

PROPOSISI KEWARGAAN DALAM ISLAM: TAFSIR BARU KONSEP UMMAH

Abdul Fattah

Abstract

An Islamic term relating to discourse of citizenship is ummah. In Islamic terminology, the term is a unique one, and no other equal term of Western languages that has the same range of meaning as it does. While other terms—e.g. the people, the nation, or the state—are respectively limited under certain culture, ethnic, race, geography, language, historical element shared or combination of them all, the term of ummah goes beyond these all borders of meaning.

This article is aimed at revealing the range meaning of the term ummah and reformulating it in the current modern context. The term is stated in the Qur'an 64 times in 24 different chapters, surah, through two expressions of meaning. First, it is used in homonym with several meaning like certain time, model, animals, related to term ummî, or genie. Secondly, it is used in terms of unification of religious community with its all branches. As comparison, in the Madinah Carter the term is used in two senses of meaning. First, in the article 1, with likely exclusive sense, it is used to mean an organization or community that shares a same religion. Secondly, in the article 25, with more inclusive sense, it is used to mean a pluralistic community that share or live in a socio-politic unity.

The two kind of using the term ummah in the Qur'an and the Madinah Carter indicate that Islam has given clear identity to the concept of ummah, and taught a spirit of universality that is bundled by the spirit of shared faith brotherhood. The concept goes beyond the limitation of ethnicity, race, group, language, and territorial border, as what is going on in the Western knowledge and practices.

Keywords: Ummah, *al-Qur'an*, Piagam Madinah, Fiqh Siyâsah, Persaudaraan Seiman, Hubungan Primordial.

REKONSTRUKSI konsep *ummah* sebagai sebuah entitas dari pemikiran politik Islam belum memperoleh perhatian khusus dalam khazanah *fiqh siyâsah* sunni klasik. Literatur *fiqh siyâsah* yang menjadi referensi teori politik Islam sebagaimana dapat teramati dalam karya-karya monumental beberapa

tokoh semisal Ibn Abî Rabî', al-Fârâbî, al-Mawardî, al-Juwaynî, al-Ghazâlî, dan Ibn Taymiyyah, cenderung lebih banyak mengkaji tema-tema bernuansa “negara sentris”,¹ dan hanya memberikan perhatian sedikit terhadap agenda penciptaan masyarakat mandiri yang berorientasi pada pemberdayaan.²

Pada *sikuens* berikutnya, keadaan tersebut mulai bergeser. Sejumlah pemikir politik Islam modern semisal Jamâl al-Dîn al-Afghânî,³ Muhammad 'Abduh,⁴ dan Husayn Haykal⁵ mulai mengembangkan kontra wacana terhadap wacana *fiqh siyâsah* klasik. Mereka, yang sedikit banyak bersentuhan dengan dinamika sosial politik Barat, mulai mengembangkan wacana *fiqh siyâsah* yang memberi perhatian proporsional terhadap kekuatan politik masyarakat dan penguatan posisi tawar rakyat *vis-a-vis* negara.

Namun yang memulai menaruh perhatian serius terhadap *ummah* sebagai konsep politik Islam justru para orientalis, khususnya W. Montgomery Watt⁶ dan Bernard Lewis.⁷ Baru belakangan dari kalangan Islam, muncul nama Alî Syârî'atî⁸ dan Ismâ'îl Râjî al-Fârûqî.⁹ Karenanya, tulisan ini menemukan titik

¹*Fiqh siyâsah* sunni klasik lebih banyak membincang proses terbentuknya negara, unsur dan sendi negara, pengangkatan, pemberhentian dan syarat kepala negara, eksistensi lembaga pemerintahan, sumber kekuasaan, bentuk pemerintahan, dan sejenisnya. Lihat J. Suyuti Pulungan, *Fiqh Siyasah Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), 66-76 dan 217-8; Fazlur Rahman, “The Principle of Shura and the Role of the Ummah in Islam” dalam Mumtaz Ahmad (ed.) *State Politics and Islam* (Washington: American Trust Publication, 1986), 87-96; dan Azyumardi Azra, *Menuju Masyarakat Madani Gagasan, Fakta, dan Tantangan* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1999), 3-4.

²Lihat Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*. vol.5. (Jakarta: UI-Press, 1993), 42-90; dan Mehdi Muzaffari, *Kekuasaan dalam Islam*, ter. Abdul Rahman Ahmed (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1994), 2-4.

³Tentang Jamâl al-Dîn al-Afghânî, lihat Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), 11.

⁴Tentang Muhammad 'Abduh, lihat Sjadzali, *Islam...*, 129.

⁵Lihat karya Husayn Haykal, *al-Hukûmât al-Islâmiyyah* (Mesir: Dâr al-Mâ'ârif, 1983), 53.

⁶Lihat karya Watt, *Muhammad Prophet and Statesman* (London: Oxford University Press, 1961). Menurut John L. Esposito, buku ini merupakan versi ringkas dua karyanya, *Muhammad at Mecca* (Oxford: Clarendon Press, 1953) dan *Muhammad at Medina* (Oxford: Clarendon Press, 1956). Keterangan ini dalam *footnote* 14 karya Esposito, *Ancaman Islam Mitos atau Realitas?*, ter. Alwiyyah Abdurrahman dan MISSI (Bandung: Mizan, 1996), 39.

⁷Lihat karya Lewis, *Political Language of Islam* (Chicago: Chicago University Press, 1988), terutama pada bab 3 dan 5.

⁸Syârî'atî tentang *ummah* merupakan pengembangan tulisan W. Montgomery Watt untuk memperkuat tesisnya tentang keharusan *imâmah*. Lihat karya Syârî'atî, *Ummah dan Imamah: Suatu Tinjauan Sosiolologis*, ter. Afif Muhammad (Bandung: Pustaka Hidayah, 1995).

signifikansinya, paling tidak dapat menjadi sebuah “pelepasan” (*outlet*) ketika muncul hasrat (tepatnya hajat) intelektual untuk mengkaji konsep kewargaan dalam Islam yang dapat disandingkan dengan konsep yang sama dari entitas lain semisal Barat.

Diskursus Etimologis Konsep Ummah

Kata “*ummah*” terambil dari kata *amma-ya’ummu* yang berarti menuju, menumpu, dan meneladani. Dari akar kata yang sama, lahir antara lain kata *umm* yang berarti “ibu” dan *imām* yang maknanya “pemimpin”; karena keduanya menjadi teladan, tumpuan pandangan, dan harapan anggota masyarakat.¹⁰ Ibn Manzûr mengungkapkan makna leksikal *ummah* dengan arti: (1) suatu golongan manusia (*jamā‘ah*), (2) setiap kelompok manusia yang dinisbatkan kepada Nabi, dan (3) setiap generasi manusia sebagai satu umat.¹¹

Sementara itu, Ibn Khaldûn (1332-1406 M) menganalisis terma tersebut dengan pendekatan sosiologis. Melalui pendekatan ini, dia mengartikulasikan bahwa terma “*ummah*” memiliki kandungan makna yang sangat erat dengan konsep *group*, *people* (rakyat), atau *ras*, dengan sedikit dikesampingkan faktor bahasa. Baginya, terma *ummah* merupakan sebuah fenomena baru yang memiliki cakupan lebih luas dari negara (*dawlah*).¹²

Menurut Frederick M. Denny (guru besar pada Departemen Studi Agama pada University of Colorado Boulder, *ummah* merupakan terma komunal-religius Arab kuno yang menjangkau jajaran agama, nilai-nilai yang dianut bersama, dan keprihatinan yang menjadi perhatian bersama. Bagi Denny, *ummah* di satu sisi memiliki pengertian kultural, tetapi hal itu tidak menunjukkan kebangsaan, pertalian keluarga, atau etnisitas. Paling tidak, pengertian *ummah* yang telah berkembang sepenuhnya adalah *ummah* sama atau identik dengan “komunitas muslim”. *Ummah* muslim merupakan

⁹Ini dapat ditelusuri melalui karyanya yang berjudul: *Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life* (Herndon, Virginia, USA: International Institute of Islamic Thought, 1995), 103-28. Lihat juga Abdul Fattah, *Kewargaan dalam Islam: Tafsir Baru Konsep Umat* (Surabaya: LPAM, 2004), 117-209.

