

KONSEP UMAT DALAM AL-QUR'AN: MENGKALI NILAI-NILAI APRIORI DAN APOSTERIORI SOSIAL

AMMAR FAUZI

Sekolah Tinggi Filsafat Islam (STFI) Sadra

E-mail : fauzi.ammar@gmail.com

Abstract

Although the word *'umat'* has been standardized in the Indonesian vocabulary and could be easily found in the Qur'an, it seems that this term has not been commonly and uniquely emerging in the sociology and politics literatures in Bahasa Indonesia. So far, in common sense and lexical meaning, the term of *'umat'* ordinarily connotes a kind of religious belief. However, how the concept of *'umat'* should be described in the view of the Quran? It is evident that to incarnate the real unity and integrity is utopia amid various world views, but the Islamic faith and thought could be an element that captures the diversity and differences of Muslim people into a core, i.e. the one *umat* (community) in its typical and complete sense encompassing a priori and a posteriori values.

Keywords: *umat, leader, individu, social, fitrah, self-knowing, a priori, a posteriori*

Abstrak

Meskipun kata *'umat'* (*ummah*) telah terbakukan dalam Bahasa Indonesia dan akan dengan mudah ditemukan dalam Al-Qur'an, tampaknya istilah ini belum secara umum dan unik muncul dalam literatur sosiologi dan politik Bahasa Indonesia. Sejauh pengertian umum dan makna leksikal, istilah *umat* biasanya berkonotasi dengan semacam keyakinan agama. Namun, bagaimana konsep *umat* itu sendiri dapat dijelaskan dalam pandangan Al-Qur'an? Jelas bahwa perwujudan kesatuan dan integritas seutuhnya adalah utopia di tengah berbagai pandangan dunia, tetapi keimanan dan pemikiran Islam bisa menjadi elemen yang merangkul keragaman dan perbedaan orang Muslim ke dalam satu inti, yaitu *umat* yang satu dalam artinya yang khas dan lengkap hingga meliputi nilai-nilai apriori dan aposteriori.

Kata-Kata kunci: *umat, pemimpin, individu, sosial, fitrah, mengenal-diri, apriori, aposteriori*

Pendahuluan

Dalam pengertian umum, *umat* berarti sepadan dengan entitas sosial dan majemuk. Terlepas dari perdebatan seputar esensialitas *umat* (sosial) ataukah individu dan entitas sosial sebagai realitas objektif ataukah semata-mata refleksi mental mengenai hubungan-hubungan antarindividu, pada faktanya, setiap orang sulit akan bertahan hidup sendiri dan memutuskan hubungan serta interaksi dengan yang lain. Kini, jauh dari era

atau periode sebelumnya, akan tampak lebih sulit lagi mempercayai suatu *umat* atau bangsa yang mengklaim hidup mandiri secara mutlak dan tidak butuh pada bangsa lain.

Kendati individu dan *umat* menyatakan perbedaan dampak konkret masing-masing, agaknya percuma menimbang dampak mana yang lebih rumit; sukar memastikan mana yang paling dominan. Dari satu sisi, dapat dikatakan bahwa medan dampak dan tingkat pengaruh suatu gejala

keumatan bisa lebih luas dan lebih kompleks dari dampak yang ditinggalkan gejala individu dan, pada kasus-kasus tertentu, suatu masalah pribadi akan menjadi sangat menentukan nasib sebuah bangsa dalam tata kelola sosial-politik bila ditinjau sebagai masalah keumatan dan kebangsaan.

Studi mengenai umat dalam konteks kekiniaian tampak krusial dalam beberapa aspek:

Pertama, tingkat kompleksitas dunia kontemporer yang ditandai dengan kecepatan dinamika, transformasi, inovasi dan pengaruh satu gejala di satu titik yang berdampak di titik lain dalam rangkaian gelombang efek. Dunia mutakhir bahkan menengarai persaingan kerap cenderung menjurus ke konflik, penyisihan dan marginalisasi.¹ Kendati boleh jadi tidak sepenuhnya benar, efek ‘chaos’ tadi diungkapkan Shorouh dalam bahasa figuratif laksana “ombak di tepi pantai akan menciptakan gelombang di seberang samudera”.²

Kedua, pertumbuhan masyarakat madani dan organisasi sipil yang terus meningkat di tingkat nasional, regional dan internasional. Kekuatan masing-masing tampak di tingkat yang berbeda-beda. Sebuah asosiasi non-pemerintah di sebuah negara bisa menyatakan pengaruhnya bahkan di level internasional. Namun, tidak sebaliknya: suatu organisasi internasional belum tentu menjadi kekuatan penentu bahkan di tingkat nasional. Dalam konteks ini, akan mudah dijumpai referensi yang relevan di dunia Islam.

Ketiga, kepekaan manusia kontemporer akan persoalan sosial-politik dan desakan untuk pemecahannya tampak lebih dan semakin kuat. Salah satu faktor utama, sejauh analisis Muḥammad Bāqir al-Shadr (1935-1980 M), kesadaran manusia bahwa persoalan sosial adalah produk mereka sendiri, dan sistem sosial yang dijalannya dalam teritorial tertentu bukan bulan yang jatuh begitu

saja³. Dalam bahasa karikaturistik, manusia di dunia ini seperti penumpang kereta yang duduk di depan lokomotif sambil tak henti-hentinya memperbaiki rel.

Tiga faktor penimbang signifikansi studi mengenai umat dan hubungannya dengan individu akan menjadi acuan untuk menggali nilai-nilai sosial dari dalam al-Qur’an. Sebagaimana akan dikemukakan, umat menemukan pengertian yang khas sejak disinyalir dalam al-Qur’an, dan ini membantu meletakkan konsep khas kitab suci ini mengenai umat dan keumatan, yaitu menempatkan pada satu kerangka teoretis sekaligus praksis.

Rakyat, Masyarakat dan Umat

Dalam wacana sosiologi dan politik, bahasa Indonesia cukup terbuka dalam mengakomodasi sejumlah terma-terma seperti ‘rakyat’. Kata ini sejatinya merupakan serapan dari bahasa Arab, ‘*ra’iyyah*’ sebagai lawan dari ‘*rā’in*’, yaitu pemimpin yang mengelola urusan suatu kaum. Dalam hadis disebutkan, “Masing-masing kamu adalah ‘*rā’in*’ (pemimpin), dan setiap ‘*rā’in*’ bertanggung jawab atas ‘*ra’iyyah*’ (yang dipimpin)-nya”⁴. Hal senada terungkap dalam pidato politik Alī ibn Abī Thālib, “Kalau ‘*ra’āyā*’ ‘rakyat-rakyat’ sebelumku mengeluhkan kezaliman para pemimpin mereka, kini aku mengeluhkan kezaliman ‘*ra’iyyah*’ ‘rakyat’-ku sendiri”⁵. Meski demikian, kata ini secara definitif tidak ditemukan dalam al-Qur’an.

Sama dengan rakyat adalah terma “masyarakat”. Kata ini juga serapan dari bahasa Arab, berasal dari kata ‘*musyārahah*’ yang berarti partisipasi, menyertai, bersekutu dan berusaha bersama-sama. ‘*Musyārahah*’ sendiri diderivasi dari kata kerja ‘*syāra*’. Kata ini terdapat dalam al-Qur’an (QS. al-Isrā’ [17]: 64) dalam bentuk kalimat perintah (*syārik*). Bila bentuk-bentuk sintaksis lainnya

¹ Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age* (Stanford: Stanford University Press, 1991), 6.

² Abdulkarīm Shorouh, *Qabdh va Basth-e Te’ūrik Syarī’at* (Tehran: Muasseseh Farhang Shirath, 1370 HS), 181.

³ Muḥammad Bāqir al-Shadr, *Al-Madrasat al-Qur’āniyyah* (Qum : Markaz al-Abhats wa al-Dirasat, 1421 H), 216.

⁴ Muḥammad ibn Ismā’il Bukhārī, *Shahīḥ al-Bukhārī* (Beirut : Dār Ibn Katsīr, 2002), hadis no. 849.

