ISLAM

Prinsip, Konsep, dan Implementasinya dalam Perspektif Tokoh-Tokoh Lintas Zaman



FREDRIK Y.A. DOEKA

ISLAM

Prinsip, Konsep, dan Implementasinya dalam Perspektif Tokoh-Tokoh Lintas Zaman

UNDANG-UNDANG REPUBLIK INDONESIA NOMOR 28 TAHUN 2014
TENTANG
HAK CIPTA
Lingkup Hak Cipta

Pasal 1 Ayat 1 :

1. Hak Cipta adalah hak eksklusif pencipta yang timbul secara otomatis berdasarkan prinsip deklaratif setelah suatu ciptaan diwujudkan dalam bentuk nyata tanpa mengurangi pembatasan sesuai dengan ketentuan peraturan perundang-undangan.

Ketentuan Pidana:
Pasal 113

1. Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp100.000.000 (seratus juta rupiah).
2. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).
3. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).
4. Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah).

Pasal 114

Setiap Orang yang mengelola tempat perdagangan dalam segala bentuknya yang dengan sengaja dan mengetahui membiarkan penjualan dan/atau penggandaan barang hasil pelanggaran Hak Cipta dan/atau Hak Terkait di tempat perdagangan yang dikelolanya sebagaimana dimaksud dalam Pasal 10, dipidana dengan pidana denda paling banyak Rp100.000.000,00 (seratus juta rupiah).

Fredrik Y.A. Doeka

ISLAM

Prinsip, Konsep, dan Implementasinya dalam Perspektif Tokoh-Tokoh Lintas Zaman

Diterbitkan Oleh

BINTANG SEMESTA MEDIA

Islam
Prinsip, Konsep, dan Implementasinya dalam Perspektif Tokoh-Tokoh Lintas Zaman

Penulis	: Fredrik Y.A. Doeka
Penyelaras Aksara	: Afin Nur Fariha
Penata Letak	: Muhammad Fadhillah I
Perancang Sampul	: Mahensah Fredrik

Penerbit:
CV Bintang Semesta Media
Anggota IKAPI Nomor: 147/DIY/2021
Jl. Maredan No. F01, Maredan, RT 06/RW 41,
Sendangtirto, Berbah, Sleman,
Daerah Istimewa Yogyakarta 55573
Telp: (0274)2254549. Hp: 085865342317
Facebook: Penerbit Bintang Madani
Instagram: @bintangsemestamedia
Website: www.bintangpustaka.com
Email: bintangsemestamedia@gmail.com
redaksibintangpustaka@gmail.com

Cetakan Pertama, Maret 2026
Bintang Semesta Media Yogyakarta
xiv + 141 hal : 15 x 23 cm
ISBN Cetak: 978-623-129-924-6
ISBN Digital: 978-623-129-925-3 (PDF)

Dicetak Oleh:
Percetakan Bintang 085865342319

Hak cipta dilindungi undang-undang
All right reserved
Isi di luar tanggung jawab percetakan

PRAKATA

Puji syukur ke hadirat Allah atas segala rahmat dan karunia-Nya sehingga buku *ISLAM: Prinsip, Konsep, dan Implementasinya dalam Perspektif Tokoh-Tokoh Lintas Zaman* dapat disusun dan diselesaikan. Buku ini disiapkan sebagai **buku referensi ilmiah** yang mengkaji etika kehidupan dalam Islam secara sistematis, konseptual, dan analitis.

Buku referensi ini berangkat dari kesadaran bahwa Isl*a*m tidak hanya menghadirkan ajaran normatif, tetapi juga menawarkan **kerangka etika kehidupan** yang relevan lintas ruang dan waktu. Oleh karena itu, pembahasan difokuskan pada tiga aspek utama, yaitu **prinsip** Islam**, konsep etika dalam Al-Qur'an dan Hadis**, serta **implementasi nilai-nilai tersebut melalui perspektif tokoh-tokoh Islam lintas zaman.** Tokoh-tokoh yang dikaji diposisikan sebagai representasi historis dan intelektual untuk menampilkan dinamika penerapan etika Isl*a*m dalam berbagai konteks sosial.

Penyusunan buku ini menggunakan pendekatan **konseptual, historis, dan komparatif** dengan tujuan menjembatani dimensi normatif ajaran Isl*a*m dan realitas kehidupan manusia. Dengan pendekatan tersebut, buku ini diharapkan dapat memberikan **pemahaman yang utuh dan integratif** mengenai etika kehidupan dalam Isl*a*m, serta berkontribusi bagi pengembangan kajian Studi Isl*a*m kontemporer.

Akhir kata, buku ini diharapkan dapat dimanfaatkan sebagai **rujukan akademik** bagi mahasiswa, dosen, peneliti, dan pembaca yang memiliki perhatian terhadap etika Isl*a*m dan dinamika penerapannya dalam kehidupan modern. Kritik dan saran yang konstruktif sangat dinantikan demi penyempurnaan karya ini di masa mendatang.

Oesapa, Awal Maret 2026.

UCAPAN TERIMA KASIH

Puji dan syukur ke hadirat Allah karena *ni'ma*-Nya sehingga buku referensi ISLAM: Prinsip, Konsep, dan Implementasinya dalam Perspektif Tokoh-Tokoh Lintas Zaman berada di tangan pembaca. Ada sejumlah orang yang membantu untuk penulisan buku ini. Kepada mereka, *pertama-tama*, penulis patut menyampaikan terima kasih kepada pimpinan Program Studi Teologi Pascasarjana Universitas Kristen Artha Wacana. Pimpinan lembaga ini secara berkelanjutan mendorong para dosen untuk menyusun dan menerbitkan buku referensi sesuai dengan bidang kepakarannya sebagai kontribusi akademik dalam memperkaya khazanah pengetahuan masyarakat.

Kedua, ungkapan terima kasih disampaikan kepada Penerbit Bintang Semesta Media atas kesediaannya menyunting dan menerbitkan buku ini. Proses penyuntingan bahasa dan redaksi yang cermat telah menghasilkan susunan kalimat yang runtut, jelas, dan mudah dipahami oleh pembaca.

Ketiga, penghargaan disampaikan kepada Jeantry Kasih Djadji atas ketekunan dan kesungguhannya dalam mengetik serta mengoreksi naskah buku ini, sehingga kualitas penulisan menjadi lebih akurat dan rapi.

