

AGAMA DAN POLITIK

Oleh: Abdul Muis Naharong

I

Hubungan agama dengan politik atau hubungan agama dengan negara adalah suatu topik yang banyak diperbincangkan oleh para sarjana di Barat dan Timur selama dekade terakhir. Hal ini disebabkan oleh beberapa peristiwa penting yang terjadi di beberapa tempat di belahan bumi ini, di antaranya adalah revolusi Iran, suatu revolusi yang digerakkan oleh keyakinan agama (Shi'ah) dan dipimpin oleh seorang Ayatullah (Khomeini), dan timbulnya gerakan fundamentalisme di dalam berbagai agama.

Dari kedua peristiwa atau gerakan tersebut, ada satu hal yang menarik perhatian, yaitu apa yang sering disebut dengan istilah "politisasi agama". (Robertson, 1989: 11) Hal ini nampak pada meningkatnya perhatian yang diberikan oleh kelompok-kelompok keagamaan terhadap isu-isu negara atau pemerintahan, dan meningkatnya minat mereka untuk mengatur negara atau pemerintahan tersebut berdasarkan nilai-nilai keagamaan. Mereka berusaha membuat kebijaksanaan-kebijaksanaan dan program-program yang menurut mereka, dijiwai oleh ajaran-ajaran agama mereka. Fenomena ini tentu saja bertentangan dengan paham yang dianut oleh kebanyakan masyarakat di Barat, yaitu agama dan politik atau negara harus dipisahkan (suatu pemikiran yang sekularistik). Bagi mereka agama adalah urusan pribadi, non politik, berkenaan dengan masalah ketuhanan, yang sakral dan supernatural, sedang politik itu berhubungan dengan masalah-masalah duniawi, yang profane dan temporal.

Akan tetapi dengan adanya religious resurgence yang disertai dengan kecenderungan politisasi agama dari beberapa kelompok keagamaan, pendapat-pendapat yang menentang paham dualisme seperti yang disebutkan di atas mulai naik daun. Stackhouse, misalnya, mengatakan bahwa:

... twentieth-century events-as well as modern historical and crosscultural research -have begun to bring about a fresh recognition of what most civilizations and politicians have known all along:

religion must be reckoned with in politics. What religion can crown it can dethrone; what it can legitimate it can deligitimate. What religion brings into conflict, politics cannot easily reconcile; what religion unites, politics cannot easily divide. (1987: 410)

Pengakuan yang sama juga diberikan oleh Robertson dengan statementnya bahwa politisasi agama dewasa ini bukanlah suatu keadaan historis yang unik dan sama sekali bukanlah suatu fenomena baru (1989: 12) Ia menambahkan bahwa re-politisasi agama paling kuat terjadi di dalam masyarakat Islam di mana agama dan pemerintah secara historis telah mempunyai hubungan yang sangat erat. (1989: 14) Statement yang sangat mendukung adanya hubungan yang erat antara agama dengan politik dikemukakan oleh Raimundo Panikkar, seorang Professor of Religious Studies di University of California, Santa Barbara. Panikkar mengatakan bahwa politik dan agama bukanlah dua kegiatan yang berdiri sendiri, dan bukan pula "one indiscriminate thing". Tidak ada politik yang terpisah dari agama, dan tidak ada faktor keagamaan yang pada waktu bersamaan bukanlah suatu faktor politik. (1983: 50) Selanjutnya ia mengatakan bahwa tidak hanya aktivitas politik manusia mengandung a sacred thrust dan religious energy, tetapi cita-cita keagamaan modern juga mengandung suatu kepentingan sekular dan keterlibatan politik. (1983: 52) Di lain tempat ia menegaskan bahwa:

Religion is eminently political, and politics essentially a religious matter. Religion has to do with a concrete man, a political animal, while politics cannot ignore the nature of man, who is a religious animal. A religion for our times must be political, and thus cannot keep itself on the edge of problems of injustice, hunger, war, exploitation, the power of money, the function of economy, armaments, ecological questions, demographic problems, etc. (1983: 55)

Bagaimana hubungan agama dengan politik menurut agama Islam? Di dalam Islam sejak awal tidak dikenal adanya pemisahan antara agama dengan politik. Agama (Islam) secara langsung merembes/memasuki dan mengatur segala aspek kehidupan manusia. Oleh karena itu menurut ajaran Islam manusia akan dimintai pertanggungjawaban oleh Tuhan di akhirat kelak atas setiap perbuatan yang ia lakukan.

Fungsi agama di dalam kehidupan manusia di dunia ini besar dan bervariasi. Agama tidak hanya dipakai oleh manusia sebagai alat untuk mencapai tujuan-tujuan yang sifatnya sesuai dengan ajaran-ajaran dari agama yang bersangkutan, tetapi juga ia sering dipergunakan untuk hal-hal yang bertentangan dengan agama itu sendiri. Tidak jarang kita lihat agama dipergunakan oleh seseorang atau sekelompok orang sebagai alat legitimasi (pembenaran) terhadap suatu keadaan, perbuatan dan peristiwa. Mengenai hal ini, Berger mengatakan bahwa "religion has

been the historically most widespread and effective instrumentality of legitimation (because) ... it relates the precarious reality construction of empirical societies with ultimate reality." (1969: 32) Misalnya orang yang mengumpulkan kekayaan untuk kepentingan pribadi dengan mengatasnamakan agama. Kasus ini banyak terjadi di USA dan di negara-negara Barat lainnya. Contoh lain adalah laki-laki poligamus yang memberitahu istrinya bahwa ia akan kawin lagi karena al-Qur'an tidak melarang poligami dan juga demi mengikuti sunnah Nabi Muhammad saw. Padahal ajaran al-Qur'an mengenai perkawinan pada prinsipnya adalah monogami, bukan poligami. Kedua contoh yang diberikan di atas bisa dikatakan sebagai suatu abuse (penyalahgunaan) agama.