⁵ Alī ibn Abī Thālib, *Nahj al-Balāghah* (Qum : Muassasah Dār al-Hijrah, 1419 H), hikmah no. 261.

dikesampingkan seperti: *'asyraka'* dan *'tasyāraka'*, mungkin ayat al-Isrā' ini saja yang bisa diacu untuk mengurut keberadaan masyarakat dalam al-Qur'an.

Berbeda dengan *ra'iyah* atau rakyat yang merepresentasikan suatu entitas sosial tertentu, dapat diamati bagaimana *musyārah* pada mulanya bermakna aktivitas atau keadaan yang melekat secara merata pada individu-individu. Unsur kesamaan keadaan dan kebersamaan aktivitas itulah yang tampaknya lantas menampilkan mereka melalui kata serapan 'masyarakat' sebagai sebuah entitas sosial sepenuhnya, termasuk di dalamnya rakyat. Maka, masyarakat lebih umum pengertiannya daripada rakyat, bahkan lebih umum dibandingkan dengan bangsa, mengingat dalam pengertian bangsa terdapat keterikatan pada wilayah dan teritorial. Kita biasa mengatakan "masyarakat dunia", namun naluri bahasa kita sepertinya agak terganggu mendengar "bangsa internasional".

Bagaimanapun itu, baik *ra'iyah* (rakyat) maupun *musyārah* (masyarakat) secara definitif tidak terdapat dalam al-Qur'an. Berbeda dengan umat (*ummah*) akan dengan mudah dijumpai di banyak ayat. Juga tidak seperti rakyat dan masyarakat, terma umat tampaknya masih tidak lazim mewacana dalam sastra bahasa sosial dan politik keindonesiaan, meski sudah lama menjadi bagian kosakata baku Bahasa Indonesia.

Sejauh opini umum dan makna leksikal, kata umat ghalibnya berkonotasi dengan agama, yakni komunitas atau masyarakat yang menganut agama dan kepercayaan tertentu seperti: umat Islam, umat Nasrani, yang lebih sempit dari pengertian bangsa dan masyarakat itu sendiri. Namun, pembacaan kontekstualitas al-Qur'an sepanjang fokusnya terhadap umat akan diupayakan di atas pengertian yang diajukan al-Qur'an sendiri mengenai umat. Dengan kata lain, bagaimana konsep umat dalam perspektif al-Qur'an.

Kata umat sendiri berasal dari bahasa Arab, '*ummah*', yang diderivasi dari '*umm*.' Kata dasar ini berarti 'menuju', 'ajaran', 'agama', 'kelompok',

'generasi', atau juga dapat bermakna ibu yang melahirkan secara langsung atau tidak langsung. Al-Farāhīdī (100-170 H/718-786M) mengatakan, "Setiap apa saja yang ke dalamnya terhimpun semua yang datang setelahnya disebut sebagai *umm*".⁶ '*Umm*' juga berarti induk dan asal, yakni segala sesuatu yang menjadi sebab dan sumber untuk sesuatu yang lain, entah keberadaannya, atau pendidikan, atau perbaikannya.⁷ Maka *ummah* (umat) yaitu yang berasal, menginduk, menuju kepada asal dan induk seakan datang dari ibu yang satu.

Dalam al-Qur'an, kata ini dengan pelbagai derivatifnya terulang sebanyak 64 kali dalam 62 ayat sepanjang 25 surah. Dari 64 kali pengulangan, 47 terdapat di surah-surah Makkiah dan 17 di surah-surah Madaniyah.

Sebagai kata homogen, al-Qur'an menggunakan umat dengan beragam makna di atas. "*Dan tidak satu pun dari binatang melata di bumi juga tidak seekor burung pun yang terbang dengan kedua sayapnya kecuali umat-umat seperti kalian*" (QS. al-An'ām [6]: 38). Dalam ayat ini, kata umat digunakan untuk binatang yang hidup berkomunitas secara kodrati dan instingtif.

Makna umat juga berarti sekelompok orang yang terhimpun satu dalam ajaran dan kepercayaan. Untuk makna ini, beberapa mufasir seperti Qurthubī (1214 – 1273)⁸ dan Allāmah Thabātabā'ī⁹ membawakan ayat berikut: "*Manusia telah menjadi umat yang satu, lalu Allah mengutus para nabi sebagai memberi harapan dan ancaman, dan menurunkan bersama mereka kitab dengan kebenaran untuk memutuskan di antara manusia apa yang mereka perselisihkan*" (QS. al-Baqarah [2]: 213).

Di ayat lain disebutkan, "*Kami telah mendapati*

⁶ Khalīl ibn Aḥmad al-Farāhīdī, *Kitāb al-Ayn*, Jil. 8 (Qum: Intisyārat Uswah, 1414 H), 433.

⁷ Husain ibn Muḥammad Raghīb Ishfahānī, *Al-Mufradāt fi Gharīb al-Qur'an* (t.t: Maktabah Nizar Mushtafa al-Baz, t.t), entri '*umm*'; Mujamma' Al-Lughah Al-'Arabiyyah, *Al-Mu'jam Al-Wasīth* (Mesir: Maktabat Al-Syuruq Al-Dawliyyah, 2004), 27.

⁸ Muḥammad ibn Aḥmad al-Qurthubī, *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*, Jil. 3 (Beirut: Dār Al-Kutūb al-Ilmiyyah, 1405 H), 31.

⁹ Allāmah Muḥammad Ḥusayn Thabātabā'ī, *al-Mizān fi Tafsi'r al-Qur'an*, Jil. 2 (Teheran: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1971), 123.

bapak-bapak kami di atas umat" (QS. al-Zukhruf [43]: 22). Maksud "di atas umat" dalam ayat ini, sesuai penjelasan raghib Ishfahani, ialah di atas agama yang diyakini bapak-bapak mereka.

Toshihiko Izutsu, seorang pakar Islam asal Jepang, juga memberikan sebuah analisis tentang umat. Baginya, umat merupakan sebuah kata kunci untuk setiap hal yang berkaitan dengan budaya Islam. Kelahiran kata ini dalam sejarah Islam memiliki nilai penting yang besar. Sampai masa itu di Jazirah Arab, entitas-entitas sosial-politik bersifat kekebalan, dan ikatan darah menjadi unsur penuntas pemahaman Arab Jahiliyah terkait kesatuan sosial. Terhadap pemahaman yang tradisional, masih menurut Izutsu, al-Qur'an mengajukan sebuah pemikiran baru mengenai kesatuan sosial dan mengembangkannya hingga tidak lagi berpijak di atas hubungan kekeluargaan dan perdarahan, tetapi dibangun di atas kepercayaan religius bersama.¹⁰

Dari contoh-contoh rujukan di atas, dapat dijelaskan dengan kata lain bahwa kendati sudah ada dan digunakan sebelum kedatangan Islam di Arabia, kata *ummah* tidak mengandung makna sosiologis, tetapi lebih diartikan identik dengan kepercayaan dan agama itu sendiri. Bahkan kecenderungan ini juga diungkapkan dalam bahasa puitis sebagaimana nampak dalam sebuah bait gubahan Nabighah Dzibiyani yang dikutip oleh Ibn Mandzur:¹¹

*Kubersumpah hingga tak kuisisikan ragu pada dirimu
Akankah sang ber-umat patuh 'agama' kan menipu.*

Dengan kedatangan Islam, kata *ummah* digunakan dengan makna yang khas tanpa kehilangan unsur-unsur yang terdapat di dalamnya:

¹⁰ Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung* (Kuala Lumpur : Islamic Book Trust, 2002), 79.

¹¹ Ibn Mandzūr, *Lisān al-'Arab*, Jil. 12 (Beirut : Dār al-Shādir, 1414 H), 27.

kesatuan yang ditegaskan dalam makna keasalan dan keindukan; juga keimanan dan kepercayaan yang terdapat dalam makna keagamaan. Unsur kesatuan dalam umat merupakan elemen yang menjadikan umat sebagai unsur keagamaan yang menjadi faktor pembentukan entitas dan kesatuan masyarakat secara sosiologis dan ideologis.

