagi murtad baru mulai dilakukan di masa setelah

⁵³ Al-Ṭabarī, vol. V, 407.

⁵⁴ Ibn Hisyām, *Al-Sīrah Al-Nabawīyah*, vol. I, 223, vol. II, 362.

⁵⁵ Ibn Ḥajar Al-‘Asqalānī, *Fath Al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, (Beirut: Dār al-Ma’rifah, t.t.), vol. VI, 625.

Nabi SAW wafat dan puncaknya pada permulaan abad ke 2 H. Memang ada beberapa hadis yang secara tekstual mengandung makna hukuman bagi murtad seperti hadis, “Barangsiapa mengganti agamanya maka bunuhlah (*man baddala dīnahu fā uqtulūh*)” dan beberapa hadis lainnya, namun hadis tersebut palsu. Sedangkan hadis yang secara riwayat kuat (*ṣaḥīḥ*) dalam isinya tidak semata-mata berisi perpindahan agama, tapi disertai dengan kejahatan pidana lainnya seperti perampokan (*ḥirābah*) dan pembunuhan. Karenanya alasan Nabi SAW menghukum bukan karena persoalan pindah agama, melainkan karena tindakan kriminalnya.⁵⁶

Pergeseran sikap Islam dalam arti kekuasaannya terhadap perbedaan agama tidak lain karena pengaruh fanatisme yang kembali muncul pasca Nabi Muhammad wafat. Fanatisme mencapai bentuk kemapanannya terjadi seiring dengan perubahan sistem kekuasaan dari yang semula lebih berdasarkan pada sistem musyawarah (*syūrā*) seperti yang diterapkan pada masa *al-khulafā al-rāsyidūn* ke sistem kerajaan (*al-mulk*) yang lebih mementingkan garis keturunan. Karena itu beberapa peneliti politik Islam lebih

⁵⁶ Lihat kajian ini dalam Jamāl Al-Bannā, *Ḥurriyyah Al-Fikr Wa Al-I'tiqād Fī Al-Islām*, (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 1998).

memilih nama pemerintahan Umayyah dengan kerajaan daripada khilafah.⁵⁷ Khilafah digunakan untuk menyebut masa kepemimpinan pengganti Nabi Muhammad yang dimulai dari Abu Bakar hingga Ali bin Abi Thalib. Dengan bergantinya sistem pemerintahan ke kerajaan maka fanatisme keluarga, kabilah, kebangsaan, dan agama menjadi menguat. Dampaknya, orang-orang yang tidak sebangsa (non Arab) dan tidak seagama mendapatkan perlakuan yang tidak baik.

Berdasarkan analisis historis terhadap kekuasaan Dinasti Umayyah di atas maka keberadaan *Al-Syurūṭ Al-'Umariyyah* dapat dipahami, yakni aturan ini meski pembuatannya tidak dilakukan dalam satu waktu, tapi kelahiran dan kemapanannya terjadi dimulai sejak fanatisme keluarga, kesukuan, dan agama menguat pada masa Dinasti Umayyah. Berikut beberapa pembatasan hak kebebasan beragama yang disebabkan fanatisme kabilah dan agama (*aṣabiyyah al-qabīlah wa al-dīniyyah*) yang tercermin dalam *Al-Syurūṭ Al-'Umariyyah*:

⁵⁷ Ṣalāḥuddīn Muḥammad Nawār, *Naẓariyyah Al-Khilāfah Auw Al-Imāmah Wa Taṭawwuruḥā Al-Siyāsī Wa Al-Dīnī*, (Mesir: Mansya'ah al-Ma'ārif, 1996), 98-99.

Aturan Bagi Non Muslim dalam *Al-Syurūṭ Al-‘Umariyyah*

PASAL	ATURAN	
1	Larangan membangun gereja	أنا شرطنا لك على أنفسنا ألا نحدث في مدينتنا كنيسة
2	Larangan membangun tempat tinggal bagi pendeta dan tempat pertapaannya	ولا فيما حولها ديرا ولا قلاية ولا صومعة راهب
3	Larangan memperbaharui bangunan gereja yang roboh	ولا نجدد ما خرب من كنائسنا
4	Larangan merenovasi bagian gereja yang berada dalam wilayah perencanaan umat Islam	ولا ما كان منها في خطط المسلمين
5	Tidak boleh melarang umat Islam tinggal di gereja pada malam hari maupun siang hari	وألا نمنع كنائسنا من المسلمين أن يترلوها في الليل والنهار
6	Mempersilakan kepada semua orang yang lewat untuk tinggal di dalam gereja dan tidak akan menempatkan mata-mata	وأن نوسع أبوابها للمارة وابن السبيل، ولا نؤوي فيها ولا في منازلنا جاسوسا
7	Larangan menipu umat Islam	وألا نكتم غشا للمسلمين
8	Larangan menabuh lonceng kecuali dengan nada rendah	وألا نضرب بنواقيسنا إلا ضربا خفيا في جوف كنائسنا

9	Larangan memperlihatkan salib	ولا نظهر عليها صليبا
10	Larangan mengeraskan suara di saat ibadah dan pembacaan doa di gereja yang didatangi umat Islam	ولا ترفع أصواتنا في الصلاة ولا القراءة في كنائسنا فيما يحضره المسلمون
11	Larangan mengeluarkan salib dan kitab di pasar muslim	وألا نخرج صليبا ولا كتابا في سوق المسلمين
12	Larangan merayakan hari raya Bā'ūs dan hari raya Sya'ānīn	وألا نخرج باعوثا - قال: والباعوث يجتمعون كما يخرج المسلمون يوم الأضحى والفطر - ولا شعانين
13	Larangan mengeraskan suara dalam upacara kematian	ولا نرفع أصواتنا مع موتانا
14	Larangan menyalakan api dalam upacara kematian di pasar umat Islam	ولا نظهر النيران معهم في أسواق المسلمين
15	Larangan memelihara babi dan menjual arak	وألا نجاورهم بالخنازير ولا ببيع الخمر
16	Larangan memperlihatkan perbuatan dan ucapan syirik	ولا نظهر شركا
17	Larangan memperlihatkan kecintaan kepada agama Kristen	ولا نرغب في ديننا

18	Larangan mengajak seseorang untuk memeluk agama Kristen	ولا ندعو إليه أحدا
19	Larangan mengambil sesuatu apapun dari budak yang menjadi bagian umat Islam	ولا نتخذ شيئا من الرقيق الذي جرت عليه سهام المسلمين
20	Tidak boleh melarang seseorang yang menghendaki masuk Islam	وألا نمنع أحدا من أقرابنا أرادوا الدخول في الإسلام
21	Wajib menggunakan perhiasan khas Kristen di manapun berada	وأن نلزم زينا حيثما كنا
22	Dilarang menyerupai umat Islam dalam memakai songkok, sorban, sandal, penataan rambut, dan menaiki kendaraan	وألا نتشبه بالمسلمين في ليس قلنسوة ولا عمامة ولا نعلين ولا فرق شعر ولا في مراكبهم
23	Dilarang berbicara dengan perkataannya umat Islam	ولا نتكلم بكلامهم
24	Dilarang membuat nama panggilan dengan nama yang digunakan orang-orang Islam	ولا نكتني بكناهم
25	Wajib memotong bagian depan rambut	وأن نجز مقادم رؤوسنا
26	Dilarang memisahkan atau membuat rambut jambul	ولا نفرق نواصبنا
27	Wajib menggunakan ikat pinggang	ونشد الزنابير على أوساطنا

28	Dilarang mengukir cincin dengan menggunakan bahasa Arab	ولا ننقش خواتمنا بالعربية
29	Dilarang naik kuda dengan pelana	ولا نركب السروج
30	Dilarang membuat pedang jenis apapun, serta tidak boleh membawa dan menyimpannya	ولا نتخذ شيئا من السلاح ولا نحمله ولا نتقلد السيوف
31	Wajib menghormati umat Islam di tempat duduknya	وأن نوقر المسلمين في مجالسهم
32	Wajib menunjukkan jalan kepada umat Islam	ونرشدهم الطريق
33	Wajib berdiri dari tempat duduk jika umat Islam hendak duduk	ونقوم لهم عن المجالس إن أرادوا الجلوس
34	Dilarang memperlihatkan diri di tempat tinggal umat Islam	ولا نطلع عليهم في منازلهم
35	Dilarang mengajarkan Alquran kepada anak-anak	ولا نعلم أولادنا القرآن
36	Dilarang bersekutu dengan umat Islam dalam perdagangan kecuali ada urusan dagang yang dimiliki umat Islam	ولا يشارك أحد منا مسلما في تجارة إلا أن يكون إلى المسلم أمر التجارة

37	Wajib menjamu setiap orang Islam yang lewat selama tiga hari dan harus memberikan makan kepadanya dari makanan terbaik	وَأَنْ تَضِيفَ كُلَّ مُسْلِمٍ عَابِرٍ سَبِيلِ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ وَتَطْعَمَهُ مِنْ أَوْسَطِ مَا نَجَدَ
38	Dilarang membeli sesuatu apapun dari tawanan umat Islam [Tambahan dari Umar bin Khathab]	أَلَّا يَشْتَرُوا مِنْ سَبَايَانَا [شَيْئًا]
39	Seseorang yang memukul muslim dengan disengaja maka perjanjiannya menjadi lepas [Tambahan dari Umar bin Khathab]	وَمَنْ ضَرَبَ مُسْلِمًا [عَمْدًا] فَقَدْ خَلَعَ عَهْدَهُ

Beberapa aturan di atas berbeda dengan sejumlah aturan yang terdapat di dalam *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* dan sabda-sabda Nabi Muhammad lainnya baik yang disampaikan dalam khutbah maupun dalam menyikapi peristiwa tertentu yang memiliki semangat kemanusiaan (*al-insāniyyah*), persaudaraan (*al-ukhuwwah*), dan keadilan (*al-‘adālah*). Dalam semangat kemanusiaan terdapat pengakuan atas hak kebebasan individu (*al-ḥurriyyah*), dalam persaudaraan dan keadilan terkandung kesetaraan semua manusia dengan beragam agama dan sukunya (*al-musāwah*) sebagaimana yang telah dijelaskan dalam Bab II.

C. Pengaruh *Al-Syurūṭ Al-'Umarīyyah* dalam Literatur Fikih

Kendati ada *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* yang secara riwayat kuat, namun para fukaha lebih memilih menjadikan *Al-Syurūṭ Al-'Umarīyyah* sebagai dasar untuk merumuskan fikih hubungan antarumat beragama. Hal ini tercermin seperti dalam karya Ibn Qayyim al-Jauziyyah yang berjudul *Aḥkām Ahl al-Ẓimmah*. Dalam buku ini Ibn Qayyim memberikan penjelasan (*syarḥ*) terhadap *Al-Syurūṭ Al-'Umarīyyah* hingga menghabiskan satu jilid tersendiri.

Ibn Qayyim mengatakan, *Al-Syurūṭ Al-'Umarīyyah* mengandung enam pembahasan, yaitu 1) tentang hukum rumah ibadah non muslim (*fī aḥkāmī al-biya 'i wa al-kanā'is wa al-ṣawāmi' wa mā yata'allaqu bi zālik*), 2) tentang hukum menjamu bagi non muslim kepada umat Islam yang bertemu dengannya (*fī aḥkāmī diyāfatihim li al-mārrah bihim wa mā yata'allaqu bihā*), 3) tentang hal yang berkaitan dengan sesuatu yang membahayakan umat Islam dan Islam (*fī mā yata'allaqu bi ḍarari al-muslimīna wa al-Islām*), 4) tentang identitas pembeda bagi non muslim dalam berpakaian, berkendara dan yang lainnya (*fī mā yata'allaqu bi taghyīri libāsihim wa tamyīzihim 'ani al-muslimīna fī al-markab wa al-libās wa ghairih*), 5) tentang hal yang

berkaitan dengan memperlihatkan kemungkaran yang dilarang dari perilaku dan perkataan non muslim (*fī mā yata‘allaqu bi izhār al-munkar min af‘ālihīm wa aqwalihīm mim mā nuhū ‘anhu*), 6) tentang hukum berinteraksi dengan non muslim dalam perdagangan dan sesamanya (*fī amri mu‘āmalatihīm li al-muslimīna bi al-syirkah wa naḥwihā*).⁵⁸

Penjelasan Ibn Qayyim terhadap *Al-Syurūṭ Al-Umariyyah* secara ringkas sebagai berikut:

1. Tentang Hukum Rumah Ibadah Non Muslim

Dalam pembahasan ini Ibn Qayyim menjelaskan perihal aturan rumah ibadah bagi non muslim yang meliputi tempat pertapaan individu yang dilakukan para rahib atau pendeta, rumah ibadah Nasrani, rumah ibadah Yahudi, dan tempat pertapa yang menjadi sentral pertemuan para rahib dan pendeta. Semua ini memiliki aturan hukum yang sama, yakni sebagaimana gereja secara umum. Hukum membiarkan bangunan atau membangunnya disesuaikan dengan keberadaan wilayahnya. Ibn Qayyim membagi wilayah yang berkaitan dengan hukum keberadaan gereja menjadi tiga.