Pemakaian agama sebagai alat legitimasi ini dapat pula kita lihat di dalam sejarah Islam sejak masa pemerintah Bani Umayyah. Sebelum periode ini, tepatnya pada perang Siffin (yaitu perang antara Khalifah 'Ali bersama pasukannya di satu pihak melawan Mu'awiyah dengan pasukannya di pihak lain) hubungan agama (khususnya bidang teologi) dan politik mulai muncul ke permukaan. Pada masa-masa selanjutnya hubungan dan pengaruh timbal balik antara agama dengan politik semakin nampak. Di dalam sejarah pemikiran teologis politik Islam kita memperoleh informasi bahwa pada waktu itu orang tidak segan-segan menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an untuk mendukung posisi politik atau kekuasaan yang dimilikinya, yang paling parah adalah penciptaan hadith-hadith, yang dikatakan berasal dari Nabi Muhammad saw. untuk memperkuat kedudukan politik dan kekuasaan yang dinikmati oleh orang-orang tertentu, dan sekaligus untuk melemahkan lawan-lawan yang berbeda pendapat. Persoalan-persoalan ini lah [hubungan dan pengaruh timbal balik antara agama (khususnya teologi) dengan politik] yang akan kami bahas di dalam paper ini dengan membatasi pada pandangan Khawarij sebagai sekte yang pertama-tama muncul di dalam Islam. Pembahasan ini juga sedikit banyak dipengaruhi oleh teori Weber dan Geertz yang mengatakan bahwa cara beragama seseorang itu dipengaruhi oleh strata sosial di mana ia berada. Dengan kata lain setiap individu di lapisan sosial tertentu (petani, pedagang, tukang, tentara, politikus, dan lain sebagainya) mempunyai kecenderungan beragama sesuai dengan sifat-sifat lapisan sosialnya, walaupun hal ini tidak mutlak berlaku. (Weber, 1958: 282-84; Geertz, 1976)

II

Al-Khawarij, (bentuk jamak dari khariji) adalah sekte yang pertama muncul di dalam Islam. Anggota sekte ini lah yang pertama kali

mempersoalkan persyaratan yang harus dipenuhi seseorang untuk diterima sebagai anggota masyarakat Islam. Shahrastani (d. 1153) mengatakan bahwa Khawarij adalah orang-orang yang tidak mentaati orang yang mempunyai kekuasaan di kalangan orang Islam. (1948, 1: 170) Ibn Hazm (d. 1064) menggambarkan Khawarij sebagai orang-orang yang menolak arbitrase (antara 'Ali dan Mu'awiyah pada perang Siffin), memberontak terhadap imam yang telah disepakati oleh masyarakat, mengutuk orang yang berbuat dosa, mengakui bahwa orang non-Quraish dapat dipilih sebagai khalifa atau imam, dan mempercayai bahwa orang yang melakukan dosa besar akan masuk neraka. (1928, 2: 23-4) Al-Ash'ari (d. 935) mengatakan bahwa mereka disebut khawarij karena mereka keluar (*kharaja*) dari (pasukan) 'Ali b. Abi Talib. (1928, 1: 122) Levi Della Vida, seorang sarjana Barat, mengatakan bahwa mereka disebut Khawarij karena mereka keluar dari Kufa (tempat pasukan 'Ali), bukan karena mereka keluar dari kelompok atau masyarakat yang beriman. (1978, IV: 1074)

Sebagaimana dikatakan di atas, golongan Khawarij ini muncul akibat arbitrase (*tahkim*) yang diadakan 'Ali dengan Mu'awiyah di perang Siffin pada tahun 658 untuk menyelesaikan persengketaan di antara kedua belah pihak yang mengakibatkan pecahnya peperangan di antara mereka. Mayoritas pasukan 'Ali menyetujui arbitrase tersebut, tetapi satu kelompok di antara mereka yang kebanyakannya terdiri dari suku Tamim menolaknya. Sebenarnya mereka ini pada mulanya juga menyetujui tindakan 'Ali untuk bertahkim, tetapi kemudian menolaknya setelah melihat hasil dari arbitrase tersebut tidak sesuai dengan keinginan mereka. Mereka mengatakan *la hukm illa li-llah* (tidak ada yang berhak menetapkan hukum kecuali Allah). (Ibn Hazm, 1928, 2: 24) Sebagai akibatnya duabelas ribu orang keluar dari pasukan 'Ali dan pergi ke suatu tempat yang bernama Harura. (Cited in Wellhausen, 1975: 2; Levi Della Vida, 1978. IV: 1074) Dari tempat ini mereka pindah dan berkemah di Nahrawan. Setelah berhasil membujuk sebagian dari kelompok ini untuk kembali ke Kufa, 'Ali kemudian menyerbu dan menghancurkan kelompok Khawarij ini pada tahun 659. Sisanya melarikan diri ke gunung-gunung dan tempat-tempat yang susah didatangi oleh pasukan pemerintah. Kelompok Khawarij yang terpecah ini membentuk kelompok sendiri yang terpisah satu sama lain, dan berusaha memberontak terhadap penguasa yang shah. Khalifa 'Ali sendiri akhirnya tewas pada tahun 661 di tangan Ibn Muljam al-Muradi, seorang khariji yang melepaskan dendam atas kematian keluarga istrinya di Nahrawan. (Tabari, 1968, V: 143-45; Levi Della Vida, 1978, IV: 1075; Wellhausen, 1975: 28)