¹⁰M. Quraish Shihab, *Warasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1996), 325; dan M. Amien Rais, *Cakrawala Islam* (Bandung: Mizan, 1999), 20.

¹¹Ibn Manzûr, *Lisân al-'Arab* Juz XII (Beirut: Dâr Shâdir, 1994), 22.

¹²Pandangan Ibn Khaldûn ini dapat dibaca pada tulisan Nazih Ayubi dalam *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World* (USA and Canada: Routledge, 1993), 21.

totalitas kaum muslim yang ada di dunia pada suatu waktu tertentu dan atau mereka yang memiliki perasaan sejarah bersama (*sense of shared history*) mengenai “petualangan” Islam yang diwariskan dari masa lalu.¹³

Di antara pemikir muslim yang serius mengulas makna generik *ummah* adalah ‘Alî Syarî‘atî. Menurutnya, *ummah* berasal dari kata *umm* yang artinya “bermaksud” (*qashada*) dan “berniat keras” (*‘azama*).¹⁴ Pengertian ini terdiri atas tiga arti, yakni “gerakan”, “tujuan”, dan “ketetapan hati yang sadar”. Kata *umm* pada mulanya mencakup arti “*taqaddum*” atau “kemajuan”. Jadi ada empat arti yang tercakup, yaitu usaha, gerakan, kemajuan, dan tujuan.¹⁵

Lebih lanjut, ‘Alî Syarî‘atî memandang terma tersebut memiliki keistimewaan dibandingkan dengan beberapa istilah berikut yang sejenis; *nation*, *qabilah*, *qawm*, *syâ‘b*, *thabaqah*, *mujtama‘* atau *jamâ‘ah*, *thâ‘ifah*, *race*, *mass/jumbûr*, atau *people* (yakni sekelompok individu manusia yang menempati suatu kawasan tertentu dan menetap).¹⁶ Letak keistimewaannya dalam pandangan Syarî‘atî adalah istilah *ummah* tersebut, sepenuhnya mengharuskan dan mewajibkan adanya *‘imâmah*. Singkatnya, dalam perspektif Syarî‘atî, *ummah* adalah sebuah istilah yang mengandung nilai dinamisme dan nilai progresivisme, karena unsur yang paling pokok dari *ummah* adalah “gerak”.

Dalam konteks Islam Indonesia, khususnya di Jawa, sebagaimana dikemukakan Sidney Jones¹⁷ juga menunjukkan adanya dinamika penerapan konsep *ummah*. *Ummah* pada abad XVII M bermakna global, yaitu mencakup umat Islam di kawasan manapun di dunia. Kemudian pada abad XX M,

¹³Lihat Frederick M. Deny, *Islam and the Muslim Community* (San Fransisco: Harper & Row Publishers, 1987), 10.

¹⁴Syarî‘atî juga melihat adanya beberapa arti yang berbeda yang terbentuk dari asal kata ini, antara lain “amâm” (depan) sebagai lawan kata “warâ’ ” dan “khalaq” (belakang). ‘Am al-ra’s yang berarti pemimpin, panutan, dan teladan. Sementara *ta’mîm* berarti mengubah kemampuan khusus menjadi umum dan bersifat sosial yang dimiliki oleh *ummah*. Lihat Syarî‘atî, *Ummah...*, 50 (terutama footnote no. 2).

¹⁵Lihat *ibid.* Muhammad Husayn al-Thabâtabâ‘î memiliki pandangan yang sama mengenai definisi *ummah* dengan Syarî‘atî. Bedanya, *ummah* dalam definisi al-Thabâtabâ‘î lebih sederhana, yaitu dibatasi pada maksud atau tujuan yang sama. Lihat Muhammad Husayn al-Thabâtabâ‘î, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur’ân*, Juz XIV (Beirut: Mu’assasah al-‘Ilmi li al-Mathbû‘ât, 1991), 323.

¹⁶*Ibid.*, 50-2. Lihat pula Nanih Machendrawaty dan Agus Ahmed Safei, *Pengembangan Masyarakat Islam: Dari Ideologi, Strategi sampai Tradisi* (Bandung: PT Rosdakarya, 2001), 7.

¹⁷Lihat Sydney Jones, “Pengkerutan dan Pemujaan Makna Umat dan Peran Nahdlatul Ulama,” dalam *Tradisionalisme Radikal Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*, Greg Fealy dan Greg Barton, eds. (Yogyakarta: LKiS, 1997), 89-117.

setelah runtuhnya Turki Utsmânî, maknanya “mengkerut” menjadi berskala “nasional”, meliputi wilayah Hindia Belanda. Berikutnya setelah Serikat Islam berdiri dan berhadapan dengan golongan Eropa dan China, *ummah* saat itu diartikan sebagai kalangan bumi putera. Setelah Indonesia merdeka, *ummah* diidentikkan dengan para pemilih partai Islam. Belakangan ada kecenderungan mengglobalnya kembali makna *ummah*, misalnya dengan terbentuknya OKI (Organisasi Konferensi Islam).

Ummah dalam Al-Qur'an

Dalam al-Qur'an kata *ummah* dan jamaknya *umam*, disebutkan 64 kali dalam 24 surat,¹⁸ 52 kali di antaranya disebut dalam bentuk tunggal (*mufrad*) dan digunakan dengan dua macam cara pengungkapan. Pertama, penggunaan istilah *ummah* secara homonim dengan beberapa kandungan arti semisal waktu yang tertentu,¹⁹ contoh atau teladan,²⁰ dikaitkan dengan istilah *ummî*,²¹ binatang yang ada di bumi atau burung yang terbang dengan dua sayap,²² dan bermakna makhluk jin.²³ Dan kedua, penggunaan istilah *ummah* dalam arti persekutuan masyarakat agamawi beserta percabangannya.²⁴ Sekali lagi, setiap makna *ummah* yang berbeda-beda tersebut, memiliki korelasi yang tidak sama satu dengan yang lain.

Ummah Wâhidah. Dalam al-Qur'an, istilah *ummah wâhidah* yang bermakna ide kesatuan dapat dijumpai dalam Qs. al-Zukhruf (43): 33; al-Mu'minûn (23): 52-4; al-Anbiyâ' (21): 92; al-Nâhl (6): 2-93; Hûd ([11]: 118; al-Syûrâ ([42]: 8; Yûnus (10): 19; al-Baqârah (2): 213; al-Nâhl (16): 120; dan al-Mâ'idah (5): 48).

Menurut Djaka Soetapa sebutan *ummah wâhidah* dalam al-Qur'an muncul pada periode Makkah I dan II (misalnya Qs. al-Zukhruf (43): 33; al-Mu'minûn (23): 52-4; dan al-Anbiyâ' (21): 91-4), dan menunjuk kepada kesatuan umat manusia dalam arti yang agamawi, yang secara ideal mempunyai kepercayaan yang satu dan sama. Namun, pada periode Makkah

¹⁸Rahardjo, *Ensiklopedi...,* 482-3.

¹⁹Qs. Hûd (11): 8 dan Qs. Yûsuf (12): 45.

²⁰Qs. al-Nâhl (16): 120.