Keempat, terima kasih kepada Bendalina, Theodoron dan Mahensah. Mereka selalu mendukung, memberi ruang, dan waktu bagi penulis untuk menyelesaikan buku referensi ini.

Akhirnya, sebagai manusia yang terbatas, penulis menyadari bahwa buku ini masih menyimpan kekurangan. Oleh karena itu, penulis menyampaikan apresiasi yang sebesar-besarnya kepada para pembaca atas kesediaannya memberikan kritik dan saran yang konstruktif, yang diharapkan dapat menjadi masukan berharga bagi penyempurnaan edisi mendatang.

DAFTAR SINGKATAN

ASABRI	:	Asuransi Sosial Angkatan Bersenjata Republik Indonesia
b.	:	Bahasa
bandara	:	Bandar udara
BLBI	:	Bantuan Likuiditas Bank Indonesia
BPR TLM	:	Bank Perkreditan Rakyat TLM
BPS	:	Badan Pusat Statistik
BTS 4G	:	*Base Transceiver Station 4th Generation*
caleg	:	Calon legislatif
cawabup	:	Calon wakil bupati
cawagub	:	Calon wakil gubernur
cagub	:	Calon gubernur
DBD	:	Demam Berdarah Dengue
DPD	:	Dewan Perwakilan Daerah
DPRD	:	Dewan Perwakilan Rakyat Daerah
Flobamora	:	Flores, Sumba, Timor, Alor
GBKP		Gereja Batak Karo Protestan
GMIT	:	Gereja Masehi Injili di Timor
H	:	Hijriyah
HR	:	Hadis Riwayat
Ibid.	:	*Ibidem*
ISPA	:	Infeksi Saluran Pernapasan Akut
KH.	:	Kyai Haji
Kopsen	:	Koperasi Serba Usaha
KUR	:	Kredit Usaha Rakyat
LSM	:	Lembaga Swadaya Masyarakat
M	:	Masehi
M.A.	:	*Master of Arts*
NTT	:	Nusa Tenggara Timur

NU	:	Nahdlatul Ulama
OKB	:	Orang Kaya Baru
PEMILU	:	Pemilihan Umum
Ph.D.	:	*Doctor of Philosophy*
PILKADA	:	Pemilihan Kepala Daerah
pl.	:	Plural
PT	:	Perseroan Terbatas
Puskesmas	:	Pusat Kesehatan Masyarakat
RI	:	Republik Indonesia
SARA	:	Suku, Agama, Ras, dan Antar-golongan
saw.	:	*ṣallā Allāhu 'alayhi wa sallam*
TBC	:	Tuberculosis
TLM	:	Tanaoba Lais Manekat
TTS	:	Timor Tengah Selatan
UKAW	:	Universitas Kristen Artha Wacana
UUD	:	Undang-Undang Dasar
YAO	:	Yayasan Alfa Omega
YCH	:	Yayasan Citra Hidup
YAPENKRIS	:	Yayasan Pendidikan Kristen
YUKAW	:	Yayasan Universitas Kristen Artha Wacana

DAFTAR ISI

PRAKATA v
UCAPAN TERIMA KASIH vii
DAFTAR SINGKATAN ix
DAFTAR ISI xi

BAB 1
LANDASAN KONSEPTUAL 1
A. Islam sebagai Sistem Nilai 1
B. Elaborasi Akademik 3
C. Orientasi Elaborasi: Iman, Akhlak, Tindakan, dan Etika Islam Lintas Zaman 3
D. Cakupan Pembahasan 4
E. Pendekatan yang Digunakan 5

BAB 2
TAWḤĪD SEBAGAI PRINSIP ISLAM 7
A. Makna *Tawḥīd* 7
B. Tawḥīd dan Dasar Etika Islam 9
C. Kesimpulan 10

BAB 3
KONSEP ISLAM DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN DAN HADIS 13
A. Etika dan Akhlak dalam Al-Qur'an 13

B. Lima Pilar Islam 18
C. Perspektif Historis 39
D. Etika dan Akhlak dalam Hadis 40
E. Dinamika Konseptual Etika Islam: Historis dan Kontemporer 43
F. Kesimpulan 46

BAB 4
IMPLEMENTASI *ISLĀM* DALAM PERSPEKTIF TOKOH-TOKOH LINTAS ZAMAN 49
A. Nabi Muhammad (570-632 M.): Fondasi Etika dan Tindakan Sosial 49
B. Rābi'ah al-'Adawiyyah (sekitar 713-801 M.): Spiritualitas dan Etika Pengabdian 61
C. Muhammad Iqbal (1877-1938 M.): Etika Tindakan dan Pembaruan Pemikiran 73
D. Abdurrahman Wahid (1940-2009 M.): Etika Keikhlasan, Kejujuran, Keterbukaan, Kebenaran dan Keadilan 91
E. Kesimpulan 115

BAB 5
INTEGRASI DAN FORMULASI MODEL ETIKA ISLAM LINTAS ZAMAN 117
A. Kesamaan Prinsip Etika Tokoh-Tokoh Lintas Zaman 117
B. Perbedaan Konteks, Pendekatan, dan Implementasi 118

C. Pola Integrasi Konsep, Prinsip, dan Implementasi.....119
D. Model Etika Kehidupan Islam yang Komprehensif.....120

REFERENSI.....121
INDEKS.....132
PROFIL PENULIS.....140

BAB 1

LANDASAN KONSEPTUAL

A. Islam sebagai Sistem Nilai

Buku referensi *ISLAM: Prinsip, Konsep, dan Implementasinya dalam Perspektif Tokoh-Tokoh Lintas Zaman* menempatkan Islam sebagai suatu sistem nilai yang utuh, yang tidak hanya dipahami sebagai identitas keagamaan atau sistem ritual, melainkan sebagai jalan hidup (*dīn*) yang mengintegrasikan prinsip teologis, nilai etika, dan praktik sosial. Berangkat dari makna dasar Islam sebagai penyerahan diri secara sadar dan total kepada Allah, maka dimensi iman, akhlak, dan tindakan merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan dalam tradisi Islam.

Secara normatif, Al-Qur'an dan Hadis menjadi sumber utama prinsip etika Islam. Al-Qur'an meletakkan fondasi *tawḥīd* sebagai orientasi moral tertinggi, sementara Hadis Nabi mengonkretkan nilai-nilai tersebut dalam bentuk tuntunan etis yang aplikatif dalam kehidupan individual dan sosial. Dalam kerangka ini, etika Islam tidak bersifat

pasif atau privat, melainkan menuntut keterlibatan aktif dalam menghadirkan keadilan, kasih sayang, dan tanggung jawab sosial.