Alhasil, umat merupakan kata yang mengalami pengayaan makna dalam tradisi sastra bahasa Islam. Maka, seperti kata iman, ia sepenuhnya bernuansa keislaman. Untuk menggali lebih mendalam kandungan umat hingga menjangkau wujudnya sebagai konsep unik dalam Islam, perlu kiranya diamati dalam kerangka yang lebih luas.

Kerangka Teoretis

Dalam filsafat sosial, secara umum ada dua metodologi utama yang secara mencolok menonjolkan konsekuensi-konsekuensi perbedaan mereka: holisme dan individualisme. Holisme menyatakan bahwa kelompok atau komunitas sosial seharusnya ditelaah sebagai sebuah keseluruhan dan tidak bisa direduksi fokus telaahnya hanya pada anggota-anggotanya: kita tidak bisa memahami seutuhnya sebuah masyarakat melalui pengamatan atas perilaku dan maksud anggota-anggotanya. Sementara individualisme, sejurus dengan penolakannya terhadap cara memandang masyarakat dengan teropong organistik, menegaskan bahwa kita bisa memahami masyarakat *hanya* dengan mengamati anggota-anggotanya atau, dengan kata lain, kita harus masuk ke dalam pemahaman-diri (*self-understanding*) orang-orang yang hidup dalam masyarakat tersebut.¹²

Perbedaan holisme dan individualisme ini juga sangat mungkin mengemuka dalam studi mengenai umat, sehingga konsep umat dirumuskan dengan deskripsi yang berbeda sejauh perbedaan antara perspektif holistik dan individualistik. Namun, sebagaimana dicatat di muka, kiranya sulit tidak

¹² Robert Audi, *Cambridge Dictionary of Philosophy* (Cambridge : Cambridge University Press, 1999), 857.

dianggap sebagai fakta bahwa hubungan ontologis antara umat dan individunya begitu erat hingga keberadaan salah satunya ditentukan sepenuhnya oleh yang lain. Maka itu, studi mengenai umat tidak lepas dari komponen-komponen yang membentuk dirinya, yaitu individu-individu. Namun juga dapat diakui secara aksiomatis bahwa tidak semua sifat dan watak individual setiap orang akan merepresentasikan identitas kenyataannya sebagai umat dan entitas sosial.

Bagaimanapun, eratnya hubungan antara umat dan individu sekuat relasi antara keseluruhan dan bagian; tanpa individu, umat tidak terbentuk utuh, dan tanpa umat, individu tidak beridentitas lengkap. Maka, pengenalan manusia sebagai individu akan sangat berdampak signifikan dalam studi mengenai umat. Atas dasar ini, teori umat yang diupayakan penggalian dalam khazanah al-Qur'an dapat ditempuh melalui ayat-ayat yang berkaitan dengan deskripsi mengenai manusia sebagai individu, yakni karakteristik apa saja yang mendefinisikan identitas manusia individu untuk lalu dapat diamati dalam identitas sosialnya sebagai umat.

Telaah atas individu dalam al-Qur'an dapat ditempuh dengan bertolak dari 'diri' (*nafs*). Dengan demikian, telaah atas diri diharapkan akan memberikan gambaran al-Qur'an mengenai individu. Berikut ini beberapa ayat yang terkait:

- (1) "*Wahai orang-orang yang beriman, waspadailah diri kalian sendiri; tidak akan membahayakan kalian orang yang sesat jika kalian telah mendapat petunjuk*" (QS. al-Mā'idah [5]: 105).
- (2) "*Justru manusia mempunyai penglihatan mata hati, walaupun dia membawakan alasan-alasannya*" (QS. al-Qiyāmah [75]: 14).

Berpijak di atas dua ayat di atas, ada desakan kuat dari al-Qur'an untuk mewaspadaikan dan menjaga diri. Tugas ini akan terealisasi dengan mengenal baik diri sendiri: realitasnya, karakternya dan kapasitasnya. Pengenalan ini diupayakan melalui

bashīrah yang diartikan Raghīb Ishfahānī sebagai penglihatan dan penyaksian dengan mata hati. Penglihatan inilah yang bisa mengajak manusia mengenal Tuhan: "*Aku menyeru kalian kepada Allah atas dasar bashīrah dan orang yang mengikutiku*" (QS. Yūsuf [12], 108).

Dalam sebuah hadis, *bashīrah* juga diungkapkan sebagai hati. Diriwayatkan dari Wabishah bin Ma'bad bahwa Rasulullah SAW berkata kepadanya, "Kamu telah datang untuk bertanya kepadaku tentang kebajikan dan dosa." "Ya", jawabnya. Maka beliau mengumpulkan jari-jarinya lalu mengetukkannya ke dada Wabishah seraya bersabda, "Hai Wabishah! Mintalah pendapat dari hatimu dan mintalah pendapat dari dirimu!" Beliau mengulang kata-kata ini tiga kali dan melanjutkan, "Kebajikan adalah apa yang membuat jiwa tenteram, dan dosa ialah apa saja yang membuat guratan di jiwa dan gelisah di dada, walaupun orang-orang sudah memberi pendapat kepadamu."¹³ Hati pada dirinya sendiri merupakan kekuatan *bashīrah* dan mata penyaksian hakikat nilai-nilai, "*Maka [Allah] mengilhamkan kepada jiwa kefasikan dan ketakwaannya*" (QS. al-Syams [91]: 8). Hati dan mata batin ini akan selalu hidup, karena ia memiliki kesucian dan *al-ishmat al-ilāhiyyah* 'penjagaan ilahi' dari kekeliruan.¹⁴

Seperti yang baru saja dikutip dari Raghīb Ishfahānī, *bashīrah* dan mata hati adalah sarana epistemik mengenal-diri. Dalam banyak riwayat, mengenal-diri hanya akan utuh manakala berimplikasi pada mengenal Tuhan. Yakni, mengenal-diri berarti mengenal Tuhan. Ini menjadi salah satu poros dan basis ajaran Islam. Dalam hadis masyhur *ma'rifat al-nafs* 'menkenal-diri' disebutkan, "Barangsiapa mengenal dirinya pasti mengenal Tuhannya." Dalam sabda lain, Nabi menegaskan, "Orang yang paling mengenal dirinya pasti paling mengenal Tuhannya".¹⁵ Tat kala

¹³ Ahmad ibn Hanbal, *al-Musnad* (Beirut : Muassasah Al-Risalah, 1995), hadis no. 17545.

¹⁴ Ibn 'Arabī, *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, Jil. 1 (Beirut : Dār Iḥyā' al-Turāts al-'Arabī, t.t), 313.

¹⁵ Abdulwāhid al-Amadi, *Tashnīf Ghurar al-Ḥikam wa Durar al-*

istri Nabi bertanya, “Kapan manusia mengenal Tuhannya?”, beliau menjawab, “Di saat dia sudah mengenal dirinya sendiri”.¹⁶

Hadis mengenal-diri, seperti yang dipahami oleh Mullā Shadrā, merupakan kontraposisi (*‘aks al-naqīdh*) dari surah al-Ḥasyr [59]: 19, “*Dan janganlah kamu seperti orang-orang yang lupa kepada Allah sehingga Allah menjadikan mereka lupa kepada mereka sendiri.*”¹⁷ Ayat ini mengungkapkan hubungan sebab-akibat antara lupa Allah dan lupa diri. Kandungan ayat ini tampaknya juga bisa dituangkan dalam bentuk proposisi hipotetik, yaitu barangsiapa lupa Tuhan pasti lupa diri. Dan bentuk kontraposisi dari proposisi ini ialah barangsiapa ingat dan tahu diri pasti ingat dan tahu Tuhannya.¹⁸

Studi atas umat dan merumuskannya dalam kerangka teori tidak akan terlaksana tanpa pemahaman mengenai individu yang tertuang dalam doktrin mengenal-diri. Manusia dengan segenap kapasitasnya laksana cermin yang menampilkan Tuhan di hadapan dirinya sendiri. Hadis di atas diacu oleh berbagai kalangan pakar ilmu keislaman, terutama kaum sufi, dalam kapasitas diri manusia sebagai individu. Kiranya ada kapasitas yang tak kalah krusial yang inheren sebagai implikasi niscaya dari kodrat kehidupan manusia, yaitu kapasitas sosial. Atas dasar hadis ini, mengenal diri sosial manusia juga sejatinya mencerminkan ketuhanan; Tuhan dapat dikenal melalui kesadaran akan diri sendiri dan atau kesadaran akan kenyataan sosial.

