

# Menakar Kualifikasi Lafal Umat dalam al-Qur`ān

Imron Mustofa  
Sekolah Tinggi Agama Islam YPBWI Surabaya  
Email: stofa1987@gmail.com

## Abstrak

Konsep bersosial, bermasyarakat maupun bernegara merupakan satu tema yang krusial untuk dikaji. Dewasa ini masyarakat dunia tidak terkecuali umat Islam telah secara otomatis tersistem untuk dapat menerima satu konsep hidup bermasyarakat dan bernegara. Persoalan muncul ketika al-Qur`ān sebagai kitab induk segala panduan kehidupan Muslim menggambarkan konsep ideal bermasyarakat yang boleh jadi memiliki perbedaan bahkan sangat mungkin bersilangan dengan realitas yang ada. Konsekuensi logisnya seorang Muslim harus mampu memposisikan dirinya sebagai makhluk sosial sekaligus hamba yang harus patuh pada prinsip dan nilai-nilai yang diajarkan oleh al-Qur`ān. Sebagai suatu *ummah*, mereka dituntut harus mampu mengedepankan sikap terbuka, bertindak ilmiah serta memberi perhatian cukup atas kondisi sosio-masyarakat dan dapat menjauhkan diri dari fanatisme terhadap ikatan rasial, kesukuan, golongan, maupun eksklusifitas lain ataupun penuh akan prasangka buruk. Untuk itu, artikel ini hadir membicarakan *ummah* sebagai satu konsep yang menggambarkan koloni manusia yang ditawarkan al-Qur`ān.

**Kata kunci:** *Ummah, tawhīd, aṣābīyah*, cara pandang, perbedaan.

## Pendahuluan

Komunitas merupakan satu dari sekian tema penting dalam al-Qur`ān. Sebagai induk dari seluruh basis rasio dan aktualisasi, al-Qur`ān memiliki posisi sentral tidak terkecualia dalam mendeskripsikan apa itu komunitas. Istilah komunitas dalam kitab asasi tersebut termaktuk dengan istilah *ummah*. Ia merupakan satu dari sekian banyak konsep yang saling bersinergi satu sama lainnya.<sup>1</sup> *Ummah* sebagai basis legitimasi sistem kekuasaan memerlukan perhatian lebih, sebab ia mencakup pelbagai peran terutama sebagai institusi yang menaungi kepentingan dan kebutuhan manusia secara luas. Oleh karena itu, sarjana Muslim selalu menyatakan bahwa agama merupakan term yang memperhatikan hubungan horizontal, dan vertikan antara manusia, dengan Tuhan, ataupun alam secara

---

<sup>1</sup> Ismail Raji al-Faruqi, *Al-Tawhid It's Implications for Thought and Life* (Virginia: IIIT, 1992), 109.

keseluruhan.<sup>2</sup> Dengan kata lain, segala identitas *ummah* yang menyangkut segi wawasan, kehendak, dan tindakan, semuanya akan tetap terjaga selama ia ditopang oleh hubungannya yang erat dengan Tuhan.

Artikel ini hadir untuk mengelaborasi pemaknaan konsep *ummah* dalam al-Qur'ān. Adapun pemahaman konsep dalam makalah ini terbatas dalam kualifikasi prinsip-prinsip pokok dalam *ummah* sebagaimana yang tercantum dalam al-Qur'ān. Namun bagaimanapun juga penulis mencoba memulai diskursus ini dengan menyajikan pemaknaan Term *ummah*.

## Definisi

Dari segi kebahasaan *ummah* merupakan istilah bahasa Arab. Ia terbentuk dari gabungan hurup *alif* dan *mīm*, yang dapat dibaca sebagai *umm* (ibu: tumpuan) maupun *imām* (pemimpin). Dilihat dari segi makna yang lebih luar istilah ini dapat membentuk pelbagai makna, seperti agama, perkumpulan, tempat asal dan kembali. Selain itu kata ini juga dapat memunculkan arti sumber, metode dan tujuan. Oleh karena itu, dari segi bahasa *ummah* dapat dinyatakan sebagai ungkapan yang merujuk pada satu kesatuan komunitas yang berpegang pada satu idealism yang sama.<sup>3</sup>

Ibn Taymīyah dan Abū Bakar al-Anbārī menghadirkan *ummah* sebagai term yang melukiskan koloni dengan satu misi yang sama. Tujuan ini bermacam-macam seperti waktu, harapan, cita-cita, agama maupun tempat tertentu.<sup>4</sup> Khusus untuk kata agama, Ibn Taymīyah menyebutnya dengan agama Islam. Dalam perspektif nama yang disebut terakhir, tidak semestinya satu kelompok masyarakat masyarakat bersatu demi hal-hal selain idealism yang sama, yang dalam istilah Ibn Khaldūn disebut sebagai *aṣābīyah sayyi`ah*.<sup>5</sup> Muḥsin al-Arāqī mendefinisikan *ummah* dalam du arti, sekelompok manusia yang memiliki tujuan dan mereka yang menjadikan keimanan atas suatu nilai tertentu.<sup>6</sup>

---

<sup>2</sup> Sukron Kamil, *Pemikiran Politik Islam Tematik: Agama dan Negara, Demokrasi, Civil Society, Syariah dan HAM, Fundamentalisme, dan Antikorupsi* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2013), 5.

<sup>3</sup> Abū al-Husayn Aḥmad b. Fāris b. Zakariā, *Maqāyīs al-Lughah* (T.t.: Ittihād al-Kitāb al-'Arab, 2002), 55.

<sup>4</sup> Taqī al-Dīn Abū al-Abās Aḥmad b. Taymīyah, *Mas`alah fī al-Kanāis* (al-Riyādh: Maktabah al-'Abīkān, 1416H), 139. Muḥammad b. al-Qāsim b. Abū Bakr al-Anbārī, *Al-Ẓāhir fī Ma`ānī Kalimāt al-Nāṣṣ* (Bayrūt: Muassasah al-Risālah, 1992), 149-151.

<sup>5</sup> Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, terj. Franz Rosenthal (Princeton: Bollingen Series Princeton University Press, 1989), 203-206.

<sup>6</sup> Muḥsin al-'Arāqy, *Naẓarayāt al-Ḥukm fī al-Islām* (T.t.: Majma' al-Fikr al-Islāmī, 1425 H), cet 1.

‘Alī Sharī‘ati menambahkan unsur kepemimpinan sebagai bangunan dasarnya.<sup>7</sup> Beberapa pendapat tersebut tampaknya dapat dirangkai dalam satu ungkapan bahwa ummah merupakan satu esensi kesepakatan yang melingkupi kehendak, pengetahuan serta perbuatan sekelompok Muslim. Konsekuensi logisnya bahwa umat harus mampu mengedepankan sikap terbuka, bertindak ilmiah serta memberi perhatian cukup atas kondisi sosio-masyarakat dan dapat menjauhkan diri dari fanatisme terhadap ikatan rasial, kesukuan, golongan, maupun eksklusifitas lain ataupun penuh akan prasangka buruk.<sup>8</sup>

Tidak kalah penting, yang perlu diperhatikan bahwa *ummah* harus selalu memberikan perhatian lebih pada seluruh elemen dasar yang membentuknya. Di sini secara spesifik elemen kesamaan keyakinan menjadi unsur kunci, meskipun individunya terdiri dari pelbagai etnis. Jika dikaitkan dengan Islam, elemen kunci tersebut tentunya menjelma sebagai prinsip dasar agama, *tawhīd*. Sebagai fondasi tata sosial *tawhīd* harus mencakup seluruh aspek kehidupan manusia tanpa terkecuali.

### Variasi dan Klasifikasi Ummah

Istilah tata sosial kemasyarakatan dalam al-Qur'ān hadir dalam pelbagai bentuk, seperti *ummah*, *qawm*, *sha'b*, *firqah*, *ṭāifah* dan *qabīlah*. Istilah ini tidak selalu menggambarkan sejumlah manusia dalam suatu komunitas, namun lebih beragam, di antaranya bermakna *aqīdah*,<sup>9</sup> pemimpin teladan,<sup>10</sup> waktu,<sup>11</sup> Muslim,<sup>12</sup> agama *tawhīd*,<sup>13</sup> dan potensi yang terkandung dalam diri manusia.<sup>14</sup> Harus digarisbawahi bahwa setiap kali al-Qur'ān menggunakan istilah ummah dengan makna Muslim selalu diikuti keterangan yang berkonotasi positif. Untuk menyebut contoh, perintah kepada para Muslim untuk menyeru kepada ke-*ma'ruf*-an sekaligus pelarangan terhadap yang *munkar* dengan dasar keimanan kepada Tuhan. Jadi dalam *ummah* Islam berarti universal dan melingkupi seluruh Muslim tanpa memandang sekat-sekat ras, kelompok, kasta, golongan, bahasa maupun faktor geografis.

<sup>7</sup> ‘Alī Sharī‘atī, *al-Ummah wa al-Imāmah* (Teheran: Mu‘assas al-Kitāb as-Tsaqīfah, 1989), 27. ‘Abd. Qāhir al-Baghdādī, *Al-Farq bayn al-Firqah* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 2005), 270.

<sup>8</sup> al-Faruqī, *Al-Tawhid It's Implications*, 103-105.

<sup>9</sup> Q.S. al-Anbiyā': 92.

<sup>10</sup> Q.S. al-Nahl: 120.

<sup>11</sup> Q.S. Yūsuf: 45.

<sup>12</sup> Q.S. āli Imrān: 110.

<sup>13</sup> Q.S. al-Anbiyā': 92.

<sup>14</sup> Q.S. Hūd: 118.

