

MENEGUHKAN INKLUSIVISME AHL DZIMMAH DAN KAWIN BEDA AGAMA

Oleh: H. Hadi Mutamam*

Abstract: Fiqh constructed earlier scholars not only to future or after the jurisprudence is not codified but also to accommodate a growing tradition in the past. Usually refers only to the scholars of fiqh scholars earlier opinion or just take a verse and a tradition to serve as justification and legitimacy. Growing humanitarian problems and knowledge have made progress, the inevitable renewal of jurisprudence to be an alternative solution. Fiqh scholars see the importance of re-opening of classical fiqh is not critical in terms of overhaul, but in terms of jurisprudence update to address several problems that continue to evolve. Assessing the activity of jurisprudence sometimes get stuck in a puddle of fatalism that the discourse of jurisprudence which was originally an open and diverse in the region eventually entered politics and efforts to the struggle for authority.

Kata kunci : Inklusivisme, Ahl-Dzimmah, Kawin Beda Agama

I. PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Bisa dikatakan, bahwa nasib disiplin fikih hampir sama dengan nasib disiplin tafsir dan disiplin ilmu-ilmu agama lainnya, seperti bahasa, tasawuf, kalam dan filsafat Islam. Jika, Al-Zarkasyi dalam *Al-Burhân fi 'Ulum Al-Qur'ân* menyebut ilmu-ilmu Al-Qur'an dan tafsir telah mencapai puncak kematangannya (*nadhajad*), bahkan siap saji dan santap, maka ilmu-ilmu fikih berserta fundamen-fundamennya juga dianggap oleh sebagian pengkaji fikih telah matang. Dan karena keserbasempurnaan fikih, lalu tugas seorang ahli fikih hanya dibatasi pada upaya-upaya mengadopsi, mengakomodasi dan melanjutkan keseluruhan pemikiran dan mazhab yang dihasilkan para ulama terdahulu.

Sejumlah kitab-kitab fikih yang diajarkan di pelbagai perguruan tinggi Islam, pesantren dan sekolah-sekolah keagamaan, pada umumnya hanya membacakan kembali kitab-kitab fikih yang ditulis para ulama beberapa abad yang sial. Hampir tidak ditemukan sebuah studi *plus*, yaitu studi yang tidak hanya membacakan, tapi lebih jauh, menyoal kembali beberapa pandangan yang telah disampaikan para ulama fikih terdahulu (*alfuqahâ al-qudâmâ*). Ghalibnya, mereka hanya mereproduksi pandangan-pandangan fikih klasik, dan tidak memproduksi pandangan-pandangan alternatif yang relevan dengan konteks kekinian. Belum lagi, khazanah fikih yang tersedia hanya berbicara untuk kebutuhan zamannya, bukan untuk kebutuhan zaman di mana kita hidup saat ini.

Karenanya, diakui atau tidak, fikih yang tersedia saat ini mempunyai dilema-dilema yang mesti diapresiasi lebih mendalam, sehingga fikih sebagai proses ijtihadi dan dialektika antara doktrin dan realitas, bisa bersuara atas zaman yang secara kontekstual berbeda seratus delapan puluh derajat dengan zaman dimana fikih dikodifikasi. Diantara dilema fikih yang paling serius adalah tatkala berhubungan dengan pembahasan yang melibatkan kalangan di luar komunitasnya, yaitu non-muslim, apapun agama dan aliran kepercayaannya. Pada tataran ini, fikih mengalami kelemahan yang amat luar biasa. Dimensi keuniversalan dan kelenturan fikih seakan-akan tersimpan di laci, atau mungkin hilang entah ke mana. Fikih, *immâ sirran wa 'alâniyatan*, telah menebarkan kebencian dan kecurigaan terhadap agama lain.

* Penulis adalah Ketua STAIN Samarinda

Ada beberapa istilah yang selalu dianggap musuh dalam fikih klasik, yaitu “musyrik”, “murtad”, dan “kafir”. Bila khazanah fikih berpapasan dengan komunitas tersebut, maka sudah barang tentu fikih akan memberikan “kartu merah” sebagai peringatan keras dalam menghadapi kalangan tersebut. Lalu pertanyaannya, kenapa watak fikih klasik bisa seperti itu? Apakah Islam memang benar-benar sebagai agama yang menebarkan permusuhan dan kekerasan, sebagaimana dituduh banyak orientalis? Jika tidak, apa yang mesti kita lakukan guna menggali oase keislaman yang lebih mengedepankan semangat toleransi dan kebersamaan?