Tanpa bermaksud menentukan posisinya antara holisme dan individualisme dalam diskursus sosiologi, kerangka mengenal-diri di atas merupakan perspektif teoretis mengingat kapasitas dasarnya sebagai pengenalan dan penyingkapan

Kalim (Qum : Daftar Tablighat Islāmī, 1378 HS), 232.

¹⁶ Alī ibn Ḥusain Murtadhā Alam al-Hudā, *Amālī al-Murtadhā*, jil. 1 (t.t : Risālāt al-Islām, 1368 HS), 274; Ismā’īl ibn Muḥammad ‘Ajūni, *Kasyf al-Khafā wa Muzil al-Ilbas*, Jil. 2 (t.t : Maktabah Hisāmuddīn al-Qudsi, 1351 H), 262.

¹⁷ Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Syirāzī, *Asrār al-Āyāt* (Tehran : Anjuman Hikmat va Falsafeh, 1360 HS), 5 dan 163; *Risālah-e She Ashl* (Tehran : Danesygah Tehran, 1340 HS), 16.

¹⁸ Allāmah Muḥammad Ḥusayn Thabātabā’ī, *al-Mīzān fi Tafṣīr al-Qur’ān*, Jil. 17 (Teheran: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1971), 216.

atas hubungan epistemik antara diri manusia dan Tuhan. Kendati demikian, perspektif ini tidak semata-mata teoretis, karena mengenal-diri bukan semata-mata kesadaran jiwa, tetapi melihat dengan hati dari dalam jiwa secara subjektif dan menyoroti diri sebagai objek penglihatan sekaligus subjek kesadaran dan penglihatan. Dalam mengenal-diri, subjek adalah objek, teoretis juga praktis, pengetahuan juga pengalaman.

Kapasitas Individu

Hampir dapat dipastikan dan diyakini bersama bahwa setiap individu tidak pernah didudukkan untuk menentukan opsi antara lahir atau tidak lahir. Hanya saja, sejauh keterangan al-Qur’an, semua orang sebelum lahir di dunia pernah dimintai kesaksian untuk mengakui status Tuhan dan status diri mereka sendiri, “*Bukankah Aku Tuhan kalian? Mereka menjawab, ‘Iya.’*” (QS. al-A’rāf [7]: 172).

Entah pengalaman di atas ini disadari atau tidak, takdir manusia menjadi ada, lahir dan hidup dunia ini adalah opsi dan anugerah Tuhan. Ada adalah cahaya dan kebaikan; ber-ada dan meng-ada berarti menjadi baik dan berkesempatan menyempurna dan menjadi sempurna. Di awal surah al-Insān, manusia digambarkan dari awal ketiadaannya sebagai “sesuatu yang tidak dapat disebut”, hingga Allah memberikan sarana-sarana petunjuk: pendengaran dan penglihatan, untuk menyediakan peluang hidayah dan menguji prioritas pilihannya sebagai makhluk yang bersyukur ataukah kufur:

“Bukankah telah datang atas manusia satu waktu dari masa, sedang Dia ketika itu belum merupakan sesuatu yang dapat disebut? Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari setetes mani yang bercampur yang Kami hendak mengujinya (dengan perintah dan larangan), karena itu Kami jadikan dia mendengar dan melihat. Sesungguhnya Kami telah menunjukinya jalan yang lurus; ada yang bersyukur dan ada pula yang kafir” (QS. al-Insān [76]: 1-3).

Selanjutnya, setiap orang menyadari dirinya tidak mengada dengan sendirinya; keberadaannya produk kekuasaan dan kebijaksanaan Tuhan

sebagai Sebab Utama.

“Apakah mereka diciptakan dari bukan apa-apa ataukah mereka itu pencipta?!” (QS. al-Thūr [52]: 35).

Dalam al-Qur'an, Tuhan memperkenalkan keberadaan-Nya sebagai cahaya:

“Allah adalah cahaya langit-langit dan bumi.” (QS. al-Nūr [24]: 35).

Maka, keberadaan makhluk juga cahaya. Ruh juga dikenalkan oleh al-Qur'an sebagai hakikat dari Tuhan:

“Katakan bahwa ruh itu dari urusan Tuhan.” (QS. al-Isrā' [17]: 85).

Dari uraian singkat di atas, dapat ditarik beberapa kesimpulan berikut:

Pertama, manusia tercipta dari cahaya dan sebagai cahaya. Kendati tidak ada opsi antara lahir atau tidak, menjadi cahaya adalah anugerah kodrat dan opsi terbaik dari Tuhan.

Kedua, manusia diciptakan sebagai yang terbaik, mulia dan suci. *“Sesungguhnya Kami telah memuliakan anak-anak Adam.”* (QS. al-Isrā' [17]: 70). Di ayat lain disebutkan, *“Dan sesungguhnya kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang terbaik.”* (QS. al-Tin [95]: 4).

Ketiga, eksistensi manusia terkait sepenuhnya dengan Tuhan. *“Apakah mereka diciptakan dari bukan sesuatu apa pun ataukah mereka yang menciptakan (diri mereka sendiri)?!”* (QS. al-Thūr [52]: 35). Ini menegaskan bahwa telaah atas manusia, dalam pandangan al-Qur'an, tidak sepatutnya memutus hubungannya dengan Tuhan.

Kualitas-kualitas manusia sebagai cahaya, terbaik, mulia dan suci menjadi bagian dari substansi dirinya yang, dalam istilah al-Qur'an, disebut dengan fitrah. Berdasarkan fitrah, manusia cinta cahaya, kesucian, kemuliaan dan, sebangun dengan poin ketiga, ia cinta Tuhan, *“Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama Allah, (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. tidak ada peubahan pada fitrah Allah. (Itulah) agama yang lurus,*

tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui” (QS. al-Rūm [30]: 30). Dalam hadis disebutkan bahwa setiap bayi yang lahir berada dalam keadaan fitrah, yaitu fitrah bertuhan dan bertauhid.¹⁹

Sebagai cahaya, terbaik, mulia, dan suci, setiap orang dalam substansi dan fitrahnya menghendaki cahaya Tuhan, menginginkan yang terbaik, menjunjung kemuliaan dan cinta kesucian. Kendati boleh jadi bersifat subjektif, fitrah amat menentukan sikap objektif seseorang terhadap nilai-nilai objektif. Sebagai contoh sederhana, tidak sedikit argumentasi rasional dan verifikasi empirik yang memberikan data dan konklusi objektif, namun tidak berarti apa-apa kecuali bagi orang yang mengakuinya sebagai nilai yang benar-benar objektif dengan ketulusan fitrah dan cinta kebenaran.

Mufasir arif-sufi mutakhir, Mirzā Muḥammad Alī Syāḥābādī (1937-1852), mengurai kandungan fitrah menjadi empat karakter utama: ingin sempurna, ingin bebas, ingin mandiri, dan ingin senang. Dalam skala fitrah, semua manifestasi dan kandungannya tak terbatas. Manusia tidak akan pernah puas dengan yang terbatas; ia akan selalu mencari yang lebih dan lebih hingga yang paling tinggi. Karena itu, totalitas wujud manusia adalah cinta yang tak akan berhenti kecuali menjangkau kecintaan mutlak, ia juga ingin bebas yang tak terpenuhi kecuali berada dalam kebebasan mutlak, juga ingin mandiri yang terus berupaya tidak di bawah otoritas yang lain, dan ingin senang yang tidak tak terpuaskan kecuali meraih kebahagiaan mutlak. Maka, cinta diri (*ḥub-e dzāt*), ingin bebas (*ḥurriyyat*), ingin mandiri (*istiqlāl va istibdād-e beh ra'y*), dan ingin senang (*rāḥat-thalabī*) adalah watak bawaan dan karuniawi ilahi yang bersifat mutlak dan tak terbatas.²⁰

¹⁹ Muslim ibn Hajjāj al-Naisyābūrī, *Shāḥih Muslim* (t.t: Dār Thayyibah, 2006), hadis no. 5109.

