

# SIAPAKAH ORANG KAFIR ITU ?



**Diskusi Ilmiah Dosen Tetap UIN Sunan Kalijaga  
Tahun Ke -32, 2011 Tanggal 04 Mei 2012  
Dipersembahkan oleh: Ahmad Salehudin Dosen Fakultas Ushuluddin,  
Studi Agama dan Pemikiran Islam  
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta**

**MODERATOR : Prof. Dr. H. M. Karim Abdul Karim, M.A., M.A.**

**Sekretariat  
Diskusi Ilmiah Dosen Tetap  
UIN Sunan Kalijaga  
Yogyakarta  
2012**

## SIAPAKAH ORANG KAFIR ITU?

**Ahmad Salehudin**

Dosen Antropologi Agama

Fakultas Ushuluddin, Studi Agama dan Pemikiran Islam

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga

*ahamd\_salehudin@yahoo.co.id*

### Background

Seribuan orang menyerang dan merusak rumah Jamaah Ahmadiyah Indonesia di Cikeusik, Banten (7 Februari 2011). Fenomena seperti ini, yaitu jamaah ahmadiyah menjadi sasaran kekerasan, merupakan hal yang selalu terulang. Di daerah-daerah lain, jamaah ahmadiyah Indonesia juga seringkali mengalami kekerasan. Mereka dipukuli dan bahkan tidak jarang berakhir dengan kematian; rumah dan masjid mereka dirusak dan dibakar; dan bahkan di Nusa Tenggara Barat mereka diusir dari rumahnya. Kekerasan yang dialami oleh Jamaah Ahmadiyah Indonesia ini terjadi karena mereka, berdasarkan fatwa MUI, dianggap sesat dan kafir karena menganggap Mirza Ghulam Ahmad, pendiri Ahmadiyah, sebagai nabi. Anggapan bahwa Mirza Ghulam Ahmad adalah nabi tentu saja bertentangan dengan pemahaman umat Islam pada umumnya yang menganggap bahwa Nabi Muhammad merupakan nabi terakhir. Oleh karena keyakinannya inilah Jamaah Ahmadiyah Indonesia mengalami kekerasan agama.

Di ruang persidangan yang mendakwanya sebagai tersangka teroris, Abu Bakar Ba'syir sambil meneriakkan Allahhu Akbar mengatakan bahwa Presiden Susilo Bambang Yudoyono kafir. Bagi Ba'asyir, negara dengan sistem pemerintahan yang tidak Islamis atau tidak menerapkan syariat Islam pastilah dipimpin oleh orang kafir. Dalam berbagai kesempatan, Ba'asyir selalu menyatakan bahwa membunuh orang kafir yang menyerang Islam hukumnya wajib. Oleh karenanya sikapnya tersebut, kita dapat mengerti dan memahami mengapa Ba'asyir menganggap Mukhlis, terdakwa pelaku bom bunuh diri di Bali yang mengakibatkan ratusan orang mati, sebagai seorang Mujahid bukan teroris. Anggapan Ba'syir ini tentu berbeda dengan pemerintah yang menganggap Mukhlis dan para pelaku bom bunuh diri lainnya sebagai teroris.

Di Cirebon beberapa waktu lalu (15 April 2011), Muhammad Syarif Yoesofa melakukan aksi bom bunuh diri di masjid yang berada di lingkungan Polres Cirebon. Dengan mengikatkan bom tubuhnya, dia masuk masuk masjid dan berbaur dengan para polisi Polres Cirebon yang hendak melaksanakan salat jumat. Begitu para jamaah salat jumat berdiri mengatur barisan, dia meledakkan bom yang berada tubuhnya. Beberapa polisi mengalami luka parah dan harus mendapatkan perawatan intensif, sedangkan dia sendiri tewas mengenaskan. Bom bunuh diri yang dilakukan oleh Muhammad Syarif sangat perlu mendapatkan perhatian karena yang menjadi targetnya adalah para polisi yang beragama Islam. Dengan kata lain sasaran bom bunuh diri Muhammad Syarif Yoesofa adalah orang-orang Islam sendiri. Alasan yang digunakan oleh Muhammad Syarif persis sama dengan argumen yang dikemukakan oleh Ba'asyir, yaitu pengkafiran. Pemerintahan yang tidak mengadopsi syariat Islam adalah pemerintahan kafir dan seluruh aparatusnya adalah kafir.