*Ummah* juga menunjuk kepada zaman, atau generasi keturunan orang saleh terdahulu. Seperti halnya dalam al-Baqarah 128, yang berisi peringatan atas siapa Ibrahim yang dibanggakan oleh kedua suku bangsa Israil dan Ismail sebagai nenek-moyang mereka. Ini dikarenakan setiap orang akan dimintai pertanggungjawabannya secara pribadi.<sup>15</sup> Keturunan orang saleh tidak menjamin menjadi saleh jika gagal dalam ujian hidup, begitu pula sebaliknya.<sup>16</sup> Kesalihan tidak dapat diwariskan kepada anak cucu. Oleh karena itu, sudah selayaknya keturunan Ibrahim tidak boleh membanggakan diri, bahkan ia harus berhati-hati jika lalai. Sebab peringatannya jelas, yaitu hanya orang yang mengajak kebaikan, dan mencegah kemungkaranlah yang akan beruntung.<sup>17</sup>

*Ummah* menunjuk manusia dan makhluk secara keseluruhan. Seperti *كان الناس أمة واحدة* artinya “Dahulu manusia itu adalah umat yang satu.”<sup>18</sup> Ibn Katsir menafaskan bahwa sifat manusia secara keseluruhan selalu menuju perpecahan tanpa adanya petunjuk dari Tuhan.<sup>19</sup> Di sini al-Qur’ān melegitimasi sebab terjaganya kemanusiaan secara menyeluruh adalah hidayah Tuhan. Tanpanya akan timbul kerusakan, dan kedhaliman. Karena itu, solidaritas yang dibangun di atas selainnya hanyalah sebuah kedzaliman. Khadzaliman selain mengancam manusia ia juga mengancam makhluk selainnya.<sup>20</sup> Kedua *nash* tersebut jika dirangkai, maka akan memperlihatkan bahwa Islam sangat memperhatikan keadilan, dan melarang kedzaliman. Sebabnya, setiap kebaikan masuk dalam keadilan dan semua keburukan masuk dalam kedzaliman. Oleh karenanya, bersikap adil adalah wajib, dan kedzaliman sangat dilarang pada setiap hal bahkan terhadap orang kafir, dzalim,<sup>21</sup> ataupun terhadap binatang, tumbuhan, bahkan atas makhluk ghaib juga, sebab mereka juga bagian dari *ummah*.

Selanjutnya, kata *ummah* hanya digunakan sekali untuk menunjuk maksud pemimpin yang patut diteladani, ia adalah Ibrahim as. *إن إبراهيم كان أمة*.<sup>22</sup> Penggunaan lafadz ini menunjukkan kapasitas seorang manusia yang dibuktikan dengan sekian banyak sifat, sikap, dan kualitas keimanan yang luar biasa. Ciri yang tergambar dalam ayat ini menurut Ibn Katsir

<sup>15</sup> Q.S. al-Baqarah: 134.

<sup>16</sup> Q.S. Hūd: 48.

<sup>17</sup> Q.S. Āli Imrān: 104.

<sup>18</sup> Q.S. al-Baqarah: 213. Hūd: 118.

<sup>19</sup> Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, tahqīq Sami b. M. Salamah, vol. 1 (Kairo: Dār Ṭayyibah, 1999), 569.

<sup>20</sup> Bunyi hadits: “*An qarashita namlatun, ahraqta ummatan min al-umam tusabbih*”. Al-Bukhari, *Al-Jāmi’ al-Musnad al-Ṣahīh*, vol. 4 (Bayrūt: Dār Ṭuruq al-Najāh, 1422), no hadits 3019, 64.

<sup>21</sup> Q.S. al-‘Arāf: 38. Fuṣṣilāt: 25. Zukhrūf:33, al-Ra’d:30.

<sup>22</sup> Q.S. al-Nahl: 120.

adalah *hanīf* dan tidak menyekutukan Tuhan. Artinya, seorang pemimpin tidak boleh melakukan kezaliman, dalam segala bentuk dan tingkatannya baik dalam sikap, karakter, keilmuan, ataupun tindakan.<sup>23</sup> Sebab, sikap pengikut tentunya akan dipengaruhi oleh karismatik pemimpinnya, baik melalui identifikasi kepribadian maupun proses interaksi. Terlebih lagi, Karismatik seorang imām terlihat dari kualitas dirinya dalam menghadapi cobaan. Selain itu, ketika memvisualkan komunitas tertentu al-Qur'ān beberapa kali menyebutkan berbagai term yang bervariasi, kesemuanya dirangkai dengan hubungan makna, yaitu sama-sama berkonotasi suatu komunitas masyarakat. Walaupun kesemuanya berindikasi pada kesamaan makna, namun secara implisit terdapat perbedaan yang cukup signifikan.

Perbedaan tersebut terletak pada ikatan penyusun, sifat, ataupun kondisinya. Kata *qabilah* dipandang sebagai suatu komunitas khusus yang berasal dari satu garis pertalian darah.<sup>24</sup> Dalam perspektif al-Rāzī *qabilah* dipakai untuk menunjuk suatu garis keturunan tertentu, seperti *qabilah* bani Hasyim. Artinya individu pertama dari perkumpulan tersebut jelas dan diketahui.<sup>25</sup> Lafadz yang paling identik dengan *qabilah* adalah *sha'ib*. Sekilas keduanya terlihat serupa namun *sha'ib* memiliki cakupan lebih luas. Kata tersebut mencakup komunitas sosial masyarakat yang tersusun dari berbagai garis keturunan ayah maupun kakek. Ia masih terhubung dengan ikatan satu nenek moyang, seperti yang terjadi pada suku Qurays yang mengikat bangsa Arab dalam satu wadah kelompok bermasyarakat.<sup>26</sup>

*Qawm* bermakna sekumpulan masyarakat yang mengikuti seorang pemimpin tertentu, seperti *qawm* Nūh, 'Ād dan Thamūd.<sup>27</sup> Yang menarik dalam sebagian besar penggunaannya, konteks lafadz ini terlihat selalu diikuti satu kondisi tertentu. Kriteria tersebut merupakan sifat sekaligus karakter lanjutan yang menegaskan maksud.<sup>28</sup> Karakter yang mendominasi term ini adalah sifat yang berkonotasi menyimpang, baik karena ketidaktahuan ataupun atas dasar kesengajaan.<sup>29</sup> Singkatnya, *qawm* lebih merujuk kepada keadaan kelompok yang melakukan penyimpangan, yang melahirkan banyak teguran, maupun ajakan untuk memperbaiki diri. Artinya, penggunaan lafadz *qawm* secara tidak langsung berindikasi adanya perintah untuk mengambil pelajaran dari keadaan mereka.

<sup>23</sup> Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 4, 611.

<sup>24</sup> Q.S. al-Hujurāt: 13.

<sup>25</sup> al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, vol. 28, 113.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 113-114.

<sup>27</sup> Q.S. Hūd: 84-85, 93, Ibrāhīm: 9.

<sup>28</sup> Ali Nurdin, *Quranic Society: Menelusuri Konsep Masyarakat Ideal dalam al-Qur'an* (T.t.: Erlangga, 2006), 58-59.

<sup>29</sup> Lihat: Q.S. al-Naml: 47, 55, 60. al-Shu'arā': 105, 160, 165.

Jika *qawm* identik dengan seruan untuk mengambil pelajaran dari penyimpangan mereka, maka kata *fi`ah* tampak lebih menggambarkan kondisi kelompok yang tengah berada dalam situasi tidak aman, susah, ataupun rawan dari ancaman, Sebagaimana *fi`ah Tālūt*, yang digambarkan dalam keadaan berperangan, terancam oleh lawannya.<sup>30</sup> Yang patut dicermati, penggambaran al-Qur`ān tentang *fi`ah*, seakan mengajarkan kepada manusia untuk dapat bersabar, dalam ujian kehidupan karena pada hakekatnya pertolongan Allāh dekat seandainya mampu bersabar. Sehingga kualitas kesyukuran dan kesabaran setiap individu sangatlah menentukan keadaan *fi`ah* secara mendasar. Namun tidak banyak individu yang mampu melewati batas ujian ini.

Term berikutnya adalah *asbāth*. Kata ini muncul 4 surat dalam al-Qur`ān.<sup>31</sup> Yang menarik pada konteks penggunaan Term ini dalam semua ayat tersebut, adalah bahwa ia selalu berkaitan dengan Ibrahim, Isma'il, Ishaq, dan Ya'qub. Dan jika digandengankan dengan pemaknaan lafadz ini dari segi bahasa, maka Term ini bermakna cucu-cucu keturunan Ibrahim, Isma'il, Ishaq dan Ya'qub. Sehingga secara singkat dapat dinilai bahwa *asbāt* hanya digunakan dalam bentuk aneksi yang berkaitan dengan asal muasal, atau keturunan dari seseorang, dan terkhusus lagi keturunan empat orang Nabi seperti tersebut sebelumnya.

Selanjutnya *firqah*, penggunaan term ini dalam al-Qur`ān berindikasi seperti sekte dalam sebuah naungan idealisme. Artinya, ia adalah kelompok yang mengikuti pemahaman, idealisme atau pendapat seorang pemimpin. Sebagai contohnya, adanya perintah untuk menuntut ilmu bagi sebagian *firqah*, di mana yang lainnya sibuk dalam berperangan.<sup>32</sup> Walaupun demikian, tidak semua *firqah* itu memiliki pandangan yang sama, buktinya sebagaimana yang dicirikan oleh Rasul:

Mereka seperti kulit kita, serta berbicara menggunakan bahasa kita. Saya bertanya: lalu apa anda perintahkan pada kami ketika menjumpai hari-hari semacam ini? Nabi menjawab: Hendaklah kamu selalu bersama jamaah Muslimin dan imam mereka! Aku bertanya: kalau tidak ada jamaah Muslimin dan imam bagaimana? Nabi menimbali: "hendaklah kamu jauhi kesemua *firqah* (kelompok) tersebut, meskipun kamu harus sampai menggigit akar-akar pohon hingga kematian menjemput, kamu harus tetap seperti itu."<sup>33</sup>

---

<sup>30</sup> Q.S. al-Baqarah: 249, ataupun kisah dua orang pemilik kebun yang satu di antaranya ingkar dan merasa tidak ada peran Allah dalam kebaikan yang ia peroleh, dalam al-Kahf: 43, āli Imrān: 13, al-Anfāl: 16, 45, al-Qiṣas: 81.

<sup>31</sup> Q.S. al-Baqarah: 136, 140. āli Imrān: 84, al-Nisā': 163.

<sup>32</sup> Q.S. at-Taubah: 122

<sup>33</sup> HR Bukhari 6557, HR Muslim 3434

Terlebih lagi Rasul telah meramalkan bahwa *ummah* ini akan terpecah kedalam tujuh puluh tiga (73) *firqah*, yang mana hanya satu darinya yang selamat.<sup>34</sup> Di sini terlihat bahkan sekian banyak *firqah* itu didominasi oleh yang berpandangan menyimpang. Sehingga idealisme tiap *firqah* belum tentu dapat membawa mereka kepada kebenaran, meskipun mereka berada dalam lingkup Islam, di antara sebabnya adalah perpecahan, egoisme dan keingkaran.