⁵⁸ Ibn Qayyim Al-Jauziyyah, *Aḥkām Ahl Al-Ḍimmah*, (Beirut: Ramādī li al-Nasyr, cet. I, 1997), vol. III, 1167.

Pertama, wilayah yang dibangun umat Islam pada masa Islam (*bilād ansya`ahā al-muslimūna fī al-Islām*). Dalam wilayah seperti ini non muslim dilarang membangun gereja, tidak boleh menabuh lonceng, dilarang minum arak, dan dilarang beternak dan mengkonsumsi babi.⁵⁹ Jika ada gereja yang dibangun di wilayah yang dibangun umat Islam maka gereja itu harus dihancurkan. Pemimpin muslim haram menerima perjanjian damai dengan membiarkan non muslim meminum arak, mengkonsumsi babi, atau membangun gereja meski non muslim ini memberikan jizyah. Perjanjian damai dengan membiarkan non muslim melakukan itu semua maka perjanjiannya batal dengan sendirinya. Berbeda dengan hal ini, jika keberadaan gereja sudah lama dan berada di sekitar wilayah yang dibangun umat Islam namun tidak termasuk bagian wilayah Islam maka boleh dibiarkan.⁶⁰

Kedua, wilayah yang ditaklukkan dengan paksaan, kekerasan atau perang (*mā futiḥa ‘anwatan*). Dalam wilayah yang dibangun oleh non muslim atau Ibn Qayyim menyebutnya dengan “wilayah yang

⁵⁹ Al-Jauziyyah, vol. III, 1182-1183.

⁶⁰ Al-Jauziyyah, vol. III, 1185.

dibangun oleh musyrik” (*al-amṣār al-lati`ansya`ahā al-musyriku`n wa maṣṣaruḥā*) lalu ditaklukkan oleh umat Islam dengan cara paksaan melalui perang di dalamnya non muslim tidak boleh membangun rumah ibadah atau hal lain yang berkaitan dengannya. Sedangkan untuk gereja yang sudah berdiri sebelum wilayah itu dikuasai umat Islam, apakah boleh dibiarkan atau harus dihancurkan, Ibn Qayyim mengutip dua pendapat dari Aḥmad bin Ḥanbal dan Al-Syāfi`ī yang mengatakan boleh dibiarkan dan boleh dihancurkan. Namun Ibn Qayyim sendiri lebih memilih harus dihancurkan dengan alasan wilayah yang berada di dalam kekuasaan umat Islam maka semuanya milik Islam yang berarti tidak boleh ada simbol-simbol kekufuran di dalamnya.⁶¹

Ketiga, wilayah yang ditaklukkan dengan perjanjian damai (*mā futiḥa ṣulḥān*). Dalam wilayah ini ada dua bentuk, jika konsesi akad damai tanah tetap dimiliki non muslim dengan cara membayar pajak (*kharāj*) maka gereja yang ada di dalamnya boleh dibiarkan dan non muslim boleh membangunnya. Sedangkan jika dalam akad damai konsesinya tanah wilayah berada dalam kekuasaan umat Islam dan non

⁶¹ Al-Jauziyyah, vol. III, 1198-1199.

muslim membayar pajak jiwa (*jizyah*) maka gereja boleh dihancurkan dan non muslim tidak boleh membangunnya. Kendati mengutip pendapat demikian, namun Ibn Qayyim menyampaikan pendapat sendiri yang berdasarkan pada *Al-Syurūṭ Al-'Umariyyah* bahwa dalam wilayah yang ditaklukkan dengan cara damai sebaiknya umat Islam harus melarang non muslim membangun gereja, baik itu disebutkan dalam akad maupun tidak.⁶²

2. Tentang Hukum Menjamu Bagi Non Muslim Kepada Umat Islam yang Bertemu Dengannya

Aturan ini berdasarkan pada Pasal 37 dalam *Al-Syurūṭ Al-'Umariyyah* yang mengatur kewajiban menjamu setiap orang Islam yang lewat selama tiga hari dan harus memberikan makan kepadanya dari makanan terbaik. Jamuan ini merupakan kewajiban di luar pajak jiwa atau *jizyah*. Menjamu umat Islam yang bertemu dengan non muslim wajib bagi non muslim sebab tercantum dalam *Al-Syurūṭ Al-'Umariyyah*. Karenanya berlaku sepanjang masa. Para fukaha telah

⁶² *Al-Jauziyyah*, vol. III, 1202-1203.

menjadikannya sebagai *hujjah* dan mewajibkan untuk mengikutinya.⁶³

Aturan ini berlaku jika seorang muslim yang datang dalam keadaan sehat. Jika datang dalam kondisi sedang sakit atau sebelumnya sehat, lalu sakit, maka kewajiban menjamu tamu muslim tetap dalam batas tiga hari. Hanya saja setelah itu non muslim tetap punya kewajiban merawatnya sampai dengan sembuh. Biaya perawatannya jika tamu muslim memiliki uang maka diambilkan dari uang itu. Jika tidak memiliki uang maka menjadi kewajiban non muslim. Apabila tamu muslim sakit dan non muslim membiarkannya hingga ia meninggal dunia maka non muslim terkena sanksi diyat atau ganti rugi.⁶⁴

3. Tentang Hal yang Berkaitan dengan Sesuatu yang Membahayakan Umat Islam dan Islam

Pembahasan ini berasal dari Pasal 39, yakni pasal tambahan yang diyakini berasal dari Umar bin Khaṭab dalam *Al-Syurūṭ Al-'Umariyyah*. Pasal ini menyatakan: “Barang siapa memukul muslim dengan disengaja maka

⁶³ Al-Jauziyyah, vol. III, 1345.

⁶⁴ Al-Jauziyyah, vol. III, 1346-1347.

perjanjiannya menjadi lepas.” Dari pasal ini kemudian Ibn Qayyim mengeksplorasinya dengan larangan bagi non muslim menyakiti umat Islam dan keharusan memberikan hukuman seberat mungkin apabila ada non muslim yang menyakiti umat Islam.

Ketika umat Islam menaklukkan non muslim dengan perjanjian damai maka umat Islam statusnya sebagai pemenang (*ghālib*). Karenanya jika ada non muslim yang memukul muslim maka sama dengan merusak perjanjian yang telah disepakati.⁶⁵ Jika ada non muslim melakukan zina dengan muslimah maka non muslim harus dihukum mati meski ia kemudian masuk Islam. Ketika non muslim melakukan tindakan kriminal seperti berzina dengan muslimah atau membunuh umat Islam sama dengan non muslim berada dalam kondisi di luar perjanjian, yakni jiwa dan hartanya tidak masuk dalam perlindungan umat Islam.⁶⁶

⁶⁵ Al-Jauziyyah, vol. III, 1348.

⁶⁶ Al-Jauziyyah, vol. III, 1352-1353.

4. Tentang Identitas Pembeda Bagi Non Muslim dalam Berpakaian, Berkendara dan yang Lainnya

Identitas pembeda (*ghiyār*) bagi non muslim wajib dipraktikkan di dalam masyarakat Islam. Identitas di sini meliputi berbagai penampilan, mulai dari berpakaian, berkendara, dan yang lainnya. Aturan ini dan beberapa aturan lainnya tujuannya sangat jelas, yaitu untuk merendahkan non muslim dan memuliakan umat Islam. Karenanya berdasarkan aturan *ghiyār* sejumlah praktik interaksi antarumat beragama yang memperlihatkan kemuliaan atau kesetaraan non muslim dengan umat Islam dilarang, seperti tidak boleh menghormatinya, tidak boleh mencium tangannya, tidak boleh berdiri di hadapannya, tidak boleh memanggilnya dengan panggilan “saudaraku” (*akhī*), “tuanku” (*sayyidī*), “penolongku” (*waliyyī*), dan panggilan lainnya yang mencerminkan kesetaraan, terlebih kemuliaan.⁶⁷

5. Tentang Hal yang Berkaitan dengan Memperlihatkan Kemungkaran yang Dilarang dari Perilaku dan Perkataan Non Muslim

⁶⁷ Al-Jauziyyah, vol. III, 1265.

Penjelasan ini berdasarkan pada Pasal 6 *Al-Syurūṭ Al-‘Umaryyah* yang menjelaskan larangan menempatkan mata-mata (*jāsūs*) baik di gereja maupun di rumah non muslim yang ditempati umat Islam. Apabila non muslim melanggar aturan ini, yakni mereka menempatkan mata-mata di tempat yang diduduki umat Islam maka perjanjiannya menjadi batal dan darah serta harta non muslim menjadi halal.

Dalam pembahasan ini Ibn Qayyim menyampaikan pertanyaan, apakah aturan tersebut harus ditetapkan oleh pemimpin muslim di setiap masa, atau umat Islam di sepanjang masa dicukupkan dengan mengikuti *Al-Syurūṭ Al-‘Umaryyah*? Dalam menyampaikan jawaban atas pertanyaannya sendiri, Ibn Qayyim mengutip dua pendapat, yaitu pendapat yang berasal dari Imam al-Syāfi‘i yang mengatakan harus ditetapkan oleh pemimpinnya di setiap masa, dan pendapat lain yang mengatakan tidak perlu dibuat aturan baru oleh masing-masing pemimpin muslim di setiap masanya, cukup dengan merujuk ke *Al-Syurūṭ Al-‘Umaryyah*.

Ibn Qayyim sendiri memilih pendapat kedua, yakni semua aturan bagi non muslim tidak perlu ditetapkan oleh setiap pemimpin dalam setiap masanya,

cukup dengan mengacu pada *Al-Syurūṭ Al-'Umarīyyah*. Karena jika membutuhkan ketetapan baru dari pemimpin muslim dalam setiap generasinya maka semua hukum yang berkaitan dengan non muslim pun akan ikut serta berubah, padahal tidak demikian. Bahkan menurutnya, umat Islam telah sepakat menjadikan *Al-Syurūṭ Al-'Umarīyyah* sebagai dalil yang harus dijadikan pegangan di sepanjang masa (*qarnān ba'da qarnin wa 'aṣran ba'da 'aṣrin*).⁶⁸

Melalui penjelasan di atas terlihat jelas bahwa Ibn Qayyim menjadikan *Al-Syurūṭ Al-'Umarīyyah* sebagai dalil yang harus dijadikan rujukan oleh umat Islam dalam berinteraksi dengan non muslim di manapun berada dan di sepanjang masa. Artinya, Ibn Qayyim meyakini *Al-Syurūṭ Al-'Umarīyyah* akan selalu relevan kapan pun dan di manapun meski kondisi sosial, ekonomi, dan politik umat Islam berubah.

Hal-hal yang berkaitan dengan kemungkinan yang dimaksud oleh Ibn Qayyim sebagaimana dijelaskan di dalam *Al-Syurūṭ Al-'Umarīyyah* yaitu seperti menabuh lonceng (Pasal 8), memperlihatkan salib (Pasal 9), mengeraskan suara dalam ibadah di gereja yang dihadiri

⁶⁸ Al-Jauziyyah, vol. III, 1234.

umat Islam (Pasal 10), mengeluarkan salib dan kitab di pasar muslim (Pasal 11), merayakan hari raya Bā'ūs dan hari raya Sya'anīn (Pasal 12), dan yang lainnya.