Buku ini juga menampilkan Nabi Muhammad (570-632) sebagai model normatif utama etika Islam, yang melalui keteladanannya memperlihatkan integrasi harmonis antara kejujuran, amanah, kebijaksanaan, dan tanggung jawab sosial. Keteladanan ini kemudian dibaca dan diaktualisasikan secara beragam oleh tokoh-tokoh lintas zaman sesuai dengan konteks historis dan sosial masing-masing. Rābi'ah al-'Adawiyyah (sekitar 713-801 M.) merepresentasikan dimensi internalisasi etika Islam melalui spiritualitas cinta Ilahi yang murni, dengan penekanan pada pemurnian niat dan pelepasan keterikatan batiniah. Sir Muhammad Iqbal (1873–1938 M.) menampilkan etika Islam sebagai etika tindakan dan pembebasan manusia, yang mendorong partisipasi aktif dalam sejarah dan transformasi sosial. Sementara itu, Abdurrahman Wahid (1940-2009 M.) mengaktualisasikan etika Islam dalam konteks pluralitas dan kebangsaan, dengan menegaskan nilai kemanusiaan, toleransi, dan keadilan sosial sebagai ekspresi iman.

Melalui pembacaan lintas tokoh tersebut, ditegaskan bahwa etika Islam bersifat dinamis, kontekstual, dan transhistoris, tanpa kehilangan prinsip-prinsip normatifnya. Etika Islam bergerak dari fondasi *tawḥīd*, dirumuskan dalam nilai-nilai Al-Qur'an dan Hadis, serta diimplementasikan secara kreatif sesuai dengan tantangan zaman. Dengan demikian, Islam dipahami sebagai kerangka etis-komprehensif yang relevan untuk membimbing kehidupan personal, sosial, dan kemasyarakatan dalam konteks klasik hingga kontemporer.

B. Elaborasi Akademik

Berdasarkan uraian di atas, elaborasi akademik ini memusatkan perhatian pada pemahaman Islam sebagai jalan hidup (*dīn*) yang menyatukan prinsip teologis, nilai etika, dan praktik sosial. Penulis menelaah bagaimana Al-Qur'an dan Hadis membentuk fondasi normatif etika Islam yang bersifat universal dan transhistoris, sekaligus menyediakan pedoman moral bagi kehidupan individu dan masyarakat. Keteladanan Nabi Muhammad diposisikan sebagai model normatif, di mana nilai kejujuran (*ṣidq*), amanah, tanggung jawab (tablīgh), dan kebijaksanaan (faṭānah) menjadi acuan perilaku personal dan sosial. Kajian ini juga menyoroti internalisasi dan implementasi nilai etika Islam oleh tokoh lintas zaman—Rābi'ah al-'Adawiyyah, Muhammad Iqbal, dan Abdurrahman Wahid—dalam konteks historis dan sosial yang berbeda, menunjukkan kontinuitas dan adaptasi etika Islam. Akhirnya, pembahasan dalam buku ini mengkaji dinamika antara prinsip normatif dan implementasi kontekstual, sehingga membentuk etika Islam yang dinamis, adaptif, dan relevan menghadapi tantangan sosial, budaya, dan moral kontemporer.

C. Orientasi Elaborasi: Iman, Akhlak, Tindakan, dan Etika Islam Lintas Zaman

Orientasi buku referensi ini adalah elaborasi konseptual Islam sebagai sistem nilai yang tidak hanya menyatukan iman, akhlak, dan tindakan, tetapi juga menegaskan relevansi etika Islam lintas zaman. Dengan menekankan peran Al-Qur'an dan Hadis sebagai orientasi normatif yang bersifat universal dan transhistoris, studi ini menegaskan

posisi Nabi Muhammad sebagai model normatif utama, di mana integritas moral, tanggung jawab sosial, dan kebijaksanaan berpadu dalam praktik nyata. Keunikan buku ini terletak pada telaah lintas zaman terhadap aktualisasi nilai-nilai etika Islam oleh tokoh-tokoh seperti Rābi'ah al-'Adawiyyah, Muhammad Iqbal, dan Abdurrahman Wahid, yang menunjukkan bagaimana prinsip etika Islam beradaptasi secara dinamis sesuai konteks historis, sosial, dan budaya. Buku ini tidak sekadar mendeskripsikan, tetapi merumuskan kerangka konseptual etika Islam yang komprehensif, memberikan kontribusi teoretis baru bagi studi etika Islam, serta menawarkan referensi aplikatif bagi kajian kontemporer, termasuk tantangan modern dan pluralitas global.

D. Cakupan Pembahasan

Cakupan pembahasan dalam buku ini meliputi tiga dimensi utama, yaitu prinsip dasar, konsep normatif, dan implementasi etika Islam dalam kehidupan sosial. Pertama, ruang lingkup kajian meliputi pembahasan prinsip fundamental Islam, khususnya *tawḥīd*, sebagai landasan teologis dan filosofis bagi pembentukan etika kehidupan. *Tawḥīd* diposisikan sebagai sumber utama nilai moral yang memengaruhi orientasi perilaku individu dan sosial dalam Islam. Kedua, buku ini mengkaji konsep etika dan akhlak dalam Islam sebagaimana termuat dalam Al-Qur'an dan Hadis. Kajian difokuskan pada nilai-nilai etika universal—seperti keadilan, amanah, kasih sayang, tanggung jawab, dan kemanusiaan—serta dinamika konseptualnya dalam sejarah pemikiran Islam hingga konteks kontemporer. Ketiga,

ruang lingkup kajian mencakup implementasi etika Islam melalui perspektif tokoh-tokoh Islam lintas zaman, yaitu Nabi Muhammad (570-632 M.), Rābi'ah al-'Adawiyyah (sekitar 713-801 M.), Muhammad Iqbal (1877-1938), dan Abdurrahman Wahid(1940-2009). Tokoh-tokoh tersebut dipilih bukan untuk tujuan biografis, melainkan sebagai representasi historis dan konseptual dalam memahami bagaimana prinsip dan konsep etika Islam diterjemahkan ke dalam praktik kehidupan sesuai dengan konteks sosial dan zamannya.