Jika cakupan term *firqah* di persempit, maka dapat disebut sebagai *ṭāifah*. “tiap-tiap golongan di antara mereka, *ṭāifah* (beberapa orang).” Di sini terlihat jelas, perbedaan antara *firqah* dan *ṭāifah*. Di antara perbedaan tersebut adalah bahwa konotasi *ṭāifah* adalah satu bagian yang berjihat dengan menuntut ilmu dari kalangan *firqah*, di lain pihak *ṭāifah* adalah bagian kecil dari *firqah*, atau bahkan dapat bermakna satu atau dua orang saja.<sup>35</sup> Karenanya *ṭāifah* dapat bermakna satu, dua atau lebih, bahkan *ṭāifah* bisa berkonotasi satu bagian atau satu kelompok kecil.<sup>36</sup>

Term terakhir adalah *hizb*. Dalam tradisi Arab kata ini semula dinilai untuk merujuk sesuatu hal yang berkelompok, atau golongan. Itulah kenapa kata *hizb Allāh* diartikan sekumpulan bala tentara yang berjuang atas nama Allāh.<sup>37</sup> Jadi, *hizb* dapat dikonotasikan sebagai kelompok pengikut.<sup>38</sup>

Kesimpulan yang dapat diambil dari variasi makna lafadz *ummah* pada pembahasan di atas bahwa kata ini menggambarkan sekumpulan makhluk ciptaan Tuhan yang kehidupan, konsepsi, kondisi, sistem, nilai, dan seluruh yang berhubungan dengannya selalu berkaitan dengan konsepsi agama. Terlepas ada sebagian dari mereka yang mengingkari hakikat ini, konsep *ummah* bukanlah term buatan manusia, karena ia bersumber dari wahyu. Maka untuk memerankan misi dasar *ummah* supaya lebih efektif diperlukan gerakan perbaikan, dan *tajdīd* terhadap tata sosial-politik dan kondisi yang dibangun di atasnya. Dengan kata lain *ummah* harus melakukan perubahan terhadap realitas menyimpang yang ada.

Term *ummah* tidak mungkin dialihbahasakan ke dalam bahasa lain. Konsekuensinya ia harus diterima dalam bentuk Arabnya. Ia tidak semakna dengan rakyat, bangsa atau Negara. Sebaliknya *ummah* bersifat trans-lokal, tidak dipengaruhi oleh dilematika geografis. Wilayahnya mencakup seluruh

<sup>34</sup> Sulaymān b. Aḥmad al-Ṭabrānī, *Al-Raudh al-Dānī al-Mu'jam al-Ṣaghīr*, vol. 2 (Bayrūt: al-Maktab al-Islāmī, 1985), 29.

<sup>35</sup> Al-Zamakhsharī, *Al-Kashāf 'an Haqāiq Ghawāmid al-Tanzīl*, vol. 2 (Bayrūt: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1407H), 323. Q.S. al-Taubah: 122. Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān*, 236-237.

<sup>36</sup> Seperti dalam hadis Rasul tentang sholat khauf. Lihat: Malik Ibn Anas, *al-Muwāṭa'*, vol. 2 (al-Imārāt: Mu'assasah Zayyid b. Sulthan, 2004), 255. Q.S. al-Nūr: 2. Ibn Qutaybah, *Ta'wīl Mukhtalaf al-Hadīth* (al-Su'ūdī: Dār Ibn al-Qayyim, 2012), 45.

<sup>37</sup> Q.S. al-Mujādalah: 22.

<sup>38</sup> Q.S. al-Māidah: 56. al-Mu'minūn: 53.

alam semesta, bukan semata seluruh bagian bumi. *Ummah* juga tidak mengenal ras, kasta, ataupun stratifikasi lainnya. Ia bersifat trans-rasial dan memandang seluruh manusia sebagai anggota-anggotanya yang aktual atau potensial. *Ummah* tidak mungkin pula di terjemahkan kedalam makna negara, karena ia merupakan Negara dunia yang trans-stratal, semua Negara, bahkan seluruh makhluk. Sama halnya bagian-bagian penyusun umat yang juga, dapat dimaknai dengan lafadz *ummah*, meskipun kesemuanya tidak berada di bawah naungan kekuasaan politik suatu Negara tertentu, bahkan Negara Islam sekalipun. Adapun *ummah* dalam term Islam dapat diartikan sebagai semacam tata-sosial Islam, yang bergerak dan berusaha mengaktualisasikan tujuan-tujuan yang diformulasikan oleh agama. Artinya perlu digaris bawahi, dalam konteks *ummah* hal-hal yang mutlak harus satu adalah segala hal yang berkaitan dengan prinsip-prinsip dasar (*uṣūl*) walaupun dalam sisi lain ia dapat berbeda dalam rincian (*furū'*).

### **Tawhīd sebagai Poros Aktivitas**

*Ummah* Islam merupakan satu bangunan dengan *tawhīd* sebagai sumbunya. *Tawhīd* merupakan satu keyakinan bahwa Allāh merupakan Tuhan Yang Esa. Ia tidak memiliki sekutu tidak pula beranak-pinak.<sup>39</sup> Islam memandang *ummah* sebagai representasi fondasi agama dalam bentuk aktivitas sosial masyarakat, sehingga mampu merubuhkan pelbagai *shirk* sosial yang terjadi. Oleh karena itu, peran *tawhīd* sangat vital. Ia merupakan poros pemersatu sekaligus perekat komunitas Muslim. Satu kesatuan ini dibangun dengan prinsip kesamarataan tanggung jawab dan hak setiap individu pada setiap tata sosialnya. Sistem semacam ini dimanifestasikan dalam bentuk pendeklarasian hati, pikiran, perkataan dan diimplementasikan dalam bentuk perbuatan yang menegaskan tidak ada Tuhan selain Allāh.<sup>40</sup> Jadi *tawhīd* dalam tata sosial *ummah* Islam berperan sebagai undang-undang dasar yang dianugerahkan Tuhan kepada manusia sebagai petunjuk dasarnya. Ini mengidentifikasikan bahwa *master piece* dalam tata *ummah* diperankan oleh agama, *tawhīd*.

Menjadikan *tawhīd* sebagai acuan sekaligus *way of life* menegaskan bahwa seluruh aktivitas kehidupan manusia akan dikembalikan kepada nilai-nilai yang terkandung di dalamnya. Jadi segala persoalan hidup harus selalu terikat dengan segala prinsip yang inheren dalam *tawhīd*. Jika pun terjadi perbedaan pandangan, maka sudah seharusnya ia dirujuk kembali kepada nilai-nilai dasar tersebut demi terhindar dari sikap aniaya.<sup>41</sup> Akhirnya, akan

---

<sup>39</sup> Majma' al-Lughah al-'Arabīyah, *Al-Mu'jam al-Wasīṭ* (Kairo: Maktabah al-Syurūq al-Daulīyah, 2005), 1016.

<sup>40</sup> Q.S. Muḥammad: 19.

<sup>41</sup> Q.S. al-Nisā': 59

tercipta *trend* menilai dan memperlakukan seseorang dengan status sosial sebagai barometer dapat terhindarkan. Karenanya, akhlak yang dihasilkan dari pemaknaan agama dalam *ummah* tentunya sangatlah berpengaruh besar.

Dengan alasan di atas, *ummah* tidak mungkin dapat dipisahkan dari akhlak *tawhīd*. Ia sebagai nilai dan manusia sebagai actor kehidupan harus saling menjaga, menghargai, serta menghormati satu sama lain, tidak terkecuali dengan alam semesta. Menjauhi segala bentuk rasisme, fanatisme kesukuan, harta maupun keturunan merupakan keharusan untuk mampu menghindarkan perpecahan. Sehingga seluruh kebutuhan akan hak-hak asasi manusia akan terpenuhi, terjamin dengan aman, bebas, bertanggungjawab tanpa harus memunculkan kesenjangan sosial.

*Ummah* mengajak tata sosial kepada keterpenuhan unsur akhlak Islami yang merupakan basis paling dasar dari segala sendi pergolakan hidup bersosial. Seandainya sendi-sendi ini mampu terjaga dan berjalan dengan baik, maka bukan tidak mungkin akan tercipta suatu system kesopanan dan budi luhur yang berkembang secara luas. Oleh karena itu, dapat kita pahami kenama Nabi pernah menyatakan bahwa dirinya “diutus untuk menyempurnakan kemuliaan akhlak.”<sup>42</sup> Rasul menjadikan akhlak sebagai fondasi dasar yang kokoh, dan dalam perkembangannya ia menjadi landasan banyak peradaban kemanusiaan yang tinggi. Oleh karena itu, akhlak merupakan tujuan terakhir dari proses perkembangan dan kehidupan manusia. Tuhan menciptakan hidup dan mati tujuannya untuk menguji manusia, siapa di antara manusia yang lebih baik amalnya.<sup>43</sup>

### **Ilmu sebagai Motor Pergerakan *Ummah***

Oleh karena akhlak Islami merupakan satu keniscayaan yang lahir dari keyakinan akan *tawhīd*, maka untuk mengimplementasikannya mensyarakan ilmu. Situasi spiritualitas individu akan terus bertumbuh dan bergejolak seiring perjalanan hidup yang selalu beriringan dengan perkembangan aneka ragam pengetahuannya. Pengetahuan dan pengalaman spiritual akan mengkristalisasi nilai-nilai dan akhirnya terwujud dalam sikap individu. Ia tidak lagi hanya sekadar ikut-ikutan, namun mulai mempertimbangkan matang-matang suatu keputusan. Bersikap lebih realistis, sehingga norma-norma khususnya agama terlihat lebih banyak diaplikasikan dalam bentuk sikap dan tingkah laku. Bahkan, ia akan lebih kritis terhadap materi ajaran agama sehingga kemantapan beragama selain didasarkan atas pertimbangan pikiran, juga didasarkan atas pertimbangan hati nurani.

<sup>42</sup> Abū Bakr al-Baiḥāqī, *As-Sunan al-Kubrā*, taḥqīq M. Abd Qadir A., vol. 10 (Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2003), 323.

<sup>43</sup> Q.S. al Mulk: 2, Hud: 7, 116, al-Ambiyā’: 13, al-Mu’minūn: 33, 64.