Menurut Ibn Qayyim, menabuh lonceng (*al-ḍarb bi al-nāqūs*) merupakan simbol kekufuran. Karenanya harus dihilangkan dari wilayah yang berada dalam kekuasaan umat Islam. Aturan dalam *Al-Syurūṭ Al-'Umarīyyah* yang memperbolehkan menabuh lonceng dengan suara lirih sama dengan tidak membunyikannya. Pasalnya, lonceng biasanya di tempatkan di atas bangunan gereja sebagaimana menara supaya banyak orang mendengarnya. Karenanya jika lonceng dibunyikannya di dalam gereja dan sangat lirih sama dengan tidak ada.⁶⁹

Larangan memperlihatkan salib juga sama, yaitu karena menjadi simbol kekufuran. Dalam pandangan Ibn Qayyim, memperlihatkan salib sama dengan memperlihatkan berhala. Berhala disembah oleh para pemujanya, sedangkan salib disembah orang-orang Nasrani. Karenanya, Nasrani juga disebut sebagai “penyembah salib” (*'ubbād al-ṣalīb*). Larangan

⁶⁹ Al-Jauziyyah, vol. III, 1239.

memperlihatkan salib di sini meliputi larangan memasang salib di pintu gereja, pagar, dan ukiran di dalam gereja.⁷⁰

Larangan mengeraskan suara ketika ibadah di gereja yang dihadiri umat Islam bertujuan sebagaimana larangan-larangan lainnya, yaitu supaya tidak tampak simbol-simbol kekufuran. Non muslim dalam beribadah tidak boleh terdengar suara sedikitpun atau lirih sekalipun yang bisa terdengar oleh orang Islam yang berada di dekatnya. Apabila melanggar aturan ini maka non muslim yang melanggarnya akan dihukum takzir. Termasuk dalam larangan mengeraskan suara, yaitu ketika membahas semua hal yang berkaitan dengan agama non muslim seperti diskusi dan sesamanya.⁷¹

Kebiasaan keagamaan non muslim lainnya yang harus dilarang yaitu mengeluarkan salib dan kitab di pasar umat Islam. Keduanya dilarang diperlihatkan meski pembawanya tidak mengeraskan suara. Demikian juga dengan kebiasaan keluar rumah dan berkumpul untuk menyelenggarakan hari raya *Bā'ūs* dan *Sya'ānīn*, keduanya adalah hari raya bagi Nasrani sebagaimana Idul Fitri dan Idul Adha bagi umat Islam. Merayakan

⁷⁰ Al-Jauziyyah, vol. III, 1241.

⁷¹ Al-Jauziyyah, vol. III, 1241-1242.

keduanya di luar gereja di larang. Kebiasaan Nasrani dalam dua hari raya itu memperlihatkan simbol-simbol agamanya di jalan sembari membaca bacaan-bacaan keagamaan dengan mengeraskan suara. Melalui larangan ini, non muslim dilarang melakukannya. Dalam merayakan hari besar mereka hanya diperbolehkan dilakukan di dalam gereja dengan suara yang sangat rendah hingga tidak terdengar dari luar gereja.

Dalam pembahasan ini pula Ibn Qayyim memberikan penjelasan tentang hukum menghadiri perayaan non muslim bagi umat Islam. Menurutnya hukum seorang muslim mendatangi dan membantu perayaan non muslim yaitu tidak diperbolehkan. Hal ini berdasarkan pada kesepakatan ulama. Pasalnya, dalam acara perayaan non muslim di dalamnya terdapat berbagai kemungkaran dan kebohongan (*zūr*), sehingga jika muslim (*ahl al-ma'ruf*) mendatangi perayaan non muslim (*ahl al-munkar*) sama dengan rela atas kemungkaran itu sendiri.⁷²

Termasuk dalam larangan bagi umat Islam yang berkaitan dengan hari raya non muslim yaitu memberikan hadiah kepada non muslim, menjual barang-barang yang

⁷² Al-Jauziyyah, vol. III, 1245.

dibutuhkan non muslim pada hari rayanya seperti daging, lauk pauk, pakaian, dan yang lainnya. Semua ini dilarang karena dianggap menghormati dan menolong non muslim dalam kekufurannya. Bagi pemimpin muslim harus melarang umat Islam melakukan itu semua.⁷³

Selain beberapa aturan di atas, dalam pembahasan larangan bagi non muslim memperlihatkan kemungkaran ini yaitu larangan memakamkan jenazah non muslim berdampingan dengan makam umat Islam. Non muslim harus dimakamkan di tanah tersendiri yang lokasinya di pinggir wilayah dan jauh dari makam Islam. Alasannya, karena makam non Islam menjadi tempat azab dan kemarahan Tuhan, sedangkan makam muslim menjadi tempat diturunkannya rahmat. Keduanya tidak bisa bersatu dalam satu tempat. Sehingga supaya jenazah umat Islam tidak ikut serta merasakan pedihnya siksaan yang dirasakan non muslim maka tempat pemakaman non muslim harus dipisah.⁷⁴

6. Tentang Hukum Berinteraksi dengan Non Muslim dalam Perdagangan dan Sesamanya

⁷³ Al-Jauziyyah, vol. III, 1250.

⁷⁴ Al-Jauziyyah, vol. III, 1251.

Non muslim dilarang bersekutu dengan umat Islam dalam perdagangan kecuali jika muslim membutuhkannya. Hal ini berdasarkan pada Pasal 36 *Al-Syurūṭ Al-'Umariyyah*. Larangan ini lahir karena non muslim dalam jual beli tidak memiliki aturan yang harus dihindari sebagaimana yang dipegangi umat Islam. Seperti jual beli arak dan babi, bagi non muslim hal ini diperbolehkan, tapi bagi umat Islam dilarang.⁷⁵

Dalam buku *Aḥkām Ahl al-Ẓimmaḥ* itu Ibn Qayyim merumuskan berbagai hukum atau aturan hubungan antarumat beragama yang lebih banyak mengandung berbagai pembatasan dan diskriminasi terhadap non muslim (*ahl al-ẓimmaḥ*). Dasar yang digunakannya yaitu *Al-Syurūṭ Al-'Umariyyah* yang dikuatkan dengan berbagai hadis dan pendapat para sahabat (*āṣār*). Salah satu hadis Nabi Muhammad yang kerap digunakan untuk menjustifikasi keharusan ada pembeda antara muslim dan non muslim yaitu hadis:

بعثت بالسيف بين يدي الساعة حتى يعبد الله لا شريك له، وجعل الذلّة، والصغار على من خالف أمرى، ومن تشبه بقوم فهو منهم.

“Aku diutus di antara waktu Hari Akhir dengan pedang hingga Allah yang tiada sekutu bagi-Nya disembah.

⁷⁵ Al-Jauziyyah, vol. III, 1330.

Telah dijadikan kehinaan dan kerendahan bagi orang yang berbeda dengan perintahku. Barang siapa menyerupai kaum maka ia bagian darinya.”⁷⁶

Hadis di atas diriwayatkan oleh Imam Aḥmad dalam karya *Musnad*-nya. Dalam teks aslinya ada sedikit perbedaan redaksi, yaitu tidak ada kata “di antara waktu Hari Akhir” (بين يدي الساعة), dan terdapat tambahan redaksi “rezekiku telah dijadikan berada di bawah bayang-bayang tombakku” (وجعل رزقي تحت ظل رمحي). Hadis ini sanadnya lemah (*da‘if*) karena terdapat nama Ibn Šaubān atau Abdurrahmān bin Šābit bin Šaubān yang dikenal banyak meriwayatkan hadis yang ditolak oleh para *muḥaddiṣīn* lainnya atau *munkar*.⁷⁷

Selain berdasarkan hadis di atas, Ibn Qayyim selalu merujuk pada perkataan Ibn Abbās di bawah ini:

أَيُّمَا مِصْرَ مِصْرَتِهِ الْعَرَبُ فَلَيْسَ لِلْعَجْمِ أَنْ يَبْنُوا فِيهِ بَيْعَةً، وَلَا يَضْرِبُوا فِيهِ نَاقُوسًا وَلَا يَشْرِبُوا فِيهِ حَمْرًا، وَلَا يَتَّخِذُوا فِيهِ حَتْرِيرًا، وَأَيُّمَا مِصْرَ مِصْرَتِهِ الْعَجْمُ فَفَتْحَتَهُ

⁷⁶ Al-Jauziyyah, vol. III, 1264.

⁷⁷ Lihat catatan kaki editor, Syu‘aib Al-Arnaūṭ, dalam Aḥmad bin Ḥanbal Al-Syaibānī, *Musnad Al-Imām Aḥmad Bin Ḥanbal*, ed. Syu‘aib Al-Arnaūṭ, (Mesir: Mu`assasah al-Risālah, cet. I, 2001), vol. IX, 123-126.

الله عز وجل على العرب فتزلوا فيه فإن للعجم ما في عهدهم، وعلى العرب أن يوفوا بعهدهم ولا يكلفوهم فوق طاقتهم.

“Di mana ada wilayah atau kota yang dibangun orang Arab maka non Arab (*‘ajam*) tidak boleh membangun gereja di dalamnya, mereka tidak boleh membunyikan lonceng, tidak boleh meminum arak, tidak boleh mengkonsumsi dan beternak babi. Di mana ada wilayah atau kota yang dibangun oleh non Arab, lalu Allah membukanya untuk orang Arab dan orang-orang Arab tinggal di dalamnya, maka orang *‘ajam* memiliki hak sesuai yang ada di dalam perjanjiannya, dan bagi orang Arab wajib memenuhi perjanjiannya dan dilarang membebani mereka di luar kemampuannya.”

Perkataan Ibn ‘Abbās di atas diriwayatkan oleh Ḥanasy, salah seorang rawi yang juga dikenal sebagai perawi hadis *ḍa‘īf* yang riwayat-riwayatnya banyak ditolak para *muḥaddiṣīn*.⁷⁸ Riwayat ini dengan sedikit perbedaan beberapa redaksinya terdapat dalam *Al-Muṣannaf* karya Ibn Abī Syaibah dan *Al-Amwāl* karya Ibn Zanjawaih.⁷⁹

⁷⁸ Lihat catatan kaki editor, Abī Barā` Yūsuf al-Bakrī dan Abī Aḥmad Syākīr al-‘Arūrī dalam *Al-Jauziyyah, Aḥkām Ahl Al-Ḍimmah*, vol. III, 1181.

⁷⁹ Abū Bakr bin Abī Syaibah Al-‘Abasī, *Al-Kitāb Al-Muṣannaf Fī Al-Aḥādīṣ Wa Al-Āsār*, (Riyad: Maktabah al-Rusyd, t.t.), vol. VI, 467; Abū Aḥmad Ḥumaid Ibn Zanjawaih, *Al-Amwāl*, (Saudi Arabia: Markaz al-Malik Faiṣal li al-Buḥūs wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, cet. I, 1986), 274.

Ibn Qayyim tidak hanya mengutip hadis dan pendapat para sahabat, tapi juga tabiin dan para fukaha seperti pendapat dari Ḥanafī, Mālikī, Syafī'ī, Ḥanbalī (*al-a`immah al-arba'ah*), dan yang lainnya. Karena itu buku karya Ibn Qayyim ini selain isinya yang ensiklopedis tentang hukum bagi non muslim (*ahl al-ḡimmah*), juga seakan-akan mewakili pendapat para fukaha tentang aturan bagi *ahl al-ḡimmah* yang menjadi turunan atau penjelasan dari *Al-Syurūṭ Al-'Umarīyyah*.

Guru dari Ibn Qayyim (w. 751 H/ 1350 M), yakni Ibn Taimīyyah (w. 728 H/ 1328 M) memiliki pendapat yang sama terhadap *Al-Syurūṭ Al-'Umarīyyah*. Menurutny *Al-Syurūṭ Al-'Umarīyyah* wajib diikuti umat Islam karena keberadaannya telah dipraktikkan para pemimpin Islam. Ibn Taimīyyah mengatakan:

وهذه الشروط قد ذكرها أئمة العلماء من أهل المذاهب المتبوعة وغيرها في كتبهم واعتمدها؛ فقد ذكروا أن على الإمام أن يلزم أهل الذمة بالتميز عن المسلمين في لباسهم وشعورهم وكناهم وركوبهم.

“Semua aturan ini (*Al-Syurūṭ Al-'Umarīyyah*) telah dijelaskan oleh para pemimpin ulama dari berbagai mazhab yang diikuti dan yang tidak di dalam kitab-kitabnya. Para ulama berpegang teguh padanya. Mereka mengatakan, seorang pemimpin wajib membuat aturan kepada non muslim (*ahl al-ḡimmah*) dengan penampilan

yang berbeda dengan umat Islam dalam berpakaian, gaya rambut, nama panggilan yang diawali dengan abu atau ummu (*kunyah*), dan berkendara.”⁸⁰

Penjelasan Ibn Taimiyyah di atas hendak menegaskan bahwa fukaha dalam berbagai mazhab telah menjadikan *Al-Syurūṭ Al-‘Umariyyah* sebagai dasar dalam merumuskan hukum Islam yang mengatur kehidupan non muslim atau *ahl al-ẓimmah*.

Ibn Taimiyyah sendiri memiliki pandangan cukup keras terhadap non muslim, seperti pendapatnya terhadap non muslim yang harus terus dimusuhi meskipun berbuat baik kepada seorang muslim. Menurutnya, non muslim adalah musuh Islam, dan Allah menurunkan para utusan bertujuan untuk membenci, memusuhi, dan merendahkan para musuh Islam, yaitu orang-orang yang tidak beragama Islam.⁸¹

Pemaksaan dalam beragama menurut Ibn Taimiyyah harus dilakukan. Ia membagi pemaksaan (*al-ikrāh*) menjadi dua macam, yaitu pemaksaan yang dibenarkan (*ikrāh bi ḥaqqin*) dan pemaksaan yang tidak

⁸⁰ Taqiyyu al-Dīn Ibn Taimiyyah, *Majmū‘ah Al-Fatawā Li Syaikh Al-Islām Taqiyyu Al-Dīn Aḥmad Ibn Taimiyyah Al-Ḥarrāniy*, (Saudi Arabia: Dār al-Wafā’, cet. III, 2005), vol. XXVIII, 355-356.