E. Pendekatan yang Digunakan

Buku referensi ini menggunakan pendekatan konseptual untuk merumuskan dan mengurai prinsip-prinsip etika Islam dari sumber primer dan kajian kontemporer[1]; pendekatan historis untuk menempatkan perkembangan etika Islam dalam konteks ruang dan waktu[2]; dan pendekatan komparatif untuk menguji persamaan dan perbedaan implementasi etika oleh tokoh-tokoh lintas zaman.[3] Pendekatan metodologis ini memungkinkan pemahaman yang komprehensif dan integratif terhadap hubungan antara prinsip normatif dan realitas sosial, serta menjadikan buku ini buku referensi ilmiah yang kuat dan relevan secara akademik.

1 Ramlan Mustapha, et al. 2025. "Integrating Contemporary Digital Ethics into Islāmic Studies Curricula: A Structured Analysis Using Interpretive Structural Modelling". *International Journal of Research and Innovation in Social Science (IJRISS)*. DOI: https://dx.doi.org/10.47772/*IJRISS*.2025.9010345.

2 Ahmad Arif Noeris dan Supriyanto Supriyanto. 2026. "Pendekatan Historis dalam Studi Islam: Kerangka Metodologis dan Urgensinya dalam Konteks Kontemporer". *Jurnal Studi Islam Indonesia (JSII) Vol. 3 No. 2 (2025):251.* DOI: https://doi.org/10.61930/jsii.v3i2.1404.

3 Muhammad Asim Imam, *et al.* 2023. "Contextualizing Research Approaches: The Role of Western and Islāmic Philosophies in Shaping Methodology and Knowledge Creation". *Al-Irfan (Research Journal of Islāmic Studies)* Volume 08, Issue 16, July-December 2023:69. DOI: https://doi.org/10.58932/MULB0029.

BAB 2

TAWḤĪD SEBAGAI PRINSIP ISLAM

A. Makna *Tawḥīd*

Tawḥīd adalah kata kerja infinitif bentuk kedua, *w-ḥ-d*, yang secara literal berarti "membuat satu" atau "menegaskan keesaan". Secara teologis, *tawḥīd* menunjuk kepada Allah yang esa dalam diri-Nya, yang tidak memiliki partner (*sharīk*). Allah ini adalah satu-satunya yang ada dengan eksistensi yang riil dan absolut (*al-haqq*), semua ke-ada-an yang lain hanyalah eksistensi yang menyertainya. Oleh karena itu, *tawḥīd* secara sederhana berarti "di sana tiada tuhan kecuali Allah".[4]

Keesaan Tuhan (*tawḥīd*) dalam teologi Islam dipahami sebagai keesaan yang absolut (*al-tawḥīd al-muṭlaq*), yakni bahwa Tuhan Yang Maha Esa dalam dzat-Nya, tidak berbilang, tidak tersusun, dan tidak menerima pembagian dalam bentuk apapun. Penetapan sifat-sifat ketuhanan dalam kerangka teologi Islam diarahkan untuk menjaga kemurnian

4 H.A.R. Gibb and J.H. Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islām*, (Leiden: E.J. Brill 1995), 586.

keesaan (*tawḥīd*) sekaligus menegaskan transendensi Tuhan (*tanzīh*), sebagaimana ditegaskan oleh Al-Qur'an dan dikembangkan dalam tradisi teologi *Islām* ('ilm al-kalām).[5]

Dalam tradisi teologi rasional, mazhab Mu'tazilah menegaskan bahwa keesaan Tuhan harus dipahami secara ketat, sehingga penetapan sifat-sifat Tuhan sebagai entitas yang berdiri sendiri di luar dzat-Nya dipandang berimplikasi pada pluralitas dalam keesaan Tuhan. Oleh karena itu, Mu'tazilah menegaskan bahwa dzat Tuhan bersifat sederhana secara mutlak (*basīṭ*) dan bahwa sifat-sifat ketuhanan tidak berdiri terpisah dari dzat-Nya, melainkan dipahami sebagai ungkapan konseptual manusia terhadap keesaan dzat tersebut. Atas dasar ini pula, Mu'tazilah secara konsisten menolak penafsiran antropomorfis (tashbīh) terhadap sifat-sifat Tuhan demi menjaga prinsip tanzīh.[6]

Sementara itu, mazhab Asy'ariyah mengafirmasi keesaan Tuhan dengan pendekatan yang berbeda, yakni dengan menetapkan sifat-sifat Tuhan sebagai sifat yang nyata dan azali, namun tidak terpisah dari dzat-Nya dan tidak menyerupai sifat makhluk. Dalam kerangka ini, Asy'ariyah menolak pemahaman bahwa penetapan sifat-sifat Tuhan niscaya meniscayakan pluralitas, karena sifat-sifat tersebut dipahami sebagai ada dengan sendirinya, tidak bergantung pada yang lain (*qā'imah bi al-dzāt*) tanpa menimbulkan pembagian atau komposisi dalam dzat Tuhan. Dengan demikian, Asy'ariyah berupaya menyeimbangkan antara prinsip tanzīh dan komitmen terhadap teks atau ayat yang

5 Nahsyla Maharani Putri. 2025. Konsep Ketuhanan dan Penafsiran Sifat-Sifat Allah dalam Ilmu Kalam. (2025). *Jurnal Pemikiran Islam dan Dinamika Sosial* , *1* (2), 154. https://terranovajournal.com/JPIDS/article/view/195.

6 *Ibid*. 157.

bersifat tegas dan jelas (*nash*), dengan menegaskan bahwa hakikat sifat-sifat Tuhan tidak dapat dijangkau sepenuhnya oleh akal manusia (*bilā kayf*).[7]

Dengan perbedaan pendekatan tersebut, baik Mu'tazilah maupun Asy'ariyah sama-sama berupaya menjaga kemurnian *tawḥīd*, meskipun melalui kerangka epistemologis dan metodologis dalam ilmu teologi yang berbeda.[8] Perbedaan ini menunjukkan dinamika intelektual dalam tradisi teologi Islam, di mana keesaan Tuhan tetap menjadi prinsip fundamental yang disepakati, sementara perbedaan muncul pada cara memahami relasi antara dzat dan sifat-sifat Tuhan.

B. Tawḥīd dan Dasar Etika Islam

Penegasan keesaan Tuhan (*tawḥīd*) dalam tradisi teologi Islam tidak berhenti pada tataran metafisik dan doktrinal, melainkan memiliki implikasi langsung terhadap bangunan etika dan akhlak manusia**.** *Tawḥīd* berfungsi sebagai dasar normatif tertinggi yang membentuk orientasi moral, sikap batin, dan tindakan sosial seorang Muslim. Dengan mengakui Tuhan sebagai satu-satunya realitas absolut, manusia menempatkan seluruh aktivitas etisnya dalam relasi penghambaan (*'ubūdiyyah*) yang sadar, bertanggung jawab, dan bermakna.[9] Dalam kerangka ini, akhlak tidak dipahami

7 *Ibid*.