²¹Qs. al-A'râf (7): 157-8.

²²Qs. al-An'âm (6): 38.

²³Qs. al-Ahqâf (46): 18.

²⁴Djaka Soetapa, *Ummah Komunikasi Religius, Sosial dan Politis dalam Al-Qur'an* (Yogyakarta: Duta Wacana University Press dan Mitra Gama Widya, 1991), 19-54.

III²⁵ dan periode Madinah, kesatuan itu menjadi terpecah-belah yang disebabkan karena kekerasan hati dan tingkah-laku manusia, sekaligus juga merupakan suatu misteri yang dikehendaki oleh Allah sendiri Qs. al-Nahl (16): 93; Hûd (11): 118; al-Syûrâ (42): 8; Yûnus (10): 19; al-Baqârah (2): 213; dan al-Mâ'idah (5): 48). Karena terpecah-belah, muncullah komunitas-komunitas yang tertentu, misalnya, Ahl al-Kitâb atau Ibrâhîm Qs. al-Mu'minûn (23): 52; al-Anbiyâ' (21): 92; al-Nahl (16): 92; al-'Ankabût (29): 18), para pengikut Nûh Qs. Hûd (11): 48), orang-orang Yahudi dan Kristen Qs. Fâthir (35): 42), serta Banî Isrâ'il Qs. (7): 168).²⁶

Dalam konteks itu, patut dikaji ulang tesis yang dikemukakan oleh Fazlur Rahman tentang keanekaragamaan agama-agama. Menurut Rahman, kesadaran mengenai keanekaragaman agama-agama meskipun semuanya terpancar dari sumber yang sama, merupakan sebuah masalah teologis yang sangat penting bagi Nabi Muhammad. Hal ini sedemikian menghujam dan mendukakkan hatinya sehingga masalah ini pun tetap disinggung al-Qur'an. Mengapa wahyu-wahyu tersebut merupakan sumber yang memecah-belah umat manusia adalah sepenuhnya rahasia Allah.²⁷

Menurut al-Qur'an, manfaat positif dari keanekaragamaan agama-agama dan kaum-kaum itu adalah agar mereka saling berlomba di dalam kebaikan, sebagaimana terbaca dari Qs. al-Mâ'idah (5): 48. Ayat tersebut bagi Rahman, dapat dibandingkan dengan Qs. al-Baqârah (2): 148 dan 177; di mana setelah menyatakan perubahan kiblat dari Yerusalem ke Makkah, ditandaskan bahwa kiblat itu sebenarnya tidak penting, sedang yang penting adalah kesalehan dan berlomba-lomba di dalam kebaikan.²⁸

Ummah Wasath. Konsep ini muncul pada periode Madinah, yaitu ketika konsep *ummah* sebagai komunitas agamawi sudah semakin

²⁵Istilah periode Makkah I, II, dan III tampaknya merujuk pada pembagian "sikuens"/penggal waktu ketika Nabi Muhammad saw berada di Makkah prahijrah (semenjak menerima wahyu pertama pada tanggal 17 Ramadhan tahun 611 M). Jika diteliti, Nabi Muhammad saw berada di Makkah kurang lebih 12 tahun (terhitung 611-622 M). Dengan demikian, periode Makkah I, II, dan III mengacu pada 4 tahun pertama, 4 tahun kedua, dan 4 tahun terakhir (prahijrah).

²⁶*Ibid.*, 144.

²⁷Pendapat Rahman ini didasarkan pada Qs. Yûnus (10): 19. Bandingkan dengan Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur-an: Text, Translation, and Commentary* (Qatar: Publications of Presidency of Islamic Courts & Affairs, 1946), 488. Bandingkan pula dengan Mutawallî Syâ'râwî, *Tafsîr Syâ'râwî*, Jilid II (Mesir: Akhbâr al-Yawm, 1991), 903-5.

²⁸Lihat penjelasan Rahman tentang hal ini dalam *Tema...*, 240.

berkembang. Jika pada periode Makkah *ummah* itu menolak utusan Allah (Qs. al-Mu'min [40]: 5; al-Naml [27]: 83; dan al-'Ankabût [29]: 18, maka pada periode Madinah, konsep *ummah* itu sudah berkembang menjadi lebih eksklusif, yang dikenakan kepada orang muslim sebagai *ummah par excellence*. *Ummah* itu, terdiri atas pengikut Nabi Muhammad yang “menyerahkan diri kepada Allah” (Qs. al-Baqârah [2]: 128).²⁹

Menurut asal katanya, *al-wasth* adalah bagian yang terbaik, yaitu bagian yang ada di tengah-tengah atau apa yang berada di antara dua tepi.³⁰ Banyak terjadi bahwa suatu golongan menjadi unggul dalam percaturan politik, karena menempatkan diri sebagai moderat dan berdiri di tengah-tengah. Pemimpin yang berhasil pada umumnya adalah yang dapat berdiri di tengah-tengah dan bersikap moderat. Meminjam istilah Ibn Taymiyyah, masyarakat itu memiliki *al-'aqîdah al-wasathiyah* atau etos moderat.³¹

Sebagaimana tertera dalam Qs. al-Baqârah (2): 143, *ummah wasath* merupakan predikat yang diberikan kepada umat Islam. Tujuan posisi tengah dalam ayat tersebut bukanlah untuk perwujudan posisi tengah itu sendiri. Dengan posisi tengah itu diharapkan umat Islam dapat menjadi saksi (*syuhadâ*) atas perbuatan manusia pada umumnya. Dalam pemikiran Muhammmad Rasyîd Ridlâ, untuk menjadi saksi, diperlukan posisi tengah, agar dapat melihat dua sisi secara seimbang.³²

Dengan demikian, letak keutamaan *ummah* Islam adalah pada cirinya yang *wasath*, moderat, dan berada di tengah-tengah. Menurut Rahman dan Ridlâ, posisi tengah itu adalah antara Yahudi yang sangat keras dan Kristen yang sangat lunak karena etikanya yang terlalu spiritual dan lemah lembut.³³ Sedangkan Mutawallî Syâ'râwî berpendapat bahwa posisi tengah itu adalah dalam konteks *îmân* dan *'aqîdah*, yaitu antara kaum *atheis* dan *politheis*.³⁴

Kuntowijoyo berpandangan bahwa posisi tengah³⁵ umat Islam tidak sekedar pada tingkat konsep, tetapi juga pada tingkat geografis dan sejarah.

²⁹Lihat penilaian Soetapa ini dalam *Ummah...*, 38.

³⁰Sya'râwî, *Tafsîr...*, Jilid I, 626.

³¹Rahardjo, *Ensiklopedi...*, 499-500.

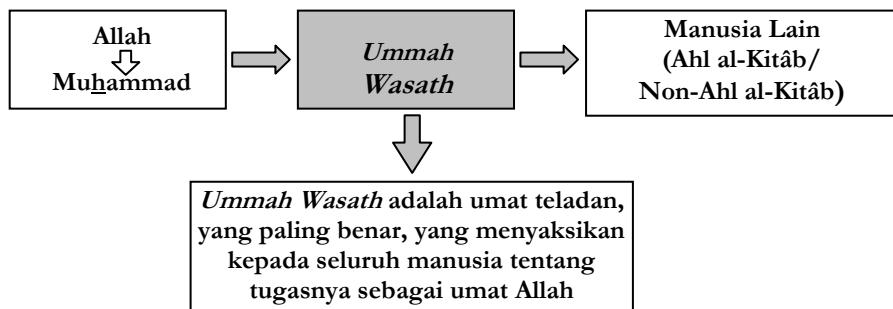
³²Muhammmad Rasyîd Ridlâ, *Tafsîr al-Manâr*, Jilid II (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 4.