B. PEMBAHASAN

1. Perspektif Baru Fikih Hubungan Antar Agama

Perlu perspektif baru terhadap fikih, yaitu meletakkannya kembali sebagai produk budaya atau produk yang hadir dalam zaman tertentu untuk komunitas tertentu. Selama ini, bila membaca kitab-kitab fikih, maka fikih seakan-akan terlalu “dimanja” dan “disakralkan” oleh pembacanya, sehingga fikih menjadi ilmu yang tak terjamah secara lebih mendasar. Padahal fikih merupakan ilmu yang menyimpan sejumlah problematika serius, antara lain : mapannya paradigma klasik dan lambannya upaya pembaruan, sehingga dengan mudah didapatkan adanya pengulangan-pengulangan yang tidak perlu.

Selain itu, menurut Abid al-Jabiry, bahwa fikih yang dikonstruksi para ulama terdahulu tidak hanya menutup masa depan atau masa setelah fikih tersebut dikodifikasi, melainkan juga tidak mengakomodasi tradisi yang berkembang pada masa-masa sebelumnya (*jabb al-islâm ma qablahu*).¹ Hal itu terjadi, karena fikih ibarat pendulum yang tidak secara tegas melakukan dialetika epistemologis. Fikih hanya dijadikan upaya untuk memapankan kepatuhan dan ketundukan terhadap sebuah aliran dan mazhab tertentu. Fikih seakan-akan harus menentukan pilihan : Syafi’iyah, Malikiyyah, Hanabilah dan Hanafiyah.

Karena itu, dalam hal tertentu, fikih yang tersedia tidak bisa dipaksakan untuk menjawab banyak persoalan, terutama dalam persoalan yang melibatkan agama lain. Dalam kerangka hubungan dengan agama lain, fikih klasik mempunyai keterbatasan-keterbatasan yang mesti diakui dan disadari, bahwa fikih dengan mudah mengambil kesimpulan-kesimpulan nekad yang ujuk-ujuk menggiring pada kesimpulan : dilarang dan haram. Tapi ironisnya di balik itu semua. Khazanah fikih tidak berbicara banyak mengenai alasan rasional adanya larangan terhadap sebuah masalah. Biasanya, para ulama fikih hanya merujuk pada pendapat ulama terdahulu atau langsung mengambil sebuah ayat untuk dijadikan justifikasi dan legitimasi atas tesisnya. Kenyataan ini, setidaknya membuktikan bahwa dimensi yang hilang (*al-bu’d al-mafqûd*) dalam khazanah klasik masih terlalu banyak, terutama dimensi sosiologis dan antropologisnya.

Atas dasar ini, diperlukan pisau pembedah guna mendongkrak kesadaran kolektif para pengkaji fikih kontemporer agar secara proaktif melakukan pembacaan ulang terhadap fikih klasik. Di satu sisi fikih merupakan khazanah yang menjadi kebanggaan setiap muslim, tapi di sisi lain tak terelakkan fikih menjadi hambatan serius dalam menyikapi sejumlah problem kemanusiaan yang tidak disentuh para ulama terdahulu. Karena fikih yang tersedia adalah fikih yang tak lagi menyemangati zaman ini, dan bentuknya pun sangat sederhana (*huwa-huwa*). Sementara itu, problem kemanusiaan terus bertambah dan pengetahuan mengalami kemajuan yang pesat, maka tak terelakkan pembaruan fikih menjadi solusi alternatif.

¹ Muhammad ‘Abid al-Jabiry, *Takwin al-‘Aql al-‘Araby*, Markaz Dirâsât al-Wihdah al-‘Arabiyah (Cetakan VI; Beirut, 1994), h.98.

Dalam hal pembaruan fikih, sebenarnya telah muncul beberapa tokoh besar, antara lain Dr. Ali Jum'ah² dan Jamaluddin Athiyah³, Jamal al-Banna (Mesir)⁴, Yusuf al-Qaradhawi (Qatar)⁵, Muhammad Syahrul (Suriah)⁶. Mereka melihat betapa pentingnya membaca ulang fikih klasik secara kritis, bukan dalam hal membongkar-pasang fikih yang ada, melainkan dalam hal memperbarui fikih dan ushul fikih guna menjawab beberapa problem kekinian. Kecenderungan untuk menyoal dan memperbarui usul fikih terasa amat penting, tatkala muncul kecenderungan pemahaman yang bersifat formalistik, radikalistik dan fundamentalistik. Ada sebagian kalangan, yang ingin menjadikan fikih bukan sebagai cara atau alat untuk memahami doktrin keagamaan, melainkan sebagai dogma yang kaku, rigid yang ujung-ujungnya adalah formalisasi syariat.