8 Arfia Diva Al Zahra, Dadan Firdaus, Ilmi Nurhanifah, Faizal Malik Sundana. 2025. "Tauhid Sebagai Pilar Utama dalam Pembentukan Akidah dan Pemikiran Teologi Islam Kontemporer". *Jejak Digital; Jurnal Ilmiah Multidisiplin Vol. 1, No. 4b:* 2274. doi.org/10.63822/dz83ps93.

9 D. R. Juita. 2023. "Pemahaman Konsep Tawhid dan Implementasinya dalam Kehidupan Sehari-Hari". *Kaipi: Kumpulan Artikel Ilmiah Pendidikan Islam*, *1* (2):39. https://doi.org/10.62070/kaipi.v1i2.33.

sekadar sebagai aturan perilaku, tetapi sebagai konsekuensi logis dari pengakuan akan keesaan dan kedaulatan Tuhan atas seluruh aspek kehidupan.[10]

Baik dalam perspektif Mu'tazilah maupun Asy'ariyah, *tawḥīd* meniscayakan penolakan terhadap segala bentuk absolutisasi selain Tuhan, termasuk absolutisasi kekuasaan, hawa nafsu, atau kepentingan duniawi. Prinsip ini menjadi landasan bagi nilai-nilai etika Islam seperti amanah, kejujuran, kasih sayang, tanggung jawab, kebenaran, dan keadilan sosial.[11] Dengan demikian, *tawḥīd* berfungsi sebagai sumber integratif yang menyatukan dimensi teologis dan praksis etika, serta menjadikan akhlak sebagai manifestasi konkret dari keyakinan teologis.

Atas dasar inilah, pembahasan mengenai *tawḥīd* dalam buku ini tidak dipisahkan dari kajian etika kehidupan. *Tawḥīd* dipahami sebagai fondasi konseptual etika Islam, yang selanjutnya dielaborasi melalui konsep-konsep etika dalam Al-Qur'an dan Hadis, serta dianalisis implementasinya dalam pemikiran dan tindakan tokoh-tokoh Islam lintas zaman. Dengan pendekatan ini, hubungan antara keyakinan teologis dan praksis etika dapat dipahami secara utuh, sistematis, dan kontekstual.

C. Kesimpulan

Tawḥīd, sebagai pengakuan atas keesaan Tuhan, menjadi landasan utama, baik secara teologis maupun etis dalam Islam. Secara metafisis, prinsip ini menegaskan bahwa Allah

10 *Ibid*.

11 E. Hidayati, *et al.* 2025. "Implikasi Akhlak Kepada Allah Swt. di Era Digital: Solusi Krisis Moral dan Sekularisasi Ilmu". *Tafáqquh: Jurnal Penelitian dan Kajian Kelslāman*, *13* (2): 242. https://doi.org/10.52431/tafaqquh.v13i2.4107.

merupakan satu-satunya realitas yang absolut, sementara seluruh ciptaan bergantung dan menyertainya. Mazhab Mu'tazilah dan Asy'ariyah menawarkan perspektif berbeda dalam memahami hubungan antara dzat dan sifat-sifat Tuhan, namun keduanya sepakat bahwa kemurnian keesaan merupakan prinsip yang tidak dapat ditawar. Implikasi etis dari pengakuan ini bersifat langsung dan transformatif: *tawḥīd* mendorong individu menolak absolutisasi selain Tuhan, menata seluruh perilaku dalam kerangka penghambaan (*'ubūdiyyah*), serta membentuk akhlak yang mencakup keadilan, amanah, kejujuran, kasih sayang, dan tanggung jawab sosial. Dengan demikian, *tawḥīd* berfungsi sebagai prinsip integratif yang menyatukan dimensi teologis dan praksis etika, menjadikan akhlak bukan sekadar norma, melainkan manifestasi nyata dari kesadaran akan kedaulatan Tuhan. Pendekatan ini memungkinkan analisis etika Islam lintas zaman secara holistik, kontekstual, dan sistematis.

BAB 3

KONSEP ISLAM DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN DAN HADIS

A. Etika dan Akhlak dalam Al-Qur'an

Istilah *Islām* berasal dari akar kata Arab *s–l–m* yang secara semantik mengandung makna keselamatan, kedamaian, keutuhan, dan penyerahan diri. Dalam Al-Qur'an, makna-makna ini tidak berdiri sendiri, melainkan saling terkait dan membentuk landasan etika dan akhlak kehidupan**.** *Islām* pada hakikatnya menunjuk pada sikap menyerahkan diri secara sadar dan total kepada Allah, yang melahirkan ketundukan, kepatuhan, dan kedamaian batin, baik dalam relasi dengan Tuhan maupun dalam hubungan sosial antarmanusia. [12]

Sebelum Islam muncul pada abad ke-7, yang membimbing dan menjamin manusia Arab adalah kabilah (suku). Kabilah yang menciptakan standar hidup dan menentukan etika dan nilai-niai moral bagi anggotanya.[13] Standar ini didasarkan

12 Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1961), 424–425; bnd. Abdul Mustaqim, "Islam" dalam Nur Kholis Setiawan dan Djaka Soetapa (eds.), *Meniti Kalam Kerukunan Beberapa Istilah Kunci dalam Islam dan Kristen Jilid 1*, (Jakarta: BPK Gunung Mulia 2010), 3–5.