Tingkat kualitas nurani yang berangkat dari keberagaman akan sangat dipengaruhi oleh bagaimana hak dan tanggung jawab individu dapat terjaga dengan baik. Sikap hidup merupakan pengejawantahan dari sikap keberagaman. Terlebih lagi, kesadaran akan pentingnya keberagaman akan memacu perkembangan kepribadian setiap individu. Artinya, kedua sikap tersebut akan hadir dalam bentuk realitas kehidupan yang terjadi. Suatu kenyataan bahwa semua aspek kehidupan dalam perspektif Islam akan menuju satu kesatuan sumber, Tuhan.<sup>44</sup>

Kesatuan sumber setiap aktivitas sosial *ummah* akan meniscayakan kesatuan *basic belief*. Dampak logis darinya akan melahirkan pada satu kesatuan cara pandang terhadap semesta ini.<sup>45</sup> *Framework* inilah yang kemudian akan menjadi bantuan terbesar dalam hidup manusia terutama dalam memaknai hakikat dunia beserta segala macam aktivitas di dalamnya, tidak terkecuali seluruh aktivitas rasional, psikis maupun empiris. Pengakuan akan aktivitas semacam ini menegaskan bahwa melalui ilmu yang dimilikinya seorang Muslim akan mampu mencapai kebenaran yang hakiki.<sup>46</sup> Oleh karenanya, tidak mengherankan kalau dalam Islam ilmu, amal dan iman tidak boleh dipisahkan satu dari lainnya. al-Baghdādī pernah menyatakan bahwa pilar utama yang menjadi ciri suatu idealisme adalah penetapan posisinya akan realitas dan ilmu pengetahuan.<sup>47</sup> Ini berarti merupakan suatu keharusan untuk memulai segala macam aktivitas ilmiah dengan penegasan akan relasi agama dan ilmu pengetahuan.

Penolakan akan adanya relasi antara agama dan ilmu pengetahuan akan mengikis bahkan menghancurkan pondasi dasar agama, yang tentunya akan berimplikasi bagi segala jenis sains.<sup>48</sup> Ungkapan Ahmad al-Dānūrī cukup jelas, bahwa orang yang informasi (ilmu)nya tanpa disertai dengan keimanan yang ada padanya maka dia akan semakin jauh dari petunjuk Tuhan.<sup>49</sup> Jika beriman mensyaratkan ilmu pengetahuan, maka “hanya orang yang benar-benar berilmu yang akan merasakan takut kepada Allāh”.<sup>50</sup> Keyakinan semacam inilah yang mendorong setiap Muslim diawal

---

<sup>44</sup> Abū Hamīd al-Ghazālī, *Al-Maqṣad al-Asmā` min Asmā Allah al-Husnā* (Kairo: Maktabah al-Jundi, t.th.), 90-91.

<sup>45</sup> Zarkasyi, *Peradaban Islam*, 12.

<sup>46</sup> al-Attas, *Ma'na Kebahagiaan*, 6.

<sup>47</sup> ‘Abd. al-Qāhir al-Baghdādī, *Al-Farq Bayn al-Firaq* (Bayrūt: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.th.), 249.

<sup>48</sup> Wan Mohd Nor Wan Daud, “Epistemologi Islam dan Tantangan Pemikiran Umat,” *Jurnal Islamia* no. 5, tahun 2 (April-Juni 2005), 52.

<sup>49</sup> Abū Bakr Ahmad al-Dānūrī, *Al-Mujālas wa Jawāhir al-‘Ilm*, taḥqīq Ibn Hasan Ali Salman, vol. 4 (Bayrūt: Dār Ibn Hazm, 1419H), hadits no 1287, 107.

<sup>50</sup> Q.S. Al-Fathir: 28.

keimanannya untuk mendeklarasikan *shahādātayn*, yang memuat inti dari *tawhīd* yang merupakan *basic belief* unik yang dimiliki Islam.<sup>51</sup>

Keyakinan akan *tawhīd* akan melahirkan sebuah sistem berfikir *tawhīdī*, dalam memandang segala aspek kehidupan. Termasuk agama, dan ilmu. Konsep ilmu yang secara alamiah tumbuh dan berkembang dalam Islam. ia dicirikan dengan keterhubungannya dengan Tuhan. Ia mensinergikan antara elemen materi dan non-materi, dunia dan akhirat, serta menerima adanya satu nilai yang final yang bersandar pada wahyu.

Dalam Islam, wahyu menempati posisi sebagai sumber ilmu primer, karena ia berkaitan langsung dengan realitas absolut, yaitu Allāh. Terlebih lagi, pembacaan dan pendalam atas wahyu telah banyak melahirkan ilmu pengetahuan baru. Karenanya tidak berlebihan kiranya jika Islam memandang bahwa wahyu dapat diverifikasi secara ilmiah, serta dijadikan sumber otoritas primer dalam pengembangan disiplin keilmuan lainnya. Konsepsi Islam tentang ilmu sangat kental terasa dalam konteks epistemologi, aksiologi, bahkan ontologi. Dalam konteks epistemologi, konsepsi Islam tentangnya sangat komprehensif dengan tanpa membatasi, dan memeta-metakan antara ranah empiris, dan rasionalis. Hal ini merupakan pencerminan yang lahir dari pandangan Islam mengenai konsepsi ilmu dalam ranah ontologis. Sebab Islam memandang Tuhan merupakan aspek sentral dalam hierarki ilmu pengetahuan. Pengetahuan absolut Tuhan, sangat dibutuhkan ketika akal, dan indera manusia tidak mampu menerjemahkan realitas fisik, maupun metafisik. Maka di sini diperlukan pemahaman yang benar tentang konsep Tuhan.

Kekeliruan dalam pemahaman konsep Tuhan beserta aspek-aspek teologis lainnya akan berdampak pada terjadinya awal dari kehancuran tatanan *ummah*. al-Wahidī dengan penegasannya bahwa hilangnya ulama berakibat pada lemahnya sendi-sendi agama dan menjadikan orang bodoh merasa sudah memiliki cukup ilmu. Mereka memfatwakan apa yang tidak mereka ketahui, hancurlah sendi agama serta tata umat yang berjalan.<sup>52</sup> Lebih dari itu, kasus tersebut diperburuk lagi dengan sikap dan tindakan orang *jāhil*, dengan mengambil hasil ijtihad ulama' terdahulu namun merasa bahwa seakan-akan sudah sederajat dengan mereka. Kejadian ini dapat diartikan bahwa kondisi waktu itu diwarnai dengan kebodohan yang telah melalaikan *ummah* dari membaca dan *mentadabburi* tanda-tanda yang tersebar, sebagai ayat dari *rubībīyah* dan *ilahīyah*-Nya.

Al-Māturīdī mengingatkan bahwa ayat al-Qur'ān secara eksplisit memerintahkan untuk *mentadabburi* alam. Alam adalah tanda-tanda

<sup>51</sup> Imam Subakir Ahmad, *Al-Tawhīd fī al-Islām* (Ponorogo: DUP, 2008), 1-4.

<sup>52</sup> Abū al-Hasan b. Ali al-Wahidī, *Al-Wajīz fī Tafsīr al-Kiṭāb al-Azīz*, taḥqīq Shofwan Adnan Dawudi (Bayrūt: Dār al-Qalam, 1415H), 85.

*rubūbīyah* dan *ilahīyah*-Nya.<sup>53</sup> Namun arogansi, keras kepala ataupun ketidakpercayaan akan adanya pencipta alam ini, telah menjadikan tanda-tanda kekuasaan Tuhan tersebut tidak memberi manfaat bagi mereka.<sup>54</sup> Hal ini serupa dengan uraian Mujahid tentang keingkaran orang-orang kafir atas tanda-tanda tersebut.<sup>55</sup> Bahkan al-Qaṭṭān lebih memperinci lagi, ia mengajak manusia untuk menyaksikan secara cermat, meneliti dan menggunakan rasio namun tetap berfondasikan keimanan dalam memandang semesta ini. Sekali lagi rambu-rambu tersebut tidak akan dapat dipahami oleh mereka yang tidak beriman.<sup>56</sup> Artinya bahwa *'alāmah* ini membuktikan kebenaran risalah Rasul. Sehingga secara langsung ketidaktahuan manusia akan berimplikasi pada lemahnya tingkat keimanan mereka.<sup>57</sup>

Ilmu yang benar adalah metode terbaik untuk memantapkan fondasi *ummah* secara *kāffah*. Ia juga merupakan salah satu persyaratan mutlak dalam pelaksanaan tugas *khilāfah* untuk memimpin *ummah*. Mengingat pentingnya ilmu, dalam kondisi perang pun *ummah* tetap dituntut untuk tetap menjaga sebagian *fi'ah* untuk menuntut ilmu,<sup>58</sup> Allāh juga mengajarkan nabi-Nya untuk berdo'a: "Ya Tuhanku, tambahkanlah ilmu kepadaku."<sup>59</sup> Karenanya, ilmu sangatlah berhubungan erat dengan tingkat keimanan.

Relasi sistem keyakinan seorang Muslim dengan ilmu mustahil untuk dipisahkan dari hakikat dasar diri manusia. Karenanya, tradisi keilmuan Islam selalu menekankan bahwa ilmu bukan sekadar informasi, ataupun akumulasi fakta.<sup>60</sup> Lebih jauh, ilmu berkaitan erat dengan keyakinan dan kepastian.<sup>61</sup> Artinya keyakinan merupakan bagian dari struktur penyusun diri manusia.

Selanjutnya, seperti diketahui, ilmu merupakan hasil kerja akal manusia. Namun akal menurut al-Qur'ān bukanlah sekadar rasio. Lebih dari

---

<sup>53</sup> Q.S. Yūnus: 101.

<sup>54</sup> Abū Maṣṣūr al-Māturīdī, *Tafsīr al-Māturīdī, Ta'wīlāt Ahl al-Sunnah*, taḥqīq Majdī Baslum, vol. 6 (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2005), 89-90.

<sup>55</sup> Muḥammad Ibn Idrīs al-Rāzī Ibn Abū Hatim, *Tafsīr al-Qur'ān al-Adhīm li Ibn Hātim*, taḥqīq As'ad Muḥammad Tayyib, vol. 6 (Saudi: Maktabah Nazar Mustofa al-Baz, 1419H), 1991.