Pemikiran Politik Khawarij

Telah dikatakan di atas bahwa golongan Khawarij keluar dari pasukan 'Ali karena 'Ali menerima arbitrase. Orang-orang Khawarij, dengan semboyan mereka *la hukm illa li-llah* menganggap arbitrase ini sebagai penempatan hukum buatan manusia di atas hukum-hukum Tuhan. Hal ini tentu saja tidak dapat diterima oleh para *qurra'* (jamak dari *qari'*, yang berarti pembaca al-Qur'an) yang terkenal kesalehannya dan yang tergolong ke dalam kelompok Khawarij. Bagi mereka "the *ideal state of affairs*" adalah dimana tidak ada kontradiksi antara agama dan masyarakat, antara kewajiban mematuhi Tuhan dengan kewajiban untuk tetap tinggal di dalam suatu masyarakat dan mentaati seorang imam. Apabila terjadi kontradiksi di antara keduanya, mereka tentu saja akan memilih berjuang untuk menegakkan agama. Dalam hal ini mereka menempatkan pertimbangan keagamaan di atas segala-galanya. Sebagai akibatnya pertimbangan atau pemikiran politik mereka diwarnai oleh pertimbangan keagamaan. Hal ini tidak bisa dihindari karena, sebagaimana Goldziher katakan, di dalam suatu masyarakat yang berlandaskan agama, pertimbangan-pertimbangan keagamaan pasti akan memasuki masalah-masalah politik, dan masalah-masalah politik akan mengambil bentuk isu-isu keagamaan. (1981 : 168) Selanjutnya ia menambahkan bahwa "at the beginning of the schism, however, political questions were uppermost. The religious issue was blended in with them, by way of leaven. Very soon it was to become a decisive element in perpetuating the schism." (1981: 168)

Keterkaitan isu-isu keagamaan dengan politik dan sebaliknya ini nampak pada pernyataan beberapa sarjana Barat yang membantah anggapan bahwa penyebab timbulnya gerakan Khawarij adalah murni politik. Wellhausen mengatakan bahwa kegiatan-kegiatan politik Khawarij paling tidak adalah produk dari kepercayaan-kepercayaan dan kesalehan mereka. (Quoted in Thomson, 1949: 209) Sejalan dengan pendapat ini, Thomson menyatakan bahwa penyelidikan terhadap sejarah dan historiography Islam mendukung thesis Wellhausen dan menuntun kepada kesimpulan bahwa penyebab munculnya sekte-sekte (Khawarij) seyogyanya dicari di dalam keyakinan dan loyalitas keagamaan daripada alasan-alasan politik. (1949: 209-10) Pendapat ini didukung pula oleh Nallino ketika ia mengatakan bahwa alasan dari Khawarij (untuk keluar dari barisan 'Ali) di Siffin itu bersifat teologis dan bahwa yang memimpin di dalam persoalan tersebut adalah para *qurra'*, bukan orang-orang Badui. (Quoted in Salem, 1956: 18) Pendapat senada dikemukakan oleh Salem, yaitu bahwa alasan semula orang-orang Khawarij (menentang arbitrase) adalah lebih bersifat religious daripada

politik. Yang menjadi masalah utama adalah interpretasi al-Qur'an untuk mengatasi persoalan yang timbul pada saat itu. (1956:18)

Dengan memperhatikan argumen-argumen di atas, berikut ini kami akan membicarakan pikiran-pikiran politik-keagamaan dari beberapa cabang sekte Khawarij.

a. Muhakkima

Kelompok ini terdiri dari orang-orang yang keluar dari barisan 'Ali pada waktu ia menerima arbitrase. Nama kelompok ini berasal dari prinsip mereka yang mengatakan *hukm*, yaitu kekuasaan untuk menetapkan hukum adalah hak Allah semata. Oleh karena itu mereka disebut *Muhakkima*. (Wellhausen, 1975: 2) Mereka ini, di bawah pimpinan 'Abd Allah b. Kawwa', 'Abd Allah b. Wahab al Rasibi, 'Urwa b. Jarir, dan lain-lain, meninggalkan pasukan 'Ali dan berkumpul di suatu tempat, bernama Harura, (Ibn. Hazm, 1928, 2:25) dan kemudian mereka membai'a 'Abd Allah b. Wahab al-Rasibi sebagai imam mereka. (Ibn Hazm, 1928: 28; Shahrastani, 1948, 1:175) Berdasarkan slogan mereka bahwa "tidak ada yang berhak menetapkan hukum selain Allah" (*la hukm illa li-llah*), mereka menganggap 'Ali salah di dalam menerima arbitrase, sebab dengan perbuatan tersebut ia menyetujui manusia memutuskan hukum, padahal hanya Tuhan lah yang bisa menjadi hakim. Oleh karena itu mereka mencap 'Ali sebagai orang kafir. (Shahrastani, 1948, 1: 175-76; Ibn Hazm, 1928, 2: 26-8) Sebutan yang sama juga diberikan kepada 'Uthman, para pelaku Perang Unta (Talha, Zubayr, and 'Aisha), Mu'awiyah dan para pengikutnya, kedua hakim (Abu Musa al-Ash'ari dan 'Amr b. 'As) pada *tahkim* di perang Siffin dan orang-orang yang menyetujui keputusan mereka, dan semua orang-orang yang berdosa. (Al-Baghdadi, 1910: 61; Idem, 1986: 87)