³³Rahman, *Tema...*, 91; dan Ridlâ, *Tafsîr...*, 4-5.

³⁴Sya'râwî, *Tafsîr...*, Jilid I, 1626.

³⁵Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam* (Bandung: Mizan, 1997), 4.

Secara geografis, Islam lahir di Timur Tengah,³⁶ yang terletak di tengah antara peradaban Barat (Romawi) dan Timur (Persia).



Terlepas dari perbedaan pendapat tersebut, bila merujuk ayat al-Qur'an di atas (Qs. al-Baqarah [2]: 143), tampak bahwa posisi pertengahan itu (visualisasinya lihat gambar di atas) karena umat Islam berada antara Nabi Muhammad yang menerima wahyu dari Allah dan umat lainnya. Pada posisi itu, *ummah wasath* merupakan saksi bagi manusia (*syuhadâ' 'ala al-nâs*),³⁷ dan

³⁶Menurut Bernard Lewis, istilah Timur Tengah (Middle East) telah ditemukan pada tahun 1902 oleh seorang sejarawan perairan Amerika yang bernama Alfred Thayer Mahan, untuk menunjuk kepada zona/area yang terletak antara Arabia dan India, dengan pusatnya—menurut sudut pandang pakar perairan—adalah Teluk Persia. “Ekspresi geografis” yang relatif baru ini telah dilansir oleh *The Times* dan kemudian oleh Pemerintah Inggris. Dan bersamaan dengan istilah yang lebih baru, yaitu Timur Dekat (Near East) segera keduanya umum dipergunakan. Kedua istilah itu (Timur Tengah dan Timur Dekat) adalah termasuk nama baru meski tidak dikategorisasikan dalam istilah modern. Kedua istilah tersebut juga termasuk peninggalan historis dengan Barat-Eropa sebagai parameter pusatnya. Dalam amatan historis Peter Mansfield, sebelum Perang Dunia I, lumrah untuk membedakan antara Timur Dekat (the Near East) yang meliputi Yunani, Bulgaria, Turki, Laut Tengah dan Mesir; dan Timur Tengah (the Middle East) yang mencakup Arabia, Mesopotamia, Teluk Persia, Iran dan Afghanistan. Kemudian secara berangsur-angsur, dipergunakan istilah “Timur Tengah (Middle East) untuk merujuk kepada kedua wilayah tersebut, kecuali Yunani dan Bulgaria di wilayah Barat, dan Afghanistan di wilayah Timur. Namun istilah Timur Tengah itu mencakup juga Sudan dan kadang-kadang Libya dan bahkan negara-negara Afrika Utara lainnya. Jika zona ini dikombinasikan, maka luasnya adalah sekitar 3.726.000 mil persegi. Lihat Bernard Lewis, *The Middle East and the West* (London: Lowe & Brydone [Printers], 1968), 9; dan Peter Mansfield, “Introduction: the Region Defined,” dalam *The Middle East: A Political and Economic Survey*, ed. Peter Mansfield (London: Oxford University Press, 1973), 1.

³⁷Menurut Abdullah Yusuf Ali, saksi (*syuhadâ'*/the witness) itu harus tidak boleh mementingkan diri sendiri, diperlengkapi dengan pengetahuan langsung dari sumber pertama (*first-hand knowledge*) dan berpihak kepada keadilan. Lihat Ali, *The Holy...*, 57.

Nabi Muhammad adalah saksi bagi orang muslim (*ummah wasath*) tersebut. Proses kesaksian itu mengalir dari Allah kepada Nabi Muhammad,³⁸ dari Nabi Muhammad kepada *ummah* dan diteruskan kepada seluruh manusia.

Ummah Muslimah. Ia bermakna suatu komunitas yang saleh, suatu komunitas moral, yang bukan hanya mendengar hukum-hukum Allah, tetapi sekaligus juga pengamal hukum-hukum itu dengan setia dan taat.³⁹ Ide tentang *ummah muslimah* ini dapat ditelusuri pada kelompok ayat berikut; Qs. al-Mu'minûn (23): 52; al-Anbiyâ' (21): 92; al-Jâtsiyah (45): 28; al-Nâhl (16): 89 dan 92; al-'Ankabût (29): 18; al-A'râf (7): 181; al-Râ'd (13): 30; al-Baqârah (2): 128, 134, 141, dan 143; Alî 'Imrân (3): 104, 110, dan 113; al-Nâhl (16): 120; al-Hâjj (22): 34; dan al-Mâ'idah (5): 66).

Di antara beberapa ayat tersebut di atas, Qs. al-Baqârah (2): 127-8 adalah secara khusus mengilustrasikan secara jelas dan sadar, bagaimana al-Qur'an menyatukan antara agama Ibrâhîm dan umat Muhammad. Doa Ibrâhîm itu mendapat pemenuhannya dalam *ummah muslimah*, yaitu *ummah* yang berserah diri kepada Allah. Dalam doa Ibrâhîm tersebut, bukannya umat Yahudi atau Kristen yang dipakai sebagai contoh yang tertinggi dan terbaik, melainkan *ummah muslimah*. Hal itu diperjelas lagi dalam Qs. al-Baqârah (2): 135. Konteks lebih luas lagi menunjukkan bahwa praktik-praktik inovatif Islam beserta kepercayaannya berhubungan dengan sejarah yang suci, yaitu sejarah Ibrâhîm yang membangun Ka'bah. Perubahan *qiblah* pada bulan Rajab atau Syâ'bân tahun ke-2 Hijrah dari Yerusalem ke Makkah, merupakan aspek yang sentral (Qs. al-Baqârah [2]: 142-243).⁴⁰

Ummah muslimah itu lahir demi tercapainya tujuan Allah, yaitu mempersatukan *ummah* yang sudah terpecah-belah itu. *Ummah muslimah* merupakan *the chosen people of God* yang terbaik, pendegar sekaligus pelaku hukum-hukum Allah, yang mengerjakan yang *ma'rûf* dan menjauhi yang *munkar*. Dengan demikian, *ummah muslimah* mengembangkan misi Allah, untuk mempersatukan seluruh manusia.⁴¹ Oleh karena itu keanggotaan seseorang dalam *ummah muslimah* itu tidak lagi berdasar keanggotaan pada suatu suku

³⁸Ayat al-Qur'an yang menjelaskan hal ini, misalnya, Qs. al-Nisâ' (4): 33 atau 79. Kedua ayat tersebut didukung pula oleh ayat lain dalam Qs. al-Râ'd (13): 43.

³⁹Ali, *The Holy...*, 52.

⁴⁰Atas dasar ini, Djaka Soetapa memandang *ummah muslimah* itu sama dengan *ummah wasath*, seperti yang disebut dalam Qs. Alî 'Imrân (3): 104. Lihat Soetapa, *Ummah...*, 52.

⁴¹Dapat dicatat bahwa menurut Djaka Soetapa, tujuan itu juga menjadi tujuan orang Yahudi dan Kristen. Lihat *Ibid.*, 246.

tertentu, melainkan mempunyai persyaratan-persyaratan tertentu, sesuai dengan sifat *ummah muslimah* yang suprarsasial.