Di sini tersorot secara tajam, bahwa sebagian pengkaji dan aktivis fikih terjebak dalam kubangan fatalisme, sehingga wacana fikih yang semula bersifat terbuka dan beragam, akhirnya masuk dalam wilayah politik dan upaya perebutan otoritas. Fenomenanya, ada semacam gelembung memori kolektif untuk menghadirkan kembali sejarah yang terkoyak (*al-târikh al-mumazzak*) dalam ring politik, tentu saja dengan mengatasmakan resistensi terhadap kebiadaban modernitas. Indikasinya, seperti kecenderungan memukul beduk "Piagam Jakarta"⁷ dan "formalisasi syariat" yang diderivasi ke dalam "fikih negara Islam" dan "fikih Khilafah Islamiyah"⁸ hampir menasional dan kian menemukan momentum politik bersamaan dengan digelarnya desentralisasi⁹. Formalisasi fikih yang awalnya bersifat kultural, namun pada akhirnya dijadikan "bahan bakar" untuk merebut kekuatan politik. Ini menunjukkan adanya "pendulum peradaban", sebagaimana disebut Ibnu Khaldun sebagai "tarik ulur" yang membawa peradaban dari kemegahannya menuju kehancuran.

Realitas tersebut menunjukkan betapa pentingnya pembaruan fikih. Sebab bila tidak, hanya ada dua kemungkinan buruk yang mesti diterima sebagai sebuah kenyataan : fikih akan jumud dan beku, atau yang paling ekstrim, fikih ada pilihan lain, kecuali mengembalikan fikih kepada semangatnya yang terbuka dan progresif. Dan langkah ini merupakan langkah mulia yang mesti diprioritaskan, sehingga fikih dapat memotret isu-isu kemanusiaan dan

² Ali Jum'ah adalah Guru Besar di Fakultas Syariah, Universitas al-Azhar, Kairo-Mesir. Ia pernah menjadi sebagai Ketua IIIT untuk wilayah Mesir dan menulis sebuah buku tentang *Fiqh al-Maqâshid*.

³ Jamaluddin Athiyah adalah Guru Besar Perundang-Undangan Islam di Universitas Genif, Mesir. Menulis sejumlah buku tentang pembaruan fikih, sebagaimana dituangkan dalam Jurnal Ilmiah *al-Muslim al-Mu'âshir*.

⁴ Jamal al-Banna adalah adik kandung Hassan al-Banna, pemikir dan aktivis buruh. Dalam kaitannya dengan pembaruan fikih, ia menulis serial buku yang diberi judul, *Nahw Fiqhin Jadidin*.

⁵ Yusuf al-Qaradhawi adalah pemikir muslim kontemporer terkemuka. Meraih gelar doktoralnya dari Universitas al-Azhar, Kairo-Mesir, dan sekarang sedang menjadi rektor di sebuah Universitas di Qatar. Ia menulis sebuah buku yang secara khusus membahas pembaruan fikih, antara lain : *Fiqh Awlawiyât, al-Fiqh al-Muyassar li al-Muslim al-Mu'âshir* dan lain-lain.

⁶ Muhammad Syahrur adalah pemikir muslim terkemuka, terutama setelah menulis sebuah buku yang kontroversial, *al-Kitâb wa al-Qur'an*. Dalam hal pembaruan fikih, ia menulis buku, *Nahwa Ushul Jadidâh li al-Fiqh al-Islâmy*.

⁷ Dalam Sidang Tahunan, isu Piagam Jakarta masih menjadi isu yang senantiasa meramaikan perhelatan politik nasioal. Ini tidak lain, karena kembalinya Piagam Jakarta ke dalam pasal 29 UUD 1945 masih disponsori sejumlah Partai Islam, antara lain : Partai Persatuan Pembangunan (PPP), Partai Bulan Bintang (PBB).

⁸ Keinginan untuk mendirikan *Khilafah Islamiyah* meruakan fenomena global dan nasional sekaligus. Isu ini menjadi kekhasan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), sebuah organisasi keagamaan yang mempunyai jaringan internasional. Kelompok ini berpandangan, bahwa jalan menuju kebangkitan Islam yaitu dengan mendirikan kembali *Khilafah Islamiyah*, yaitu Negara Kesatuan Islam untuk semua dunia Islam. Seluruh dunia Islam harus memilih satu pemimpin, yang nantinya akan memimpin seluruh dunia Islam. Selain itu, yang menjadi kekhasan kelompok ini adalah mengajukan dinar sebagai mata uang alternatif.