Di samping itu mereka juga membicarakan masalah pimpinan (*Imama*). Mereka berpendapat bahwa siapa saja bisa menjadi imam, orang yang merdeka maupun budak, walaupun ia bukan dari suku Quraish. Jika seseorang memberontak terhadap imam, maka adalah kewajiban setiap dari mereka menentang orang tersebut. Akan tetapi apabila seorang imam menyimpang dari prinsip keadilan dan ajaran agama, maka adalah kewajiban mereka untuk memecatnya atau membunuhnya. (Shahrastani, 1948, 1: 174-75; Ibn Hazm, 1928, 2: 26) Dengan kata lain mereka berpendapat adalah wajib memberontak terhadap penguasa yang dholim. (Al-Baghdadi, 1986: 87) Mereka juga berpendapat bahwa imam itu tidak harus ada di setiap masa. (Shahrastani, 1948, 1: 172-79)

b. Azariqa

Nama kelompok ini berasal dari nama pendirinya, Nafi' b. al-Azraq. Kelompok ini adalah anggota Khawarij yang membantu 'Abd Allah b. al-Zubayr di Mecca ia dikepung oleh pasukan Yazid pada tahun 684. Setelah memisahkan diri dari Ibn al-Zubayr, Nafi' dan pasukannya pergi ke Basra, dan di sini lah ia diangkat sebagai pimpinan. (Tabari, 1968, V: 566-67)

Mengenai kelompok ini, Montgomery Watt mengatakan bahwa terdapat hubungan erat antara kebijaksanaan-kebijaksanaan kelompok pemberontak ini dengan doktrin yang mereka anut. Mereka semuanya berpendapat bahwa "*the body politic*" harus di dasarkan atas perintah-perintah Tuhan. Oleh karena itu, menurut dia, kelompok Azariqa berusaha membentuk masyarakat dengan basis agama. (1961: 219-20)

Berdasarkan prinsip ini, mereka menganggap penguasa dan orang-orang yang mendukungnya sudah berdosa karena pemerintahannya tidak dijalankan sesuai dengan ajaran-ajaran agama. Oleh karena itu orang-orang yang tidak bergabung atau *hijra* kepada kelompok mereka dicap sebagai orang kafir (unbeliever) (Al-Ash'ari, 1928, 1: 81; Shahrastani, 1948, 1: 186; Ibn Hazm, 1928, 2: 33) dan musrik (polytheist). (Al-Baghdadi, 1910: 62; Idem, 1986: 63) Seperti halnya dengan kelompok Muhakkima, mereka juga menganggap 'Ali, 'Uthman, Talha, Zubayr, 'Aisha, 'Abd Allah b. Abbas kafir dan semua orang Islam yang bergabung dengan orang-orang ini, dan mereka kekal di dalam neraka. (Ibn Hazm, 1928, 2: 33). Predikat ini (kafir) juga diberikan kepada Orang-orang yang "diam" atau "tidak ikut" dan tidak bergabung dengan mereka pergi berperang, (al-Ash'ari, 1928, 1: 82; Shahrastani, 1948, 1: 186, Ibn Hazm, 1928, 2: 33) dan demikian pula halnya dengan predikat musyrik. (Al-Baghdadi, 1910: 63) Hanya anggota kelompok mereka saja lah yang merupakan Muslim sejati, dan oleh karena itu camp (perkemahan) mereka saja yang bisa disebut sebagai *dar al-Islam* di mana Islam betul-betul dijalankan. Di luar camp mereka adalah *dar al-harb*, dan sebagai akibatnya semua orang yang berada di wilayah ini, kecuali orang-orang Yahudi, Kristen, dsb. yang mendapat perlindungan resmi dari masyarakat Islam (*dhimma*) boleh dibunuh dan dirampas hartanya. Menurut Watt, pendapat ini adalah justifikasi keagamaan dari sifat terrorisme mereka. (1973: 22) Sesuai dengan prinsip ini, mereka juga berpendapat bahwa rumah atau tempat orang-orang yang tidak sependapat dengan mereka adalah rumah/tempat orang-orang kafir dan oleh karena itu wanita-wanita dan anak-anak mereka halal dibunuh. (Al-Baghdadi, 1910: 63-64, Ibn Hazm, 1928, 2: 33) Praktek membunuh orang-orang yang dilakukan oleh anggota

Azariqa ini juga diterapkan kepada orang-orang Islam dan paham yang tidak sependapat dengan mereka dalam masalah doktrin. Praktek ini dikenal dengan nama *isti'rad* (religious murder). (Pellat, 1978, IV: 269) Sejalan dengan prinsip mereka yang hendak mempertahankan keselarasan tindakan dengan ajaran agama, mereka mengatakan bahwa orang-orang yang melakukan dosa besar adalah kafir (Al-Ash'ari, 1928, 1: 82; Shahrastani, 1948, 1: 186, Ibn Hazm, 1928, 2: 34) dan musyrik. (Al-Baghdadi, 1986: 63) Karena mereka adalah kelompok yang aktif, mereka menganggap menyembunyikan keyakinan atau identitas (*taqiyya*) itu adalah haram. (Shahrastani, 1948: 1, 186)

c. Najadat (Najdiyah)