Untuk menjadi anggota *ummah muslimah* dituntut syarat-syarat tertentu yang menentukan kualitasnya sebagai anggota, sekaligus juga menentukan hubungan antarpribadi dengan *ummah muslimah*. Syarat-syarat yang dimaksud dapat dikategorisasikan menjadi dua bagian; *pertama*, syarat yang berkaitan dengan sikap batiniyah (sikap mental), yang mencakup empat hal utama, yaitu *islām*, *īmān*, *ḥanīf*, dan *dīn*. Syarat *kedua*, berkaitan dengan tindakan lahiriyah, yang meliputi shalat, puasa, zakat, dan melaksanakan haji bagi yang mampu. Melalui haji tersebut, Makkah sebagai kota suci, mempererat kembali hubungan antara muslim dan Ibrāhīm sebagai “bapak leluhur”, juga mempererat hubungan antarsesama muslim.⁴²

Ummah dalam Piagam Madinah

Hijrah Nabi Muhammad saw ke Madinah pada tahun 622 M,⁴³ merupakan era baru dalam usaha beliau mengefektifkan dakwah Islam, karena di kota ini beliau telah memperoleh dukungan yang kuat dari warganya. Warga negara Madinah masa itu terbagi dalam tiga kelompok, yaitu (1) kaum muslimîn, yang terdiri atas kaum *muhājirîn* dan kaum *anshâr*,⁴⁴ sebagai penduduk mayoritas;⁴⁵ (2) kaum musyrik Arab, termasuk di

⁴²Lihat Soetapa, *Ummah...*, 166-78.

⁴³Nabi saw tiba di Madinah saat hijrah dimulai dengan singgah pertama kali di rumah Abû Ayyûb (Banî Najjâr) pada hari Jum'at tanggal 12 Rabi'ul Awwal tahun 1 Hijrah atau bertepatan dengan tanggal 28 September 622 M. Lihat Shâfi al-Râhmân al-Mubârak Fawrî, *al-Râhiq al-Makhtûm: Bahts fi al-Sîrah al-Nabawîyyah* (Beirut Lebanon: Dâr al-Fikr, 1991), 166.

⁴⁴Kelompok *anshâr* merupakan gabungan suku Aws dan Khazraj. Pada saat itu, untuk pertama kalinya, orang-orang yang berasal dari asal geografis, suku, dan latar belakang yang berbeda, secara totalitas bekerja sama dan mengidentifikasi diri sebagai satu kelompok sosial tertentu. Belakangan, Suhayl dari Roma, Salmân al-Fârisî dari Persia, dan Gavan dari Kurdi, dimasukkan ke dalam kelompok ini. Lihat Ali Bulac, “Piagam Madinah” dalam *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*, Charles Kurzman, ed., ter. Bahrul Ulum dan Heri Junaidi (Jakarta: Paramadina, 2001), 265.

⁴⁵Penduduk muslim termasuk golongan minoritas di Madinah (Yatsrib) pada saat Nabi Muhammad melakukan sensus untuk pertama kalinya setelah tiba di Madinah. Dari total 10.000 penduduk Madinah, penduduk muslim berjumlah 1.500 orang. Lihat *Ibid.*, 265-6; dan Abdul Qadir Djaelani, *Mewujudkan Masyarakat Sejahtera dan Damai* (Surabaya: PT Bina Ilmu, 1997), 591.

dalamnya kaum munafik, dengan tokoh ‘Abd al-Lâh bin Ubay bin Salûl;⁴⁶ (3) kaum Yahudi, yang terdiri atas tiga klan kecil, yaitu Banû Qaynûqâ’, Banû Nadlîr, dan Banû Qurayzhah sebagai penduduk minoritas.⁴⁷

Dalam rangka mewujudkan masyarakat Madinah yang utuh dan bersatu, Nabi Muhammad membuat perjanjian tertulis—disebut *shâhîfah*⁴⁸—yang

⁴⁶Ketika Rasul melakukan sensus penduduk, golongan musyriq Arab termasuk penduduk mayoritas di Madinah. Dari jumlah keseluruhan penduduk Madînah (minus muhâjirîn) tersebut, 4.500 orang adalah kelompok musyriq Arab. Lihat Bulac, “Piagam Madinah,” dalam Kurzman ed., *Wacana..., 266.*

⁴⁷Sebelum kedatangan kaum muslimin dari Makkah ke Madinah, kaum Yahudi termasuk golongan mayoritas kedua setelah kaum musyrik Arab. Dari jumlah keseluruhan warga Madinah (10.000) pada saat sensus, kelompok ini berjumlah 4.000 orang. Lihat *Ibid.*; dan Djaelani, *Mewujudkan..., 591*; serta Pulungan, *Prinsip..., 26-7.*

⁴⁸*Al-Shâhîfah* adalah nama yang disebut dalam naskah perjanjian dan ditulis sebanyak 8 kali. Di dalam naskah juga tertulis sebutan *kîtâb* sebanyak 2 kali. Para ahli ilmu pengetahuan, khususnya ahli sejarah, menyebut naskah politik itu dengan nama yang berbeda-beda. Ismâ’îl R. al-Fârûqî, William Montgomery Watt, bersama Antony Black, Andrew Rippin, dan Jan Knappers, menamainya “The Constitution of Medina”. R.A. Nicholson, Fazlur Rahman, dan Munawir Sjadzali menyebut “Charter”. Philip K. Hitty menamainya “Agreement”. Maxime Rodinson menyebut “Document (as The Leaf)”. Muhammad S. El-Awa menulis “Dustûr al-Madînah”. Nurcholish Madjid menamainya “Mîtsâq al-Madînah”, dan Zainal Abidin Ahmad dengan “Piagam”. Tulisan ini menggunakan sebutan “Piagam Madinah”. Penjabarannya, kata “Piagam” menunjuk kepada naskah, sementara kata “Madinah” menunjuk kepada tempat dibuatnya naskah. Piagam itu sendiri berarti “surat resmi yang berisi pernyataan tentang sesuatu hal”. Sedangkan secara konvensional, perkataan “madînah” diartikan sebagai kota. Karena itu, tindakan Nabi Muhammad saw yang mengubah nama Yatsrib menjadi Madînah adalah sebuah pernyataan niat bahwa beliau bersama para pendukungnya hendak membangun masyarakat beradab. Lihat al-Fârûqî, “Introduction” dalam ‘Abdul Hamid A. Abu Sulayman, *Towards Islamic Theory of International Relations: New Directions for Methodology and Thought* (USA: IIIT, 1994), xxxviii; W. Montgomery Watt, *Muhammad: Prophet and Statesman* (New York: Oxford University Press, 1964), 93; W. Montgomery Watt, *The Majesty That Was Islam* (London: Sidgwick & Jackson, 1976), 5; Antony Black, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present* (New York: Routledge, 2001), 10; Andrew Rippin dan Jan Knappert, *Textual Sources for the Study of Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1986), 80; R.A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs* (New York: Cambridge University Press, 1969), 173; Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), 18-9; Rodinson, *Muhammad..., 152*; El-Awa, *On the Political System..., 15*; Munawir Sjadzali, *Islam and Govermental System: Teachings, History, and Reflections* (Jakarta: INIS, 1991), 8; Zainal Abidin Ahmad, *Piagam Nabi Muhammad SAW: Konstitusi Negara Tertulis yang Pertama di Dunia* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973); Ahmad Sukardja, *Piagam Madinah dan Undang-Undang Dasar 1945: Kajian Perbandingan tentang Dasar Hidup*

dapat diterima oleh semua kelompok sosial yang bercorak majemuk. Perjanjian tertulis itu dapat disebut “Piagam Kerjasama” atau “Kontrak Sosial” yang disetujui secara demokratis di antara ketiga kelompok masyarakat Madinah yang kemudian dikenal dengan nama “Piagam Madinah” atau “Konstitusi Madinah”.⁴⁹