²⁰ Mirzā Muḥammad Alī Syāḥābādī, *Syadzārāt al-Ma'ārif* (Tehran : Setad Buzurghdasyt Maqam Irfan va Syahadat, 2002), 125-137.

Umat: Nilai-Nilai Apriori dan Aposteriori

Dari kerangka dan kapasitas individu, dapat disimpulkan bahwa manusia dalam kualitasnya sebagai entitas sosial tumbuh berdasarkan fitrah ketuhanan. Fitrah ini menjadi perekat dan penyatu keberadaan mereka dalam satu ikatan hidup bersama di atas nilai-nilainya: cahaya, yang terbaik, mulia, suci, hidayah dan kebenaran. Inilah nilai-nilai manusia dalam kondisi normal dan alami. Keistimewaan ini merupakan anugerah takdir Tuhan untuk manusia sehingga tidak ada keunggulan kodrati satu umat di atas yang lain. Senada dengan pernyataan F. Bacon tentang akal, Tuhan tidak pernah membagikan sesuatu kepada manusia lebih rata dan adil daripada fitrah kecenderungan kepada kemuliaan dan kesucian, dan tidak ada keinginan yang ditebarkan Allah untuk semua manusia lebih sama daripada keinginan fitrah, yakni ingin yang terbaik, ingin yang mulia dan ingin yang suci, karena semua fitrah dan keinginan fitri ini tidak terbatas. Demikian pula sebaliknya, setiap umat tidak menyukai atau benci terhadap nilai-nilai yang bertentangan dengan fitrah.

Bertolak dari kerangka pemahaman di atas, studi ini segera akan mengamati ayat keumatan sebagai berikut:

“Dahulu manusia itu umat yang satu, lalu Allah mengutus para nabi sebagai pemberi harapan dan peringatan, dan Allah menurunkan bersama mereka kitab dengan kebenaran untuk memberi keputusan di antara manusia tentang perkara yang mereka perselisihkan” (QS. al-Baqarah [2]: 213).

Pertama, kata sifat ‘satu’ di permulaan ayat merupakan penegasan yang diperoleh dari analisis atas pengertian umat dalam kerangka teoretis di awal dan perspektif al-Qur’an.

Kedua, ‘satu’ juga menegaskan egalitarianisme dan kedudukan yang sama di antara semua umat. Dalam kodrat dan fitrah penciptaan, semua umat menempati posisi yang sejajar. Oleh karena itu, al-Qur’an menolak klaim, misalnya, bangsa Yahudi

dan umat Nasrani sebagai bangsa dan umat terbaik dan pilihan Allah, *“Dan berkata orang-orang Yahudi dan Nasrani, ‘Kamilah anak-anak Allah dan kekasih-kekasih-Nya.’ Katakanlah, ‘Lalu, mengapa Allah menyiksa kamu karena dosa-dosamu?’, tetapi kamu adalah manusia (biasa) di antara orang-orang yang diciptakan-Nya” (QS. al-Mā’idah [5]: 18).* Setiap orang dan semua umat adalah opsi terbaik Allah. Dalam lanjutan ayat tersebut, Allah mengingatkan kesetaraan kodrat semua umat dan bangsa sebagai manusia dan makhluk, *“Akan tetapi kalian adalah manusia seperti apa-apa yang Dia ciptakan.”*

Ketiga, ‘satu’ di sini juga menegaskan pengertian umat secara sosiologis dan ideologis, yakni kesatuan sosial yang terbangun di atas fitrah ketuhanan, nilai-nilai kemuliaan dan hidayah. “Umat dalam ayat ini ialah komunitas manusia yang hidup berdasarkan fitrahnya untuk hidup bersama dan bekerja sama yang, pada mulanya, berlangsung sebagai realitas yang satu dan padu”²¹. Poin ini menyatakan bahwa agama dan keyakinan yang melandasi kesatuan umat primitif manusia adalah agama yang benar dan kepercayaan yang lurus, yakni tauhid. Ini tidak sebagaimana ditafsirkan Raghīb Ishfahānī sebagai manusia yang satu jenis dan hidup atas dasar satu pola dalam kekufuran dan kekafiran.²²

Poin-poin di atas tersebut merupakan nilai-nilai alamiah (*taskhīrī*) dan autentik (*ashliyy*) umat sebelum ia berada dalam pengalaman yang kelak menimbulkan perselisihan dan perpecahan. Dengan demikian, umat memiliki dua keadaan: apriori dan aposteriori. Nilai-nilai alamiah dan autentik itu terkait dengan keadaan apriori sosial manusia. Adapun nilai-nilai dalam keadaan aposteriori umat dapat diamati masih dalam lanjutan al-Baqarah [2]: 213:

“...lalu Allah mengutus nabi-nabi sebagai pembawa janji harapan dan ancaman dan menurunkan bersama mereka kitab dengan kebenaran untuk memutuskan hukum di antara manusia tentang apa yang mereka perselisihkan.”

²¹ Thabātabā’ī, *al-Mizān*, Jil. 2, 123.

²² Raghīb Ishfahānī, *al-Mufradāt*, entri ‘al-umm’.

Thabātabā'ī menafsirkan bahwa kendati pada mulanya umat manusia berpola hidup yang satu, namun kemudian mereka mengalami perselisihan yang disebabkan oleh perbedaan potensi dan kemampuan sebagai bagian dari keniscayaan hidup sosial. Maka itu, perselisihan merupakan salah satu konsekuensi dari fitrah dan kodrat sosial yang muncul di tengah umat yang satu. Untuk menjaga keseimbangan dan pengelolaan konflik serta pembinaan kesatuan diperlukan perlengkapan hukum melalui pengutusan nabi dan penurunan kitab suci.²³

Kesatuan umat yang terpelihara atau berhasil dibangun oleh manusia sebelum terjadinya perselisihan berbeda dengan setelahnya. Kodrat dan asal penciptaan yang sama tidak berarti setiap manusia pasti sama dalam semua aspek. Semua potensi pengetahuan dan kecenderungan internal, peluang dan tantangan eksternal setiap orang akan terlibat dalam mendefinisikan pola pandang, penilaian, keputusan dan tindakan. Ini yang lantas menjadi faktor dominan yang menyebabkan perbedaan, pluralitas dan konflik sosial.

Dalam sejumlah ayat, al-Qur'an secara khusus mengantisipasi pertanyaan mengenai kekuasaan Tuhan dalam mengatasi konflik fitri manusia, yaitu apakah kondisi kesatuan primitif manusia bisa terus bertahan? Apakah Tuhan tidak mampu atau tidak menghendaki manusia tetap hidup sebagai umat yang satu sejak awal kali diciptakan?

Allah berfirman, *"Dan seandainya Allah menghendaki, niscaya Dia telah menghimpun mereka di atas hidayah"* (QS. al-An'ām [6]: 35).

"Dan jikalau Dia menghendaki, niscaya Dia menjadikan kamu orang yang berhidayah" (QS. al-Nahl [16]: 9).

"Dan seandainya Allah menghendaki, niscaya mereka tidak memperkutukan-(Nya)" (QS. al-An'ām [6]: 107).

Kata "seandainya" (*law*) di awal ayat-ayat ini

adalah asumsi yang tidak mungkin terjadi. Yakni Allah bisa saja membuat umat manusia tetap berhimpun satu dalam hidayah dan tauhid, tetapi Allah tidak menghendaki dan tidak akan melakukan demikian, karena ini sama artinya menghancurkan takdir terbaik dan opsi bijaksana diri-Nya sendiri dalam menciptakan manusia sebagai makhluk yang berfitrah, berpotensi pengetahuan, kecenderungan, kehendak untuk hidup di dunia.