Kelompok ini adalah pengikut Najda b. 'Amr al-Hanafi. Seperti halnya dengan Nafi' b. al-Azraq, Najda juga pernah membantu Ibn al-Zubayr ketika Mekah dikepung oleh pasukan Yazid, (Tabari, 1968, V: 498;) khalifa kedua Bani Umayyah. Setelah pengepungan tersebut dihentikan akibat meninggalnya Yazid, Najda, Abu Talut dan kelompoknya menuju ke al-Yamama, di Najd. (Tabari, 1968, V: 566) Pada mulanya kelompok ini dipimpin oleh Abu Talut, tetapi kemudian mereka mengangkat Najda b. 'Amr al-Hanafi sebagai pemimpin mereka dan memanggilnya *Amir al-Mu'minin*. (Tabari, 1968, V: 567; Ibn Hazm, 1928, 2: 34; Ma'ruf, 1977: 147)

Berbeda dengan kelompok Azariqa yang sangat ekstrim, kelompok Najadat ini lebih moderat. Mereka mengatakan bahwa orang yang berbuat dosa besar itu kafir, bukan musyrik. Najda mengatakan bahwa Tuhan bisa mengampuni pengikut-pengikutnya yang patut mendapat hukuman yang telah ditetapkan. Jika Tuhan menghukumnya, hukuman tersebut bukan di neraka, dan akhirnya ia akan masuk surga. (Shahrastani, 1948, 1: 191-92; Al-Ash'ari, 1928, 1: 86) Selanjutnya ia mengatakan bahwa barangsiapa yang memandang (seorang perempuan) atau berkata dusta, dan terus menerus mengerjakan hal tersebut, maka ia adalah musyrik. Akan tetapi barangsiapa yang berzina, mencuri, dan minum khamar dan tidak berulang kali melakukannya, maka dia adalah Muslim (Al-Ash'ari, 1928, 1: 86; Al-Baghdadi, 1986: 67) atau bukan seorang musyrik. (Shahrastani, 1948, 1:191-92; Ibn Hazm, 1928, 2: 36) Ia juga menolak pendapat Ibn al-Azraq yang mengatakan bahwa orang yang "diam" atau "tidak ikut serta" itu adalah kafir. Orang yang seperti ini dianggapnya sebagai orang yang munafiq. (Watt, 1973: 24; Idem, 1962: 12) Kelompok ini juga, berbeda dengan Azariqa, mempraktekkan *taqiyya* baik dalam ucapan maupun perbuatan. (Ibn Hazm, 1928, 2: 37; Shahrastani, 1948, 1: 192-93) Mengenai masalah imama, mereka

berpendapat bahwa manusia tidak memerlukan seorang imam. Yang harus mereka laksanakan adalah berbuat adil di antara mereka. Tetapi apabila hal ini tidak dapat tercapai kecuali dengan adanya imam, maka boleh mengangkat seorang imam. (Ibn Hazm, 1928, 2: 37; Shahrastani, 1948, 1: 193)

Berbicara mengenai doktrin kelompok Najadat, Montgomery Watt mengatakan bahwa pada mulanya kelompok ini mempunyai pendapat-pendapat yang sama dengan kelompok Azariqa. Tetapi karena pada suatu saat mereka memerintah daerah yang cukup luas (termasuk Bahrain dan Oman di pantai Timur, Hadramaut dan Yaman di bagian Selatan), doktrin mereka menjadi lebih moderat. Dengan daerah yang begitu luas, mereka menyadari bahwa tidak mungkin untuk mengusir atau membunuh setiap orang yang melakukan dosa besar, sebagaimana halnya yang dilakukan oleh kelompok Azariqa yang tinggal di perkemahan (camp) kecil. (Watt, 1973: 23; Idem, 1962: 13) Hal ini mendorong Najda membuat perbedaan antara masalah-masalah yang fundamental dan non fundamental di dalam agama. Menurut dia, yang termasuk fundamental adalah mengetahui/percaya kepada Tuhan, Rasul-rasulNya, kitab-kitabNya dan mengakui bahwa menumpahkan darah seorang Muslim itu haram, demikian pula halnya dengan merampok harta bendanya, dan mengakui atau membenarkan segala sesuatu yang datang dari Allah. Ketidaktahuan akan hal-hal tersebut tidak bisa diampuni. Akan tetapi ketidaktahuan akan selain dari kelima point ini bisa diampuni. (Al-Ash'ari, 1928, 1: 85; Al-Baghdadi, 1986: 67; Idem, 1910: 68; Ibn Hazm, 1928, 2: 35)

d. Ibadiyya

Kelompok ini adalah pengikut dari 'Abd Allah b. Ibad yang memisahkan dari kelompok Khawarij yang ekstrim pada tahun 684-5. Kelompok ini termasuk ke dalam kelompok Khawarij yang moderat, yang pada periode awal eksistensinya lebih suka mempraktekkan *taqiyya* atau *kitman*. Oleh karena itu mereka mempunyai hubungan yang baik dengan khalifa kelima Bani Umayya, 'Abd al-Malik b. Marwan. (Lewicki, III: 648)

Abu Al-Sha'tha' Jabir b. Zayd al-Azd, yang menggantikan Ibn Ibad sebagai pimpinan kelompok Ibadiyya, meneruskan policy pendahulunya dan berhasil membina hubungan yang baik dengan gubernur Iraq, al-Hajjaj. Akan tetapi setelah khalifa 'Abd al-Malik meninggal dunia pada tahun 705 Masehi, hubungan di antara mereka memburuk. Akhirnya kelompok ini memberontak pada masa khalifa Marwan b. Muhammad, khalifa keempatbelas Bani Umayya. (Lewicki, III: 649)