⁹ Ongkos mahal yang mesti dibayar bersamaan dengan desentralisasi adalah penganugerahan hak otonom kepada Nanggoro Aceh Darussalam (NAD) untuk menerapkan Syariat Islam. Fenomena Aceh telah merangsang sejumlah daerah untuk mengeluarkan perda-perda syariat, antara lain : Tasikmalaya, Cianjur, Pamekasan, Garut dan lain-lain.

hubungan antar agama secara lebih mendasar. Bahkan jika bisa dimaksimalkan, fikih bisa dijadikan mediator untuk merekatkan hubungan agama yang dijamin dengan adanya produk-produk fikih yang memberikan ruang gerak bagi agama lain.

2. Dilema Fikih Hubungan Antar Agama

Dilema paradigma fikih di atas merupakan pemandangan yang menyejarah dan senantiasa menghiasi pemikiran keagamaan kontemporer. Ini juga menunjukkan kelebihan sekaligus kelemahan fikih, tatkala mampu “menggotong masa lalu ke masa kini”¹⁰ atau “menggotong tradisi Arab ke tradisi-tradisi non-Arab”¹¹. Barangkali besarnya ulama terkemuka di tanah air yang mengaji kitab kuning dan belajar dari Timur-Tengah menyebabkan pandangan keagamaan mereka arabis dan teosentris.

Di antara konsep yang masih dipedomani dan dipertahankan para ulama fikih dan belum mendapat perhatian serius untuk dicermati secara seksama, yaitu mengenai isu pluralisme, terutama yang berkaitan dengan masalah hubungan mayoritas dengan minoritas, hubungan umat muslim dengan non-muslim. Dalam banyak kasus, fikih masih terkesan menomerduakan non-muslim. Bahkan bila ditanya, persoalan apa dalam tradisi fikih yang belum mendapatkan penyelesaian secara adil? Tentu saja, jawabnya adalah fikih hubungan antar agama.

Persoalan ini memang cukup mendasar. Pertama, dikarenakan fikih sengaja ditulis dalam masa yang mana hubungan antara muslim dan non-muslim tidak begitu kondusif. Nashr Hamid Abu Zayd menyebutkan, bahwa kitab-kitab klasik, baik ilmu-ilmu al-Qur'an dan ilmu fikih ditulis dalam sebuah zaman yang mana umat Islam sedang dalam menghadapi perang salib, sehingga diperlukan upaya strategis untuk mempertahankan identitas dan mengembalikan epistemologi dalam kerang “teks”¹². Fikih merupakan bagian terpenting dari proses pergulatan kehidupan pada saat itu, sehingga sangat besar kemungkinannya bila fikih menyesuaikan diri dengan konteks zamannya.

Kedua, fikih ditulis dalam situasi internal umat Islam yang tidak begitu solid, sehingga amat dimungkinkan para penguasa menggunakan fikih sebagai salah satu untuk mengambil hati masyarakat, sehingga para ulamanya dapat mendesain fikih yang seolah-olah memberikan perhatian kepada umat Islam dan menolak kehadiran non-muslim. Cara pandang seperti ini dapat memikat umat Islam, dikarenakan sikap bangsa-bangsa non-muslim terhadap Islam yang cenderung hegemonik dan kolonialistik. Dalam kurun waktu yang cukup lama, umat Islam berada dalam belenggu dan cengkraman dari luar, sehingga membentuk psikologi-historis yang lemah dan kalah. Karena itu, kampanye untuk menomerduakan komunitas non-muslim seringkali mewarnai khazanah keagamaan klasik, sebagaimana tercermin dalam fikih hubungan antar agama.

Ketiga, adanya simbol-simbol keagamaan yang secara implisit menganjurkan sikap keras terhadap agama lain. Dalam banyak ayat, terutama bila dibaca secara harfiah, maka akan disimpulkan secara kaku dan rigid. Misalnya, ayat 120 surah al-Baqarah yang berbunyi: *Dan orang-orang Yahudi dan Nashrani tidak akan membiarkanmu, sehingga kamu mengikuti agama mereka.* Jika ayat ini dipahami secara harfiah, maka sudah barang tentu akan menimbulkan kesan buruk terhadap agama-agama lain, khususnya Yahudi dan Kristen, dikarenakan seolah-olah kedua agama tersebut. Padahal ayat tersebut turun dalam hal

¹⁰ Salah satu bukti yang cukup kongkrit adalah tersedianya buku-buku klasik, seperti kitab-kitab Imam al-Syafi'i, *al-umm*, *al-Risalah*, kitab Imam al-Ghazali, *Ihya Ulum al-Din*, Kitab Imam Malik, *Muwattha* dan lain-lain, sehingga kita bisa membaca buku-buku tersebut dengan mudah.

¹¹ Dalam tradisi NU, Lajnah Bahtsul Masa'il masih menganut kategori buku-buku standar (*al-kutub al-mu'tabarah*) sebagai rujukan utama. Sebagian besar dari buku-buku tersebut adalah kitab-kitab fikih yang ditulis para ulama berasal Arab, misalnya karya Wahbah Zuhayly, *al-Fiqh al-Islamy wa Adillatuhu* dan lain-lain.