Yang menarik adalah sikap Ba'asyir atas kasus ini. Dia berpendapat bahwa Muhammad Syarif kafir karena melakukan bom bunuh diri di dalam masjid pada saat Jemaat salat jumat hendak menunaikan salat. Seandainya Muhammad Syarif selamat dari bom bunuh diri yang dilakukannya, kemungkinan dia juga akan menggapa Ba'asyir kafir karena tidak mendukung aksinya menyerang kaum kafir. Fenomena pengkafiran seperti ini persis sama seperti yang dilakukan oleh kelompok khawarij yang mengkafirkan Sayyidina Ali, Muawiyah, Amru bin Ash, dan semua umat Islam pada saat itu yang menerima tahkim, genjatan senjata antara pasukan ali dan muawiyah. Selain itu, kelompok khawarij juga menganggap utsman ibn affan, khalifah ketiga, sebagai orang kafir. Dalam bukunya yang berjudul "*Pengkafiran sesama muslim Akar Historis Permasalahannya*", Mustafa Helmi mengatakan bahwa:

*Dalam pengkafiran mereka terhadap utsman dan ali, kaum khawarij juga bersandar pada satu-satunya alasan ini, yaitu "mereka berdua telah menetapkan hukum tidak dengan apa yang diturunkan oleh Allah. Mereka mengatakan, karena ali telah mengakui kebolehan penetapan hukum melalui dua orang yang diutus dalam tahkim, mencopot dirinya dari jabatannya sebagai amirul mukminin, kemudian menetapkan hukum berkenaan dengan agama Allah, yang karena itu ia menjadi kafir. Sedangkan utsman memberi kepercayaan kepada orang-orang yang tidak jujur sebagai pengawas, sehingga mereka menetapkan hukum tidak dengan apa yang telah diturunkan Allah, yang karena itu ia dinyatakan kafir (Mustafa Helmi, 1986: 68).*

Jika merunut sejarah, sebenarnya fenomena keagamaan yang menjadikan umat islam yang memiliki pandangan keagamaan yang berbeda sebagai target pembunuhan (halal dibunuh) merupakan fenomena yang biasa terjadi. Doktrin takfiriyyah (pengkafiran) adalah salah satu fondasi teologis yang memberikan justifikasi kepada mereka untuk melakukan pembunuhan. Semua yang menghalangi pelaksanaan cita-cita mereka adalah bagian dari kekufuran yang wajib diperangi. Umat Islam yang mendukung sistem di luar sistem Islam yang mereka yakini adalah para pendukung kekufuran dan oleh karenanya juga masuk dalam kategori kafir.

Dalam konteks umat Islam yang masih dibelenggu doktrin fikih klasik, kelompok atau individu yang sudah divonis "murtad", "kafir", atau "sesat" berarti telah dihalalkan untuk dibunuh. Mereka menggunakan hadis, "*man baddala dinahu faqtulûhu*" (barang siapa yang mengganti agamanya, maka bunuhlah ia). "Mengganti agama" dimaknai murtad, kafir, atau sesat. Fatwa tersebut seperti vonis dalam pengadilan in absentia, tanpa klarifikasi dan pembelaan, dengan dakwaan sepihak. Meskipun demikian, umat Islam yang awam tidak mau tahu dengan prosedur yang tidak sehat itu; yang ditangkap hanya ujungnya: orang ini murtad, kelompok itu sesat, maka dibunuh saja.

Penggunaan idiom-idiom teologis pada fatwa —yang pada hakikatnya adalah opini legal manusia— mampu meniupkan roh kekuatan dan kebanggaan bagi siapa saja yang bersedia "mengorbankan dirinya" untuk menjalankan misi suci itu. Imam Samudra, terpidana kasus bom Bali, tersenyum lebar, tidak merasa bersalah atau berdosa, bahkan bangga, setelah membunuh ratusan orang sipil di Bali, yang diyakini sebagai jihad.

*Draft only, not be permitted to cited and circulated - Draft only, not be permitted to cited and circulated*

Hukuman mati kepadanya dianggap sebagai pintu menuju kesyahidan: masuk surga tanpa hisab.

Dari narasi diatas, ada dua fakta yang dapat kita ambil. *Pertama*, siapa yang disebut kafir sebenarnya tidak jelas. Dari kasus bom bali, kita dapat menyimpulkan bahwa yang disebut kafir adalah mereka yang tidak beragama Islam. Sedangkan dalam kasus Abu Bakar Ba'asyir dan Muhammad Syarif, kita dapat mengetahui bahwa yang dimaksud dengan orang kafir adalah orang-orang Islam sendiri yang memiliki pemahaman keagamaan yang berbeda dengan mereka. *Kedua*, kata kafir ternyata memberikan legitimasi dan energi yang luar biasa kepada kelompok-kelompok tertentu untuk melakukan kekerasan. Mukhlis, Imam Samudra dan Muhamad Syarif dengan suka hati melakukan bom bunuh diri untuk membunuh orang-orang, yang dalam pandangan keagamaan mereka, kafir. Tidak peduli apakah mereka orang Islam atau non Islam. Kata kafir menjadi kata yang paling menakutkan dalam sejarah Islam.