Para pengikut ini masih ada sampai sekarang di Oman, Afrika Timur (Zanzibar), Tripolitania (Jabaal Nufusa dan Zuagha), dan di Aljazair bagian selatan (Wargla dan Mzab). (Lewicki, III: 648; Goldziher, 1981: 174)

Adapun doktrin mereka, dikatakan bahwa orang-orang *ahl Qibla*, yaitu orang-orang yang sembahyang menghadap qiblat, atau masyarakat Islam pada umumnya, yang menentang pendapat mereka adalah kafir, bukan musyrik. Meskipun demikian mereka boleh mengawini orang-orang semacam itu, begitu pula dibolehkan saling mewarisi. (Shahrastani, 1948, 1: 213; Al-Ash'ari, 1928, 1: 99; Al-Baghdadi, 1910: 82, Ibn Hazm, 1928, 2: 52) Berbeda dengan Azariqa dan Najdiya, mereka tidak mencap orang yang melakukan dosa besar sebagai kafir. Mereka mengatakan orang yang berbuat dosa besar itu adalah monotheists (*muwahhidun*), bukan believers (*mu'minun*). (shahrastani, 1948, 1: 213; Ibn Hazm, 1928, 2: 53; Al-Ash'ari, 1928, 1: 99) Mereka menyebut daerah orang-orang monotheists ini sebagai *dar Tauhid*, kecuali pasukan sultan; wilayah ini disebut oleh mereka sebagai *dar bagy* (wilayah ketidakadilan). (Ibn Hazm, 1928, 2: 52-3; Al-Ash'ari, 1928, 1: 99)

e. Beberapa Persamaan Kelompok-kelompok Khawarij

Kelompok Khawarij yang banyak jumlahnya ini (di sini hanya empat kelompok yang dibahas) juga mempunyai beberapa persamaan dalam hal ajaran-ajaran politik-keagamaan. Levi Della Vida menyebutkan beberapa hal, yaitu:

[1.] Dalam masalah kekhalifan, mereka menentang legitimasi yang diberikan oleh Shi'a [kepada keluarga 'Ali] dan sikap diam/pasif dari orang-orang Murji'a. Mereka mengatakan bahwa ... the believers berkewajiban menyatakan illegitimate imam yang telah menyimpang dari jalan lain yang benar dan menurulkannya. [2] ... setiap orang yang percaya yang mempunyai moralitas dan agama yang sempurna berhak dipilih menjadi imam oleh masyarakat meskipun ia seorang budak hitam. [3.] ... Disamping imam mereka, mereka hanya mengakui khalifa Abu Bakar, 'Umar; Uthman hanya mereka akui selama enam tahun pertama dari masa pemerintahannya, dan 'Ali hanya sampai perang Siffin. (1978, IV: 1076)

Mengenai persamaan paham kelompok Khawarij, al-Ash'ari mengatakan bahwa semua orang Khawarij mengakui khalifa Abu Bakar dan 'Umar; 'Uthman mereka akui hanya sampai sebelum timbulnya peristiwa yang membuat orang-orang marah terhadapnya, dan 'Ali diakui sebagai khalifa sampai sebelum ia menyetujui arbitrase. Orang-orang Khawarij mengatakan bahwa Mu'awiyah, 'Amr b. 'As dan Abu Musa al-

Ash'ari adalah kafir. Mereka juga berpendapat semua orang yang memenuhi persyaratan untuk jadi imam berhak untuk dipilih, baik orang-orang Quraish maupun non-Quraish. Mereka sepakat menentang imam yang dholim. (1928, 1: 119)

Berbeda dengan golongan Sunni, seperti yang dijelaskan di atas, Khawarij tidak membatasi yang berhak menjadi imam pada suku Quraish saja. Siapa saja dari kaum Muslimin yang memenuhi persyaratan berhak dipilih menjadi imam. Oleh karena itu bisa dikatakan mereka ini menganut system demokrasi sesuai dengan ajaran al-Qur'an. Dan memang sebenarnya system ini (musyawarah) adalah salah satu adat kebiasaan orang-orang Arab pada masa pra-Islam. Sebelum Islam datang mereka mempunyai institusi yang disebut *naadii* (assembly), suatu tribal council yang anggotanya terdiri dari orang-orang tua atau senior dari suku tersebut. Persoalan-persoalan penting dibicarakan di sini dan keputusan diambil berdasarkan musyawarah bersama di antara para anggota. (Rahman, 1982: 263) System tersebut juga dipraktekkan oleh orang-orang Badui secara ketat. Informasi ini diberikan oleh Ibn 'Atiyya (d. 993), salah seorang ahli tafsir klasik, dengan pernyataannya bahwa seorang pemimpin Badui mengatakan bahwa ia tidak akan pernah tertipu kecuali anggota kelompoknya juga ikut tertipu. Hal ini disebabkan ia tidak akan melakukan sesuatu hal sebelum berkonsultasi dengan mereka. (Qurtubi, 1957, IV: 249-50). Lembaga ini lah yang ditata kembali di dalam Islam dengan diberi nama "*shuura*". Sejalan dengan prinsip ini, orang-orang Khawarij menentang metode suksesi di dalam menunjuk seorang imam. Satu hal yang juga penting yang berhubungan dengan konsep imama mereka adalah *bai'a* (public proclamation of allegiance). Golongan Khawarij menganggap hal ini sebagai satu-satunya cara mendirikan imama. (Salem, 1956: 53)