¹² Nashr Hamid Abu Zayd, *Mafhum al-Nash*, (Cetakan III; Beirut; Al-Markaz al-Tsaqafy al-'Araby li al-Thiba'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzi', 1996), h.11.

perubahan arah kiblat dari Masjid al-Aqsha, Jerussalem ke Masjid al-Haram, Makkah. Agama Yahudi dan Nasrani memilih untuk mempertahankan tempat suci mereka sebagai kiblat.

Karena itu, amat tidak tepat bila ayat tersebut digunakan untuk membenci agama lain, karena setiap agama mempunyai kebebasan untuk menentukan pilihan arah kiblat masing-masing. Di samping perbedaan arah kiblat bukanlah hal yang mendasar dalam agama-agama samawi. Karena Tuhan dalam ayat sebelumnya : 115 surah al-Baqarah menyebutkan, *Allah adalah Penguasa Timur dan Barat. Ke manapun kamu menghadap, maka akan menatap wajah (kekuasaan) Tuhan.*

Selain itu, masih terdapat sejumlah hadis yang juga secara eksplisit mengisyaratkan kebencian terhadap agama lain. Misalnya hadis yang berbunyi tentang larangan mengucapkan salam terhadap agama kristiani dan mengambil arah bila berpapasan dengan penganut Kristiani. Hadis ini senantiasa dipelajari di pesantren-pesantren sebagai hadis-hadis pilihan (*al-ahadits al-mukhtarah*) yang dihafal dan direfleksikan dalam kehidupan sehari-hari. Padahal hadis ini turun dalam konteks tertentu, yang mana secara kebetulan Nabi Muhammad berpapasan dengan seorang Kristiani yang mempunyai kebencian terhadap umat Islam pada saat itu. Jadi, hadis tersebut dapat dikategorikan sebagai hadis yang muncul dalam kondisi dan konteks tertentu dan tidak bisa diperlakukan secara umum bagi seluruh umat Kristiani.

Di sini, semakin tergambar secara gamblang, bahwa fikih hubungan antar agama merupakan problem serius yang dihadapi masyarakat modern. Klaim historis dan klaim tekstual bisa dijadikan alasan oleh sebagian ulama fikih untuk menolak eksistensi non-muslim dalam komunitas muslim. Karenanya, kerumitan tidak hanya pada tataran tekstual, melainkan latarbelakang historis dan kondisi obyektif umat Islam yang seringkali memandang “kelompok lain” sebagai ancaman. Ada anggapan, bahwa kemunduran umat Islam sendiri, akan tetapi juga masalah-masalah yang dikonstruksikan dari luar. ‘Abid al-Jabiry menguatkan pandangan ini, bahwa tatkala Islam berada di masa kejayaannya, maka Barat merasakan betul dampak positifnya. Bahkan pencerahan Islam telah mengantarkan Barat ke pintu pencerahan. Tetapi sebaliknya, ketika Barat berada di puncak keemasannya, yang terkesan adalah bahwa Barat cenderung menghegemoni dunia Islam.¹³

Problem-problem tersebut telah mengakibatkan hubungan yang tidak baik antara muslim dan non-muslim, dan pada tahap selanjutnya fikih pun terbawa arus besar cara pandang masyarakat muslim. Berikut gambaran dilema yang dihadapi fikih hubungan antar agama, sebagaimana tertera dalam konsep Ahl al-Dzimmah.

- **Konsep Ahl al-Dzimmah**

Konsep *ahl al-dzimmah* merupakan cikal bakal munculnya penomerduaan terhadap non-muslim. Dalam kitab-kitab fikih, sebagaimana disinyalir Dr. Abdul Karim Zaydan,¹⁴ *ahl al-dzimmah* adalah komunitas non-muslim yang melakukan kesepakatan untuk hidup di bawah tanggungjawab dan jaminan kaum muslim. Mereka mendapat perlindungan dan keamanan. Mereka juga mendapatkan hak hidup dan tempat tinggal di tengah-tengah komunitas muslim.¹⁵

Satu hal yang mesti diakui, bahwa konsep *ahl al-dzimmah* merupakan konsep yang sangat maju pada zamannya. Artinya, fikih secara eksplisit turut menggarisbawahi hubungan dengan agama lain dalam hal memberikan rasa aman dan perlindungan terhadap agama lain. Secara nyata, Nabi telah meletakkan dasar-dasar perlunya “kontrak sosial” dengan masyarakat non-muslim.