⁸¹ Ibn Taimiyyah, vol. XXVIII, 209.

dibenarkan (*ikrah bi ba'il*). Yang pertama contohnya yaitu seperti memaksa kafir *harbi* (non muslim yang memerangi umat Islam) untuk masuk ke dalam Islam, memaksa membayar pajak kepada non muslim yang tidak memerangi umat Islam, memaksa orang murtad untuk kembali menganut Islam, memaksa muslim untuk menunaikan salat, membayar zakat, berpuasa dalam bulan Ramadan, haji, dan yang lainnya. Sedangkan yang kedua atau pemaksaan yang dilarang contohnya seperti memaksa seseorang untuk kufur atau melakukan maksiat.⁸²

Pandangan terhadap pemaksaan di dalam beragama seperti di atas tidak hanya disampaikan oleh Ibn Taimiyyah, tapi para fukaha yang hidup pada masa sebelumnya juga memiliki pendapat yang sama, yaitu umat Islam harus melakukan pemaksaan terhadap orang-orang yang tidak beragama Islam untuk memeluk Islam atau tunduk dengan cara membayar pajak dan hidup dalam kehinaan serta penuh pembatasan, bahkan diskriminasi dalam hak beragama, sosial, ekonomi, maupun politik.

⁸² Ibn Taimiyyah, vol. VIII, 463.

D. Relevansi *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* bagi Umat Islam Indonesia

Ṣaḥīfah Al-Madīnah dan *Al-Syurūṭ Al-'Umarīyyah* menjadi dua dokumen sejarah yang terus memberikan pengaruh bagi keberlangsungan rumusan hukum Islam (fikih). Fikih yang bersumber pada *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* mencerminkan sejumlah aturan yang bersifat melindungi dan pemenuhan hak asasi bagi setiap orang. Sebaliknya, fikih yang berlandaskan pada *Al-Syurūṭ Al-'Umarīyyah* melahirkan sejumlah aturan yang membatasi, bahkan mendiskriminasi terhadap non muslim.

Al-Syurūṭ Al-'Umarīyyah atau fikih yang dirumuskan berdasarkan padanya jika diterapkan di Indonesia maka akan memunculkan pandangan, pendapat dan sikap yang mendiskriminasi non muslim, seperti larangan non muslim menjadi kepala daerah, non muslim dilarang membangun rumah ibadah, jenazah non muslim tidak boleh dimakamkan di samping makam muslim, non muslim dilarang menyelenggarakan upacara keagamaannya, dan sejumlah aturan diskriminasi lainnya. Berbeda dengan perjanjian ini, penggalian hukum yang bersumber dari *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* justru

sebaliknya, yaitu dapat memberikan jaminan perlindungan hak kebebasan beragama bagi semua warga negara Indonesia secara setara.

Dari sisi historis, lahirnya *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* dan *Al-Syurūṭ Al-'Umariyyah* berbeda. *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* lahir dari semangat ingin menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan (*al-insāniyyah*), persaudaraan (*al-ukhuwwah*), dan keadilan (*al-'adālah*). *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* dibuat ketika Nabi Muhammad tiba di Madinah dengan kehendak mewujudkan masyarakat yang memiliki aturan bersama dan menjadi payung keberagaman kabilah dan agama dengan jaminan pemenuhan hak-hak dasarnya. Adapun *Al-Syurūṭ Al-'Umariyyah* lahir dari penguasa muslim yang secara kekuasaan sangat dominan di dalam masyarakat serta memiliki kehendak ekspansi dan melanggengkan kekuasaannya. Karenanya dua perjanjian ini memiliki semangat dan kandungan nilai yang berbeda.

Jika kedua perjanjian di atas hendak diterapkan di Indonesia maka hanya *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* yang sangat tepat untuk dijadikan dasar dalam merumuskan fikih Indonesia, sedangkan *Al-Syurūṭ Al-'Umariyyah* tidak relevan, bahkan kehilangan konteksnya mengingat

Negara Indonesia dilahirkan dari keberagaman suku, agama, dan budaya, sehingga jika *Al-Syurūṭ Al-'Umariyyah* diterapkan maka yang akan terjadi yaitu pembatasan dan diskriminasi terhadap warga negara yang tidak beragama Islam.

Menurut Yudian Wahyudi, kemerdekaan Indonesia memiliki keunikan tersendiri daripada negara-negara lain. Pasca Turki Usmani (*Ottoman Empire*) tumbang dunia Islam terpecah ke dalam negara-negara kecil, seperti Turki, Irak, Mesir, Libanon, Suriah, Arab Saudi, Kuwait, dan yang lainnya, sedangkan Indonesia sebab tumbuhnya negara bangsa atau nasionalisme di dunia Islam justru mendapatkan keunikannya tersendiri, yaitu dapat menyatukan berbagai kerajaan atau kesultanan. Yudian menyebutnya dengan *the second Ottoman Empire* karena di dalam persatuan Indonesia terdapat keragaman ras, bahasa, agama, bahkan dalam luas wilayahnya pun sangat besar.⁸³ Dengan demikian Pancasila sebagai dasar negara yang dimiliki bangsa ini mirip dengan *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* yang dibuat Nabi

⁸³ Yudian Wahyudi, *Maqashid Syari'ah Dalam Pergumulan Politik: Berfilsafat Hukum Islam Dari Harvard Ke Sunan Kalijaga*, cet. 2, (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007), 21.

Muhammad SAW, yakni berangkat dari konteks masyarakat yang beragam.

Kemiripan Pancasila dengan *Ṣahīfah Al-Madīnah* setidaknya dapat dilihat dari sisi konteks sosial historis yang melatarbelakangi kemunculan keduanya. Sebagaimana telah dijelaskan dalam Bab II, *Ṣahīfah Al-Madīnah* berakar dari kearifan masyarakat lokal (Arab pra Islam) yang mengadakan perjanjian atau aturan bersama yang mengatur semua orang yang terlibat di dalamnya dengan semangat kemanusiaan, persaudaraan, dan keadilan. Demikian juga dengan Pancasila, lahir dari kearifan lokal bangsa Indonesia untuk kemudian disepakati oleh para pendiri bangsa untuk dijadikan sebagai payung bersama yang dapat melindungi semua warga Negara Indonesia dengan beragam agama dan sukunya.

Soekarno sebagai orang yang pertama kali mengusulkan Pancasila sebagai dasar negara tidak mengakui kalau Pancasila sebagai ciptaannya. Baginya, meski ia yang mengusulkan, tapi keberadaannya sudah hidup di dalam masyarakat Indonesia, yakni bagian dari

kearifan lokal yang telah berkembang sejak lama.⁸⁴ Usulan Soekarno disampaikan pada tanggal 1 Juni 1945 dalam sidang Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan (BPUPK). Lalu direspons secara positif oleh semua anggota sidang. Soekarno mengusulkan, Pancasila harus menjadi dasar negara yang tersusun atas 1) kebangsaan Indonesia, 2) Internasionalisme atau perikemanusiaan, 3) Mufakat atau demokrasi, 4) kesejahteraan sosial, dan 5) ketuhanan yang berkeadaban, Ketuhanan Yang Maha Esa.⁸⁵

Lima sila di atas oleh Soekarno disebutnya sebagai pandangan hidup atau *weltanschauung* yang digali dari jati diri dan kebudayaan bangsa Indonesia. Urutan dan redaksi kelima sila Bung Karno itu kemudian ditindaklanjuti dan disistematika kembali oleh delapan orang yang menjadi panitia kecil yang dibentuk oleh BPUPKI, yaitu 1) Ir. Soekarno, 2) Drs. M. Hatta, 3) Mr. M. Yamin, 4) M. Soetardjo Kartohadikoesoemo, 5) R. Oto Iskandardinata, 6) Mr. A. Maramis, 7) Ki Bagoes Hadikoesoemo, dan 8) KH. Wahid Hasjim. Selain nama-

⁸⁴ Hamka Haq, *Pancasila 1 Juni & Syariat Islam*, cet. 1, (Jakarta: Penerbit RMBOOKS, 2011), 41-47.

⁸⁵ Notonagoro, *Pancasila Dasar Falsafah Negara*, cet. 1, (Jakarta: Pantjuran Tudjuh, 1957), 7-8.

nama yang resmi ditunjuk oleh BPUPKI, ada juga nama-nama lain yang berjumlah sembilan orang yang tidak resmi dibentuk oleh BPUPKI, yaitu 1) Ir. Soekarno, 2) Drs. M. Hatta, 3) Mr. M. Yamin, 4) Mr. A. Maramis, 5) Mr. A. Soebardjo, 6) KH. Wahid Hasjim, 7) Abdulkahar Muzakkir, 8) H. A. Salim, dan 9) Abi Koesno Tjokrosoejoso.

Rumusan Pancasila dari sembilan nama di atas yang berdasarkan pada Pancasila yang diusulkan Soekarno yaitu: 1) Ketuhanan Yang Maha Esa, 2) Kemanusiaan Yang Adil dan Beradab, 3) Persatuan Indonesia, 4) Kerakyatan yang dipimpin oleh Hikmat Kebijaksanaan dalam Permusyawaratan Perwakilan, 5) Keadilan Sosial bagi Seluruh Rakyat Indonesia.

Susunan Pancasila di atas pada tanggal 22 Juni 1945 mengalami perubahan, yaitu berkaitan dengan sila pertama berubah menjadi “Ketuhanan dengan Kewajiban Menjalankan Syariat Islam bagi Pemeluk-pemeluknya”. Perubahan ini terjadi sebagai bentuk kompromi atas desakan para tokoh muslim yang menghendaki dasar negara Indonesia berupa negara Islam. Karenanya, sebagai solusinya sila pertama Pancasila mencantumkan

konsep keislaman. Kompromi ini tertuang dalam Piagam Jakarta.

Penegasan konsep Islam dalam sila pertama berdampak pada rumusan rancangan batang tubuh Undang-Undang Dasar (UUD) 1945 Pasal 6 ayat 1 yang awalnya berbunyi “Presiden ialah orang Indonesia asli” berubah dengan penambahan tiga kata setelahnya menjadi “Presiden ialah orang Indonesia asli yang beragama Islam”. Demikian juga dengan Pasal 29 ayat 1 juga mengalami perubahan yang disesuaikan dengan sila pertama, yaitu berubah menjadi “negara berdasar atas Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya”.⁸⁶

Perubahan bunyi sila pertama Pancasila yang mencatumkan syariat Islam secara eksplisit mendapatkan penolakan dari kelompok-kelompok agama selain Islam yang mendiami wilayah-wilayah di luar Pulau Jawa, khususnya wilayah Timur. Secara demografis menjelang kemerdekaan umat Islam di Indonesia memang berjumlah 90%, tapi ini jumlah keseluruhan. Jika diperinci berdasarkan pulau-pulau yang ada di dalamnya

⁸⁶ Hamka Haq, *Pancasila 1 Juni & Syariat Islam*, 35.

maka tidak semua pulau dihuni oleh umat Islam secara keseluruhan. Ada beberapa pulau di Timur seperti Irian Barat, Nusa Tenggara Timur, Maluku, Bali, dan yang lainnya yang jumlah umat Islam saat itu hanya 0-30% saja. Karenanya jika Pancasila mencantumkan agama Islam secara eksplisit maka akan ada banyak pulau atau wilayah yang tidak mau bergabung dengan Indonesia.

Pencantuman agama Islam secara eksplisit yang terdapat di dalam Piagam Jakarta selain mendapatkan penolakan keras dari kelompok non muslim yang berada di wilayah Timur Indonesia, juga bertentangan dengan semangat kemerdekaan Indonesia yang diperjuangkan oleh semua warga negara dengan beragam agama, suku, dan budayanya. Presiden yang dalam Pasal 6 ayat 1 dinyatakan harus beragama Islam juga bertentangan dengan kebhinekaan yang dimiliki bangsa ini. Karena itu para pendiri bangsa saat itu berijtihad untuk mencari jalan keluar agar Indonesia tetap berada di atas cita-cita luhur berupa persatuan dalam kebhinekaan.