III

Golongan Khawarij, di luar kefanatikan mereka, adalah suatu contoh dari sekelompok orang yang mencoba untuk hidup di dalam masyarakat sesuai dengan penafsiran mereka terhadap ajaran-ajaran al-Qur'an. Pemikiran politik-keagamaan Khawarij, sebagai akibat dari pengaruh kebudayaan mereka (Badui) dan terutama karena pengaruh dari ajaran-ajaran al-Qur'an, memberi inspirasi para pemikir politik Islam yang muncul belakangan. Hal yang serupa berlaku juga terhadap ajaran teologis mereka yang menganggap iman itu harus disertai dengan perbuatan baik. Dengan kata lain iman sendirian tidak cukup untuk menyelamatkan manusia. Konsep teologis ini yang disertai dengan ajaran

al-amr bi al-ma'ruf wa al-nahyi 'an al-mungkar membuat mereka, khususnya kelompok Khawarij yang radikal, mengambil sikap permusuhan terhadap orang-orang yang mereka cap sebagai kafir. Sebagai reaksi terhadap ajaran teologi Khawarij ini, muncul lah suatu konsep *irja'* yang pertama kali dicetuskan oleh Hasan b. Muhammad b. al-Hanafiyya. *Irja'* ini adalah suatu paham yang menunda keputusan akan nasib seseorang di akhirat. Menurut paham ini, hanya Tuhan lah yang mengetahui akan nasib seseorang apakah ia akan selamat atau terkutuk, oleh karena itu manusia tidak berhak memberikan penilaian. Kelompok yang menganut paham ini dikenal dengan nama Murji'ah. Selanjutnya paham ini mengatakan, sebagai reaksi terhadap golongan Khawarij, bahwa siapa saja yang mempunyai iman, maka ia termasuk di dalam kelompok masyarakat Islam. Dengan kata lain, perbuatan itu tidak mempunyai pengaruh terhadap iman yang dimiliki oleh seseorang. Meskipun ia berbuat jelek, namun akhirnya ia akan masuk surga selama ia mempunyai iman. Penganut paham ini memperoleh dukungan dari sebuah Hadith Nabi yang mengatakan bahwa barangsiapa yang mengucapkan "tidak ada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah Rasul Allah", maka ia akan masuk surga meskipun ia berbuat dosa besar kecuali syirik. Hanya saja perlu diingat bahwa paham yang seperti ini ditentang oleh al-Qur'an. Di dalam al-Qur'an kata "iman" selalu disertai dengan kata "perbuatan baik". (Lihat al-Qur'an, 24: 55, 95: 6, 103: 3, dsb.) Di samping itu konsep *irja'* ini juga mengandung suatu sikap politik, yaitu mengajak manusia untuk bersikap moderat dan menjauhkan diri dari pembicaraan yang tidak berguna mengenai kesalahan pihak-pihak yang terlibat di dalam perang saudara yang pertama. Orang lebih baik bersikap *epoche*, yaitu menunda penilaian terhadap orang-orang yang terlibat di dalam peperangan tsb., khususnya 'Uthman dan 'Ali, karena bagaimanapun juga kedua khalifa tersebut adalah sahabat dekat Nabi. Selanjutnya pengaruh kelompok Khawarij (khususnya cara golongan Azariqa di dalam mengimplementasikan ideals mereka) juga dapat dilihat dewasa ini. Hal ini nampak di dalam aktivitas-aktivitas gerakan Islam radikal dari Mesir ke Indonesia. Misalnya di Indonesia, kelompok yang menamakan dirinya *Komando Jihad*, dan dalam beberapa hal *Islam Jama'ah*, menyebar terror di tahun 80-an dengan pembunuhan-pembunuhan (*isti'rad*) yang mereka lakukan. Seperti halnya dengan kelompok ekstrim Khawarij, Azariqa, pengikut-pengikut golongan ini menganggap hanya mereka yang termasuk Muslim sejati, semua orang yang di luar kelompok mereka adalah kafir. Dengan kata lain, hanya kelompok mereka yang bisa disebut sebagai *dar-Islam*, sedang di luar adalah *dar al-harb*. Atas dasar

ini mereka menganggap halal menyita harta benda, bahkan membunuh orang-orang yang tidak bergabung atau sependapat dengan mereka. Kecenderungan untuk dengan mudah mengkafirkan orang yang berbeda pendapat dan tingkah laku atau sikap lain seperti yang diperlihatkan oleh kelompok Khawarij, misalnya, sikap yang ekstrim, militansi yang tinggi, tidak membolehkan (mengharamkan?) laki-laki memandang atau berbicara dengan perempuan dan begitu pula sebaliknya (kecuali muhrimnya), pemahaman harfiyya terhadap ayat-ayat al-Qur'an, dsb., juga diperlihatkan oleh beberapa orang mahasiswa Indonesia yang sedang belajar di negara Barat.