Berangkat dari fakta tersebut, tulisan ini hendak menjawab dua hal. *Pertama* Siapa sebenarnya yang bisa dikategorikan kafir? *Kedua*, dalam masyarakat global yang multikultur dan multiagama, berangkat dari pertanyaan pertama diatas, bagaimana kita seharusnya memaknai kata kafir? Untuk menjawab kedua pertanyaan tersebut, ada dua hal yang akan penulis lakukan. *Pertama*, penulis akan memposisikan diri sebagai seorang reader dalam membaca text-text keagamaan. Pemilahan ini didasarkan kepada kesadaran penulis bahwa selain karena secara objektif penulis tidak memiliki kemampuan untuk membaca sacred book dalam posisi author, juga karena dengan posisi ini akan memberikan peluang kepada penulis untuk melihat kata kafir dalam konteks yang lebih luas atau secara lebih spesifik menggunakan perspektif anthropologi sejarah agama. *Kedua*, oleh karena menggunakan perspektif anthropologi sejarah agama, maka teks yang penulis gunakan tidak semata-mata apa yang tertulis dalam kitab suci --dan bagaimana teks tersebut ditafsiri--, tetapi juga teks yang berupa fenomena yang ada dan hadir dalam lintasan sejarah Islam.

### Memahami Teks-teks Suci

Bagaimana kita harus menafsirkan teks-teks suci merupakan persoalan mendasar karena berkaitan dengan upaya untuk menghadirkan kebenaran makna yang terkandung dalam teks yang multiinterpretatif dan, oleh karena itu, proses untuk menghadirkan makna teks selalu menghadirkan ketegangan. Sejatinya teks secara umum, demikian juga teks keagamaan, adalah entitas histories, dalam arti bahwa teks itu diproduksi oleh pengarang atau muncul pada waktu tertentu dan tempat tertentu dimasa lalu. Dengan demikian, teks itu selalu bagian dari masa lalu, dan ketika kita berinteraksi dengan teks, kita berperan sebagai historian dan berusaha mendapatkan kembali masa lalu (Sahiron Syamsuddin, 2011: 143). Dengan kata lain, teks sebenarnya selalu menjadi representasi masa lalu.

Dalam teks-teks non agama pendapat bahwa teks-teks merupakan produk masa lalu tidak akan menjadi masalah, karena biasanya tidak terkait dengan keyakinan, tetapi lebih kepada usaha manusia untuk mengkomunikasikan ide-idenya. Persoalan tidak akan mudah apabila teks-teks tersebut terkait dengan teks-teks keagamaan. Tentu setiap orang mengakui bahwa teks-teks keagamaan muncul dimasa lalu, tetapi akan menjadi persoalan serius ketika kita meletakkan teks keagamaan sebagai bagian masa lalu. Bagi

*Draft only, not be permitted to cited and circulated - Draft only, not be permitted to cited and circulated*

sebagian orang atau kelompok, walaupun teks-teks keagamaan merupakan bagian masa lalu, tetapi dia merupakan citra masa depan, atau sekurang-kurangnya representasi masa depan. Sebagian yang lain berpendapat bahwa teks-teks keagamaan merupakan bagian dari masa lalu yang tetap memberikan pengaruh terhadap masa kini. Oleh karenanya teks-teks keagamaan tidak bisa dianggap sebagai masa lalu *perse*, teks-teks keagamaan adalah masa lalu, masa kini, dan masa yang akan datang. Dalam dirkursus keislaman, misalnya, kita secara mudah akan menemukan individu atau kelompok yang secara sangat kuat menyakini bahwa semua instruksi al-Quran harus dipahami secara literal, karena al-Quran merupakan “ayat-ayat Tuhan” sehingga tidak mungkin bertentangan dan selalu relevan dengan semua kebutuhan semua umat manusia dalam segala waktu. Oleh karenanya menurut kelompok ini, sebagaimana diungkapkan oleh Abdullah Saeed (2006: 5) tidak ada alasan untuk melakukan pembacaan ulang terhadap ayat-ayat al-Quran. Jika ayat al-Alquran tidak sesuai dengan realitas masyarakat, bukan al-Qurannya yang salah, tetapi masyarakatlah yang salah karena tidak sesuai dengan al-Quran, dan oleh karenanya harus disesuaikan dengan al-Quran.