Salah satu pendiri bangsa Indonesia, Bung Hatta kemudian mencoret kata-kata yang secara eksplisit mencantumkan syariat Islam dalam Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945. Kata “Mukaddimah”

diganti dengan “Pembukaan”. Tujuh kata dalam sila pertama “dengan Kewajiban Menjalankan Syariat Islam bagi Pemeluknya” diganti dengan “berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa”. Demikian juga dengan pasal 6 ayat 7 kata-kata “dan beragama Islam” dihapus dan menjadi “Presiden ialah orang Indonesia asli”. Perubahan ini dilakukan pada tanggal 18 Agustus 1945 dalam sidang Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI). Hatta berhasil mempengaruhi semua anggota sidang, sehingga semua tokoh muslim dengan kebesaran hatinya dapat menerima.⁸⁷

Ikatan persatuan warga Negara Indonesia ke dalam Pancasila selaras dengan ikatan warga Madinah ke dalam persatuan *Ṣaḥīfah Al-Madīnah*. Dalam *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* Nabi Muhammad tidak mencantumkan ayat-ayat Alquran, hadis atau istilah-istilah keislaman secara eksplisit, tapi secara implisit pasal-pasal dalam *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* mencerminkan ajaran Islam yang menjunjung tinggi kemanusiaan, persaudaraan, dan keadilan.

⁸⁷ Hamka Haq, 37.

Indonesia sebagai negara dengan penduduk beragam agama, suku, dan budaya dengan payung Pancasila yang menjunjung tinggi persatuan bagian dari *ijmā'* atau kesepakatan para pendiri bangsa yang kemudian menjadi 'urf baru di dalam masyarakat Indonesia. Apabila di kemudian hari terdapat sebagian kelompok yang hendak mengubahnya maka harus kembali kepada 'urf itu sebagai kesepakatan bersama di sepanjang masa. Menurut Yudian Wahyudi, 'urf sebagai sumber hukum Islam berasal dari *ijmā'* atau kesepakatan yang kemudian dibudayakan. Dalam konteks Indonesia, kesepakatan terhadap konstitusi bagian dari *ijmā'* umat Islam Indonesia. Karenanya konstitusi bangsa ini bagian dari fikih Indonesia.⁸⁸

Tindakan Hatta dalam mencoret istilah-istilah Islam dalam Pancasila dan UUD 1945 bagian dari jalan tengah di antara dua kubu pemikiran yang saling berlawanan. Pertentangan ini disebabkan pengaruh global berupa Revolusi Bolschevic (1917) dan kekalahan Ottoman pada Perang Dunia I (1918). Revolusi Bolschevic yang menjadi tanda kebangkitan komunisme

⁸⁸ Pendapat Yudian Wahyudi disampaikan dalam Ujian Tertutup disertai ini pada Rabu, 13 April 2022.

sebagai ideologi pembebasan melawan kapitalisme Barat berpengaruh pada Partai Komunis Indonesia, sedangkan Perang Dunia I menandai kematian kekuatan Islam. Kondisi global itu berpengaruh pada masyarakat Indonesia yang sebagian menghendaki untuk membangkitkan kembali kejayaan Islam, dan gerakan komunis yang ditentang Hatta sejak berada di Belanda.⁸⁹

Kendati Hatta menghapus istilah-istilah Islam yang jika tidak dihapus akan berdampak pada pengistimewaan terhadap umat Islam seperti “Presiden ialah orang Indonesia asli dan beragama Islam”, namun Hatta justru bertindak sesuai dengan ajaran Islam, yaitu mengutamakan kemanusiaan, persaudaraan, dan keadilan. Sikap pengistimewaan terhadap umat Islam di dalam ruang publik tidak tercermin di dalam *Ṣaḥīfah Al-Madīnah*, juga tindakan Hatta bukan menyingkirkan Islam melainkan mengambil hal yang inti daripada permukaan. Dalam istilah Yudian Wahyudi, istilah-istilah Islam yang dihapus Hatta tidak lebih dari gincu, tampak tapi tidak berpengaruh, sedangkan “Yang Maha Esa” bagai garam, tidak tampak tapi sangat berpengaruh.

⁸⁹ Wahyudi, *Maqashid Syari'ah Dalam Pergumulan Politik: Berfilsafat Hukum Islam Dari Harvard Ke Sunan Kalijaga*, 34-35.

Selain itu sikap demikian juga selaras dengan kaidah fikih yang mengutamakan menolak kerusakan (*mafsadah*) daripada menarik kemanfaatan (*jalb al-maṣāliḥ*).⁹⁰

Dengan menghapus istilah-istilah Islam dalam Pancasila dan UUD 1945 yang kemudian disampaikan pada tanggal 18 Agustus 1945 Indonesia menjadi negara yang dapat mempersatukan wilayah yang sangat luas dari Sabang sampai Merauke serta kaya akan perbedaan. Persatuan dalam perbedaan atau kebhinekaan yang dimiliki bangsa Indonesia atau nasionalisme ini menjadi modal utama melawan penjajah yang setelah proklamasi kemerdekaan kembali datang menyerang.

Persatuan Indonesia atau nasionalisme yang dimiliki Indonesia berbeda dengan fanatisme kabilah (*‘aṣabiyyah al-qabilah*) yang berkembang di dalam masyarakat Arab pra Islam atau pada masa Umayyah yang berdampak pada anggapan rendah terhadap orang-orang yang tidak sekabilah atau kabilah lain. Nasionalisme Indonesia tidak menganggap rendah terhadap bangsa lain. Nasionalisme di sini digerakkan dalam rangka untuk menyadarkan masyarakat bahwa

⁹⁰ Wahyudi, 35.

setiap bangsa berhak mendapatkan kemerdekaannya dengan cara keluar dari penjajahan. Hal ini seperti disampaikan Soekarno, bahwa nasionalisme yang ia galakkan bukan nasionalisme chauvinistik atau nasionalisme yang berlebihan hingga menganggap rendah terhadap bangsa lain, melainkan nasionalisme positif yang menghargai akan hak-hak bangsa lainnya.

Nasionalisme positif disampaikan Soekarno dalam rangka menggerakkan semangat kebangsaan masyarakat Indonesia supaya terbebas dari penjajah. Kehendak Indonesia untuk merdeka bukan berarti bangsa ini membenci kepada Belanda, melainkan membenci atau menolak perilakunya yang berupa penjajahan.⁹¹ Nasionalisme Indonesia adalah “paham pemersatu bagi segenap bangsa Indonesia yang mendiami tumpah darah Indonesia menjadi satu kesatuan yang bulat”. Nasionalisme demikian tentu berbeda dengan chauvinisme yang berarti “paham nasionalisme yang kebablasan yang mengagung-agungkan kesatuan atau kelompoknya sendiri, sering disertai dengan sikap agresif yang bringas”.⁹²

⁹¹ Hamka Haq, *Pancasila 1 Juni & Syariat Islam*, 64.

⁹² Hamka Haq, 96-98.

Nasionalisme yang dianut bangsa Indonesia hampir serupa dengan persatuan *Ahl Ṣaḥīfah Al-Madīnah* yang di dalamnya bersatu dalam ikatan perjanjian, namun tetap menjaga perbedaan agama dan kabilah. Keberagaman dalam persatuan di dalam masyarakat Madinah dibuktikan dengan keterlibatan orang-orang Yahudi yang membantu Nabi Muhammad SAW saat berperang melawan orang-orang musyrik Makkah. Demikian juga dengan bantuan dari satu kabilah tertentu kepada kabilah lain yang sama-sama terlibat atau menjadi bagian dari warga *Ṣaḥīfah Al-Madīnah*. Dari sini *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* memiliki relevansinya bagi konstitusi Indonesia.

Berbeda dengan *Ṣaḥīfah Al-Madīnah*, *Al-Syurūṭ Al-'Umariyyah* justru mencerminkan chauvinisme, yakni perasaan persatuan bangsa Arab, lebih khusus lagi keturunan Bani Umayyah, dengan menganggap dan melihat rendah kepada bangsa lain. Dampak dari chauvinisme atau fanatisme kabilah bangsa Arab (*'aṣabiyyah al-qabīlah*) menjadi latar belakang yang melahirkan sejumlah aturan diskriminatif dalam *Al-Syurūṭ Al-'Umariyyah*. Dalam aturan ini, non muslim meski berada di dalam wilayahnya sendiri (yang telah

dikuasai para penguasa muslim) tidak memiliki hak kemerdekaan di dalam menjalankan agamanya masing-masing. Hal ini bertentangan dengan semangat *Ṣahīfah Al-Madīnah* yang menghendaki persamaan derajat di antara umat manusia apapun bangsa dan agamanya.

Semangat *Ṣahīfah Al-Madīnah* yang memberikan jaminan kebebasan beragama dapat dikontekstualisasikan ke dalam masyarakat Indonesia yang memiliki pluralitas agama dan paham keagamaan. Dalam *Ṣahīfah Al-Madīnah* agama-agama yang dicantumkan hanya Yahudi atau *Ahl Al-Kitāb* dan beberapa agama lokal yang penganutnya bersekutu dengan suku-suku yang terlibat dalam *Ṣahīfah Al-Madīnah*. Di Indonesia berdasarkan pada banyaknya agama yang dimiliki bangsa ini maka jaminan kebebasan beragama berlaku bagi semua pemeluk agama yang ada di dalamnya. *Ahl Al-Kitāb* dalam konteks Indonesia yaitu meliputi umat Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Budha, Konghucu, dan agama-agama lokal yang dianut bangsa ini.⁹³

⁹³ Wahyudi, *Maqashid Syari'ah Dalam Pergumulan Politik: Berfilsafat Hukum Islam Dari Harvard Ke Sunan Kalijaga*, 35.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Kebebasan beragama dalam Islam telah mengalami pergeseran. Hal ini bisa dilihat dari perbandingan antara kondisi kebebasan beragama pada masa Nabi Muhammad dengan masa berdirinya kerajaan-kerajaan di dalam sejarah Islam yang dimulai dengan berdirinya Dinasti Umayyah. Pada masa Nabi SAW setiap orang memiliki hak kebebasan menganut dan menjalankan agamanya tanpa ada pembatasan dan diskriminasi di dalamnya. Penganut Yahudi dibebaskan melaksanakan ajaran agamanya dengan tetap mendapatkan hak sosial, ekonomi, dan politik yang sama sebagaimana umat Islam. Demikian juga perbedaan kabilah tidak menjadikan seseorang terpisah dari ikatan sosial dan politik yang disebut umat.

Kondisi kebebasan beragama pada masa Nabi Muhammad selain tercermin di dalam Alquran, juga dapat dibuktikan melalui dokumen bersejarah yang disebut dengan *Ṣaḥīfah Al-Madīnah*. Dalam dokumen yang berisi perjanjian antara orang-orang yang berbeda agama dan kabilah ini memuat beberapa poin penting yang menegaskan bahwa setiap orang berhak menganut dan menjalankan agamanya masing-masing tanpa ada pembatasan-pembatasan. Hak ini berdiri di atas nilai-nilai yang diperjuangkan Nabi SAW dalam dakwahnya yang menjunjung tinggi kehormatan manusia (*iḥtirām al-insāniyyah*), persaudaraan (*al-ukhuwwah*), dan keadilan (*al-'adālah*).

Kondisi kebebasan beragama pasca Nabi Muhammad wafat mulai mengalami pergeseran hingga puncaknya pada masa berdirinya Dinasti Umayyah dan Abbasiyyah, masa yang menjadi permulaan kodifikasi ilmu-ilmu keislaman, telah terjadi berbagai pembatasan beragama bagi non muslim. Umat Kristen, Yahudi, dan yang lainnya dipersilahkan menganut agamanya masing-masing, namun tidak boleh dipraktikkan secara terbuka dan penuh pembatasan di dalamnya, bahkan perbedaan agama ini berdampak pada pengurangan hak sosial, ekonomi, dan politik. Non muslim tidak boleh membangun rumah ibadah, wajib memakai pakaian tertentu ketika keluar rumah, tidak boleh berbisnis dengan umat Islam, tidak boleh menjadi pegawai kerajaan, dan sejumlah aturan lainnya yang memperlihatkan kerendahan dan kehinaan bagi orang yang tidak beragama Islam.

Aturan bagi non muslim yang di dalamnya mencerminkan perbedaan dari masyarakat muslim terlihat dalam aturan yang disebut dengan *Al-Syurūṭ Al-'Umarīyyah*, perjanjian yang dinisbatkan kepada Umar bin Khaṭāb, namun secara riwayat lemah. Penelitian ini berkesimpulan, aturan-aturan yang ada di dalam *Al-Syurūṭ Al-'Umarīyyah* bukan berasal dari khalifah kedua dari *al-khulafā' al-rāsyidūn* atau pada masanya, melainkan berasal pada masa Dinasti Umayyah yang terus berlanjut dan mencapai kematangannya pada masa Dinasti Abbasiyyah. Aturan yang di dalamnya mengandung diskriminasi terhadap non muslim ini lahir dari kepentingan para penguasa untuk melanggengkan dan memperluas kekuasaannya

melalui penyingkiran terhadap orang-orang non Arab yang mayoritas tidak beragama Islam dengan slogan “meninggikan Islam dan umatnya” (*‘izzu al-Islām wa al-muslimīn*) atau “Islam adalah agama yang luhur dan tidak boleh ada agama yang lebih tinggi darinya” (*al-Islām ya ‘lū wa lā yu ‘lā ‘alaih*).