Maka itu, sebagai umat, manusia punya peluang sekaligus tantangan yang besar untuk mengaktifkan segenap kapasitas individual dan potensi-potensi objektif serta memaksimalkannya dalam rangka pembinaan dan pembangunan kesatuan. Allah menyebutnya tantangan ini sebagai ujian. Senada dengan ayat tadi, Allah berfirman:

"Katakanlah, "Allah mempunyai hujjah yang kuat, maka jika Dia menghendaki, pasti Dia memberi petunjuk kepada kamu semua" (QS. al-An'ām [6]: 149).

"Jikalau Tuhanmu menghendaki, tentu Dia menjadikan manusia umat yang satu" (QS. Hud [11]: 118; QS. al-Syūrā [42]: 2).

"Dan jika Allah menghendaki, niscaya Dia menjadikan kamu satu umat" (QS. al-Nahl [16]: 93).

"Dan seandainya Allah menghendaki, niscaya Dia telah menjadikan kalian sebagai umat yang satu, akan tetapi Dia untuk menguji kalian dalam apa yang telah Dia berikan kepada kalian" (QS. al-Mā'idah [5]: 48).

Tidak sulit bagi Allah untuk menghimpun orang-orang menjadi satu umat dengan kekuasaan dan kehendak paksa, tetapi Dia tidak menghendaki demikian. Allah menginginkan entitas umat menjadi satu, dan kesatuannya teralisasi di atas kesadaran dan kehendak bebas yang dikaruniakan Allah kepada setiap individu untuk mengoptimalkan segenap kapasitas internal diri dan potensi eksternal alam. Pada tahap ini, yakni tahap aposteriori, kesatuan sosiologis dan ideologis

²³ Thabātabā'ī, *al-Mizān*, Jil. 2, 123.

umat bukan lagi keniscayaan fitrah, tetapi sebuah cita-cita fitrah dan tuntutan Tuhan yang 'harus' diupayakan dengan kesadaran dan kehendak kolektif. Oleh karena itu, dalam lanjutan ayat-ayat di atas, al-Qur'an menyinggung pertanggungjawaban dan pengujian Allah sebagai penegasan atas pilihan dan kehendak bebas manusia dalam membangun identitas keumatan mereka.

Bertolak dari penekanan atas keniscayaan dan cita-cita fitrah, kata umat tampak begitu erat dengan *umm*, yakni asal, induk, akar dan sumber. Dalam pengertian etomologis ini, umat menemukan muatan ontologis-etisnya, yaitu masyarakat yang berakar dari dan berlandaskan pada fitrah sebagai sumber aslinya.²⁴ Umat dalam arti yang sepenuhnya bergerak secara apriori berdasarkan hukum-hukum fitrah dan diharapkan kembali secara aposteriori kepada hukum-hukum yang sama, yaitu cinta Tuhan dan tauhid.

Umat dan Imam

Pada kenyataan dan praktiknya, dalam merealisasi cita-cita fitrah dan memenuhi tuntutan Tuhan, kesadaran dan kehendak bebas yang diaktifkan setiap orang menimbulkan dampak negatif sosial berupa perselisihan, pertikaian dan konflik yang tidak jarang saling meniadakan. Artinya, perbedaan dan konflik sosial merupakan realitas yang, pada hakikatnya, berasal dari fitrah yang satu dan sama. Meski pada awal kehidupan sosialnya manusia berada sebagai satu umat, namun berdasarkan fitrahnya pula akan muncul perselisihan dalam upaya memanfaatkan potensi dan sarana kehidupan. Pada fase ini, sebagai dicatat sebelumnya, fitrah manusia menuntut adanya sistem hukum yang menuntaskan perselisihan tersebut dalam bentuk pengutusan nabi dan penurunan kitab suci—yakni agama.

Alhasil, kendati manusia disatukan oleh nilai-nilai apriori fitrah, namun dalam pengalaman aposteriori, fitrah dengan segenap nilainya justru

menjadi pemecah belah, faktor perselisihan, pertikaian dan konflik. Di sini, ada lima alternatif yang diprediksikan al-Qur'an:

1. Intervensi langsung Tuhan. Ini tidak mungkin menjadi alternatif Tuhan, karena selain ayat-ayat di atas mengenai kehendak paksa Tuhan menjadikan manusia sebagai umat yang satu dan berhidayah, alternatif ini juga sama artinya menghancurkan eksistensi manusia itu sendiri: manusia yang hidup tanpa kehendak-bebas dan dipaksa oleh kekuatan lain sama artinya bukan manusia.

2. Tanpa intervensi apa pun dari Tuhan, tetapi dipercayakan sepenuhnya pada manusia. Ini juga tidak mungkin menjadi alternatif Tuhan. Baru saja dicatat bahwa fitrah, selain secara apriori menyatukan manusia, juga secara aposteriori menjadi faktor konflik. Menyerahkan penyelesaian konflik manusia pada diri mereka sendiri sama artinya membiarkan konflik tetap ada dan berkembang.

3. Intervensi langsung sekaligus tak langsung Tuhan. Pada kepercayaan umumnya umat Kristen, mediator antara Tuhan dan manusia pastilah manusia sekaligus tuhan yang berwujud pada sosok Isa Al-Masih a.s. Namun tampak absurd menganggap pemberi dan penerima hukum sama-sama Tuhan; bagaimanapun, penerima wahyu hanya menyatakan dirinya memiliki kebutuhan dan kebergantungan pada pemberi wahyu²⁵. Sebangun dengan argumen rasional ini, akan mudah dijumpai keterangan al-Qur'an yang menolak alternatif ini, tepatnya dalam membicarakan dan menyanggah keimanan umat Nasrani tentang Isa Al-Masih a.s.²⁶

4. Intervensi tak-langsung Tuhan, yakni melibatkan unsur selain Tuhan. Unsur ini diidentifikasi al-Qur'an pada dua makhluk: malaikat dan manusia. Penyelesaian konflik sosial manusia

²⁵ Thomas MacElwain. *Islam in The Bible*. (Finland: Adams & McElwain Publishers, 2007), 32, 45.

²⁶ Lih. QS. al-Nisa' [4]: 157, 171; QS. al-Ma'idah [5]: 17, 72, 75, 116; QS. al-Taubah [9]: 30, 31; QS. al-Shaff [61]: 6.

²⁴ Al-Majlisi, *Bihār al-Anwār*, Jil. 16 (Beirut : Muassasah al-Wafa, 1403), 135.

melalui malaikat ditolak oleh al-Qur'an dalam banyak ayat, di antaranya: QS. al-Furqān [25]: 7 dan 21; QS. Fushshilat [41]: 14; QS. al-Mu'minūn [23]: 24; al-An'ām [6]: 8, 9, 111. Salah satu argumentasi yang dapat dikemukakan atas ketidakmungkinan alternatif ini ialah adanya sisa celah bagi manusia untuk kelak berdalil atas penolakannya terhadap utusan dengan mengatakan, misalnya, sistem hukum itu hanya bisa diterima dan dilaksanakan oleh malaikat yang secara esensial berbeda dengan kita, manusia, yang diciptakan dengan membawa hawa nafsu.²⁷

5. Intervensi tak-langsung Tuhan melalui manusia. Dalam pandangan al-Qur'an, alternatif ini paling logis. Pertama-tama, al-Qur'an menegaskan bahwa utusan dan perantara hukum Allah adalah manusia dan bukan malaikat:

“Dan tidak (pula) aku mengatakan kepadamu bahwa aku seorang malaikat. Aku tidak mengikuti kecuali apa yang diwahyukan kepadaku” (QS. al-An'ām [6]: 50) lihat juga QS. Hūd [11]: 12 dan 31.