Pertanyaannya adalah apakah al-Quran yang harus dipahami sesuai dengan kondisi masyarakat atau kondisi masyarakat yang harus diukur dengan menggunakan perspektif al-Quran? Sebagai sebuah teks, maka saya sepakat dengan para pakar yang mengatakan bahwa al-Quran harus dipahami sesuai dengan konteksnya. Untuk memahami al-Quran sesuai dengan konteksnya yang diperlukan adalah ---sebagaimana disebut oleh Gracia (1995)—*the development of textual interpretation*. Tujuan dari the development of textual interpretation adalah menjembatani kesenjangan antara situasi-situasi dimana teks itu muncul atau diproduksi dan situasi-situasi yang ada di sekitar audiens kontemporer yang berusaha menangkap makna dan implikasi dari teks histories tersebut.

Lagi-lagi kita harus segera menyadari bahwa pengetahuan terhadap setting masalalu sebuah teks diciptakan terkadang tidak mampu menolong kita untuk memberikan pemahaman yang memuaskan semua pihak. Setting masalalu dimana teks itu diproduksi terkadang tidak menghasilkan pemahaman tunggal, tetapi plural. Akibatnya setting masalalu terkadang menjadi hambatan untuk memaknai dan memahami teks dalam setting masa kini. Dalam al-Quran misalnya kita mendapatkan ayat la ikraha al fiddin (tidak ada paksaan dalam beragama). Bagi kelompok penggiat interfaith dialogue, ayat ini merupakan ayat toleransi yang memberikan jaminan kepada setiap orang untuk memilih dan menganut agama sesuai dengan kehendaknya (bebas memilih). Tetapi bagi kelompok-kelompok Islam fundamentalis, ayat tersebut dimaknai tidak dalam konteks toleransi, tetapi dalam makna sebaliknya. Menurut Attabari misalnya, sebagaimana ditulis oleh Muin Sirri (2011: 77), ayat tersebut hanya untuk yang membayar Jizyah. Menurutnya, Rasulullah pernah memaksa sebuah komunitas untuk memeluk islam, dan ketika mereka menolak, rasulullah memerintahkan untuk membunuh mereka. Untuk menjembatani hal tersebut, maka perlu dibuat perbedaan—meminjam pendapat E.D. Hirsch Jr. (1984)—antara meaning and significance. Menurut Hirsch, makna sebagai skema identitas diri (pengarang), yang batas-batasnya ditentukan oleh peristiwa penyampaian kata dan signifikansi sebagai hubungan antara makna yang lahir dari skema identitas diri pengarang dan sesuatu hal apa saja yang diluar pengarang tidak perlu harus dipahami secara ketat, mengingat memang ada hal-hal yang membuat

*Draft only, not be permitted to cited and circulated - Draft only, not be permitted to cited and circulated*

maksud pengarang menjadi terbuka dan tidak terkungkung oleh konteks awal. Oleh karenanya, menurut Hirsch, seorang penghotbah perlu membuat perbedaan antara meaning and significance. Penafsir perlu mempertimbangkan makna normative dan sebagaimana terkandung dalam kitab suci, sementara penyampaian perlu mempertimbangkan signifikansi teks bagi pendengar yang hidup dengan konteks situasi actual tertentu. Si penghotbah perlu menemukan maksud dasariah yang dimiliki oleh pengarang, dan selanjutnya mencari implikasi serta menerapkannya bagi pendengar sabda.

Dalam tradisi Islam, upaya untuk menumbuhkan kesadaran akan keterpisahan antara meaning and significance bukan sesuatu yang mudah, apalagi yang terkait dengan -- apa yang disebut Abdullah Saeed (2006) --- ethico-legal content of the Qur'an. Menurut Abdullah Saeed, ada tiga kelompok Islam dalam memahami al-Quran textualist, semitextualist, and contextualist.

"Textualists argue for strict following of the text and adopt a literalistic approach to the text. For textualists, it is the Quran that should guide Muslims, rather than any so-called modern need. They consider the meaning of the Quran to be fixed and universal in application..... Semi-textualists essentially follow the Textualist as far as linguistic emphasis and ignoring of the socio-historical context are concerned, but they package the ethico-legal content in a somewhat "modern" idiom, often an apologetic discourse.....And contextualists refer to people who emphasize the socio-historical context of the ethico-legal content of the Quran and of its sequent interpretations. They argue for understanding the ethico-legal content in the light of the political social, historical, cultural, and economic contexts in which this content was revealed, interpreted, and applied. Thus they argue for a high degree of freedom for the modern Muslim scholar in determining what is mutable (changeable) and immutable (unchangeable) in the area of ethico-legal content" (Abdullah Saeed, 2006: 3-4).