<sup>56</sup> Ibrāhīm al-Qaṭṭān, *Taysīr al-Tafsīr* (Kairo: t.p, t.th.), 206. Daruzzah Muḥammad Izzat, *Al-Tafsīr al-Ḥadīth: Murattab hasb Tartīb al-Nuzūl*, vol. 3 (Kairo: Dār Ihya' al-Kutub al-'Arabīyah, 1383H), 496-497.

<sup>57</sup> al-Rāzī, *Maḥāṭib al-Ghayb*, vol. 30, 581.

<sup>58</sup> Q.S. al-Taubah 9:122.

<sup>59</sup> Q.S. Thāha: 20: 114.

<sup>60</sup> Meskipun ilmu dibangun di atas informasi dan fakta, akan tetapi ilmu tidak sebatas informasi dan fakta tersebut. Apa yang terjadi hari ini sejatinya bukanlah ledakan ilmu, melainkan ledakan informasi. Baca: Wan Mohd Nor Wan Daud, *Budaya Ilmu: Satu Penjelasan* (Singapura: Pustaka Nasional, 2007), 34.

<sup>61</sup> Lebih lanjut baca: Hamid Fahmy Zarkasyi, *al-Ghazālī's Concept of Causality* (Malaysia: IIUM Press, 2010), 174-179.

itu, akal berkaitan dengan intuisi atau hati manusia (*qalb*),<sup>62</sup> sebagaimana penegasan al-Qur'ān bahwa proses berfikir dan memahami terjadi dalam *qalb* tersebut. Konsekuensinya, produk keilmuan apapun yang dihasilkan akal, akan ada keterikatan yang akan saling mempengaruhi struktur keyakinan dalam hatinya. Mengilmui sesuatu berkonsekuensi mengimani hal tersebut. Kesimpulannya keyakinan dan hati seseorang akan sangat berberkaitan erat dengan ilmu yang dimilikinya.

### ***Ummah* Mensyaratkan Pergerakan Dinamis**

Perubahan demografis terjadi sebagai bentuk upaya adaptasi manusia terhadap keadaannya. Perubahan ini terjadi dalam waktu yang bersamaan dengan upaya modernisasi yang mencakup pertumbuhan kawasan “subur” kemajuan. Jadi, ciri khas perubahan demografis ini adalah perkembangan penduduk di kawasan-kawasan pusat peradaban berkembang, atau kawasan pusat modernisasi.

Perilaku, dan interaksi sosial, akan melahirkan suatu perubahan stratifikasi sosial. Perkembangan ilmu pengetahuan akan memacu timbulnya dilematika pembagian kerja, sesuai pertumbuhan jumlah spesialisasi, dan prestasi sebagai pengganti kriteria asal-usul. Akibatnya terjadinya pergeseran peluang hidup di berbagai lini sosial, pendidikan, bahkan peningkatan status sosial wanita, baik secara kuantitatif maupun kualitatif. Di sinilah peran penting pendidikan keluarga memainkan perannya, terutama dalam memfilter anggotanya dari ancaman modernisasi yang kebablasan.

Peran keluarga dipandang sebagai elemen yang mempertahankan *ummah* secara luas. Ikatan keluarga dibangun dari elemen dasar, yaitu anggota keluarga. Peran seorang ibu dalam menyeimbangkan pendidikan, kebenaran, keadilan, dan kasih sayang tidak mungkin dapat tergantikan.<sup>63</sup> Ketenangan dalam keluarga hanya dapat dibangun secara bersama-sama. Tidak boleh bertepuk sebelah tangan. Melalui proses panjang, setiap anggota keluarga saling menemukan kekurangan dan kelebihan masing-masing. Penemuan itulah yang harus menjadi ruang untuk saling mencari keseimbangan. Maka, keluarga adalah lembaga pendidikan yang tiada batas waktu. Pada setiap masa terjadi proses pembelajaran secara terus menerus, untuk menemukan formula yang lebih tepat bagi semua pihak.

Dinamika ini merupakan suatu keniscayaan yang membentuk sikap, pola pikir dan tingkah laku secara komprehensif.<sup>64</sup> Dampaknya muncullah

<sup>62</sup> Q.S. al-Hajj: 46.

<sup>63</sup> Q.S. al-Rūm: 21.

<sup>64</sup> Dinamika, adalah gerak masyarakat secara terus menerus yang menimbulkan perubahan dalam tata hidup masyarakat yang bersangkutan, Lihat Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 2003), edisi 3, 265. Shihab, *Membumikan al-Qur'ān*, 245-246.

kecenderungan terjadinya perubahan cara pandang dan nilai-nilai dalam sistem sosial. Dinamika semacam ini akan terus berjalan sebagai konsekuensi dari pergolakan kehidupan yang selalu berkembang. Ini wajar karena *ummah* yang dinamis merupakan suatu bukti pertumbuhan dan pernyataan bahwa ia ada dan bekerja. Bekerja adalah metode, serta merupakan hak sekaligus kewajiban dan tanggung jawab manusia. Manusia, dibebaskan memilih lahan pekerjaannya, selagi tidak melawati koridor undang-undang agama. Sebab, semesta ini disediakan Allāh untuk manusia, tugasnya dan kewajibannya adalah menjelajahi alam semesta ini guna mendekatkan diri kepada-Nya.<sup>65</sup>

*Ummah* menjaga dan melindungi nilai-nilai, dan peranan harta benda. Keduanya diperhitungkan sebagai sebuah media guna menjaga kemormatan, membangun, serta mengembangkan *ummah*. Konsepsi kepemilikan harta dalam Islam dipegang oleh Allāh. Oleh karena itu, kepemilikan pribadi merupakan titipan, dan mengandung hak-hak pribadi lainnya. Karenanya sikap menumpuk harta tanpa disisihkan untuk kepentingan *ummah*, penunaian nafkah, dan sebagainya, kesemuanya diatur oleh rambu-rambu agama.<sup>66</sup> Artinya agama mentolerir perubahan sebatas tidak melanggar batasan-batasan syariah. Sehingga *ummah* tetap dapat berkembang, namun tetap berada dalam ruang lingkup yang telah ditentukan.

Atas dasar itulah barangkali kenapa al-Qurʿān menyatakan bahwa *ummah* ini merupakan satu kesatuan.<sup>67</sup> Apa yang ingin dinyatakan tampaknya berkisar pada penegasan bahwa Tuhan menghadirkan seluruh alam semesta agar mereka mampu berdiri di atas fondasi kuat, secara jelas, dengan satu tujuan menyeluruh serta menjadikan pengabdian kepada Tuhan sebagai barometer segala aspek kehidupan.<sup>68</sup> Hal itu akan memunculkan satu makna bahwa Tuhan menghendaki suatu *ummah* utuh, yang melingkupi seluruh aspek kehidupan. Sebagai satu kesatuan *ummah* mempunyai tujuan yang jelas, tetap, kontinu sepanjang masa, dan kondisi, yaitu Tuhan.

Cakupan *ummah* membawahi segala macam individu, ras dan golongan lain. Derajat manusia dihadapan Tuhan sama tanpa terkecuali. *Ummah* tidak merestui adanya segala bentuk perpecahan golongan, ras bahkan Negara, terlebih munculnya segala macam penyimpangan dari apa yang telah dikehendaki Tuhan dalam bentuk agama.<sup>69</sup> Karenanya kesatuan *ummah* sudah selayaknya bertumpu pada nilai-nilai moral dan ketuhanan,

---

<sup>65</sup> Q.S. al-Mulk: 15, al-ʿAlaq: 1.

<sup>66</sup> Q.S. at-Taubah: 34. al-Hadīd: 3. Sabaʿ: 39. āli-Imrān: 97.

<sup>67</sup> Q.S. al-Anbiyāʾ: 93. al-Muʿminūn: 52.

<sup>68</sup> Abd al-Karīm Ibn Abd al-Malik al-Qusyairy, *Li Thāʾif al-Isyārāt, Tafsīr al-Qusyairy*, tahqīq Ibrāhīm al-Basūny, vol. 2 (Mesir: al-Haiʿah al-Miṣriyah al-ʿĀmah li al-Kitāb, t.th.), 577.

<sup>69</sup> Q.S. al-anʿām 6: 4-6, juga: Abū al-Abbas Ibn Ujaibah, *Al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qurʿān al-Majīd*, tahqīq Aḥmad ʿAbd Allāh, vol. 2 (Kairo: Hasan Abbas Zaki, 1419H), 98.

bukan geografis, biologis, politis, ataupun kultural.<sup>70</sup> Dengan kata lain Islam tidak mengakui adanya diskriminasi suatu kelompok manusia yang hanya berdalihkan kedekatan fisik, melebihi faktor agama dan moral. Jelas sudah, bahwa nilai faktor materi, berada di bawah tingkat moral. Karenanya tidak pernah didapati dalam Islam ketentuan yang mengagung-agungkan kedekatan individu secara materi di atas kedekatan religius. Namun Islam selalu menegaskan bahwa keduanya saling berkorelasi baik tanpa bisa dipisahkan. Dalam Islam Religiusitas adalah inti pokok, adapun elemen moralitas, ataupun fisik sebagai pencerminan dari keyakinan dasar tersebut.

*Ummah* bukanlah sebuah kehendak pribadi, masalah keturunan, geografi, bukan pula kekerabatan darah. Semua itu bukan pula sebuah akibat yang disebabkan adanya hubungan timbal balik antar sesama manusia. Ia merupakan sebuah bentuk persaudaraan agama dan etik, sebuah keterikatan manusia merdeka yang bertujuan mengaktualisasikan diri mereka dalam semua lini kehidupan, demi apa yang dikenal dengan istilah *khasanah fi ad-dunyā wa al-akhīrah*. Karenanya manusia bukanlah makhluk yang dilahirkan di dunia begitu saja.<sup>71</sup> Ia juga bukanlah sebuah komunitas bawaan alam, namun merupakan suatu keputusan masyarakat yang bermoral, dan dibangun di atas prinsip ketuhanan yang Maha Esa.<sup>72</sup>

### ***Ummah* adalah Sosial yang Berperadaban**

Ibn Khaldūn menyatakan bahwa masyarakat *madānī* adalah bentuk *ummah* yang ideal.<sup>73</sup> Madānī alias berperadaban yang dimaksud adalah mampu menerima pengaruh baik dari segala segi dan menjadikannya karakteristik khas dalam segala interaksi pada setiap lini kehidupan. Aktivitas semacam ini tidak menghilangkan identitas keislaman yang inheren dalam diri mereka. Ini karena dalam *ummah* seluruh realitas berasal dari satu sumber tunggal, Tuhan.<sup>74</sup>

Prinsip yang ditekankan adalah hanya orang yang iman dan ilmunya mumpuni yang mampu membaca dan memahami ayat-ayat Tuhan disemesta secara komprehensif.<sup>75</sup> Dalam al-Qur'ān masyarakat madani ini secara terperinci yang mencakup tiga buah konsep besar. Yaitu: konsep masyarakat yang terbaik (*khair al-ummah*),<sup>76</sup> masyarakat yang penuh dengan

<sup>70</sup> Q.S. al-Anbiyā': 55-56.