Kedua, al-Qur'an mengungkapkan salah satu argumentasi atas kelayakan alternatif ini dalam QS. al-Isrā' [17]: 95, *“Katakanlah, ‘Seandainya ada malaikat-malaikat yang berjalan-jalan sebagai penghuni di bumi, niscaya Kami turunkan dari langit kepada mereka seorang malaikat menjadi rasul.’* Ayat ini menjelaskan keberadaan rasul sebagai bukti sempurna (*hujjah*) Allah yang menuntut kesejenesan (*mujānasah*) dengan umat, entah mereka berada di bumi atau di alam lain. Hampir mirip polanya dengan ayat ini, dapat dirumuskan sebuah silogisme hipotetis berikut: (anteseden) jika manusia menjadi penghuni di bumi, niscaya Tuhan datangkan seorang manusia sebagai rasul, (konsekuen) akan tetapi manusia adalah penghuni di bumi, maka (konklusi) Tuhan pasti mendatangkan seorang manusia sebagai rasul.

Ketiga, sebagai penegasan, al-Qur'an

mengandaikan bahwa walaupun malaikat harus jadi rasul untuk manusia, Allah pasti akan menjadikannya sebagai manusia: *“Dan seandainya Kami menjadikan rasul itu malaikat, tentulah Kami jadikan dia [berwujud] seorang laki-laki”* (QS. al-An'ām [6]: 9).

Dengan demikian, intervensi tak langsung Tuhan melalui manusia adalah alternatif terbaik dan satu-satunya alternatif. *“Hai golongan jin dan manusia, apakah belum datang kepadamu rasul-rasul dari golongan kamu sendiri yang menyampaikan kepadamu ayat-ayat-Ku ...”* (QS. al-An'ām [6]: 130), *“Ya Tuhan kami, utuslah untuk mereka seseorang rasul dari kalangan mereka, yang membacakan kepada mereka ayat-ayat Engkau dan mengajarkan kepada mereka Alkitab (al-Qur'an) dan hikmah serta mensucikan mereka”* (QS. al-Baqarah [2]: 129), *“Sungguh telah datang kepadamu seorang rasul dari diri kamu sendiri ...”* (QS. al-Taubah [9]: 128), dan *“Dia-lah yang mengutus kepada kaum yang buta huruf seorang rasul di antara mereka ...”* (QS. al-Jumu'ah [62]: 2).

Pelibatan murni manusia, bukan malaikat ataupun unsur lainnya, sebagai utusan Tuhan merupakan intervensi-Nya untuk membuktikan model konkret dan wujud nyata yang bisa dijangkau, diteladani dan dijadikan referensi pembuktian atas kemungkinan dan keniscayaan aktual hidup berdasarkan nilai-nilai autentik fitrah untuk membangun kesatuan umat secara aposteriori.²⁸ Pembangunan kesatuan ini, pada gilirannya, akan mengatasi dampak-dampak negatif fitrah, yakni konflik sosial, dan mengembalikan kondisi naturalnya menjadi umat yang, secara aposteriori, satu.

Oleh karena itu, sebagai model konkret dan wujud nyata keteladanan, utusan Tuhan disebut al-Qur'an dengan nama *ummiy*, *“Orang-orang yang mengikut rasul, nabi yang ummi yang (namanya) mereka dapati tertulis di dalam Taurat dan Injil”* (QS. al-A'rāf [7]: 157). Serumpun dengan akar kata umat, *'ummi'*

²⁷ Muḥammad al-Shadiqi, *Al-Furqān fi Tafṣīr al-Qur'ān bi al-Qur'ān wa al-Sunnah*, Jil.9 (Tehran : Intisyārat Farhang Islami, 1410 H), 345.

²⁸ Nasir Makarim Syirazi. *Tafṣīr al-Amsal: Tafṣīr Kontemporer, Aktual dan Populer*. Jil.1 (Jakarta: Sadra Press, 2015), 550.

merupakan kata yang berelasi dengan ‘umm’ (akar, asal, induk) dan menjadi atribut untuk seseorang yang hidup berdasarkan akar eksistensinya dan menempuh hidup dengan cahaya fitrahnya.²⁹

Utusan Tuhan bukan semata-mata nabi pembawa berita dan keterangan Tuhan, tetapi juga sebagai pengelola dan pemimpin umat. Kapasitas ini menempatkan utusan sebagai *imam*. Dalam al-Qur’an, konsep umat tidak bisa dilepaskan dari imam; umat justru kehilangan substansi tatkala imam diabaikan, “Dan tiap-tiap umat mempunyai rasul” (QS. Yunus [10]: 47); “Dan setiap kaum memiliki pemberi petunjuk” (QS. al-Ra’d [13]: 7), dan “Di suatu hari Kami panggil tiap umat dengan imam mereka” (QS. al-Isrā’ [17]: 71).

Oleh karena itu, sejauh telaah Amid Zanjānī, pemilihan kata umat dalam al-Qur’an tidak luput dari pertimbangan makna keterbimbingan, keterhidayahan dan kebutuhan niscaya pada *imam* ‘pemimpin’.³⁰ Dari analisis atas konsep umat dalam perspektif al-Qur’an dapat dipahami pula falsafah pengutusan rasul dan penurunan kitab suci. Hal ini salah satu makna mengenal-diri dalam kapasitas diri sebagai umat yang mengenalkan kebijaksanaan Tuhan mengutus nabi dan menurunkan kitab. Mengenai hal ini, Qur’an menyiratkan :

“Dan bagi setiap umat terdapat rasul, maka jika telah datang rasul mereka, niscaya terputuskan perkara di antara mereka dengan keadilan, sedangkan mereka tidak terzalimi” (QS. Yunus [10] : 47).

Dalam ayat lain diuraikan:

“Dan kami sesungguhnya telah mengutus dalam setiap umat seorang rasul [untuk menyerukan:] agar sembahlah Allah dan jauhilah taghut...” (QS. al-Nahl [16] : 36).

Yakni, menyembah Allah dalam pengertian

²⁹ Al-Majlisi, *Bihār al-Anwār*, Jil. 16 (Beirut : Muassasah al-Wafa, 1403), 135; Thabātabā’ī, *al-Mizān*, Jil. 16, 198.

³⁰ Amid Zanjānī, *Fiqh-e Siyāsī* (Tehran : Amir Kabir, 1383 HS), 302.

percaya dan tunduk pada hukum-Nya serta menjauhi agen atau sistem yang, dalam ungkapan Raghīb Ishfahānī,³¹ menyimpangkan masyarakat dari hukum kebenaran adalah dalam rangka membangun umat yang berdiri di atas hukum yang adil dan terjamin keamanan kehidupannya. Merujuk surah al-‘Alaq [96]: 6, penyimpangan dari kebenaran itu lebih disebabkan oleh merasa diri tidak lagi butuh pada Tuhan dan keyakinan bisa hidup tanpa hukum Tuhan.³²

Dengan demikian, *pertama*, konsep umat tidak akan terealisasi bila di dalamnya tidak ada komitmen pada hukum Tuhan atau justru tertanam kepercayaan dan menggantungkan keputusan pada ‘*thāghūt*’, yakni sistem hukum yang tidak bersumber dari utusan-Nya. Suatu masyarakat tidak akan menyandang predikat umat manakala ada gejala percaya pada ‘*thāghūt*’, “Mereka ingin mempercayakan hukum pada ‘*thāghūt*’” (QS. al-Nisā’ [4] : 60), dan “Mereka itu adalah pembela-pembela ‘*thāghūt*’” (QS. al-Baqarah [2] : 257).

Kedua, dua ayat di atas juga menerangkan bahwa pembangunan umat terlaksana di atas dua langkah: afirmasi atas nilai-nilai fitrah tauhid dan negasi atas nilai-nilai kezaliman dan penindasan. Dalam ayat lain disebutkan, “Barangsiapa yang ingkar terhadap taghut dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada tali yang amat kuat yang tidak akan putus.” (QS. al-Baqarah [2]:256).