13 Olaf H. Schumann. 1992. *Pemikiran Keagamaan dalam Tantangan*. Jakarta: Grasindo, 287.

pada norma-norma dan adat istiadat yang berevolusi seiring perjalanan waktu.[14]

Dalam konteks historis masyarakat Arab pramodern, penyelesaian konflik antara pelanggar hukum dan pihak yang dirugikan umumnya didasarkan pada etika "kejantanan," "keluhuran budi," atau "kehormatan moral" (*muruwwah*) sebagai kerangka moral yang mengatur relasi sosial dan mekanisme pemulihan sosial. Etika ini menekankan prinsip egalitarianisme, solidaritas komunal, serta pengesampingan pertimbangan material dalam proses penyelesaian sengketa, khususnya, dalam masyarakat yang hidup dalam keterbatasan sumber daya dan ketidakpastian pemenuhan kebutuhan dasar. Dalam perspektif etika Islam, *muruwwah* tidak hanya dipahami sebagai kebajikan individual, tetapi juga sebagai landasan normatif bagi praktik keadilan restoratif, yang berorientasi pada pemulihan relasi antara pelaku, korban, dan komunitas.[15] Melalui penekanan pada kedermawanan, pengampunan, dan tanggung jawab moral, etika *muruwwah* berfungsi sebagai mekanisme etis yang mendorong rekonsiliasi sosial dan pemulihan keseimbangan moral, alih-alih sekadar pembalasan atau retribusi hukum.[16] Oleh karena itu, penyelesaian masalah tidak selamanya dengan pedang adalah hal yang lazim. Sekalipun demikian, ada cara lain juga, yaitu menunjuk juru pisah (*hakam*) dari masing-masing kabilah. Atau malah menggunakan

14 Noel J. Coulson. 1987. *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah*. Jakarta: P3M, 12.

15 Karen Amstrong, *A History of God; From Abraham to the Present: the 4000-year Quest for God*. Toronto: Mandarian Paperbacks 1994, 157.

16 Riva Mutiara *et.al*. 2025. "Ta'zir and Restorative Justice: Alternative Punishments from an Islamic Perspective". *Balada Al Mubaarok,* Vol. 1 No. 1 https://ojs.ma-almubaarok.ac.id/index.php/bamDOI: doi.org/xxx.

jasa "dukun"/"peramal" (*kahin*) untuk menyelesaikan persoalan yang tentu dengan cara gaib.[17]

Al-Qur'ān menyebutkan kata *Islām* sebanyak delapan kali. Ketika kata ini ditempatkan dalam bingkai penggunaan menurut kata kerja bentuk IV, *'aslama*, ia memiliki dua makna yang saling melengkapi: pasrah kepada Allah dan pernyataan menjadi *Islām*. Pernyataan ini sebagai tanda pengikut Muhammad. Tiga ayat Al-Qur'ān yang menekankan pasrah kepada Allah sebagai berikut.

An-Am/6:125, "Barangsiapa yang Allah menghendaki akan memberikan kepadanya petunjuk, niscaya Dia melapangkan dadanya untuk (memeluk agama) Islam"; Ash Shaff/7:61, "Dan siapakah yang lebih zalim daripada orang yang mengada-adakan dusta terhadap Allah sedang dia diajak kepada Islam? Dan Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang zalim"; Az–Zumar/39:22, "Maka apakah orang-orang yang dibukakan Allah hatinya untuk (menerima) agama Islam lalu ia mendapat cahaya dari Tuhannya (sama dengan orang yang membatu hatinya)? Maka kecelakaan yang besarlah bagi mereka yang telah membatu hatinya untuk mengingat Allah. Mereka itu dalam kesesatan yang nyata."

Di bagian lain, makna *Islām* sebagai penyerahan diri ditegaskan dalam Al-Baqarah/2:112, "Tidak demikian! Barang siapa menyerahkan diri kepada Allah, sedangkan dia berbuat kebajikan, maka dia memperoleh pahala di sisi Tuhannya; tidak ada rasa takut pada mereka dan mereka tidak bersedih hati." yang menggambarkan *Islām* sebagai

17 Coulson, 12.

kepasrahan total kepada Allah disertai dengan perbuatan kebajikan. Dengan demikian, *Islām* tidak dipahami semata sebagai identitas formal, tetapi sebagai etos etis yang memadukan iman, kepatuhan, dan tindakan moral.

Ketaatan kepada Allah melahirkan sikap damai, keikhlasan, kebenaran dan keadilan, serta tanggung jawab sosial sebagai wujud konkret dari keimanan. Dalam perspektif Al-Qur'an, seorang muslim adalah pribadi yang kehadirannya membawa keselamatan dan kedamaian bagi lingkungan sekitarnya. Akhlak yang baik bukan sekadar pilihan moral, melainkan konsekuensi logis dari kepasrahan kepada Allah**.** Oleh karena itu, ketundukan kepada Allah membentuk cara berpikir, bersikap, dan bertindak, sehingga seorang muslim dituntut untuk menampilkan nilai kasih sayang, keadilan, dan kepedulian terhadap sesama, terutama terhadap mereka yang lemah dan terpinggirkan. Esensi *Islām* sebagai penyerahan diri secara total kepada Allah (*aslama wajhah*) harus disertai dengan "berbuat baik" atau "kebaikan" (*iḥsān*), yaitu kualitas etika dan akhlak dalam tindakan seorang Muslim. Dengan demikian, Al-Qur'an sejak awal menolak pemisahan antara iman batin dan perbuatan moral seseorang. Kepasrahan Muslim kepada Allah bukan sikap pasif, melainkan fondasi bagi perilaku etisnya yang sadar dan bertanggung jawab terhadap masalah-masalah yang mengemuka. Misalnya, masalah kebodohan, kemiskinan, ketertinggalan, dsb.

Etika Islam yang bersumber dari Al-Qur'an juga menuntut keterlibatan aktif dalam kehidupan sosial**.** Keimanan yang autentik tidak membenarkan sikap pasif terhadap penderitaan, ketidakadilan, dan kerusakan sosial.

Sebaliknya, *Islām* menuntut tanggung jawab moral untuk menghadirkan solusi dan kebaikan dalam masyarakat. Prinsip ini ditegaskan dalam Āli 'Imrān/3:104, yang menempatkan *amar ma'ruf* dan *nahi munkar* sebagai tanggung jawab kolektif umat, bukan sekadar kewajiban individual.

Dalam Al-Qur'an, istilah *Islām* selalu dihubungkan dengan konsep *dīn*, yang tidak sekadar berarti agama sebagai sistem kepercayaan, tetapi juga jalan hidup (*way of life*) yang mengikat manusia secara moral kepada Allah.[18] *Dīn* meniscayakan ketaatan, tanggung jawab, dan kesadaran etis, di mana setiap tindakan manusia memiliki dimensi moral dan konsekuensi spiritual. Āli 'Imrān/3:19 menegaskan bahwa *Islām* sebagai *dīn* adalah jalan hidup yang mengintegrasikan iman, hukum, dan etika. *Dīn* tidak hanya mengatur relasi manusia dengan Tuhan, tetapi juga membimbing perilaku moral dalam kehidupan sosial dan budaya. Oleh karena itu, akhlak dalam Islam merupakan ekspresi konkret dari ketaatan kepada Allah.[19] Dengan demikian, *Islām* menghadirkan sintesis antara kepasrahan batin kepada Allah dan komitmen nyata terhadap etika sosial.