Pergeseran kebebasan beragama yang tercermin dalam *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* dan *Al-Syurūṭ Al-‘Umarīyyah* terjadi karena perbedaan kepentingan yang melahirkan dua dokumen ini. *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* lahir dari kepentingan berupa misi kenabian yang menghendaki terciptanya kehidupan yang menjunjung tinggi kehormatan manusia (*iḥtirām al-insāniyyah*) yang berarti memberikan kehendak bebas kepada setiap individu untuk memilih, menentukan, dan menjalankan agamanya, serta upaya menciptakan persaudaraan antarumat manusia (*al-ukhuwwah*) melalui pembentukan umat sebagai ganti dari fanatisme kabilah, dan mewujudkan keadilan bagi semua manusia (*al-‘adālah*) apapun agama, kabilah, dan warna kulitnya.

Al-Syurūṭ Al-‘Umarīyyah lahir dari kepentingan politik penguasa Arab untuk melanggengkan dan memperluas wilayah kekuasaannya. *Al-Syurūṭ Al-‘Umarīyyah* lahir pada masa Dinasti Umayyah yang mengubah pemerintahan dari asas musyawarah (*al-syūrā*) ke kerajaan (*al-mulk*) dengan membagi tahta kekuasaan kepada saudara-saudaranya yang sekabilah, dan bangsa Arab secara umum, serta diwariskan kepada anak turunnya. Dinasti Umayyah yang menjadikan wilayah di luar jazirah Arab sebagai pusat kekuasaannya menganggap non Arab sebagai lapisan masyarakat yang harus

dibersihkan dari semua jabatan administrasi kerajaan. Fanatisme kembali menguat dengan menganggap rendah kepada orang non Arab atau *mawālī* (*'ajam*) dan mengidentikkannya dengan orang-orang yang tidak beragama Islam. Dari latar belakang inilah upaya menyingkirkan non Arab melalui sejumlah aturan yang memperlihatkan kerendahan dan kehinaan melahirkan aturan-aturan diskriminasi terhadap orang-orang yang tidak beragama Islam yang mayoritas terdiri dari orang-orang *mawālī*.

Dua dokumen berupa *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* dan *Al-Syuruṭ Al-'Umariyyah* memiliki konteksnya sendiri-sendiri. Dari keduanya *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* memiliki relevansinya bagi masyarakat Indonesia. Keberadaannya selain lahir dari konteks masyarakat yang beragam agama, suku, dan budayanya, juga bagian dari kearifan lokal masyarakat Arab pra Islam, yakni perjanjian antar suku yang sudah berlangsung lama sejak Nabi Muhammad SAW belum diutus menjadi nabi. Hal ini serupa dengan kehadiran Pancasila yang juga bagian dari kearifan lokal dari sisi sila-sila yang dikandungnya, juga sebagai payung bersama bagi masyarakat Indonesia yang juga memiliki keberagaman agama, suku, dan budaya. Karenanya Pancasila dapat dikatakan sebagai produk fikih Indonesia yang telah menjadi konsensus atau *ijma*> ' di kalangan umat Islam Indonesia.

Semangat *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* yang menjunjung tinggi kemanusiaan, persaudaraan, dan keadilan menemukan relevansinya di sepanjang masa, yakni dapat dijadikan sumber fikih untuk

merumuskan fikih hubungan antarumat beragama di Indonesia. Hal ini berbeda dengan *Al-Syuruṭ Al-'Umariyyah* yang mengandung banyak pembatasan, bahkan diskriminasi terhadap non muslim. Sehingga jika *Al-Syuruṭ Al-'Umariyyah* diterapkan di Indonesia maka yang akan terjadi justru perpecahan, bahkan konflik antarumat beragama mengingat perjanjian ini sarat dengan diskriminasi terhadap non muslim.

Penelitian ini setidaknya memberikan tiga kontribusi teoritis. *Pertama*, penyebaran Islam yang dilakukan pada masa kerajaan Islam, khususnya Dinasti Umayyah dan Abbasiyyah bukan semata-mata karena dakwah, melainkan ada misi politik di dalamnya. Non muslim dari kalangan *mawālī* atau *'ajam* banyak yang masuk Islam lebih banyak karena alasan keterpaksaan menghadapi aturan yang sangat ketat dan beban *jizyah* (pajak jiwa) serta *kharāj* (pajak tanah) yang sangat memberatkan. *Kedua*, fanatisme kabilah dan agama dapat melahirkan diskriminasi terhadap orang-orang yang tidak sekabilah dan seagama. *Ketiga*, literatur fikih hubungan antarumat beragama yang diwarisi umat Islam (*turās*) bukan lahir dari ruang hampa, melainkan sarat dengan konflik sosial dan politik yang terjadi pada masa kodifikasi ilmu-ilmu keislaman, yaitu pada masa Dinasti Umayyah dan Abbasiyyah.

B. Saran

Penelitian ini hanya terfokus pada objek material berupa *Ṣahīfah Al-Madīnah* dan *Al-Syuruṭ Al-'Umariyyah*, tidak memasukkan berbagai perjanjian lain yang dilakukan Nabi Muhammad dan

sahabatnya. Karena objeknya yang terbatas, maka perlu dilakukan penelitian-penelitian dalam tema serupa dengan objek material berupa perjanjian-perjanjian lain yang dilakukan Nabi Muhammad dan sahabatnya, atau menggunakan lebih banyak lagi objek materialnya.

Pergeseran kebebasan beragama dalam arti kemunduran kondisi kebebasan beragama dalam sejarah Islam disebabkan oleh fanatisme. Kesimpulan ini barangkali akan mendapatkan kekuatannya atau sebaliknya, yakni ditolak, jika objek materialnya dalam bentuk dokumen-dokumen lain atau tetap menggunakan *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* dan *Al-Syurūṭ Al-‘Umarīyyah* namun dengan menggunakan pendekatan yang lain. Penelitian ini sendiri menggunakan pendekatan sejarah dan verifikasi riwayat. Karenanya penelitian ini menyisakan banyak ruang bagi peneliti selanjutnya untuk menggunakan pendekatan-pendekatan lain seperti filologi.

Penelitian ini selain lebih terfokus pada isi dan konteks sosio historis *Ṣaḥīfah Al-Madīnah* dan *Al-Syurūṭ Al-‘Umarīyyah* juga hanya melihat pengaruhnya di dalam rumusan hukum Islam yang terdapat di literatur fikih. Pengaruhnya di dalam akidah atau bidang kajian keislaman lainnya menjadi hal yang perlu dikaji bagi penelitian berikutnya.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abd al-‘Azīz Sālīm, Al-Sayyid. *Manāhij Al-Bahṣ Fī Al-Tārīkh Al-Islāmī Wa Al-Āsār Al-Islāmiyah*. Mesir: Mu`assasah Syabāb al-Jāmi‘ah, 2010.
- ‘Usmān, Ḥasan. *Manhaj Al-Bahṣ Al-Tārīkhī*. cet. 8. Kairo: Dār al-Ma‘ārif, n.d.
- ‘Alī, Jawwād. *Al-Mufaṣṣal Fī Tārīkh Al-‘Arab Qabla Al-Islām*. 2nd ed. Baghdad: Jāmi‘ah Baghdād, 1993.
- Abdul Ghoni. *Fikih Toleransi Di Pesantren Dalam Perspektif Sosiologi Hukum*. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2016.
- Abdul Karīm, Khafil. *Quraisy Min Al-Qabīlah Ilā Al-Daulah Al-Markaziyyah*. 2nd ed. Beirut: Sīnā li al-Nasyr, 1997.
- Abdurahman, Dudung. *Metodologi Penelitian Sejarah*. 1st ed. Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2011.
- Abū Zahrah, Muḥammad. *Al-‘Alāqāt Al-Dauliyyah Fī Al-Islām*. 1st ed. Beirut: Dār al-Fīkr al-‘Arabī, 1995.
- Abu Munshar, Maher Y. *Islamic Jerusalem and Its Christians: A History of Tolerance and Tensions*. New York: I.B. Tauris, 2007.
- Adonis. *Al-Ṣābit Wa Al-Mutaḥawwil: Bahṣ Fī Al-Ibdā’ Wa Al-Itbā’ ’inda Al-‘Arab*. Mesir: Dār al-Sāqī, 2003.
- Al-‘Abasī, Abū Bakr bin Abī Syaibah. *Al-Kitāb Al-Muṣannaḥ Fī Al-Aḥādīs Wa Al-Āsār*. Riyad: Maktabah al-Rusyd, n.d.
- Al-‘Askarī, Abī Hilāl. *Al-Awā’il*. Mesir: Dār al-Basyīr li al-Ṣāqāfah wa al-‘Ulūm al-Islāmiyyah, 1987.
- Al-‘Asqalānī, Aḥmad bin Ḥajar. *Al-Dirāyah Fī Takhrīj Aḥādīs Al-*

- Hidāyah*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t.
- Al-'Asqalānī, Ibn Ḥajar. *Fath Al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t.
- Al-'Umārī, Akram Ḍiyā'. *Al-Sīrah Al-Nabawiyyah Al-Ṣaḥīḥah*. cet. 6. Madinah: Maktabah al-'Ulūm wa al-Ḥikam, 1994.
- Al-Alwani, Taha Jabir. *Lā Ikrāha Fī Al-Dīn: Isykāliyyah Al-Riddah Wa Al-Murtaddīn Min Ṣadr Al-Islām Ilā Al-Yaum*. cet. 1, Beirut: Al-Markaz al-Ṣaqqāfi al-'Arabī, 2014.
- Al-Andalusī, Ibn Ḥazm. *Al-Muḥallā Bi Al-Āsār*. Beirut: Dār al-Fikr, n.d.
- Al-Anṣārī, Abū Yūsuf. *Al-Kharāj*. Mesir: Al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turās, t.t.
- Al-Anṣārī, Ibn Manẓūr. *Lisān Al-'Arab*. cet. 3, Beirut: Dār Ṣādir, 1414.
- Al-Aṣbihānī, Abū al-Faraj. *Al-Aghānī*. cet. 1, Beirut: Dār Ihya' al-Turās al-'Arabī, t.t.
- Al-Baihaqī, Abū Bakar. *Al-Sunan Al-Kubrā*. cet. 3, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.
- Al-Balāzuri, Aḥmad bin Yahyā. *Futuḥ Al-Buldān*. Beirut: Dār wa Maktabah al-Hilāl, 1988.
- . *Jumal Min Ansāb Al-Asyrāf*. cet. 1, Beirut: Dār al-Fikr, 1996.
- Al-Bannā, Jamāl. *Ḥurriyyah Al-Fikr Wa Al-I'tiqād Fī Al-Islām*. Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 1998.
- Al-Basīṭ, Mūsā Ismā'īl. *Al-'Uhdah Al-'Umariyyah Baina Al-Qabūl Wa Al-Radd: Dirāsah Naqdiyyah*. cet. 1, Al-Quds: Markaz al-Syām li al-Khidmāt al-Jāmi'iyyah, 2001.
- Al-Bukhārī, Muḥammad bin Ismā'īl. *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*. Dār Ṭūq al-

Najāh, t.t.

Al-Buthi, Muhamad Said Ramadhan. *Fiqh Al-Sīrah Al-Nabawiyah Ma'a Mu'jiz Li Tārīkh Al-Khilāfah Al-Rāsyidah*. cet. 10, Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1991.

Al-Faouri, Amjad Mamdouh. "Daur Al-'Anāṣir Ghair Al-'Arabiyyah Fī Al-Futūḥāt Al-Islāmiyyah Fī Al-'Aṣr Al-Umawiy." *Al-Majallah Al-Urduniyyah Li Al-Tārīkh Wa Al-Āsār* 8 (2014): 51–75.

Al-Ghazālī, Muḥammad. *Ḥuquq Al-Insān Baina Ta'ālim Al-Islām Wa I'lān Al-Umam Al-Muttaḥidah*. cet. 5, Mesir: Nahḍah Miṣr, 2005.

Al-Jabiri, Mohammad Abed. *Al-Dīmuqrāṭiyyah Wa Ḥuquq Al-Insān*. cet. 1, Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyyah, 2004.

———. *Al-Dīn Wa Al-Daulah Wa Taṭbīq Al-Syarī'Ah*. cet. 1, Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyyah, 1996.

Al-Jauzī, Ibn Muḥammad. *Al-Muntaẓim Fī Tārīkh Al-Umam Wa Al-Mulūk*. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992.

Al-Jauziyyah, Ibn Qayyim. *Aḥkām Ahl Al-Ẓimmah*. cet. 1, Beirut: Ramādī li al-Nasyr, 1997.