<sup>71</sup> Q.S. al-Mu'minūn: 115.

<sup>72</sup> al-Faruqi, *Al-Tawhid It's Implications*, 120-121.

<sup>73</sup> Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, 33.

<sup>74</sup> al-Ghazālī, *Al-Maqṣad al-Asmā'*, 90-91.

<sup>75</sup> al-Qaṭṭān, *Taysīr al-Tafsīr* juz 2, 206. Abū Muhamad Maki b. Abū Thālib Hamūsy, *Al-Hidāyah ilā Bulūgh al-Nihāyah fī Ilm Ma'ānī al-Qur'ān wa Tafsīruhu*, vol. 5 (T.t.: Jami'ah al-Sharīqah, 2008), 3332.

<sup>76</sup> Q.S. āli Imrān: 110.

keseimbangan (*ummatan wasaʿatan*),<sup>77</sup> dan masyarakat moderat (*ummah muqtaṣidah*).<sup>78</sup> Gambaran kondisi umat seperti di atas, kesemuanya tertuang dalam ayat-ayat madani.

Madani artinya menjunjung tinggi nilai maupun norma-norma lain yang ditopang dengan penguasaan dan pemahaman terhadap iman, ilmu dan teknologi guna membangun peradaban. Madani dalam arti ini menunjukkan bahwa model masyarakat yang dikehendaki oleh *ummah* adalah masyarakat kelas ideal yang terbaik. Komunitas semacam ini mengemban tugas berat dalam rangka menjunjung tinggi fungsi profetik, terutama yang berkaitan dengan seruan kepada kebaikan dan menangkai kemungkarannya. al-Qurʿān menawarkan mekanisme hidup damai, solutif, mengedepankan unsur musyawarah.<sup>79</sup> perbaikan atau rekonsiliasi. “damaikanlah antara keduanya menurut keadilan, dan hendaklah kamu berlaku adil,”<sup>80</sup> serta menyeru kepada kebijaksanaan serta perundingan dengan cara yang lebih baik.<sup>81</sup>

Dengan konsep semacam ini *ummah* menghendaki tata sosial masyarakat yang seimbang (*wasaf*). Keseimbangan yang dimaksud adalah menghadirkan solusi terbaik di tengah-tengah pertentangan yang muncul. Kondisi ini merupakan satu bentuk penegasian segala macam kerusakan, sekaligus mendorong terwujudnya kemaslahatan *ummah*.<sup>82</sup> Allāh menganugerahkan secara khusus syariat yang sempurna, pedoman sekaligus haluan yang lengkap dan jelas.<sup>83</sup> Hal ini berkonotasi dalam kandungan maknanya, baik dalam arti tengah pada persepsi dan pemahaman, sehingga tidak tenggelam dalam ruhani atau sebaliknya hanya mengedepankan materi saja, serta tengah dalam pemikiran dan perasaan. Dengan demikian keseimbangan, kebersamaan, kemodernan merupakan prinsip etis mendasar yang harus diterapkan dalam aktivitas maupun entitas *ummah*.

Konsep yang terakhir adalah konsep *ummah muqtaṣidah*. *Ummah* dalam artian ini mengandung makna sebuah masyarakat yang moderat. Suatu entitas tertentu yang terdiri dari kalangan *ahl al-kitāb* di mana posisi mereka saat itu dalam kondisi minoritas. “Di antara mereka ada golongan yang pertengahan. Dan alangkah buruknya apa yang dikerjakan oleh kebanyakan mereka”.<sup>84</sup> Melalui ungkapan tersebut Allāh menyinggung pemikiran serta perilaku sesat dan menyimpang mayoritas mereka, namun ayat ini menegaskan, Allāh tidak menutup jalan, ataupun menghalangi

---

<sup>77</sup> Q.S. al-Baqarah: 143.

<sup>78</sup> Q.S. al-Māidah: 66.

<sup>79</sup> Q.S. āli Imrān: 159.

<sup>80</sup> Q.S. al-Hujurat: 9.

<sup>81</sup> Q.S. al-Nahl: 125.

<sup>82</sup> Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam* (Bandung: Mizan, 1997), 4.

<sup>83</sup> Ibn Kathīr, *Tafsir al-Qurʿān*, 454.

<sup>84</sup> Q.S. al-Māidah: 66

mereka selama mereka mau bertaubat serta memperbaiki diri. Cirinya selalu berusaha menghindari segala bentuk ekstrimitas, dalam perbuatan dan keimanan. Kelompok ini sangat sedikit, sementara mayoritas orang Yahudi bersikeras di atas jalan yang sesat mereka. Sekalipun ayat-ayat ini berkenaan dengan orang-orang Yahudi dan Nasrani, tapi jelas sekali bahwa bahaya ini bisa juga mengancam Islam. Pendek kata, *ummah* merupakan sebuah kelompok dalam masyarakat yang tetap setia berpegang pada kebaikan dan meminimalkan keburukan.

Dua konsep terakhir memiliki korelasi yang erat. *Ummah muqtaṣidah* dikatakan identik dengan *ummah wasaṭan* sebab keduanya berindikasi mengandung makna moderat serta tidak terjebak pada sebuah titik ekstrim, yang menghilangkan fungsi utamanya. Fungsi itu adalah menjaga keberlangsungan dan konsistensi dalam menerapkan nilai-nilai utama sendi agama di tengah komunitas yang mayoritas telah menyimpang. Bedanya, ada dalam konteks cakupan keduanya. *Ummah muqtaṣidah* mencakup bagian komunitas beragama, yaitu menurut bahasa al-Qur'ān tentang Yahudi atau Nasrani, adapun *ummah wasaṭan* lebih kepada suatu komunitas seagama, yaitu Islam.

Ketiga kriteria *ummah* tersebut, memiliki prinsip-prinsip yang tidak bisa dilepaskan begitu saja. Prinsip ini akan menentukan bagaimana sebuah konsep hidup akan tumbuh dan berjalan. Mungkin karena itulah Islam mensyaratmutlakkan pengucapan kalimat *syahādatain* sebagai gerbang masuk, deklarasi keimanan. Deklarasi ini digunakan bukan tanpa alasan yang kuat, karena nantinya ia akan mempertanggungjawabkan dirinya di hadapan Allāh.<sup>85</sup> Hal ini berarti, bahwa tanggung jawab adalah fondasi awal yang diemban manusia setelah bersyahadat. Adapun iman yang dibangun di atasnya akan mendorong manusia untuk dapat merealisasikan tanggung jawabnya tersebut.

al-Rāzī memperjelas hal ini dengan menyatakan bahwa *taklīf* dalam al-Qur'ān tidak sembarang dapat diemban oleh seluruh makhluk. Manusia merupakan satu-satunya ciptaan yang berani mengambil tanggung jawab ini. Oleh karena itu tidak heran jika manusia selalu dituntut untuk merealisasikan seluruh *taklīf* yang diembannya. Beriman artinya harus mempersiapkan diri untuk mampu menjalankan segala macam beban amanah yang ada.<sup>86</sup> Impelementasi amanah ini akan memunculkan pelbagai dampak, di antara pengalaman sebagai manifestasi amanah. Artinya, esensi

<sup>85</sup> Q.S. Al-Ghasyāh: 21-26. Mahir Aḥmad As-Syufi, *Perhitungan Amal*, vol. 7 (Solo: Tiga Serangkai, 2007), 113-114.

<sup>86</sup> Syed Muḥammad Naquib al-Attas, *Ma'na Kebahagiaan dan Pengamalannya dalam Islam* (Kuala Lumpur: ISTAC, 2005), 6.

segala aktivitas sosial kemasyarakatan tidak dapat dilepaskan dari prinsip bahwa hidup dan kehidupan mempunyai tujuan yang harus dicapai.<sup>87</sup>

Pada dasarnya manusia lebih mengharapkan yang *ma'ruf* dari pada *munkar*. Namun niat atau tujuan tidaklah mungkin dipisahkan dalam penilaian antara *ma'ruf* atau *munkar*.<sup>88</sup> Hal ini sangatlah berkaitan dengan individu, dan tidak mungkin terlepas dari Tuhan.<sup>89</sup> Sehingga secara implisit dapat dikatakan bahwa *amar ma'ruf nahi munkar* adalah ciri dan barometer *ummah* yang dikehendaki al-Qur'ān. Hal ini dipertegas dengan penjelasan Rasul tentang kepedulian sosial sebenarnya tidak hanya berupa zakat, ataupun shadaqah. Namun sikap saling pengertian antar tetangga pun juga merupakan interaksi sosial, yang sangat tinggi nilai ibadahnya. Bahkan Rasul dalam hadits tersebut secara eksplisit menegaskan bahwa bukti keimanan adalah baik ber-*mu'amalah ma'a nās*, tentunya guna mengharap ridha Allāh. Dapat dilihat bahwa agama Islam tidak hanya mengandung nilai-nilai ketuhanan saja, tetapi ia juga sangat memperhatikan nilai-nilai kemanusiaan.<sup>90</sup> Islam akan tampil sebagai *ummah* terbaik, jika keimanan kepada Allāh tidak hanya terjelma dalam bentuk ritual semata, tapi juga menjadi konsep hidup, baik hubungan individual maupun sosial mulai dari lingkup keluarga sampai masyarakat. Konsep dasar yang diajarkan Islam dalam kehidupan adalah berbuat baik terhadap orang lain, bukan sebaliknya.<sup>91</sup> Singkatnya, peradaban *ummah* selalu menjunjung tinggi nilai-nilai *amanah* yang diemban.