Piagam Madinah adalah dokumen politik pertama dalam dunia Islam yang berisi rumusan tentang prinsip-prinsip kesepakatan bersama dalam rangka membangun masyarakat politik.⁵⁰ Menurut Muhammad Tahir Azhari, para pakar tentang Islam menilai Konstitusi/Piagam itu sebagai konstitusi tertulis pertama di dunia.⁵¹ Apa yang dikemukakan oleh Azhari dapat dibenarkan dengan melihat realitas historis bahwa Piagam Madinah jauh melampaui Konstitusi Amerika Serikat (1787) yang biasanya dipandang sebagai konstitusi pertama di dunia, yang dipelopori *Declaration of Human Rights* (5 Juli 1775). Ia juga mendahului Konstitusi Perancis (1795) yang dipelopori *Les droits de l'homme et du citoyen* (Agustus 1789). Bahkan ia juga mendahului konvensi (konstitusi tidak tertulis) Inggris yang disebut *Magna Charta* (15 Juni 1215).⁵²

Dalam perspektif ilmu politik dan sejarah kebudayaan, Piagam Madinah menampakkan diri sebagai suatu dokumen unik. Ia adalah konstitusi pertama di dunia yang sifatnya modern, tetapi lahir pada zaman pramodern. Kata kuncinya terletak pada kata *ummah*. Para sarjana Barat menilai dokumen

Bersama dalam Masyarakat yang Majemuk (Jakarta: UI Press, 1995), 2-3; Ali, et.al., *Kamus...*, 680 dan Nurcholish Madjid, *Cita-cita Politik Islam Era Reformasi* (Jakarta: Paramadina, 1999), 164.

⁴⁹Piagam ini mempunyai dua bagian yang berbeda. Pertama, terdiri dari 23 pasal yang berkaitan dengan kaum pengungsi (muhâjîrîn) dan kaum penolong (anshâr). Kedua, terdiri dari pasal-pasal yang menyangkut hak dan kewajiban suku Yahudi. Dengan diumumkan piagam ini, Nabi Muhammad saw. menyatukan suku-suku Madinah yang heterogen, yaitu suku Aws dan Khazraj yang selama lebih dari satu abad terlibat perang, termasuk kaum muhâjîrîn dan anshâr, ke dalam suatu kesatuan politik yang padu. Lihat Djaelani, *Mewujudkan...*, 591 dan Pulungan, *Prinsip...*, 87, dan Syed Mahmudun Nasir, *Islam Konsepsi dan Sejarahnya*, ter. Adang Affandi (Bandung : PT Remaja Rosda Karya, 1994), 129.

⁵⁰Madjid, *Cita...*, 57.

⁵¹Lihat Azhari, *Negara...*, 13.

⁵²Rachmat T. Hidayat, “Piagam Madinah, Konstitusi Pertama di Dunia” dalam Mohammad Shoelhi, *Demokrasi Madinah: Model Demokrasi Cara Rasulullah* (Jakarta: Republika, 2003), 7.

tersebut adalah UUD yang memberi legitimasi hukum bagi berdirinya suatu negara. Karena itu, kata *ummah* di sini dapat diartikan sebagai negara.⁵³

Interpretasi Ummah dalam Piagam Madinah

Dalam Piagam Madinah, pengertian *ummah* beserta cakupan maknanya dipergunakan dalam dua model dengan pasal yang berbeda, yaitu (1) dipakai untuk menyebut komunitas seagama, dan (2) dipakai untuk menyebut komunitas yang pluralistik yang terdiri atas berbagai agama, ras, dan suku tetapi bergabung dalam satu-kesatuan sosial-politik.⁵⁴

Pengertian model pertama dapat dilihat pada pasal 1 yang menyatakan bahwa kaum muslim dan mukmin dari kalangan Quraisy dan Yatsrib dan serta orang yang mengikuti dan berjuang bersama, mereka adalah satu *ummah*. Pasal tersebut berbunyi:⁵⁵ *innahum ummah wâhidah min dûn al-nâs* (Sesungguhnya mereka [suku Quraisy dan penduduk asli Madinah] adalah satu umat, yang berbeda dengan komunitas manusia lain). Dalam pasal ini,

⁵³Negara atau pemerintah pada hakikatnya adalah suatu badan politik yang diberi kekuasaan, kalau perlu dengan paksaan, untuk melaksanakan kehendak dan memelihara kepentingan umum dan menghindarkannya dari ancaman. Dengan definisi ini, maka Piagam Madinah itu memang merupakan konstitusi sebuah negara, dengan Muhammad sebagai kepala negara. Jika diperincikan, unsur negara terdiri dari: (1) sekelompok orang, (2) tunduk kepada aturan tertentu, (3) mendiami daerah tertentu, (4) memiliki kekuasaan, dan (5) memiliki kedaulatan. Dalam penilaian Abdul Karim Zaidan, unsur-unsur tersebut ditemukan dalam negara Islam pertama yang didirikan Rasulullah di Madinah. Sekelompok orang itu adalah kaum muslimûn yang terdiri dari muhâjîrûn dan anshâr. Peraturan yang ditaati oleh sekelompok orang itu adalah syâ'îah Islam dengan segala kaidahnya. Daerah yang mereka tempati adalah Madinah. Kekuasaan yang dimiliki ialah yang melekat pada Nabi saw dengan kedudukannya sebagai kepala negara. Dan kedaulatannya terlihat jelas dari perjanjian yang diselenggarakan oleh Rasulullah saw dalam kedudukannya sebagai kepala negara. Lihat Rahardjo, *Ensiklopedi...,* 495-6; dan Abdul Karim Zaidan, *Masalah Kenegaraan dalam Pandangan Islam*, ter. Abdul Aziz (Jakarta: Yayasan Al-Amin, 1984), 9-10.

⁵⁴Asrori S. Karni, *Civil Society dan Ummah: Sintesa Diskursif "Rumah" Demokrasi* (Jakarta: Logos, 1999), 88.

⁵⁵Teks tersebut versi Ibn Hisyâm/Shâfi al-Râhmân al-Mubârak Fawrî. Sedangkan versi Ibn Salâm, teks tersebut tanpa menggunakan huruf *min*. Bunyi pasal 1 versi Ibn Salâm yang dimaksud adalah *innahum ummah wâhidah min dûn al-nâs*. Perbedaan ini tidak menyebabkan perbedaan arti. Kata *min dûn* dengan *min ghayr* yang berarti “dengan tiada/tanpa”, dan *dûn* sama dengan *ghayr* yang berarti “selain”. Lihat Ibn Hisyâm, *Al-Sîrah al-Nabawiyah* (Mesir: Musthâfâ Bâb al-Halabî, t.th.), 147-50; Fawrî, *al-Râbiq...*, 168 dan Abû 'Ubayd al-Qâsim bin Salâm, *Kitâb al-Amwâl* (Beirut Lebanon: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1406 H/1986 M), 215.

terma *ummah* mengandung pengertian organisasi yang diikat oleh ‘*aqidah* Islam. Kata *ummah* di sini digunakan untuk menyebutkan populasi orang-orang yang telah masuk Islam, tanpa melihat suku, asal-usul, ras, kedudukan sosial, dan sebagainya.⁵⁶ Dengan demikian, cakupan *ummah* dalam pasal 1 tersebut cenderung homogen dan eksklusif, yaitu hanya pada kaum muslim.