Lebih jauh Abdullah Saeed (2006: 4) mengatakan, *the interpretation of the ethico-legal content of the Quran need to take social change into account in order to sustain the close relationship between the Quran and the Muslim today. The Quranic interpretation up to now, which has been to a large extent philological, need to give a way to a more sociological, axiological, and anthropological exegesis in order to relate it to the contemporary need of Muslim today.* Namun demikian, walaupun kita harus mempertimbangkan faktor-faktor kontemporer, tetapi menurut Abdullah Saeed, *"...should not neglect the classical Islamic exegetical tradition entirely. On the contrary, we should benefit from the tradition and be guided by it where possible without necessarily being bound by all in detail. Contemporary scholar must be informed about the ways in which the texts have been interpreted throughout history. That understanding can be helpful in our formulation of new interpretation in the light of new circumstances and challenge.*

Mengapa perlu melakukan interpretasi secara kontekstual? Menurut Abdullah Saeed (2006: 4), interpretasi adalah --tidak seperti wahyu--- adalah usaha manusia. Oleh karena usaha manusia, apakah itu sahabat nabi, tabi'in, dan para imam---yang dibatasi oleh konteks dan budaya yang "mungkin" relevan untuk saat itu. Oleh karena itu, tugas

*Draft only, not be permitted to cited and circulated - Draft only, not be permitted to cited and circulated*

kita dalam membaca dan memahami al-Quran harus terlibat dalam proses-proses sosial budaya yang terjadi.

### Siapakah orang yang disebut kafir?

Who are people called *Kufr in the Quran*? Untuk menjawab pertanyaan ini tidak mudah dan sangat kompleks. Untuk menjawab pertanyaan ini, saya akan mulai penjelasan ini dengan menyajikan ayat-ayat al-Quran dan nantinya fakta-fakta historis siapa yang disebut dengan *kufr*. Sebagaimana telah penulis sampaikan, argumentasi paper ini akan didasarkan pada text literal dan text fenomena. Betapa sulitnya mengidentifikasi orang yang disebut kafir dapat kita lihat dalam surat An Nisa' berikut:

*They desire that you should disbelieve as they have disbelieve, so that you might be (all) alike; therefore take not from among them friends until they flee (their home) in God's way; but if they turn back, then seize them and kill them wherever you find you find them, and take not from among them a friend or helper. Except those who reach a people between whom and you there is an alliance, or who come to you, their heart shrinking from fighting you or fighting their own people; and if God had pleased, He would have given them power over you, so that they should have certain fought you; therefore if they withdraw from you and don't fight you and offer you peace, that God has not given you a way against them. (4 An-Nisa' : 89-90)*

Dalam ayat an-Nisa' diatas, kita tidak tahu siapakah yang disebut disbelieve? Apakah mereka Yahudi, Nasrani, ataukah kelompok-kelompok agama lain? Pertanyaan lebih lanjut dapat kita ajukan dengan melihat redaksi bagian akhir dari surat an nisa' tersebut, "*if they withdraw from you and don't fight you and offer you peace, that God has not given you a way against them*", maka kita juga akan semakin bingung untuk mengidentifikasi siapa sebenarnya yang disebut *kufr*. Secara sederhana dapat kita katakan bahwa orang yang disebut kufur adalah mereka yang memerangi kita. Dan kekufuran mereka akan hilang dengan sendirinya manakala mereka *don't fight you and offer you peace*. Oleh karena mereka sudah tidak kafir, maka *God has not given you a way against them*. Dalam konteks ini, maka *kufr* tidak terkait dengan persoalan akidah, tetapi lebih kepada identifikasi perbedaan.

Adakalanya kita temukan bahwa yang disebut orang-orang kafir adalah orang-orang Yahudi dan Nasrani karena mereka tidak akan rela dengan dengan keberadaan agama baru yang bernama Islam, sebagaimana termaktub dalam Quran surat (5) Attin: 4; *orang Yahudi dan orang nasrani tidak suka kepada engkau (Muhammad) sebelum engkau mengikuti agama mereka*. Statemen ini sebenarnya fakta sosiologis dan politis, bukan fakta teologis atau ideologis. Fenomena tidak rela terhadap agama baru juga pernah dilakukan oleh Umat Islam Indonesia terhadap Ahmad Masadaeq (pendiri qiyadah Islamiyah) memproklamirkan diri sebagai nabi yang mendapatkan wahyu dari tuhan. Masadeq dihujat, diintimidasi, dan bahkan dipenjara akibat dari "wahyu" yang diterimanya tersebut. Dalam konteks ini, kita bisa memahami "permusuhan" yang dikobarkan oleh kaum Nasrani dan Yahudi di daerah Arab. Mengapa penulis mengatakan itu hanyalah permusuhan yang bersifat local? Karena dalam surat (2) Al-

*Draft only, not be permitted to cited and circulated - Draft only, not be permitted to cited and circulated*