Al-Jazarī, Abū al-Ḥasan. *Asad Al-Ghābah Fī Ma'rifah Al-Ṣaḥābah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994.

Al-Khalāl, Abū Bakar. *Aḥkām Ahl Al-Milal Wa Al-Riddah Min Al-Jāmi' Li Masā'il Al-Imām Aḥmad Bin Ḥanbal*. cet. 1, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994.

Al-Kubaesi, Abdul Hafidh. "Al-Dirāsah Al-Ta`rīkhiyyah Li Al-Jānib Al-Idārī Wa Al-'Aqdī Fī Ṣaḥīfah Al-Madīnah." *Midad Al-Adab* 1, no. 71 (2014): 325–56.

Al-Mālikī, Abū 'Abdillah. *Minaḥ Al-Jalīl Syarḥ Mukhtaṣar Khalīl*.

Beirut: Dār al-Fikr, 1989.

Al-Mālīki, Ḥasan bin Farḥān. *Al-I'tiqād: Hurriyyah Al-I'tiqād Fī Al-Qur`ān Al-Karīm Wa Al-Sunnah Ma'a Tafṣīl Fī Aḥādīs Ḥadd Al-Riddah Wa Siyāqāt Al-Fuqahā*, 2018.

Al-Maqdisī, Abd al-Fattāḥ. "Al-'Uhdah Al-'Umariyyah: Dirāsah Naqdiyyah Taḥfīliyyah Li Al-Maṣādir Al-Tārīkhiyyah." *Majallah Dirāsāt Bait Al-Maqdis* 2, no. 3 (2000): 35–66.

Al-Maqdisī, Al-Muṭahhir bin Ṭāhir. *Al-Bad'u Wa Al-Tārīkh*. Mesir: Maktabah al-Šaqāfah al-Dīniyyah, t.t.

Al-Maqrīzī, Taqiyuddīn. *Al-Mawā'iz Wa Al-I'tibār Bi Żikr Al-Khaṭa' Wa Al-Āsār*. cet. 1, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1418.

Al-Miṣrī, Zain al-Dīn Ibn Nujaim. *Al-Baḥr Al-Rā'iq Syarḥ Kanz Al-Daqā'iq*. cet. 2, Beirut: Dār al-Kitāb al-Islāmī, t.t.

Al-Mubārakafūrī, Šafiy al-Raḥmān. *Al-Raḥīq Al-Makhtūm*. Mesir: Dār Iḥyā` al-Turās, t.t.

Al-Najjār, Muḥammad Al-Ṭayyib. *Al-Mawālī Fī Al-'Aṣr Al-Umawiyy*. cet. 1, Mesir: Dār al-Nīl, 1949.

Al-Nawawī, Abū Zakariyyā. *Al-Majmū' Syarḥ Al-Muḥaẓẓab*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.

Al-Qāsim, Abū 'Ubaid. *Kitāb Al-Amwāl*. Beirut: Dār al-Fikr, n.d.

Al-Qurṭubī, Abū 'Abdillah. *Al-Jāmi' Li Aḥkām Al-Qur`ān*. cet. 2, Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964.

Al-Šafadī, Šalāḥuddīn. *Al-Wāfī Bi Al-Wafiyāt*. Beirut: Dār Iḥyā` al-Turās, 2000.

Al-Sayyid, Nāṣir. *Yahūdu Yaṣrib Wa Khaibar: Al-Ghazawāt Wa Al-Širā'*.

- cet. 1, Beirut: Al-Maktabah Al-Šaqāfiyyah, 1992.
- Al-Sijistānī, Abū Dāwud. *Sunan Abī Dāwud*. cet. 1, Beirut: Dār Ṭūq al-Najāh, 1422.
- Al-Syāfi‘ī, Muḥammad bin Idrīs. *Al-Umm*. 1st ed. Beirut: Dār al-Wafā‘, 2001.
- Al-Syāhīn, Muḥammad Umar. “Usus Al-Daulah Al-Islāmiyyah Fī Al-Madīnah Al-Munawwarah.” *Majallah Jāmi’ah Kirkūk Li Al-Dirāsāt Al-Insāniyyah* 4, no. 2 (2009): 97–107.
- Al-Syaibānī, Aḥmad bin Ḥanbal. *Musnad Al-Imām Aḥmad Bin Ḥanbal*. Edited by Syu’aib Al-Arnaūṭ. Mesir: Mu`assasah al-Risālah, 2001.
- Al-Syarīf, Aḥmad Ibrahim. *Makkah Wa Al-Madīnah Fī Al-Jāhiliyyah Wa ‘Ahd Al-Rasūl*. cet. 1, Beirut: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1985.
- Al-Syarīf, Kāmil. *Ḥuquq Al-Insān Fī Šaḥīfah Al-Madīnah*. Saudi Arabia: Naif Arab University for Security Sciences, 2001.
- Al-Syu’aibī, Aḥmad Qā’id. *Wašīqah Al-Madīnah: Al-Maḍmūn Wa Al-Dilālah*. cet. 1, Qatar: Wuzārah al-Auqāf wa al-Syu`ūn al-Islāmiyyah, 2006.
- Al-Syu’aibi, Ahmad Qaid. *Wašīqah Al-Madīnah: Al-Maḍmūn Wa Al-Dilālah*. cet. 1, Qatar: Wuzārah al-Auqāf wa al-Syu`ūn al-Islāmiyyah, 2005.
- Al-Ṭā`ī, Khalīf ‘Abūd. “Al-Tarkībah Al-Sukkāniyyah Li Al-Quds Fī Al-‘Uhdah Al-‘Umariyyah.” *Majallah Midād Al-Ādāb*, t.t.
- Al-Ṭā`ī, Khalīf ‘Abūd. “Al-Jizyah Wa Al-Muslimīn Al-Judud: Dirāsah Tārīkhiyyah.” *Midād Al-Adāb* 1, no. 10 (2015): 287–338.
- Al-Ṭabarī, Muḥammad bin Jarīr. *Jāmi’ Al-Bayān Fī Ta`wīl Al-Qur`ān*. cet. 1, Beirut: Mu`assasah al-Risālah, 2000.

- . *Tārīkh Al-Rusul Wa Al-Mulūk*. Beirut: Dār al-Turās, t.t.
- Al-Ṭarīqī, Abdullah bin Ibrāhīm. *Al-Ta`āmul Ma`a Ghair Al-Muslimīn: Uṣūl Mu`āmalatihim Wa Isti`mālihīm: Dirāsah Fiqhiyyah*. cet. 1, Riyad: Dār al-Faḍīlah, 2007.
- Al-Tamīmī, Muḥammad bin Ḥibbān. *Al-Ṣiḡāt*. India: Wuzārah al-Ma`ārif li al-Ḥukūmah al-`Āliyah al-Hindiyah, 1973.
- Al-Turmuḏī, Abū `Īsā. *Sunan Al-Turmuḏī*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1998.
- Al-Wāqidī, Muḥammad bin `Umar. *Al-Maghāzī*. cet. 3, Beirut: Dār al-A`lamī, 1989.
- . *Futuḥ Al-Syām*. Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1997.
- . *Kitāb Al-Riddah*. cet. 1, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1990.
- Al-Ya`qūbī, Aḥmad Ibn Wāḍiḥ. *Tārīkh Al-Ya`qūbī*. Najaf-Irak: Al-Maktabah al-Ḥaidariyyah, 1964.
- Al-Yamanī, Ismā`īl `Usmān. *Qurrah Al-`Ain Bi Fatawā Ismā`īl Al-Zain*. Maktabah Al-Barakah, t.t.
- Al-Ẓahabī, Syamsuddīn. *Mīzān Al-Itidāl Fī Naqd Al-Rijāl*. cet. 1, Beirut: Dār al-Ma`rifah, 1963.
- . *Siyar A`lām Al-Nubalā`*. Beirut: Mu`assasah al-Risālah, 1985.
- . *Tārīkh Al-Islām Wa Wafiyāt Al-Masyāḥīr Wa Al-A`lām*. Beirut: Dār al-Kitāb al-`Arabī, 1993.
- Al-Zahrani, Saleh Derbash. “Ḥurriyyah Al-I`tiqād Fī Al-Islām, Al-Taseel, Journal of Contemporary Thought.” *Majallah Al-Ta`šīl* 3, no. 6 (2012): 85–131.
- Al-Zayyan, Ramadan Ishaq. “Riwayāt Al-`Uhdah Al-`Umariyyah:

- Dirāsah Tausīqiyyah, Majallah Al-Jāmi‘ah Al-Islāmiyyah.” *Majallah Al-Jāmi‘ah Al-Islāmiyyah Li Al-Dirāsāt Al-Islāmiyah* 14, no. 2 (2006).
- Al-Zuḥāifi, Wahbah. *Āsār Al-Ḥarb Fī Al-Fiqh Al-Islāmī: Dirāsah Muqāranah*. cet. 3, Beirut: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1998.
- Amīn, Aḥmad. *Duḥā Al-Islām*. Mesir: Maktabah al-Ushrah, 1997.
- . *Fajr Al-Islām*. cet. 10, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1996.
- An-Na‘im, Abdullahi Ahmed. *Al-Islām ‘Ilmāniyyah Al-Daulah*. cet. 1, Kairo: Dār Merit, 2010.
- . *Naḥwa Taṭwīr Al-Tasyrī‘*. cet. 2, Kairo: Markaz al-Qāhirah li Dirāsāt Ḥuqūq al-Insān, 2006.
- Aqiel Siradj, Said. *Islam Kebangsaan: Fiqih Demokratik Kaum Santri*. cet. 1, Jakarta: Pustaka Ciganjur, 1999.
- Arkoun, Mohammed. *Qadāyā Fī Naqd Al-‘Aql Al-Dīnī*. Beirut: Dār al-Ṭalī‘ah li al-Ṭabā‘ah wa al-Nasyr, t.t.
- Assagaf, Ja`far. “Hubungan Muslim Dengan Non Muslim Dalam Perspektif Hadis.” UIN Syarif Hidayatullah, 2008.
- Auda, Jasser. *Baina Al-Syarī‘ah Wa Al-Siyāsah: As`ilah Li Marḥalah Mā Ba`da Al-Šaurāt*. cet. 1, Beirut: Al-Syabkah al-‘Arabiyah li al-Abḥās wa al-Nasyr, 2012.
- Aziz, Abdul. *Chiefdom Madinah: Salah Paham Negara Islam*. cet. 1, Jakarta: Pustaka Alvabet, 2011.
- Boualam, Abdul ‘Āfi. “Qirā`ah Fī Ḥuqūq Wa Wajibāt Al-Muwāṭanah Min Khalāl Wasīqah Al-Madīnah Al-Munawwarah.” *Majallah Tanmiyyah Al-Mawārid Al-Basyariyyah* 11 (2015).
- C. Sahner, Christian. *Martyrs Under Islam: Religious Violence and The*

- Making of The Muslim World*. United Kingdom: Princeton University Press, 2018.
- Cook, Michael. *Hagarism: The Making of the Islamic World*. London: Cambridge University Press, 1977.
- Crone, Patricia. *Roman, Provincial, and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate*. cet. 2, London: Cambridge University Press, 2002.
- Dawud Yusuf, Husain Ishaq. "Manhaj Al-Nabiyy Ṣallallah 'Alaihi Wa Sallam Fī Al-Ta'āmūl Ma'a Ghair Al-Muslimīn: Waṣīqah Al-Madīnah Al-Munawwarah Namūzīj." *Majallah Ma'ālim Al-Da'wah Al-Islāmiyyah Al-Muḥakkamah* 6 (2013): 110–35.
- Donner, Fred M. *Muhammad Dan Umat Beriman: Asal Usul Islam*. cet. 1, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2015.
- Donner, Fred McGraw. *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*. cet. 1, Princeton: The Darwin Press, 1998.
- Farīd bin Sulaimān. *Madkhal Ilā Dirāsah Al-Tārīkh*. cet. 1, Tunisia: Markaz al-Nasyr al-Jāmi'i, 2000.
- Fathī Usmān, Muḥammad. *Ḥuqūq Al-Insān Baina Al-Syarī'ah Al-Islāmiyyah Wa Al-Fikr Al-Qānūnī Al-Gharbī*. cet. 1, Mesir: Dār al-Syurūq, 1982.
- Ghazali, Abdul Moqsith. *Argumen Pluralisme Agama; Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an*. cet. 1, Jakarta: Kata Kita, 2009.
- Goldziher, Ignaz. *Al-'Aqīdah Wa Al-Syarī'ah Fī Al-Islām*. cet. 1, Kairo: Al-Markaz al-Qaumī li al-Tarjamah, 2013.