Ketetapan tersebut merupakan pernyataan dan prinsip fundamental yang mempersatukan orang-orang mukmin dan muslim yang berasal dari dua golongan besar (*muhâjirîn* dan *anshâr*) yang berasal dari berbagai suku dan golongan menjadi umat yang satu.⁵⁷ Dasar yang mengikat mereka adalah keyakinan (*faith*), yaitu ‘*aqidah* Islam, yang membedakan mereka dari umat yang lain. Konsep persatuan semacam ini dalam pandangan Ahmad Sukardja merupakan modus baru, yaitu persatuan atas dasar ikatan agama.⁵⁸

Sedangkan pengertian *ummah* dengan model kedua di atas dapat ditilik lebih lanjut pada pasal 25 yang menunjukkan cakupan *ummah* yang lebih luas dan inklusif. Pasal 25 (sebagaimana pasal 1), memiliki dua versi. Versi Ibn Hisyâm,⁵⁹ Shâfi al-Rahmân al-Mubârak Fawrî,⁶⁰ Muhammâd Hamîd al-Lâh,⁶¹ dan Muhammâd Mamduh al-‘Arabî,⁶² berbunyi:

وَأَنفُسَهُمْ مَوَالِيهِمْ دِينُهُمْ لِلْمُسْلِمِينَ وَ دِينُهُمْ لِلْمُهُودِ الْمُؤْمِنِينَ مَعَ أُمَّةٍ عَوْفٍ بَيْنِ يَهُودَ إِنَّ
بَيْتِهِ أَهْلٌ وَ نَفْسَهُ إِلَّا يُوتَغَ لَا فِإِنَّهُ أَثِمٌ وَ أَظْلَمُ مَنْ إِلَّا

Artinya: “Kaum Yahudi dari Bani ‘Awf adalah satu umat dengan mukminin. Bagi kaum Yahudi agama mereka, dan bagi kaum muslimin agama mereka. Juga (kebebasan

⁵⁶Sukardja, *Piagam...*, 63.

⁵⁷Dalam realitas empiris, Nabi Muhammad saw telah membangun persaudaraan secara individual antara Muhâjirûn Makkah dan kaum Anshâr Madinah. Ini dapat terlihat misalnya bagaimana beliau mempersaudarakan antara Abû Bakr (muhâjir) dan Kharja’ bin Zayd (anshâr); antara Umar bin Khaththâb (muhâjir) dan ‘Utbah bin Mâlik (anshâr) atau antara ‘Utsmân bin ‘Affân (muhâjir) dan Aws bin Tsâbit (anshâr). Lihat Sayyid Safdar Hosain, *The Early History of Islam: An Impartial Review of the Early Islamic Period* (New Delhi India: Low Price Publications, 1995), 95-6.

⁵⁸Sukardja, *Piagam...*, 64. Tesis Sukardja (dalam disertasinya) itu sejalan dengan Antony Black yang menilai bahwa masyarakat baru yang dibentuk Nabi saw., didasarkan pada Syari’ah (hukum agama atau “*Code*”) untuk mendeterminasi berbagai hal yang meliputi moral, hukum, keyakinan, dan ritual keagamaan. Lihat Black, *The History...*, 9.

⁵⁹Ibn Hisyâm, *Strâh...*, 147-50.

⁶⁰Fawrî, *al-Râhîq...*, 173.

⁶¹Lihat dalam karyanya, *Majmû’ah al-Watsâ’iq al-Siyâsiyyah li al-‘Ahd al-Nabawî wa al-Khilâfah al-Râsyidah* (Beirut: Dâr al-Irsyâd, 1969), 41-7.

⁶²Lihat karyanya, *Dawlâh al-Râsûl fî al-Madînah* (Mesir: Dâr al-Kutub, 1988), 167-71.

ini berlaku) bagi sekutu-sekutu dan diri mereka sendiri, kecuali bagi yang zalim dan jahat. Hal demikian akan merusak diri dan keluarganya”.⁶³

Sementara versi Abû ‘Ubayd al-Qâsim bin Salâm,⁶⁴ pasal 25 berbunyi:

إِلَّا دِينُهُمْ لِلْمُسْلِمِينَ وَ دِينُهُمْ لِلْيَهُودِ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ أُمَّةٍ وَ أَنفُسَهُمْ مَوَالِيهِمْ وَ عَوْفٌ بَنِي يَهُودٍ إِنْ بَنِتُهُ أَهْلٌ وَ نَفْسَهُ إِلَّا يُوتَغُ لَا فَانَّهُ أَثِمٌ وَ أَظَلَمٌ مَنْ

Perbedaan susunan redaksi kedua versi tersebut adalah pada penempatan kata *mawâlihim* dan *anfusahum*, meski tetap mengandung makna yang serupa. Yang menjadi masalah adalah penggunaan kata *ma'a* pada versi pertama dan kata *min* pada versi kedua. Namun, jika kata *ma'a* yang berarti “bersama” dan kata *min* yang berarti “bagian” yang ditekankan, maka kata *ummah* dalam pasal tersebut menghimpun komunitas yang beragam sebagai umat yang satu. Sehingga pengertian *ummah* dalam pasal ini, mengandung makna organisasi umat yang menghimpun *jamâ'ah* atau komunitas yang beragam atas dasar ikatan sosial, ekonomi, dan politik. Dalam pasal ini, Yahudi tidak dimaksudkan dalam pengertian agama, tetapi pengertian suatu kelompok dalam sebuah negara Madinah. Hal ini juga diisyaratkan dengan dipadankannya kata “yahûdî” dengan kata “mu'minîn”, tidak kata “muslimîn” pada bagian awal. Baru pada bagian selanjutnya, kata “yahûdî” digandengkan dengan “muslimîn” untuk menunjukkan agama. Berdasarkan pasal ini, Muhammad ‘Abduh menegaskan bahwa konsep *ummah* dalam Islam diikat berdasarkan agama dan kemanusiaan.⁶⁵

Ketetapan pasal 25 tersebut berlaku juga bagi Yahudi Banî al-Najjâr (pasal 26), Yahudi Banî al-Hârits (pasal 27), Yahudi Banî Sâ'idah (pasal 28), Yahudi Banî Jusyâm (pasal 29), Yahudi Banî Aws (pasal 30), Yahudi Banî Tsa'labah (pasal 31), Yahudi Banî Jafnah keluarga Tsa'labah (pasal 32), Yahudi Banî al-Syutaybah (pasal 33), sekutu-sekutu (*mawâli*) Tsa'labah (pasal 34), orang-orang dekat/teman kepercayaan (*bathânah*) Yahudi (pasal 35).

⁶³Terjemahan ini mengikuti versi Ahmad Sukardja dalam disertasinya. Lihat Sukardja, *Piagam...,* 53. Bandingkan dengan Pulungan, *Prinsip...,* 293; Bulac, “Piagam Madinah” dalam Kurzman ed. *Wacana...,* 270; Nasir, *Islam...,* 131-2; dan A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya Negara Islam* (Surabaya: PT Bina Ilmu, 1984), 273; serta Sjadzali, *Islam...,* 10-5.

⁶⁴Ibn Salâm, *Kitâb...,* 217.

⁶⁵Abduh mengakui agama sebagai salah satu faktor perekat sosial. Perekat sosial lain yang lebih universal adalah unsur kemanusiaan. Tampaknya, kedua faktor perekat sosial ini ada pada Piagam Madinah (pasal 1 dan 25); Ridlâ, *Tafsîr...,* 282; dan Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, Jilid 5 (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1995), 130.

Dalam pandangan Nurcholish Madjid, berdasarkan fakta sejarah dapat ditegaskan bahwa agama Islam dalam keasliannya tidak memaksakan atau memperjuangkan suatu sistem politik yang eksklusif.⁶⁶ Realitas ini menunjukkan bahwa Nabi Muhammad bersama kaum yang menerima risalah kerasulannya, dengan jelas dan terbuka, secara formal membangun masyarakat politik bersama golongan penganut agama yang berbeda.