Kepasrahan batin kepada Allah dan komitmen nyata terhadap etika sosial terwujud dalam lima pilar (*rukn*; pl. *arkan*) Islam, yaitu syahadat, salat, zakat, puasa, dan haji.

18 Muhammad Husein, Muzakkir, Uqbatul Khair Rambe. 2025. "Ad-Din from The Epistemological Perspective of The Qur'an". *Al Qalam: Jurnal Ilmiah Keagamaan dan Kemasyarakatan* Vol. 19, No. 1 Januari-Februari: 172. DOI: 10.35931/aq.v19i1.4363>.

19 *Ibid*., 175–178.

B. Lima Pilar Islam

1. Syahadat

Syahadat *asyhadu an lā ilāha illallāh, wa asyhadu anna Muḥammadan rasūlullāh* bukan sekadar rangkaian kata. Syahadat adalah ikrar yang keluar dari hati Muslim. Ucapan pernyataan ini diwajibkan dalam bahasa Arab sebagai tanda penerimaan seorang kepada Islam. Ucapan dilakukan sekurang-kurangnya sekali dalam hidup dengan niat.[20] Dalam kalimat ini, seorang Muslim menyatakan keyakinannya atas *tawḥīd*, yaitu bahwa hanya Allah satu-satunya Tuhan; dan bahwa Nabi Muhammad adalah utusan-Nya. Syahadat berasal dari kata Arab *shahāda* berarti "testimoni eksistensial". Kebenaran yang dirasakan secara eksistensial atau kesadaran iman terjelma di dalam dua frasa "Aku bersaksi tidak ada tuhan selain Allah dan aku bersaksi Muhammad utusan Allah."[21]

Ash'ariyah, salah satu aliran teologi Islam, menyatakan bahwa hakikat iman adalah hati yang percaya dan ucapan lidah yang mengakui.[22] Karena itu mengucapkan dua kalimat tersebut adalah syarat mutlak bagi seorang Muslim. Di pihak lain sebuah aliran lain, yaitu Maturidiyah menyatakan bahwa hakikat iman adalah pengakuan terhadap dua kalimat

20 Andrew Rippin. 2006. "Witness to Faith" dalam Jane Dammen McAuliffe, *Encyclopaedia of the Al-Qur'an Volume Five Si-Z*. Leiden: Brill, 488.

21 *Ibid*.

22 Muhammad Adryan dan Indo Santalia, "Aliran Asy'ariyah: Sebuah Kajian Historis Pengaruh Aliran, serta Pokok Teologinya", *Jurnal INNOVATIVE: Volume 2 Nomor 1 Tahun 2022 Research and Learning in Primary Education, 758,* DOI: https://doi.org/10.31004/innovative.v2i1.4846. https://journal.universitaspahlawan.ac.id/index.php/Innovative/article/view/4846.

syahadat dengan hati.[23] Dengan demikian, berbeda dari pandangan Asy'ariyah, pengikraran syahadat dipahami berlandaskan pada pembenaran hati (taṣdīq al-qalb), sehingga dua kalimat syahadat dipandang cukup dihadirkan pada tataran batin.

Seseorang yang telah mengucapkan dua kalimat syahadat harus diperlakukan menurut syariat Islam, baik pada waktu ia hidup maupun pada waktu wafat. Syariat itu mencakup warisan, perkawinan, pelanggaran pidana; atau dimandikan, dikafani dan disalati (salat jenazah) ketika sudah menjadi mayat dan dikuburkan di pekuburan Islam.[24] Meskipun selama hidup yang bersangkutan tidak setia memberlakukan ajaran Islam, namun ia wajib menerima perlakuan secara islami. Mengucapkan dua kalimat syahadat merupakan perwujudan dari iman seseorang. Orang yang mengaku beriman, tetapi tidak mau mengucapkan kalimat syahadat maka ia bukanlah seorang Muslim. Kaum Ash'ariyah menandaskan, bahwa orang tersebut bukan juga beriman (*mu'min*). Karena itu mengucapkan syahadat dan mengaminkannya dalam hati adalah mutlak. Dua kalimat syahadat malah dianggap pintu bagi orang yang mau menunaikan rukun Islam lainnya. Sebagai pintu, syahadat memungkinkan orang masuk dan menunaikan salat, zakat, puasa dan haji. Sebaliknya, orang yang masuk melalui pintu lain ibadah-ibadahnya tidak sah dan tidak diterima Allah.[25]

---

23 Rahmatullah dan Indo Santalia, "Akal, Wahyu, dan Toleransi: Menggali Ulang Relevansi Maturidiyah di Era Kontemporer". *Madani: Jurnal Ilmiah Multidisiplin Volume 2, Nomor 12, Desember 2024*, 636, DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.14564361.

24 Rippin, 490.

25 *Ibid*. 491.

Pemahaman teologis dari kalimat yang pertama: *Lā ilāha illallāh*, menurut definisi salah satu orientalis Swedia, Nathan Soderblom (1866–1931 M.), dikelompokkan ke dalam dua lingkup. Pertama, bersifat nubuat. Tidak ada Tuhan selain Allah dan apapun yang bertentangan dengan kebenaran mutlak ini berbahaya, dilarang, berdosa, dan harus dipotong dengan pedang *lā* (artinya: tidak) yang dalam bentuk grafisnya ل (dibaca: lam) agak menyerupai sebuah pedang Arab yang bermata dua. Lingkup kedua, misteri: *lā* yang bisa dimengerti dalam kata-kata: *lā maujūda illallāh*, tidak ada wujud lain kecuali Allah [yang mencakup segala sesuatu].[26] Allah yang menciptakan segala wujud seperti matahari, bulan, bintang-bintang, dsb., termasuk manusia. Karena itu orang tidak boleh menyembah wujud atau tuhan lain kecuali Allah yang Esa (*tawḥīd*). Syahadat terhadap *tawḥīd* hanya ada dua ayat Al-Qur'an, yaitu As-Saffat/37:35 dan Muhammad/47:19.