Peristiwa-peristiwa tersebut dan kejadian-kejadian yang serupa di negara-negara lain menunjukkan bahwa doktrin politik-keagamaan kelompok Khawarij, khususnya yang ekstrim, masih menarik banyak dewasa ini. Beberapa orang sarjana menghubungkan gerakan-gerakan tersebut dengan Khawarij sebagai sekte yang pertama kali muncul di dalam sejarah Islam. Hal ini dapat di lihat dari judul dan isi tulisan beberapa kajian pemikiran politik-keagamaan yang terbit pada dekade terakhir, di antaranya adalah tulisan C. Anawati yang berjudul "Une Resurgence du Kharijisme au XXe Siecle: 'L'obligation Absente'" dan tulisan Said Amir Arjomand yang berjudul "The Emergence of Islamic Political Ideologies". Meskipun demikian, harus diakui bahwa Khawarij lah yang paling sedikit pengaruhnya terhadap perkembangan ecologi Islam dewasa ini.

DAFTAR BACAAN

- Al-Ash'ari, Abu al-Hasan 'Ali b. Isma'il (1928) *Maqalat al-Islamiyyin*, vol. 1. Edited by A.F. Muhammad. Cairo: Maktabah al-Husain al-Tijariyya.
- Al-Baghdadi, Abu Mansur 'Abd al-Qahir (1910) *Al-Farq bayna al-Fi-raq*. Edited by Muhammad Badr. Cairo: Matba'at al-Ma'arif.
- Al-Baghdadi, Abu Mansur 'Abd al-Qahir (1986) *Al-Milal wa al-Nihal*. Edited by Dr. Albert Nasri Nadir. Beirut: Dar al-Mashriq.
- Al-Qurtubi, Muhammad b. Ahmad (1957) *Al-Jami' li-Ahkam al-Qur'an*, vol. IV. Cairo: Dar al-Kutub al-Misriyyah.
- Al-Shahrastani, Abu al-Fath Muhammad b. 'Abd al-Karim (1948) *Al-Milal wa al-Nihal*, vol. I. Edited by Ahmad F. Muhammad. Cairo: Maktabah al-Husain al-Tijariyyah.
- Al-Tabari, Muhammad b. Jarir (1968) *Tarikh al-Rusul wa al-Muluk*, vol V. Edited by M.A. Ibrahim. Cairo: Dar al-Ma'arif.
- Berger, Peter (1967) *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday and Company, Inc., Anchor Books.
- Geertz, Clifford (1976) *The Religion of Java*. Chicago: The University of Chicago Press, Phoenix Edition.
- Gibb, H. A. R. (1960) "'Abd Allah b. al-Zubayr", *Encyclopedia of Islam*, New Edition, vol. I.
- Goldziher, Ignaz (1981) *Introduction to Islamic Theology and Law*. Translated by Andras and Ruth Hamori. Princeton: Princeton University Press.
- Hawting, G.R. (1978) "The Significance of the Slogan La Hukma Illa Lillah and the References to the Hudud in the Traditions about Fitna and the Murder of 'Uthman", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XLI: 453-63.
- Ibn Hazm, Abu Muhammad 'Ali b. Ahmad (1928) *Al-Fasl fi al-Milal wa al-Ahwa' wa al-Nihal*, vol. 2. Cairo: Maktabah wa Matba'ah Muhammad 'Ali.
- Levi Della Vida, G. (1978) "Kharijites", *Encyclopedia of Islam*, New Edition, vol. IV.
- Lewicki, T. (1971) "Al-Ibadiyya", *Encyclopedia of Islam*, New Edition, vol. III.
- Ma'ruf, Nayif M. (1977) *Al-Khawarij fi al-Asr al-Umawi*. Beirut: Dar al-Tali'ah li al-Tiba'ah wa al-Nashr.

- Panikkar, Raimundo (1983) "Religion or Politics: The Western Dilemma", pp. 44-60 in Peter H. Merkl and Ninian Smart (eds.) *Religion and Politics in the Modern World*. New York University Press.
- Pellat, Ch. (1978) "Isti'rad", *Encyclopedia of Islam*, New Edition, vol. IV.
- Rahman, Fazlur (1979) *Islam*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Rahman, Fazlur (1982) "The Islamic Concept of State", pp. 261-71 in J. Donohue and John L. Esposito (eds.) *Islam in Transition*. New York: Oxford University Press.
- Robertson, Roland (1989) "Globalization, Politics, and Religion", pp. 10-23 in James A. Beckford and Thomas Luckmann (eds.) *The Changing Face of Religion*. London: SAGE Publication Ltd.
- Rubinacci, R. (1960) "Azarika", *Encyclopedia of Islam*, New Edition, vol. I, part 2.
- Salem, Elie A. (1956) *Political Theory and Institutions of the Khawarij*. Baltimore: The John Hopkins Press.
- Stackhouse, Max L. (1987) "Politics and Religion", pp. 408-23 in Mircea Eliade (ed.) *The Encyclopedia of Religion*, vol. 11. New York: Macmillan.
- Thomson, W. (1933) "Kharijism and the Kharijites", pp. 373-89 in *The Macdonald Presentation Volume*. Princeton: Princeton University Press.
- Thomson, W. (1949) "The Sects in Islam", *The Muslim World*, 39: 208-22.
- Watt, Montgomery W. (1961) "Kharijite Thought in the Umayyad Period", *Der Islam*, 36: 215-31.
- Watt, Montgomery W. (1962) *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh: The University Press.
- Watt, Montgomery W. (1973) *The Formative Period of Islamic Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Weber, Max (1946) *From Max Weber: Essays in Sociology*. Translated and edited by H. H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press.
- Wellhausen, Julius (1975) *The Religio-Political Factions in Early Islam*. Translated by R. C. Ostle and S. Walzer. Amsterdam: North-Holland Publishing Company.