Baqarah 30-33 disebutkan bahwa: *Engkau akan dapati bahwa diantara umat manusia itu yang paling sengit permusuhannya kepada kaum beriman adalah kaum Yahudi dan orang-orang Musyrik, dan engkau akan dapati bahwa yang paling dekat persaudaraannya dan rasa kasih-sayangannya kepada kaum beriman ialah mereka yang mengaku sebagai Kristen, Nasrani.*

Dalam kesempatan lain, kita juga menemukan bahwa yahudi, Nasrani dan agama local yang ada di daerah arab saat itu akan masuk syurga asalakan mereka beriman. Penegasan ini dapat kita temukan dalam surat (33) al-Ahzab: 72 disebutkan bahwa *orang yahudi, orang nasrani, orang majusi, dan orang sabean, semuanya itu bisa masuk syurga asalakan beriman kepada Allah, hari kemudian dan berbuat baik*, dan dalam surat (23) al-Mukminun 115; *sesungguhnya orang-orang beriman, dan yahudi, Nasrani, Sabean dan orang-orang Majusi, siapa saja diantara mereka yang beriman kepada Tuhan dan percaya kepada kehidupan setelah mati dan berbuat baik, semua akan mendapatkan pahala dari tuhan mereka dan karena itu mereka tidak perlu khawatir ataupun bersedih hati.*

Dalam surat (4) an-Nisa': 101 bahwa *"...jika kamu takut diserang orang-orang kafir. Sesungguhnya orang-orang kafir itu adalah musuh yang nyata bagimu"*. Dalam surat al-Imran, 28 disebutkan: *"Janganlah orang-orang mukmin mengambil orang-orang kafir menjadi wali dengan meninggalkan orang-orang mukmin."* Penegasan bahwa orang kafir merupakan musuh yang nyata dan himbauan untuk tidak menjadikan orang kafir sebagai pemimpin, menurut pendapat saya, lebih merupakan persoalan politik dan social, daripada persoalan akidah. Saya kira secara sederhana kita dapat pahami mengapa al-Quran bersikap seperti itu. Dalam kondisi dimana masyarakat yahudi Arab belum menerima kehadiran agama baru, tentu merupakan kesalahan besar jika menjadikan mereka pemimpin.

Secara lebih eksplisit, orang yang disebut kufur dalam Quran adalah mereka yang tidak mau bersyukur. Hal ini dapat dilihat dalam surat (14) Ibrahim 7: *Jika kamu bersyukur pasti akan Kutambah (nikmat-Ku) untukmu, dan bila kamu kufur, maka sesungguhnya siksa-Ku amat pedih.* Lebih lanjut, dalam surat (27) An-Naml: 40 disebutkan bahwa *"ini adalah sebagian anugerah Tuhan-Ku, untuk mengujiku apakah aku bersyukur atau kufur"*. Dari kedua ayat tersebut kita dapat ketahui bahwa kufur merupakan pengingkaran terhadap nikmat Allah. Orang yang bunuh diri dianggap telah kufur karena dianggap tidak mensyukuri karunia tuhan. Menurut Quraish Shihab ada tiga dimensi syukur, yaitu syukur dengan hati, syukur dengan lidah, dan syukur dengan perbuatan. Pada dimensi ketiga ini misalnya kita dapat mengerti mengapa ada seorang ulama asal Pakistan yang memfatwakan kafir kepada para pelaku suicide bombing.

Fakta social akan memberikan kita gambaran yang lebih jelas siapa yang dimaksud dengan orang kafir. Jika kita telusuri sejarah pengkafiran dalam islam, maka kita akan mengetahui bahwa yang disebut kafir adalah mereka yang memiliki interpretasi dan pemahaman keagamaan yang berbeda. Khawarij misalnya menganggap bahwa Ali, Muawiyah, Amr ibn Ash dan para pengikutnya kafir karena memiliki pemahaman berbeda terhadap konsep hukum Tuhan yang terkandung dalam al-Quran.

Dari penjelasan di atas, dapat kita ketahui bahwa sejatinya yang disebut kafir memiliki dua dimensi, yaitu dimensi ketuhanan dan dimensi social politik. Dalam dimensi ketuhanan yang disebut kufur adalah mereka yang tidak beriman kepada tuhan

*Draft only, not be permitted to cited and circulated - Draft only, not be permitted to cited and circulated*

(atheis) dan hari akhir, berbuat jahat dan tidak mau bersyukur. Berdasarkan definisi ini, ada dua hal yang perlu kita perhatikan. *Pertama*, orang yang memiliki agama, dalam artian beriman kepada Tuhan dan hari akhir, maka dia tidak termasuk orang-orang kafir, apapun agamanya. *Kedua*, apapun agamanya, dalam artian percaya kepada Tuhan dan hari akhir, tetapi dia selalu berbuat buruk dan tidak mau bersyukur atas nikmat yang telah diberikan oleh Tuhan, maka orang tersebut dianggap kufr.