- Hamidullah, Muhammad. *Majmū'ah Al-Wasā'iq Al-Siyāsiyyah Li Al-'Ahd Al-Nabawī Wa Al-Khilāfah Al-Rāsyidah*. cet. 6, Beirut: Dār al-Nafā'is, 1987.
- Hamka Haq. *Pancasila 1 Juni & Syariat Islam*. cet. 1, Jakarta: Penerbit RMBOOKS, 2011.
- Hinds, Martin. *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*. London: Cambridge University Press, 2003.
- Huwaitī, Fahmī. *Muwāṭinūn Lā Žimmiyyūn*. cet. 3, Mesir: Dār al-Syurūq, 1999.
- Ibn 'Abd Rabbih, Abū 'Umar. *Al-'Aqd Al-Farīd*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.
- Ibn 'Asākir, Abū al-Qāsim. *Tārīkh Dimasyq*. Beirut: Dār al-Fikr, 1995.
- Ibn 'Abd al-Ḥakam, Abī Muḥammad. *Sīrah 'Umar Bin 'Abd Al-'Azīz 'Alā Mā Rawāhu Al-Imām Mālik Bin Anas Wa Aṣḥābuh*. cet. 1, Damaskus: Al-Maktabah al-'Arabiyyah li Aṣḥābihā 'Ubaid Ikhwān, 1927.
- Ibn 'Asyūr, Muḥammad al-Ṭāhir. *Al-Taḥrīr Wa Al-Tanwīr*. Tunisia: Al-Dār al-Tūnisiyyah li al-Nasyr, 1984.
- Ibn al-Aṣīr, 'Izzu al-Dīn. *Al-Kāmil Fī Al-Tārīkh*. cet. 1, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1997.
- Ibn al-Zakī, Jamāluddīn. *Tahzīb Al-Kamāl Fī Asmā' Al-Rijāl*. cet. 1, Beirut: Mu`assasah al-Risālah, 1980.
- Ibn Hisyām, Abd al-Malik. *Al-Sīrah Al-Nabawiyyah*. cet. 2, Mesir: Syirkah wa Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1955.
- Ibn Kaṣīr, Abū al-Fidā'. *Al-Bidāyah Wa Al-Nihāyah*. cet. 1, Beirut: Dār

al-Fikr, 1986.

———. *Tafsīr Al-Qur`ān Al-`Azīm*. Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, t.t.

Ibn Khaldūn, Abdurrahmān. *Muqaddimah Ibn Khaldūn*. Beirut: Dār al-Fikr, 2001.

Ibn Khayyāṭ, Abū `Amr Khalīfah. *Tārīkh Khalīfah Bin Khayyāṭ*. Beirut: Mu`assasah al-Risālah, t.t.

Ibn Mājah, Abū `Abdillah. *Sunan Ibn Mājah*. Mesir: Dār Ihyā` al-Kutub al-`Arabiyyah, t.t.

Ibn Qudāmah, Abū Muḥammad. *Al-Mughnī*. Kairo: Maktabah al-Qāhirah, 1968.

Ibn Sa`d, Abū `Abdillah. *Al-Ṭabaqāt Al-Kubrā*. Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1990.

Ibn Sayyid al-Nās, Muḥammad. *'Uyūn Al-Aṣar Fī Funūn Al-Maghāzī Wa Al-Syamā'il Wa Al-Siyar*. cet. 1, Beirut: Dār al-Qalam, 1993.

Ibn Taimiyyah, Taqiyyu al-Dīn. *Majmū'ah Al-Fatāwā Li Syaikh Al-Islām Taqiyyu Al-Dīn Aḥmad Ibn Taimiyyah Al-Ḥarrāniy*. cet. 3, Saudi Arabia: Dār al-Wafā`, 2005.

Ibn Zanjawaih, Abū Aḥmad Ḥumaid. *Al-Amwāl*. cet. 1, Saudi Arabia: Markaz al-Malik Faiṣal li al-Buḥūṣ wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, 1986.

Ibrahim, Mag Adnan. *Ḥurriyyah Al-I'tiqād Fī Al-Islām Wa Mu'tariḍātuha: Al-Qitāl, Al-Ḍimmah, Al-Jizyah, Wa Qatl Al-Murtad*. Wina: Universitas Wina Austria, 2014.

Izzan, Ahmad. "Inklusifisme Tafsir: Studi Relasi Muslim Dan Non

- Muslim Dalam Tafsīr Al-Mizān.” UIN Syarif Hidayatullah, 2013.
- Jomaa, Katrin. “Social Justice and Islamic Legal/Ethical Order: The Madinah Constitution as a Case Study from the Prophetic Period.” In *Islamic Law and Ethics*, 165–206. Virginia: International Institute of Islamic Thought, 2020.
- Lecker, Michael. *The “Constitution of Medina” Muhammad’s First Legal Document*. cet. 1, Princeton: The Darwin Press, 2004.
- Levy-Rubin, Milka. *Non-Muslims in the Early Islamic Empire: From Surrender to Coexistence*. Cambridge University Press, 2011.
- Maftuhin, Arif. *Historiografi Hukum Islam: Studi Atas Literatur Manāqib, Ṭabaqāt, Dan Tārīkh at-Tasyrī’*. cet. 1, Yogyakarta: Magnum Pustaka Utama, 2016.
- Maḥmaṣānī, Ṣubḥī. *Falsafah At-Tasyrī’ Fī Al-Islām*. Beirut: Maktabah al-Kasysyāf, 1946.
- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. cet. 36, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2017.
- Mudzhar, Atho. *Pendekatan Studi Islam Dalam Teori Dan Praktek*. cet. 1, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Muḥammad Nawār, Ṣalāḥuddīn. *Naẓariyyah Al-Khilāfah Auw Al-Imāmah Wa Taṭawwuruhā Al-Siyāsī Wa Al-Dīnī*. Mesir: Mansya`ah al-Ma’ārif, 1996.
- Muṣṭafā, Syākīr. *Al-Tārīkh Al-‘Arabī Wa Al-Mu`arrikhūn: Dirāsah Fī Taṭawwur ‘Ilm Al-Tārīkh*. cet. 3, Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1983.
- Nasrallah, Joseph. *Manṣūr Bin Sarjūn Al-Ma`rūf Bi Al-Qaddīs Yuhannā Al-Dimasyqī*. cet. 1, Beirut: Mansyūrāt Al-Maktabah Al-Būlisīyyah,

1991.

Nassar, Fathi. *Wasā'iq Falistīn: Min Al-'Uhdah Al-'Umariyyah Ilā Wa'd Balfaour*. cet. 1, Mesir: Al-Dār al-Šaqāfiyyah li al-Nasyr, 2003.

Nata, Abuddin. *Metodologi Studi Islam*. 18th ed. Jakarta: PT Rajawali Pers, 2011.

Notonagoro. *Pancasila Dasar Falsafah Negara*. cet. 1, Jakarta: Pantjuran Tudjuh, 1957.

Rasyīd Riḍā, Muhammad. *Tafsīr Al-Manār*. Mesir: Al-Hai'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1990.

Rubin, Uli. "The Constitution of Medina Some Notes." *Studia Islamica* 18, no. 1 (1985): 5–23.

Šālih, Šubhī. *'Ulūm Al-Ḥadīṣ Wa Muṣṭalahuhu*. cet. 1, Beirut: Dār al-'Ilm, 2002.

Said, Jawdat. *Lā Ikrahā Fī Al-Dīn: Dirāsāt Wa Abḥās Fī Al-Fikr Al-Islāmī*. cet. 1, Damaskus: Dār al-'Ilm wa al-Salām li al-Dirāsāt wa al-Nasyr, 1997.

Sezgin, Fuat. *Tārīkh Al-Turās Al-'Arabī*. Saudi Arabia: Jāmi'ah al-Imām bin Sa'ūd al-Islāmiyyah, 1991.

Skhnini, Issam. "Al-Syurūṭ Al-'Umariyyah: Dirāsah Naqd Tārīkhiyyah." *Al-Baṣā'ir* 1, no. 2 (t.t.): 7–60.

Taufik Adnan Amal & Samsu Rizal Panggabean. *Politik Syariat Islam: Dari Indonesia Hingga Nigeria*. cet. 1, Jakarta: Pustaka Alvabet, 2004.

Tritton, A. S. "The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects," t.t.

Watt, W. Montgomery. *Al-Fikr Al-Siyāsī Al-Islāmī*. 1st ed. Beirut: Dār al-

- Hadāsah, 1981.
- . *Muhammad at Medina*. cet. 1, London: Oxford University Press, 1956.
- Wahyudi, Yudian. *Maqashid Syari'ah Dalam Pergumulan Politik: Berfilsafat Hukum Islam Dari Harvard Ke Sunan Kalijaga*. cet. 2, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007.
- Wellhausen, Von Julius. *Tārīkh Al-Daulah Al-'Arabiyyah Min Zuhūr Al-Islām Ilā Nihāyah Al-Daulah Al-Umawiyyah*. cet. 1, Kairo: Markaz al-Qaumī li al-Tarjamah, 2009.
- Wolfensohn, Israel. *Tārīkh Al-Yahūd Fī Bilād Al-'Arab Fī Al-Jāhiliyyah Wa Şadr Al-Islām*. Mesir: Maṭba'ah al-I'timād bi Syāri' Ḥasan al-Akbar, 1927.
- Zāhid, Abdul Amīr. *Wasīqah Al-Madīnah: Dirāsāt Fī Al-Ta`şīl Al-Dustūrī Fī Al-Islām*. Edited by Abd al-Amīr Zāhid. cet. 1, Beirut: Markaz al-Ḥaḍārah li Tanmiyyah al-Fikr al-Islāmī, 2014.
- Zaidān, Abdul Karīm. *Aḥkāṃ Al-Ẓimmiyyīn Wa Al-Musta`minīn Fī Dār Al-Islām*. Beirut: Mu`assasah al-Risālah, 1982.
- Zayyāt, Ḥabīb. "Syuhadā` Al-Naşrāniyyah Fī Al-Islām." *Al-Masyriq* 4 (1938): 459–65.
- Zuraiq, Burhān. *Al-Şahīfah Miśāq Al-Rasūl*. cet. 3, 2015.

RIWAYAT HIDUP

Nama : Khoirul Anwar
Jenis Kelamin : Laki-laki
Tempat Tanggal Lahir : Brebes, 16 April 1988
Alamat : Argowilis, RT 01 RW 06 Krasak Ledok
Argomulyo Salatiga Jawa Tengah
Nomor HP : 085736812223
Email : khoirulanwar_88@yahoo.co.id

Pendidikan Formal

1. Madrasah Ibtidaiyah Mafatihul Huda Padakaton Ketanggungan Brebes Jawa Tengah (1994-2000)
2. Jurusan Jinayah Siyasa Fakultas Syariah dan Hukum UIN Walisongo (2011-2016)
3. Ilmu Agama Islam Pascasarjana UIN Walisongo (2016-2018)

Pendidikan Nonformal

1. Madrasah Diniyah Mafatihul Huda Padakaton Ketanggungan Brebes Jawa Tengah (1997-2000)
2. Madrasah Hidayatul Mubtadiin Pondok Pesantren Lirboyo Kota Kediri Jawa Timur (2001-2011)

Karya Tulis

1. "Berislam Secara Moderat," Semarang: Lawwana 2021
2. "Berislam di Era Milenial," Semarang: eLSA Press 2019
3. "Bintang Daud di Jazirah Arab," Semarang: eLSA Press 2018
4. "Maqâshid asy-Syari'ah Menurut Ibnu Rusyd", Vol. 1 No. 1 (2019) Jurnal At-Tawasuth
5. "Dimensi Ekonomi Politik dalam Konflik Perebutan Sumber Kekuasaan Arab Islam", Vol. 39 No. 2 (2020) Jurnal Tashwirul Afkar
6. "Relasi Yahudi dan Nabi Muhammad di Madinah: Pengaruhnya Terhadap Politik Islam," Vol. 26 No 2 (2016) Jurnal Al-Ahkam

7. “Ka‘b Al-Ahbar: Founder of the Transformation Jewish Tradition to Islam,” ICON-ISHIC 2020
8. “Mengelola Toleransi dan Kebebasan Beragama,” Jakarta: The Wahid Institute 2012 (Kontributor)
9. “Alquran Kita: Studi Ilmu, Sejarah, dan Tafsir Kalamullah,” Kediri: Lirboyo Press 2011 (Kontributor)
10. “Jendela Madzhab: Memahami Istilah dan Rumus Madzhib al-Arba‘ah,” Kediri: Lirboyo Press 2011 (Kontributor)
11. “Sinar Damai dari Kota Atlas,” Semarang: eLSA Press 2015 (Kontributor)
12. “Jalan Sunyi Pewaris Tradisi,” Semarang: eLSA Press 2015 (Kontributor)
13. “Siswa SMA Bicara Agama,” Semarang: eLSA Press 2014 (Kontributor)

Semarang, 15 Maret 2022

Khoirul Anwar

NIM: 1800029034