Oleh karena itu, jika terjadi perselisihan antara keadilan dan kemanusiaan, dalam proses penegakkan hukum sudah sepatutnya keadilan hukum diunggulkan. Tujuannya demi menjaga dan melindungi kemanusiaan yang lebih luas. Hal ini memang terkesan bahwa keadilan telah mengesampingkan kemanusiaan. Namun, perlu dicermati bahwa tanpa ketegasan, penegakkan hukum lambat laun akan mulai terkaburkan. Padahal perannya sebagai *social control* sangat sentral. Sehingga adanya sanksi, diharapkan mampu memberikan efek jera, bahkan mampu mendorong pelaku kejahatan untuk mengurungkan niatnya tersebut.

Karenanya al-Qur'ān mengadung sekian banyak hukum, dan sanksi tujuannya adalah kemanusiaan itu sendiri. Seperti halnya kewajiban tolong menolong, sedekah, bahkan sanksi kafarat berupa pembebasan budak, bagi orang yang membunuh tanpa disertai kesengajaan. Tegasnya, secara

---

<sup>87</sup> Q.S. al-Qiyāmah: 36. al-Mu'minūn: 115. al-Faruqī, *Al-Tawhid It's Implications*, 13.

<sup>88</sup> al-Sya'rawī, *Al-Khawāthir*, 1676-1677.

<sup>89</sup> Q.S. at-Taubah: 71

<sup>90</sup> Q.S. al-Baqarah: 177. Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad al-Imām Aḥmad b. Ḥanbal*, taḥqīq 'Ādil Mursyid, et al., vol. 20 (T.t.: Muassasah al-Risālah, 2001), no hadits.12561, 29.

<sup>91</sup> Q.S. al-Qashash: 77

substansial konsep pembebasan budak bertujuan untuk menghilangkan perbudakan, dan kemiskinan dalam tata sosial *ummah*.<sup>92</sup> Karenanya, pembebasan budak dapat dimaknai sebagai penghidupan budak dari kematian asasnya. Untuk itu tidaklah berlebihan kiranya jika Mahmud Syaltut, menilai bahwa pembebasan budak dalam kasus pembunuhan tanpa disengaja, substansinya sebuah bentuk upaya menghidupkan kembali jiwa, atau menggantikan jiwa yang telah meninggal akibat pembunuhan tersebut.

Artinya, *ummah* secara *built in* haruslah ber-*insaniyah*. Insaniyah sendiri mencakup banyak hal seperti, kemuliaan,<sup>93</sup> keadilan sosial-ekonomi,<sup>94</sup> bertata sosial, tersetruktur, seimbang, ideal, dinamis, progresif, kreatif,<sup>95</sup> demokratis,<sup>96</sup> adil,<sup>97</sup> berkasih sayang,<sup>98</sup> mementingkan orang lain,<sup>99</sup> berilmu,<sup>100</sup> berdisiplin,<sup>101</sup> bersaudara,<sup>102</sup> manusiawi,<sup>103</sup> bekerja,<sup>104</sup> sederhana,<sup>105</sup> dan dimensi-dimensi lainnya. Fenomena perpaduan *insaniyah* ini akan melahirkan solidaritas dalam lingkup *ummah* secara keseluruhan, karena kesemuanya itu merupakan misi al-Qur'ān untuk dijelmakan.<sup>106</sup>

*Ummah* bukanlah produk yang lahir dari sebuah kebetulan alam, ia juga tidak hidup demi dirinya sendiri, apa lagi demi salah satu unsur penyusunnya. Ia lahir sebagai elemen untuk realisasi kehendak ilahi. Melaluiinya diharapkan dapat tercapai sebuah generasi manusia yang terbaik. Ia diharapkan menjadi sebuah titik di mana makhluk digerakkan oleh Tuhan menuju pemenuhan tujuan ilahi. Karenanya tidak sedikit ayat yang menggambarkan *urgensi ummah* terbaik.<sup>107</sup>

Al-Qur'an secara tegas menggariskan perlunya pembentukan sebuah *ummah*.<sup>108</sup> al-Qur'ān jelas mendorong seorang muslim untuk menyongsong perkembangan sosial yang terorganisir secara khusus, yaitu *ummah*. Cirinya adalah kesatuan ini terorganisir secara rapi, tidak ada dicotomi spiritual-material, dan dipimpin oleh seorang pemimpin yang

<sup>92</sup> Q.S. al-Balad: 11-13.

<sup>93</sup> Q.S. al-Ahzāb: 44, al-Hijr: 72. al-Isrā': 23. al-Fajr: 17. al-Hāqah: 17

<sup>94</sup> Q.S. al-Hujurāt: 13.

<sup>95</sup> Q.S. al-Mu'minūn: 14.

<sup>96</sup> Q.S. al-Taubah: 60.

<sup>97</sup> Q.S. al-Māidah: 8.

<sup>98</sup> Q.S. al-Isrā': 24. al-Rūm: 21. al-Fath: 29. al-Balad: 17.

<sup>99</sup> Q.S. al-Hashr: 9.

<sup>100</sup> Q.S. al-Mujādalah: 11.

<sup>101</sup> Q.S. al-Nūr: 51.

<sup>102</sup> Q.S. al-Hujurāt: 10.

<sup>103</sup> Q.S. al-Mumtahanah: 8-9.

<sup>104</sup> Q.S. al-Najm: 39. al-Hashr: 18.

<sup>105</sup> Q.S. Hūd: 77.

<sup>106</sup> QS. al-Taubah: 71.

<sup>107</sup> Q.S. āli Imrān: 110. al-Baqarah: 143, al-Māidah: 66.

<sup>108</sup> Q.S. āli Imrān: 104.

kompeten.<sup>109</sup> Hal ini dikarenakan tujuan seorang muslim adalah melaksanakan ibadah, sebagai bentuk dari realisasi keadilan, agar tercapai ketentuan ilahi. Dengan ini tiada jalan lain bagi seorang muslim kecuali membentuk sebuah masyarakat organis dengan seorang imam singkat kata, perlunya sebuah pemerintahan.<sup>110</sup>

Dengan pemerintahan diharapkan darinya ada tatanan *ummah* yang baik. Model tatanan yang dikehendaki adalah yang mengandung nilai-nilai: koordinasi, konsistensi, motivasi, partisipasi, potensi, dan *rūhiy*. al-Qur'ān secara jelas telah memberikan '*illah* yang cukup untuk menyuruh untuk berbuat baik, dan menjauhkan keburukan. Namun '*illah* hanyalah sebuah tujuan final yang ingin dicapai dari pembentukan *ummah* itu sendiri.<sup>111</sup> Dengan demikian secara tidak langsung ia bermakna, bahwa hanya *ummah*-lah yang mampu menciptakan kondisi agar tujuan final tersebut terwujud. Karena itu, *ummah* adalah kondisi dan sumber di mana kewajiban, dan hak-hak seorang hamba dapat terjamin eksistensinya.

Eksistensi manusia dalam Islam tiada lain adalah sebagai bentuk pengabdian terhadap Tuhan. Realisasi di sini secara prinsip haruslah mampu menjadikan segalanya menjadi lebih bernilai. Maka jika ingin berbakti kepada Tuhan, setiap individu harus turut serta melibatkan dirinya dalam hubungannya dengan sesama manusia, guna mengaktualisasikan nilai-nilai moral dalam hidup. Moral yang dimaksud al-Qur'ān mencakup: persaudaraan, persamaan, toleransi, *amar ma'rūf nahi munkar*, musyawarah, keseimbangan dan sebagainya.<sup>112</sup>

Rasul saw telah menegaskan pentingnya keseimbangan dalam segala tindakan *ummah*. "Sesungguhnya matamu memiliki hak atasmu, tubuhmu memiliki hak atasmu dan keluargamu juga memiliki hak atasmu."<sup>113</sup> Riwayat ini jelas sebagai bukti salah satu keistimewaan ajaran Islam yang mengajarkan untuk selalu hidup berimbang. Seimbang antara ibadah dan kerja, ruh dan raga, akal dan hati. *Ummah* melarang berlebih-lebihan, sehingga memberatkan hidup manusia, yang dapat menyebabkan pengharaman apa yang diharamkan oleh Allāh.<sup>114</sup> Juga sebaliknya, ia tidak membolehkan terlalu longgar sehingga menjadikan semuanya seakan-akan adalah halal, hingga memperbolehkan segala cara, dan sekehendak hati.

---

<sup>109</sup> Artinya: ...Tidak halal bagi tiga orang yang berada di bumi yang lapang kecuali mereka mengangkat salah seorang dari mereka sebagai pemimpin atas mereka... Ibn Ḥanbal, *Musnad*, vol. 11, 227.

<sup>110</sup> Q.S. al-Ḥadīd: 25.

<sup>111</sup> al-Faruqī, *Al-Tawhid It's Implications*, 115.

<sup>112</sup> Q.S. al-Hujurāt: 3, 10. al-Baqarah: 256. āli Imrān: 110. al-Syurā: 38. al-Jum'ah: 9-10. āli Imrān: 103.

<sup>113</sup> al-Bukhari, *Al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīh*, vol. 2, no hadits 1153, 54.

<sup>114</sup> Q.S. al-Māidah: 87.