Dalam term social-politik, orang yang disebut kafir relative berbeda dengan orang yang berada dalam term ketuhanan. Yang dimaksud kafir dalam paradigm social dan politik adalah mereka yang memiliki pandangan yang berbeda. Walaupun sama-sama menjalankan salat wajib 5 kali sehari dan menjalankan ibadah puasa, Presiden Susilo Bambang Yudoyono dianggap kafir oleh Abu Bakar Ba'asyir karena memiliki pandangan yang berbeda terhadap penerapan hukum Islam. Muhammad Syarif melakukan bom bunuh diri di tengah para polisi yang akan melaksanakan salat jumat di dalam masjid yang berada di kompleks polres Cirebon, karena menganggap bahwa para polisi yang beragama islam tersebut kafir. Hal ini juga dapat dilihat dari pandangan kelompok Islam fundamentalis yang beranggapan bahwa Barat adalah sebagai kafir, karena mereka memiliki pandangan yang berbeda, bukan karena orang barat tidak percaya Tuhan atau tidak berbuat baik.

#### **Kafir: Ideologisasi and politisasi**

Problemnya adalah mengapa kata kafir menjadi begitu menakutkan? Jawaban sederhananya adalah karena ada proses ideologisasi dan politisasi. Kufr yang senyatanya dalam term keagamaan merupakan basis kesadaran untuk mengidentifikasi orang yang tidak beriman kepada Tuhan dan hari akhir, berbuat jahat dan tidak mau bersyukur atas karunia Tuhan, dan dalam term sosial-politik merupakan basis kesadaran atas perbedaan yang ada, direduksi sedemikian rupa sehingga yang tersisa adalah spirit untuk menaklukkan dan menghancurkan. Lebih tragis lagi, kufur tidak lagi dilekatkan kepada orang yang tidak beriman, tetapi kepada mereka yang juga beriman kepada Tuhan dan hari akhir, seperti Yahudi dan nasrani. Bahkan lebih jauh lagi, kata kufr dilekatkan kepada orang-orang seagama yang memiliki pemahaman dan interpretasi terhadap teks-teks agama yang berbeda. The significance dari proses ideologisasi dan politisasi ini adalah sebagai upaya kelompok-kelompok tertentu untuk memberikan legitimasi atas tindakan-tindakan yang hendak dilakukannya.

Dalam sejarah Islam klasik, mudah dijumpai fenomena seperti itu. Abu Bakar menjatuhkan fatwa "murtad" terhadap kelompok yang tidak mau menyerahkan zakat sehingga wajib diperangi. Pada awalnya, para sahabat tidak setuju dengan fatwa itu. Menurut Umar, misalnya, dakwaan murtad tidak tepat bagi orang Islam yang masih bersyahadat dan salat. Namun, Abu Bakar tetap berkeras, otoritas seorang khalifah tidak bisa ditolak. Muhammad Imarah dalam bukunya, *Al-Islam wal Hurûb al-Dîniyah*, memberikan catatan kritis terhadap sejarah "perang terhadap orang murtad" (*harb al-murtaddin*) itu. Label "murtad" bukan dalam ranah teologis—dalam arti, keluar dari agama—tapi dalam ranah politis. Kelompok itu bukan tidak mau membayar zakat, tapi tidak mau menyerahkan zakat kepada pemerintah pusat yang dipimpin Abu Bakar setelah Rasulullah wafat. Mereka merupakan kelompok pembangkang (*al-bughât*) dan

menolak kepemimpinan Abu Bakar. Kelompok yang divonis “murtad” atau “kafir” wajib diperangi, seperti yang dilakukan oleh Abu Bakar.

Khalifah ketiga, Utsman bin ‘Affan, mengalami nasib yang tidak jauh berbeda. Dia dituduh “melampaui wewenangnya sebagai pemimpin umat Islam yang digariskan oleh Allah dan Rasul-Nya” alias “kafir”. Setelah fatwa itu keluar, Utsman bin ‘Affan pun dibunuh. Ali bin Abi Thalib, khalifah keempat, juga dijatuhi fatwa mati oleh kelompok Khawarij, yang sebelumnya merupakan pendukung Ali. Menantu Rasulullah itu dituduh percaya kepada “hukum manusia” karena setuju dengan arbitrase (tahkîm) yang merupakan akal-akalan Mu’awiyah, musuh politik Ali. Padahal, menurut Khawarij, “Tiada Hukum selain Hukum Tuhan” (lâ hukm illâ hukm Allâh). Kelompok radikal itu secara sewenang-wenang menafsirkan ayat 44, 45, dan 47 surat Al-Maidah, “Seorang yang tidak menggunakan hukum Allah, maka dia kafir, zalim, dan fasik.” Hukuman bagi orang kafir, zalim, dan fasik adalah dibunuh. Fatwa yang keluar: Ali, Mu’awiyah, dan Amr bin Ash telah “kafir”, “zalim”, dan “fasik”. Ali bin Abi Thalib terbunuh, sedangkan Mu’awiyah dan Amr bin Ash selamat.