Ketiga, korelasi antara umat dan imam menegaskan kesatuan umat bukan hanya pada kesamaan komitmen pada hukum-hukum individu, tetapi juga pada tata hukum pengelolaan sosial dan politik di bawah kepemimpinan nabi. Tentu saja, ketiadaan nabi dan akhir-kenabian (*khātamiyyah*) tidak berarti ketiadaan umat, karena ayat-ayat yang mengajarkan pembangunan umat tetap berlaku. Di mana ada umat, pasti ada imam dengan fungsi-

³¹ Raghīb Ishfahānī, *Al-Mufradāt*, entri ‘*thaghā*’.

³² Hasan Al-Mushtafawi. *Al-Tahqīq fī Kalimāt al-Qur’ān*. Jil.7 (Tehran: Wizarat Farhang wa Irsyad Islami, 1368), 99.

fungsi yang tertuang dalam falsafah kenabian, yakni menerangkan hukum Tuhan, menegakkan keadilan dan menjauhkan umat dari sistem hukum selain dari Tuhan. Dalam kerangka fungsi-fungsi inilah peran ulama terdefinisikan sebagai pewaris nabi. Solusi ini dibutuhkan tanpa menentang efektivitas kehendak bebas setiap individu. Oleh karena itu, masih sangat terbuka kemungkinan sistem hukum kehidupan itu tidak dipatuhi dan perselisihan tersebut dipertahankan oleh sebagian individu.

Dengan demikian, dalam kesimpulan Thabātabā'ī, ada dua macam perselisihan: perselisihan dalam pemanfaatan potensi alam yang didorong fitrah dan menjadi penyebab kehadiran agama, dan perselisihan dalam agama itu sendiri.³³ Masih oleh ayat surah al-Baqarah [2]: 213, penyebab perselisihan kedua ini diidentifikasi melalui faktor-faktor kotor selain fitrah seperti: dengki, rakus dan angkuh:

"... tidaklah berselisih tentang kitab itu melainkan orang yang telah didatangkan kitab kepada mereka, yaitu setelah datang kepada mereka keterangan-keterangan yang nyata, karena dengki antara mereka sendiri."

"Dan mereka mengingkarinya karena kezaliman dan kesombongan (mereka), padahal hati mereka meyakini (kebenaran)-nya" (QS. al-Naml [27]: 14).

Kesimpulan

Kendati pengalaman sejarah cenderung membuktikan bahwa realisasi keutuhan dan kesatuan riil tidak mungkin tercapai dan menjadi penantian irasional di tengah perbedaan opini dan perpecahan pandangan dunia (*world view*), kesatuan iman dan kepaduan pemikiran dalam Islam merupakan elemen yang menjaring keragaman dan perbedaan kaum Muslimin dalam satu poros, yaitu umat yang satu dalam arti yang khas dan seutuhnya, apriori dan aposteriori. Umat bukan semata-mata keniscayaan fitrah dan takdir sejarah.

Umat dalam al-Qur'an adalah sebuah teori yang menghimpun elemen-elemen generator dinamika dan cita-cita sosial politik dalam skala ideologis yang melampaui perbedaan ras, suku, bangsa, warna, ruang dan waktu. Umat Islam berarti masyarakat dunia Islam. Setiap orang dari negara dan bangsa manapun menjadi anggota keluarga umat Islam sekadar ia memiliki keimanan dalam pengertian afirmatif dan negatif: yakni, afirmasi atas nilai-nilai fitrah tauhid dan negasi atas nilai-nilai kezaliman dan penindasan. Dalam al-Qur'an, umat dengan kriteria ini disebut dengan *ummah muslimah*, yaitu individu-individu yang secara apriori dijaring oleh komitmen pada nilai-nilai fitrah suci dan secara aposteriori bergerak searah cita-cita membangun persatuan dan menyelesaikan perselisihan di atas nilai-nilai tersebut. Barangkali ini satu dari maksud doa sosial Nabi Ibrāhīm a.s., *"Ya Tuhan kami, jadikanlah kami berdua sebagai dua orang yang tunduk-patuh kepada Engkau dan (jadikanlah) di antara anak cucu kami sebagai umat muslim (yang tunduk patuh) kepada Engkau dan tunjukkanlah kepada kami cara-cara melakukan ibadah haji kami, dan terimalah taubat kami. Sesungguhnya Engkaulah yang Maha Penerima taubat lagi Maha Penyayang"* (QS. al-Baqarah [2]: 128).

DAFTAR RUJUKAN

- Abī Thālib, Alī ibn. *Nahj al-Balāghah*. Qum : Muassasah Dār al-Hijrah, 1419 H.
- Audi, Robert, *Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, 1999
- Al-Amadi, Abdulwāhid. *Tashnīf Ghurar al-Ḥikam wa Durar al-Kalim*. Qum : Daftar Tablighat Islāmī, 1378 HS.
- 'Ajluni, Ismā'īl ibn. *Kasyf Al-Khafā wa Muzīl Al-Ilbās*. T.t : Maktabah Hisamuddin Al-Qudsi, 1351 H.
- Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl. *Shahīḥ al-Bukhārī*. Beirut : Dār Ibn Katsīr, 2002.
- Al-Farāhidī, Khalīl ibn Aḥmad. *Kitāb al-'Ayn*, Jil. 8. Qum : Intisyārat Uswah, 1414 H.

33 Thabātabā'ī, *Al-Mizān*, Jil. 2, 113.

- Giddens, Anthony. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford : Stanford University Press, 1991.
- Ibn ḥanbal, Aḥmad. *Al-Musnad*. Beirut : Muassasah Al-Risalah, 1995.
- Ishfahāni, ḥusain ibn Muḥammad Raghīb. *Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān*. t.t :Maktabah Nizar Mushtafa al-Baz, t.t
- Izutsu, Toshihiko. *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*. Kuala Lumpur : Islamic Book Trust, 2002.
- Ibn Mandzūr, *Lisān al-'Arab*, Jil. 12. Beirut : Dār al-Shādir, 1414 H.
- Ibn 'Arabī, *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah*. Beirut : Dār Ihyā' al-Turāts al-'Arabī, t.t.
- MacElwain, Thomas. *Islam in The Bible*. Finland: Adams & McElwain Publishers, 2007.
- Murtadhā Alam al-Hudā, Alī ibn Husain. *Amālī al-Murtadhā*. T.t : Risālat al-Islām, 1368 HS.
- Mujamma' Al-Lughah Al-'Arabiyyah, *Al-Mu'jam Al-Wasīth*. Mesir: Maktabat Al-Syuruq Al-Dawliyyah, 2004.
- Al-Mushtafawi, Hasan. *Al-Tahqīq fī Kalimāt Al-Qur'ān*. Tehran: Wizarat Farhang va Irsyad Islami, 1368 HS.
- Al-Naisyābūrī, Muslim ibn Hajjāj. *Shahīḥ Muslim*. T.t: Dār Thayyibah, 2006.
- Al-Qurthubī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Jil. 3. Beirut : Dār al-Kutūb al-Ilmiyyah, 1405 H.
- Al-Syirāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Asrār Al-Āyāt*. Tehran: Anjuman Hikmat va Falsafeh, 1360 HS.
- *Risālah-e Seh Ash*, Danesygah Tehran, Tehran, 1340 HS.
- Syirazi, Nasir Makarim. *Tafsir al-Amtsal: Tafsir Kontemporer, Aktual dan Populer*. Jil. 1. Penerj. Akmal Kamil. Jakarta: Sadra Press, 2015.
- Syahabadi, Mirzā Muḥammad Alī. *Syadzarāt Al-Ma'ārif*. Tehran : Setad Buzurghdasyt
- Shoroush, Abdulkarīm, *Qabdh va Basth-e Te'ūrīk Syarī'at*. Tehran : Muasseseh Farhang Shirath, 1370 HS.
- Al-Shadr, Bāqir *Al-Madrasat al-Qur'āniyyah*. Qum: Markaz al-Abhats wa al-Dirāsāt, 1421 H.
- Thabātabā'ī, Allāmah Muḥammad Ḥusayn. *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Jil. 2. Teheran: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1971.
- Zanjānī, Amid, *Fiqh-e Siyāsī*. Tehran : Amir Kabir, 1383 HS.