¹³ Muhammad ‘Abid al-Jabiry, *al-‘Aql al-‘Siyasi al-‘Araby* (Cetakan III; Beirut, Markaz Dirasat al-Wihdah al-‘Arabiyah, 1995), h1. 19.

¹⁴ Dr. Abdul Karim Zaydan adalah guru besar hukum Islam di Universitas Baghdad. Ia menulis buku, *Ahkam Ahl al-Dzimmah wa al-Musta‘minin*, yaitu hukum-hukum yang berkaitan dengan ahl al-dzimmah.

¹⁵ Fahmi Huwaydi, *Muwathinun la Dzimmiyyun*, (Cetakan III ; Kairo : Dar el-Shorouq, 1999), h. 112

Namun kendalanya adalah tatkala berhadapan dengan bentuk-bentuk partikular hubungan dengan non-muslim. Dalam kapasitasnya sebagai non-muslim, *ahl al-dzimmah* masih terlihat tidak mendapatkan perlakuan yang setara, sebagaimana komunitas muslim. Mereka tidak bisa menduduki posisi-posisi strategis dalam pemerintahan. Mereka tidak bisa menduduki posisi-posisi dan anggota Majelis Permusyawaratan.¹⁶ Mereka tidak mempunyai hak suara, bahkan mereka diwajibkan membayar jizyah. Dalam kitab-kitab fikih, *ahl al-dzimmah* merupakan kalangan yang dituntut dengan sejumlah kewajiban, tapi tidak mendapatkan hak yang sejajar dan setara, sebagaimana komunitas muslim. Atas dasar ini, *ahl al-dzimmah* sering disebut sebagai kelompok kelas kedua (*al-muwahin bi al-darajah al-tsaniyah*).

Pandangan para ulama fikih terhadap *ahl-dzimmah* telah mewarnai sikap kebanyakan umat Islam terhadap agama lain. *Ahl-dzimmah* dianggap sebagai kelompok minoritas, dan karenanya harus tunduk kepada mayoritas. Dalam kitab fikih klasik, mereka tidak mendapatkan perhatian dan pelayanan sebagaimana umat islam. Dan ini sejalan dengan karakter fikih klasik, yang mana secara eksplisit ditulis untuk kepentingan umat Islam saja. Sedangkan fikih yang berkaitan dengan agama Islam hampir tidak dijelaskan secara panjang lebar. Bahkan tak jarang non-muslim digeneralisir sebagai “kafir” dan “musyrik”. Di sinilah, amat terkesan bahwa fikih klasik telah menelantarkan dan mendiskriminasi non-muslim.

Pertanyaan yang muncul kemudian, apakah konsep ahl-dzimmah masih relevan untuk saat ini? Mungkinkah ahl-dzimmah menjadi warga biasa mendapatkan hak yang setara dengan warga muslim lainnya? Bagaimana al-Qur’an dan hadis Nabi berbicara tentang ahl-dzimmah?

Sejauh pembacaan yang cukup komprehensif terhadap konsep *ahl al-dzimmah* dan latar belakang historisnya, semestinya konsep tersebut ditinjau kembali. Apalagi jika membaca secara detail, maka terdapat perbedaan yang tajam antara semangat yang dibawa al-Quran, hadis Nabi untuk memberikan perlindungan terhadap ahl-dzimmah dengan nuansa fikih yang cenderung menomorduakan mereka. Perlakuan yang bersikap diskriminatif terhadap *ahl al-dzimmah* seringkali menggunakan analogi (qiyas) terhadap kewajiban bagi non-muslim untuk membayar jizyah. Dan ini merupakan pandangan mazhab Syafi’i secara umum. Beberapa ulama kontemporer, seperti Abu al-A’la al-Maududi, Majid Khadrawi dan Hisyam Syarabi merujuk kepada para ulama fikih yang beraliran syafi’iyah.

Sedangkan mazhab Hanafi misalnya terlihat memberikan ruang bagi *ahl-dzimmah*. Menurut mazhab Hanafi, mereka diperbolehkan melaksanakan ritual-ritual dan hukum yang sesuai dengan ajaran mereka, walaupun ajaran-ajaran tersebut diharamkan bagi umat islam, seperti mendirikan gereja, membangun tempat penyembelihan babi dan lain-lain. Mereka mendapatkan kebebasan untuk mengekspresikan keberagaman mereka secara terbuka.