Syekh Muhammad al-Dzahabi, ulama Al-Azhar yang mumpuni, dibunuh setelah dijatuhi fatwa murtad dan kafir oleh Jama’ah Takfîr wal Jihâd (Kelompok Pengkafir dan Jihad). Farag Fouda ditembak mati di halaman rumahnya oleh pengikut kelompok radikal setelah atasannya menjatuhkan fatwa kafir dan murtad terhadap dia. Percobaan pembunuhan juga dialami novelis Naguib Mahfouz setelah ada fatwa bahwa novelnya, *Awlâd Hârâtînâ*, bertentangan dengan Islam. Sedangkan di Sudan, pemikir Islam Ustad Muhammad Mahmoud Thaha digantung sampai mati setelah divonis murtad.

Problem-problem seperti ini yang seharusnya diselesaikan, yaitu melepaskan term kufur dari ideologisasi dan politisasi. Kufr adalah proses untuk menjadi lebih baik. According to rahman, the Qur’ân terms kufr, practically equating it with this special kind of pride. Just as ascending to virtue means God's active cooperation and help, kufr means positive desertion by God. Kemunculan setiap nabi pada hakekatnya diawali oleh kekufuran terhadap kondisi social masyarakatnya. Menurut Muhammad Iqbal, sebagaimana dikutip oleh Rahman, the distinction between Godliness and un-Godliness is that “*the sign of a kâfir is that he is lost in the horizons; and The sign of a mu’min is that the horizons are lost in him* (Rahman, 14-15).

## References

- Abdullah Saeed, 2006, *Interpreting the Quran: Toward a Contemporary Approach* (USA and Canada: Routledge).
- Amin Abdullah, 2012. "Hermeneutical Circle: The Relationship between Text, Author and Reader", course material Religion and Politics in Sacred Text. Powerpoint file.
- CRCS, *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama tahun 2008, 2009, 2010, 2011*.
- ED Husein, 2007, *The Islamist*, (London: Penguin Book)
- Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, ebook.
- Hasan Ibrahim Hassan, 1989, *Sejarah dan Kebudayaan Islam* (Yogyakarta: Bandung)
- Jorge J.E. Gracia, 1995, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology* (Albany: State University of New York).
- Khaled Abou El Fadl, 2003, *Speaking in God's Name*, (Oneworld Oxford)
- Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed.), 1998, *Passing Over: Melintasi Batas Agama* (Jakarta : Gramedia Pustaka Utama).
- M Nasir Tamara dan Elza Pelda Taher (ed.), 1996, *Agama dan Dialog Antar Peradaban* (Jakarta: Yayasan Paramadina).
- Mark Jurgensmeyer, 2000, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press).
- Mustafa Helmi, 1986, pengkafiran sesama muslim Akar Historis Permasalahannya (*al-Khawarij: al Ushul at-Tarikh li Mas'alah Ta'fir al Muslim*), Bandung: Penerbit Pustaka.
- Roel Meijer (ed), 2009, *Global Salafism: Islam New Religious Movement*, (London: Hurst & Company).
- Syafaatun Al Mirzanah and Sahiron Syamsuddin (ed), 2011, *Pemikiran Hermeneutika dalam Tradisi Barat: Reader* (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga)
- Syafaatun Al Mirzanah and Sahiron Syamsuddin (ed), 2011, *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Quran dan Hadis: Teori dan Aplikasi (Buku 1: Tradisi Islam)*, (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga).
- Syafaatun Al Mirzanah and Sahiron Syamsuddin (ed), 2011, *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Quran dan Hadis: Teori dan Aplikasi (Buku 2: Tradisi Barat)*, (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga).
- Syafaatun Al Mirzanah and Sahiron Syamsuddin (ed), 2011; *Pemikiran Hermeneutika dalam Tradisi Islam: Reader* (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga).
- Syaikh Idahram, 2011, *Sejarah Berdarah Sekte Salafi Wahabi: Mereka Membunuh Semunya, Termasuk Para Ulama*, (Yogyakarta, Pustaka Pesantren).
- Waleed El-Anshary and David K. Linnan, 2000, *Muslim and Christian Understanding: Theory and Application of A Common World*, (New York: Palgrave Macmillan).