Sebagai satu *ummah*, seluruh warga Madinah dengan keragaman kelompok agama dan kelompok sosial memikul tugas bersama untuk mewujudkan tatanan kemasyarakatan yang berpijak di atas prinsip-prinsip utama, seperti keadilan,⁶⁷ persamaan,⁶⁸ ketaatan pada hukum,⁶⁹ kebebasan,⁷⁰ bela negara,⁷¹ musyawarah,⁷² politik damai dan proteksi,⁷³ persatuan dan persaudaraan,⁷⁴ serta *amr ma'ruf* dan *nahi munkar*.⁷⁵

⁶⁶Nurcholish Madjid, “Cita-cita Politik Kita” dalam *Aspirasi Umat Islam Indonesia* (Jakarta: Leppenas, 1983), 9.

⁶⁷Prinsip keadilan tercermin dalam pasal 2-10. Sementara dalam pasal 17 disebutkan bahwa syarat membuat perjanjian damai harus didasarkan atas prinsip persamaan dan keadilan. Pasal 16 menegaskan prinsip keadilan harus diterapkan atas kaum Yahudi.

⁶⁸Konsep persamaan dalam Piagam Madinah dapat dilihat pasal 22, 23, 24, 37, dan 40.

⁶⁹Prinsip ketaatan pada hukum, tercermin dalam pasal 21. Dalam praktiknya, prinsip ini pernah berujung pada pengusiran kaum Yahudi Banî Qunayqâ’, Nadhîr, dan Qurayzah yang telah menghianati perjanjian. Hal itu disebabkan oleh perbuatan mereka yang bersama kaum munafiq telah membantu kafir Quraisy dalam memusuhi kaum mukmin. Lihat Hamka, *Sejarah Umat Islam* (Singapura: Pustaka Nasional, 1994), 125.

⁷⁰Prinsip kebebasan yang tertuang dalam Piagam Madinah, paling tidak mencakup enam hal, yaitu (1) kebebasan menerapkan adat-istiadat yang baik (tercermin dalam pasal 2-10); (2) kebebasan dari kemiskinan, hal ini ditegaskan bahwa setiap mukmin diwajibkan membantu sesamanya yang kekurangan (pasal 11); (3) kebebasan menuntut hak dan terbebas dari penganiayaan (pasal 16 dan 36); (4) kebebasan dari rasa takut (pasal 47); (5) kebebasan berpendapat (pasal 23 dan 37); dan (6) kebebasan beragama (pasal 25).

⁷¹Hal tersebut tersurat/tersirat dalam pasal 24, 37, dan 38 serta 44 Piagam Madinah.

⁷²Prinsip musyawarah ini secara implisit terdapat dalam pasal 17. Dalam pandangan J. Suyuthi Pulungan, klausa “harus atas dasar persamaan dan adil di antara mereka” menghendaki adanya pelaksanaan musyawarah atau konsultasi. Kenyataan ini menunjukkan bahwa Nabi Muhammad saw bukanlah pemimpin otoriter, tiranik, despotis, statis, dan antodialog. Lihat Pulungan, *Prinsip..., 209*; Nasir, *Islam..., 133-4*; Sufyanto, *Masyarakat Tamaddun: Kritik Hermeneutis Masyarakat Madani Nurcholish Madjid* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan LP2IF, 2001), 165-7; dan Azhary, *Negara..., 127-9*.

⁷³Konsep damai dan proteksi internal, terkandung dalam pasal 15, 17, 36, 37, 39, 40, 41, dan 47. Sikap perdamaian secara eksternal ditegaskan pasal 45 Piagam Madinah.

⁷⁴Persatuan dan kesatuan dalam Piagam tertulis pada pasal 1, 15, 17, 25, dan 37.

Prinsip-prinsip bernegara dan bermasyarakat tersebut dalam pandangan Robert N. Bellah terlalu modern pada masanya, sehingga setelah Nabi Muhammad saw wafat, ia tidak bertahan lama. Timur Tengah dan umat manusia saat itu belum siap dengan prasarana sosial yang diperlukan untuk menopang suatu tatanan sosial yang modern seperti yang dirintis Nabi Muhammad saw.⁷⁶ Prinsip-prinsip modern yang dicobaterapkan dalam *ummah* Madinah saat itu merupakan rintisan awal kehidupan kebangsaan dalam sejarah kemanusiaan.⁷⁷

Catatan Penutup

Mengacu kepada penjelasan ayat-ayat al-Qur'an dan Piagam Madinah di atas, dapat digarisbawahi beberapa esensi yang menggambarkan konsep kewargaan dalam Islam sebagaimana terpatri dalam tema *ummah*. Pertama, *ummah* memiliki kepercayaan kepada Allah dan keyakinan kepada Nabi Muhammad saw sebagai nabi terakhir, memiliki kitab yang satu (al-Qur'an) dan bentuk pengabdian yang satu kepada Allah. Pendek kata, anggota *ummah* diikat oleh Islam. Kedua, Islam memberikan identitas kepada *ummah* dan mengajarkan semangat universal. Al-Qur'an menjelaskan bahwa manusia seluruhnya adalah sama, yang membedakan hanyalah ketakwaan. Islam tidak mengakui kasta, kelas sosial, atau warna kulit sebagai pembeda. Konsekuensinya, universalitas Islam ini menolak pembatasan umatnya berdasarkan suku, kelompok, dan batas wilayah.

Ketiga, karena umat Islam bersifat universal, maka secara alamiah umat Islam juga bersifat organik. Kesatuan organik ini diikat oleh semangat persaudaraan seiman. Persaudaraan dalam Islam tidak berdasarkan hubungan-hubungan primordial seperti kekeluargaan, darah, dan keturunan. Bahkan al-Qur'an menegasikan hubungan-hubungan tersebut. Keempat, Islam tidak dapat mendukung ajaran kolektivitas komunisme dan individualisme kaum kapitalis. Islam mengakui hak-hak milik individu dan membolehkan umatnya untuk mencari harta sebanyak-banyaknya dengan cara yang baik dan halal. Namun, Islam juga mengajarkan bahwa pada milik individu

⁷⁵Prinsip *amr ma'rūf naby munkar* yang berfungsi kontrol sosial atau menurut Kuntowijoyo bermuatan humanisasi, emansipasi, dan liberasi itu terdapat dalam pasal 13, 20, dan 27.

⁷⁶Robert N. Bellah, *Beyond Belief* (New York: Harper and Row, 1976), 150-1.

⁷⁷Thomas W. Arnold, *The Preaching of Islam* (New Delhi: Low Price Publications, 1995), 33.

tersebut terdapat hak-hak orang lain. Karenanya, Allah mewajibkan pembayaran zakat dan infaq sebagai modus pemerataan harta.

Kelima, berdasar prinsip-prinsip di atas, sistem politik yang digariskan Islam tidak sama dengan pandangan-pandangan Barat seperti nasionalisme dan teritorialisme yang didasarkan pada batasan wilayah, darah, warna, kulit, dan bahasa. Islam, dalam politik, memberikan nilai-nilai yang universal demi menegakkan dan merealisasikan wahyu-wahyu Allah. Basis ideologi politik Islam adalah *tawhîd*, yang mengakui hukum-hukum Allah.

Melalui ciri-ciri dan identitas esensial tersebut dapatlah ditegaskan bahwa *ummah* dalam Islam dibangun di atas dasar semangat *'aqîdah* yang kokoh, persamaan mutlak setiap manusia, keteladanan, kemanusiaan, dan penghargaan atas hak-hak individu yang paling asasi. *Ummah* dalam Islam melewati batas-batas wilayah yang sempit dan dalam waktu sama menghormati perbedaan-perbedaan teritorial, agama, dan kelas sosial. Dengan demikian, konsep kewargaan dalam Islam yang terpatri dalam tema *ummah* mengandaikan dan menyiratkan sebagai “entitas” yang berbeda dalam konsep yang sama manakala ia minus, apalagi nihil, dari kelima konklusi di atas. Di situlah benang merahnya. *Wa al-Lâh a'lam bi al-shawâb.*●