Ibnu Qayyim al-Jawziyah dalam *Ahkam ahl al-Dzimmah* justru memberikan pandangan yang relatif progresif. Dalam dialog dengan seorang muslim yang menikahi perempuan ahl al-kitab, ia berpendapat, bahwa sang suami mesti menghargai sang istri yang hendak meminum khamr. Sang suami berhak untuk memperingati sang istri untuk tidak meminum khamr. Tetapi apabila sang istri tidak menerimanya, maka sang suami tidak boleh memaksa sang istri untuk minum khamr.¹⁷

Pandangan di atas menunjukkan bahwa sikap terhadap non-muslim relatif lebih toleran dan terbuka. Perbedaan agama tidak menyebabkan adanya perlakuan yang diskriminatif

¹⁶ Di antara tokoh muslim yang mempunyai pandangan seperti ini adalah Abu A’la al-Maududi. Ia menulis sebuah buku, *Nadhariyyat al-Islam wa Hudahu*. Ia berpandangan, bahwa *ahl al-dzimmah* tidak boleh menjadi pemimpin eksekutif dan legislatif. Karena dalam negara Islam, pemberlakuan hukum Islam adalah mutlak. Dan *ahl al-dzimmah* sebagai komunitas yang sama sekali tidak mengetahui syariat Islam sudah barang tentu tidak akan mampu menduduki posisi tersebut.

¹⁷ Fahmi Huwaydi, *op. cit.*, h. 117.

terhadap agama lain. Mereka justru diberikan kebebasan untuk melaksanakan ritual keagamaannya sesuai dengan ajaran yang diyakininya.

Sikap kooperatif dan simpatik terhadap *ahl al-dzimmah* sebenarnya telah dipraktekkan para ulama terdahulu di tengah-tengah pemerintahan Islam. Dalam sebuah kisah yang sangat menarik, tatkala Qatlushah, raja Tatar hanya ingin membebaskan tawanan muslim. Ibu Taymiah langsung menginterupsi dan menolak sikap diskriminatif raja Tatar tersebut. Ibnu Taymiah meminta agar raja membebaskan semua tawanan, termasuk di dalamnya tawanan orang-orang Yahudi dan Kristen, karena mereka sebagai *ahl al-dzimmah*.¹⁸

Dalam dinasti Utsmaniyah pun terdapat kisah yang menarik disimak, yaitu tatkala raja hendak membunuh orang-orang Kristen, karena mereka bertarung dengan penduduk al-Bunduqiyah, As'ad Zamah, mufti pada waktu itu menentang keras kebijakan raja. Bahkan bila raja bersikeras akan membunuh orang-orang Kristen, sang mufti mengancam akan mendongkel kekuasaannya, karena secara nyata telah melanggar hak perlindungan kaum muslim terhadap *ahl al-dzimmah*.¹⁹ Bahkan dikisahkan, sejak dikeluarkannya undang-undang pertama dinasti Utsman pada tahun 1876, konsep *ahl al-dzimmah* sudah dianulir dan diganti dengan prinsip egalitarianisme dalam hak dan kewajiban di antara seluruh warga negara, apapun perbedaan agamanya.²⁰

Di Mesir, tatkala Abbas I, pemimpin Mesir hendak memutasi orang-orang Kristen dari posisi penting di pemerintahan dan akan menderpotasi mereka ke Sudan. Syaikh al-Bajuri, Grand Syaikh al-Azhar menolak keinginan Abbas I dan meminta mengurungkan niatnya, karena orang-orang Kristen adalah *ahl al-dzimmah* dan mereka harus mendapatkan perlindungan dari orang-orang Islam hingga hari kiamat!²¹

Pembelaan terhadap mereka membuktikan, bahwa konsep *ahl al-dzimmah* bukan untuk memomorduakan non-muslim, melainkan memberikan perlindungan dan pembelaan yang bersifat total terhadap non-muslim. Perbedaan agama tidak menjadi penghalang bagi setiap muslim untuk membela dan memberikan perlindungan hak terhadap kaum minoritas.

Di sini, kita mesti mengembalikan konsep *ahl al-dzimmah* pada semangat awalnya, yaitu sebagai pembelaan dan perlindungan terhadap non muslim. Sikap seperti ini merupakan komitmen utama al-Quran untuk menghormati setiap keturunan Adam²² dan bersikap egaliter terhadap sesama manusia. Karena mereka diciptakan dari satu asal-muasal.²³ Dan Tuhan meminta kepada setiap agama dan aliran untuk menebarkan kebaikan, membangun silaturahmi dan berlaku adil.²⁴

Dalam sejumlah hadis, Rasulullah sebenarnya memberikan pandangan yang amat toleran terhadap *ahl al-dzimmah*: *dintaranya, Barang siapa menyakiti seorang dzimmi, maka saya adalah musuhnya. Dan barang siapa menjadi musuh saya, maka saya akan memusuhinya di Hari Kiamat.* Dalam hadis lain disebutkan, *barang siapa membunuh salah seorang dari ahl al-dzimmah, maka a akan diharamkan dari indahnya surga.*

Secara politis, sikap kooperatif dan simpatik terhadap *ahl al-dzimmah* sebenarnya telah mendapatkan legalitas dalam Piagam Madinah, yaitu tatkala Rasulullah menyebut orang-orang non muslim (Yahudi dan Kristiani) sebagai *ummatun wahidah*, umat yang satu. Dan mereka berhak mendapatkan perlakuan sebagaimana mestinya warga muslim lainnya. Dalam salah satu pasal dalam Piagam Madinah berbunyi :

¹⁸ *Ibid.*, h. 115.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, h. 126.