Karena *ummah* mengajarkan bahwa fitrah manusia adalah menginginkan keseimbangan. Sebab, dengannya alam semesta ini dapat berjalan dengan rapi, dan teratur.<sup>115</sup>

Keseimbangan di sini dapat diraih dan dipelajari dengan akal manusia.<sup>116</sup> Maka peran akal sangatlah penting, karena ia sebagai pemberi warna kehidupan, sekaligus sebagai fondasi pembeda yang baik dan buruk. Sehingga jika selanjutnya diperdalam lagi mengenai kualitas akal seperti apa yang dimaksud? Jawabnya adalah akal yang selalu membawa rasa takut terhadap Allāh, dan selalu mengajak untuk menunaikan perintah-Nya serta menjauhi larangan-Nya.<sup>117</sup> Dengan kata lain, hubungan antara moralitas, rasio dan kondisi individu dengan Tuhan tidak dapat didikotomi. Jika hal ini terjadi maka tidak menutup kemungkinan kalau akan memunculkan individu-individu yang menyendiri. Untuk menyebut contoh, dalam sejarah manusia dikenal beberapa pendeta maupun pertapa lari dari kehidupan yang penuh akan tekanan, ketidakseimbangan, kekerasan bahkan kekejaman.<sup>118</sup>

Dalam Islam dimensi moral selalu dikaitkan dengan batasan-batasan agama. Karena seandainya dibatasi oleh personalitas individu, maka yang terjadi akan membawa personal tersebut kepada individualisme yang konklusi akhirnya berupa egoisme pribadi.<sup>119</sup> Hal ini terjadi karena, dalam pertimbangannya seorang manusia pasti akan terpengaruh pada tekat batin, sehingga berawal dari kesadaran diri sendirilah seorang dapat menilai suatu hal. Prioritas atau tepatnya eksklusivitas dari tekat pribadi inilah yang akan membawa kepada etika, dan akan berakhir pada sebuah egoisme diri. Jika dikatakan bahwa obsesi terhadap diri sendiri bergerak dimotori oleh altruistis terhadap masyarakat, maka harus diakui bahwa semakin moral terlibat ke dalam orang lain, ia akan cenderung terlihat kehilangan kepercayaan dirinya. Sehingga ia akan terpacu untuk menjauhi keterlibatannya dalam sosial masyarakat.<sup>120</sup> Maka di sinilah peran agama sangat menentukan, agar tidak terjadi benturan tujuan pribadi dan *ummah* secara *holistic*.<sup>121</sup> Jadi *ummah* akan selalu mengaitkan antara individu dan masyarakat untuk dapat terus berkembang menuju kesejahteraan bersama secara *holistic*, yang tersajikan dalam sebuah dimensi tata sosial yang disebut dengan *ummah*.

---

<sup>115</sup> Q.S. al-Mulk: 3.

<sup>116</sup> al-Rāzī, *Mafātih al-Ghayb*, vol. 30, 581-582.

<sup>117</sup> Ibid.

<sup>118</sup> William James, *The Varieties of Religious Experience* (New York: New American Library, 1953), 269.

<sup>119</sup> Q.S. al-Baqarah: 139

<sup>120</sup> Q.S. at-Taubah: 71.

<sup>121</sup> Q.S. al-Nūr: 35.

## Penutup

Term *al-ummah* menggambarkan penegasan aspek persamaan yang ada pada satu komunitas dengan sebuah idealisme. Adapun *fi'ah*, *Qawm* dan sebagainya lebih kepada penyebutan satu komunitas yang dinisbahkan kepada satu individu, sifat, atau gambaran fenomena kekhasan suatu golongan tertentu yang menjadi pelajaran bagi generasi yang setelahnya. Karenanya, wacana tentang *ummah* dalam al-Qur'an menjadi sebuah bahasan yang tidak terelakkan lagi. Semenjak diskursus mengenai manusia dan alam menjadi elemen penting dalam konteks keilmuan.

Konsep al-Qur'an tentang *ummah* yang terbaik adalah masyarakat yang menerima perbedaan dalam *furu'*, kemudian mencari titik yang bisa mempersamakan satu dengan yang lain. Tidak sedikit ayat dalam al-Qur'an yang menganjurkan agar umat Islam menjadi umat yang menjunjung tinggi nilai-nilai tanggung jawab, keadilan, mengedepankan dialog untuk mengatasi perbedaan. *Ummah* yang ideal dalam al-Qur'an adalah yang terbentuk dari masyarakat yang diwarnai oleh jalinan solidaritas sosial, dan rasa persaudaraan yang solid antar manusia berlandaskan al-Qur'an dan Hadits.

Pada pembahasan ini telah jelas bahwa terdapat banyak ayat yang dapat dikembangkan darinya suatu konsep tata sosial *ummah*. Karena ayat-ayat tersebut sangat berkaitan dengan cara pandang Islam, maka ia harus ditafsirkan dengan konsep penafsiran yang sejalan dengannya.

## Daftar Rujukan

Al-Qur'ān

'Arabīyah (al), Majma' al-Lughah. *Al-Mu'jam al-Wasīf*. Kairo: Maktabah al-Syurūq al-Daulīyah, 2005.

'Arāqy (al), Muḥsin. *Nazarayāt al-Ḥukm fī al-Islām*. T.t.: Majma' al-Fikr al-Islāmī, 1425 H.

Abū Hatim, Muḥammad b. Idris al-Rāzī Ibn. *Tafsīr al-Qur'ān al-Adhīm li Ibn Hātim*, taḥqīq As'ad Muḥammad Tayyib, vol. 6. Saudi: Maktabah Nazar Mustofa al-Baz, 1419H.

Aḥmad, Imam Subakir. *Al-Tawḥīd fī al-Islām*. Ponorogo: DUP, 2008.

Anbāri (al), Muḥammad b. al-Qāsim b. Abū Bakr. *Al-Zāhir fī Ma'ānī Kalimāt al-Nāṣṣ*. Bayrūt: Muassasah al-Risālah, 1992.

As-Syufī, Mahir Aḥmad. *Perhitungan Amal*, vol. 7. Solo: Tiga Serangkai, 2007.

Attas (al), Syed Muḥammad Naquib. *Ma'na Kebahagiaaan dan Pengamalannya dalam Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC, 2005.

Baghdādī (al), 'Abd. Al-Qāhir. *Al-Farq Bayn al-Firaq*. Bayrūt: Dar al-Kutub al-Ilmīyah, t.th.

- . *Al-Farq bayn al-Firaq*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 2005.
- Baihāqi (al), Abū Bakr. *As-Sunan al-Kubrā*, taḥqīq M. Abd Qadir A., vol. 10. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 2003.
- Bukhari (al), *Al-Jāmi’ al-Musnad al-Ṣahīh*, vol. 4. Bayrūt: Dār Ṭuruq al-Najāh, 1422.
- Dānūri (al), Abū Bakr Aḥmad. *Al-Mujālas wa Jawāhir al-‘Ilm*, taḥqīq Ibn Hasan Ali Salman, vol. 4. Bayrūt: Dār Ibn Hazm, 1419H.
- Daud, Wan Mohd Nor Wan. “Epistemologi Islam dan Tantangan Pemikiran Umat,” *Jurnal Islamia* no. 5, tahun 2. April-Juni 2005.
- . *Budaya Ilmu: Satu Penjelasan*. Singapura: Pustaka Nasional, 2007.
- Faruqi (al), Ismail Raji. *Al-Tawhid It’s Implications for Thought and Life*. Virginia: IIIT, 1992.
- Ghazālī (al), Abū Hamīd. *Al-Maqṣad al-Asmā’ min Asmā Allah al-Husnā*. Kairo: Maktabah al-Jundi, t.th.
- Hamūsy, Abū Muhamad Maki b. Abū Thālib. *Al-Hidāyah ilā Bulūgh al-Nihāyah fī Ilm Ma’ānī al-Qur’ān wa Tafsīruhu*, vol. 5. T.t.: Jami’ah al-Sharīqah, 2008.
- Ibn Anas, Malik. *al-Muwaṭṭa’*, vol. 2. al-Imarāt: Mu’assasah Zayyid b. Sulthan, 2004.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad. *Musnad al-Imām Aḥmad b. Ḥanbal*, taḥqīq ‘Ādil Mursyid, et al., vol. 20. T.t.: Muassasah al-Risālah, 2001.
- Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, taḥqīq Sami b. M. Salamah, vol. 1. Kairo: Dār Ṭayyibah, 1999.
- Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, terj. Franz Rosenthal. Princeton: Bollingen Series Princeton University Press, 1989.
- Ibn Qutaybah, *Ta’wīl Mukhtalaf al-Hadīth*. al-Su’ūdī: Dār Ibn al-Qayyim, 2012.
- Ibn Taymīyah, Taqī al-Dīn Abū al-Abās Aḥmad. *Mas’alah fī al-Kanāis*. al-Riyādh: Maktabah al-‘Abīkān, 1416H.
- Ibn Ujaibah, Abū al-Abbas. *Al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur’ān al-Majīd*, taḥqīq Aḥmad ‘Abd Allāh, vol. 2. Kairo: Hasan Abbas Zaki, 1419H.
- Ibn. Zakariā, Abū al-Husayn Aḥmad b. Fāris. *Maqāyīs al-Lughah*. T.t.: Ittihād al-Kitāb al-‘Arab, 2002.
- Izzat, Daruzzah Muḥammad. *Al-Tafsīr al-Ḥadīth: Murattab hasb Tartīb al-Nuzūl*, vol. 3. Kairo: Dār Ihya’ al-Kutub al-‘Arabīyah, 1383H.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience*. New York: New American Library, 1953.
- Kamil, Sukron. *Pemikiran Politik Islam Tematik: Agama dan Negara, Demokrasi, Civil Society, Syariah dan HAM, Fundamentalisme, dan Antikorupsi*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2013.

- Kebudayaan, Departemen Pendidikan dan. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 2003.
- Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*. Bandung: Mizan, 1997.
- Māturīdī (al), Abū Manṣūr *Tafsīr al-Māturīdī, Ta`wīlāt Ahl al-Sunnah*, tahqīq Majdi Baslum, vol. 6. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2005.
- Nurdin, Ali. *Quranic Society: Menelusuri Konsep Masyarakat Ideal dalam al-Qur'an*. T.t.: Erlangga, 2006.
- Qaṭṭān (al), Ibrāhīm. *Taysīr al-Tafsīr*. Kairo: t.p, t.th.
- Qusyairy (al), Abd al-Karīm b. Abd al-Malik. *Li Thā’if al-Isyārāt, Tafsir al-Qusyairy*, tahqīq Ibrāhīm al-Basūny, vol. 2. Mesir: al-Hai`ah al-Miṣrīyah al-‘Āmah li al-Kitāb, t.th.
- Sharī`atī, ‘Ali. *al-Ummah wa al-Imāmah*. Teheran: Mu`assah al-Kitab as-Tsaqifah, 1989.
- Ṭabrānī (al), Sulaymān b. Aḥmad. *Al-Raudh al-Dānī al-Mu`jam al-Ṣaghīr*, vol. 2. Bayrūt: al-Maktab al-Islāmī, 1985.
- Wahidi (al), Abū al-Hasan b. Ali. *Al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-Azīz*, tahqīq Shofwan Adnan Dawudi. Bayrūt: Dār al-Qalam, 1415H.
- Zamakhsyarī (al), *Al-Kashāf ‘an Haqāiq Ghawāmid al-Tanzīl*, vol. 2. Bayrūt: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1407H.
- Zarkasyi, Hamid Fahmy. *al-Ghazālī’s Concept of Causality*. Malaysia: IIUM Press, 2010.