²¹ *Ibid.*, h. 116.

²² QS. Al-Isra' [17]:70

²³ QS. Al-Nisa' [4]:1

²⁴ QS. Al-Mumtahanah [60]:8

*Ahl al-Kitâb, sebagaimana tertera dalam naskah ini (Piagam Madinah) mempunyai hak kewarganegaraan yang utuh. Mereka dapat melaksanakan ritual keagamaan dengan bebas. Mereka juga dapat menasehati orang-orang muslim, mereka membela untuk mempertahankan negara dan mereka saling bahu-membahu. Setiap mereka dapat hidup tenang di tempat tinggal masing-masing.*²⁵

Nilai-nilai dan praktek kooperatif yang terdapat dalam al-Quran, hadis dan sejarah awal islam bisa dijadikan modal dasar untuk mengambil langkah yang lebih jauh, bahwa tidak ada pertentangan antara konsep Islam mengenai *ahl al-dzimmah* dengan konsep kewarganegaraan (*al-muwâthanah*). Bahkan, bila dilihat secara substansial, maka konsep *ahl al-dzimmah* sejalan dengan konsep kewarganegaraan, yang mana setiap penganut agama dan aliran kepercayaan mesti mendapat perlindungan sebagaimana mestinya, sesuai dengan undang-undang dan konsensus bersama.

Dengan demikian, perlakuan diskriminatif terhadap *ahl al-dzimmah* sama sekali tidak dibenarkan. Apalagi dalam sebuah negara yang menganut sistem demokrasi, yang mana setiap warga negara mempunyai hak yang sama. Karenanya, fikih klasik amat tidak memadai, apalagi jika mempertahankan sikap ketatnya terhadap *ahl al-dzimmah*. Fikih klasik mesti direformasi dan merujuk kepada semangat awalnya sebagai komitmen untuk membangun toleransi, kesepahaman dan kesetaraan antara penganut agama. Pluralisme dan multikulturalisme merupakan fenomena terkini yang tidak bisa dihindarkan, dan fikih sejatinya dapat membawa pesan-pesan moralnya guna mengukuhkan semangat keragaman tersebut.

DAFTAR PUSTAKA

- Amin, Muhammad. *Hasyiyah Ibnu Abidin*, Jilid III. Cet. II; Beirut: Dar al-Fikr, 1386.
- Al-Asqalaniy, Muhammad bin Ali bin Hajr Abu al-Fadhl al-Syafi'iy. *Fathul Bari*, Jilid III. Beirut: Dar al Ma'rifah, 1379.
- Fahmi Huwaydi, *Muwâthinun la Dzimmiyyûn*. Cetakan III; Kairo: Dar el-Shorouq, 1999.
- Al-Maqdasiy, Abdullah bin Ahmad bin Qudama abu Muhammad. *Al Mughni*, Jilid IX. Cet. I; Bierut: Dar al-Fikr, 1405.
- Muhammad 'Abid al-Jabiry, *al- 'Aql al-Siyâsi al- 'Araby*. Cetakan III; Bierut, Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyah, 1995.
- Muhammad 'Abid al-Jabiry, *Takwîn al- 'Aql al- 'Araby*, Markaz Dirâsât al-Wihdah al-'Arabiyah. Cetakan VI; Beirut, 1994.
- Nashr Hamid Abu Zayd, *Mafhûm al-Nash*. Cetakan III; Beirut: Al-Markaz al-Tsaqafy al-'Araby li al-Thiba'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzi', 1996. 11.
- Al-Qurthubiy, Muhammad bin Ahmad bin Abu Bakar bin Farh Abu Abdillah. *Tafsir Al Qurthubi*, Jilid VII. Cet. II; Kairo: Dar al-Sya'biy, 1372.
- Al-Zuhaili, Wahbah. *Al Fiqhul Islami wa Adillatuha*, Jilid VII. Beirut: Dar al-Fikr, t. th

²⁵ Dinukil oleh Fahmi Huwaydi dari buku *Ma'a al-Rasul wa al-Mujtama'*, karya Dr. Abdul Aziz, hal. 25.