Dengan demikian, syahadat dipahami sebagai pernyataan ontologis tentang keesaan Allah (*tawḥīd*) yang menempatkan Allah sebagai sumber nilai dan otoritas moral dalam Islam. Al-Qur'an menegaskan kesaksian *tawḥīd* sebagai inti kebenaran eksistensial (Āli 'Imrān/3:18), yang dalam perspektif etika Islam berfungsi meniadakan segala bentuk absolutisasi selain Allah—baik kekuasaan, ideologi, maupun kepentingan manusia—serta menempatkan moralitas pada landasan transenden yang bersifat universal.[27]

---

26 Annemarie Schimmel, *Deciphering the Signs of God; A Phenomenological Approach to Islam*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994, 249.

27 A.O. Kazeem. 2022. "Tawḥīd as a Fundamental Element of the *Islām*ic Worldview and Its Implications for Moral Thoughts and Values". *IIUM Journal of Religion and Civilisational Studies*, *5* (2), 174. https://doi.org/10.31436/ijrcs.v5i2.248.

Muḥammadan rasūlullāh adalah kalimat kedua dari yang pertama: *Lā ilāha illallāh*. Rumusan kedua ini, menurut W. Cantwell Smith (1916–2000 M.), menggambarkan hakikat pekerjaan Allah yang nyata di dalam diri Muhammad.[28] Redaksi persis dari *Muḥammadun rasūlullāh* hanya sekali muncul dalam Al-Qur'an yaitu Al-Fath/48:29.[29] Di sini, rasul Allah bukan menerangkan diri Muhammad secara terpisah dengan Allah, melainkan seperti kata-kata Soderblom, sebagai salah satu unsur dari pekerjaan Allah di dunia.[30] Sekalipun begitu, Muhammad mendapat kedudukan istimewa di antara 124.000 nabi. Dari nabi-nabi ini, (Al-Qur'ān hanya menyebut 25 nabi), antara lain Adam, Idris, Nuh, Hud, Ṣāliḥ, Ibrahim, Luth, Yunus, Ismail, Ishaq, Ya'qub, Yusuf, Ayub, Syu'ayb, Musa, Harun, Alyasa' Dzulkifli, Daud, Zakariya, Sulaiman, Ilyas, Yahya, Isa dan Muhammad adalah nabi yang terakhir. Dengan demikian, pengakuan Muḥammadan rasūlullāh dipahami sebagai penegasan bahwa Kehendak Allah dinyatakan melalui wahyu (Al-Qur'an) dan dijelaskan serta dicontohkan secara praktis dalam kehidupan Nabi Muhammad (*sunnah*). Al-Qur'an menegaskan kerasulan Muhammad sebagai pembawa wahyu sekaligus penjelas nilai-nilai Ilahi (Al-Aḥzāb/33:21).

Dalam perspektif etika Islam, Nabi dipahami sebagai moral exemplar yang menghubungkan norma

28 Annemarie Schimmel, *and Muhammad Is His Messenger; The Veneration of the Prophet Islāmic Piety*. North Carolina: The University of The North Carolina Press, 1985, 26.

29 Andrew Rippin, 489.

30 Schimmel, *and Muhammad,* 26.

transenden dengan realitas sosial, sementara pernyataan Nabi tentang penyempurnaan akhlak (HR Ahmad no. 8952)[31] menegaskan fungsi syahadat sebagai fondasi normatif bagi orientasi perilaku etis individu dan kolektif.

2. Salat

Istilah *ṣalāt* diduga bukan berasal dari bahasa Arab asli. Secara etimologis, *ṣalāt* kemungkinan bersumber dari kata Aram *tselōtā*, yang berarti membungkuk, membengkokkan, atau membusur. Dalam konteks ini, *tselōtā* dapat dipahami sebagai pembungkukan, yang berkaitan dengan tata cara *ṣalāt* sebagaimana dikenal dalam praktik ibadah. Namun, *tselōtā* juga dapat merujuk pada "permohonan," "doa," atau "permintaan" pribadi, yang dalam bahasa Suryani dikenal sebagai bā'ūtā. Muhammad mengambil alih konsep *ṣalāt* dari pengertian dialek bahasa Aram ini dan mengembangkannya menjadi bentuk ibadah dengan susunan, konsep, dan gerakan berulang, yang memiliki kemiripan dengan tata cara ibadah Yahudi dan Kristen Suryani.[32]

Dalam Islam, salat adalah rukun utama dan merupakan ibadah yang pertama-tama diwajibkan kepada umat Islam. Salat juga merupakan perbuatan yang diminta pertanggungjawabannya pada hari kiamat.

---

31 Didik Himmawan, *et al.* (2024). "Akhlak, Ethics and Morals in View of the Verses of the Qur'an and Hadith of the Prophet Muhammad saw.". *Aslama: Journal of Islamic Studies*, *1* (4): 138. https://aslama.kjii.org/index.php/i/article/view/17.

32 Suatu uraian menarik tentang salat yang dipengaruhi oleh Yudaisme dan agama Kristen Syria dalam Bambang Noorsena, *Menuju Dialog Teologis Kristen Islam*. Yogyakarta: Yayasan Andi, 2001) 10–14; bnd. Gibb and Kramers, 491; bnd. Gerhard Böwering, "Prayer", dalam Jane Dammen McAuliffe. 2004. *Encyclopaedia of the Qur'an, Volume Four P-Sh*. Leiden: Brill, 2017–2018.

Ada tiga macam salat yaitu salat *fardu ain*, salat *fardu kifayah* dan salat *sunah*.

a. Salat Fardu Ain

Fardu artinya kewajiban. *Ain* artinya individu. Jadi, *fardu ain* adalah salat yang wajib dilaksanakan oleh setiap Muslimin dan Muslimat yang telah akil balik (dewasa) dan berakal sehat. Ukuran akil balik bagi laki-laki adalah ketika dia telah mengeluarkan sperma. Adapun bagi wanita, ketika dia telah mengalami menstruasi (haid). Jadi, menurut ukuran orang Indonesia permulaan kedewasaan anak, baik laki-laki maupun perempuan antara 11–15 tahun.

Bagi anak-anak meski belum wajib, tetapi orang tua harus menuntun anak-anak mereka untuk melakukan salat. Bahkan bila perlu memukul anak yang tidak mau salat sebagaimana hadis nabi, "Suruhlah anak-anakmu mengerjakan salat, bila mereka telah berusia tujuh tahun. Dan pukullah mereka yang meninggalkan salat bila mereka telah berusia sepuluh tahun dan pisah-pisahlah mereka di tempat tidur."

Agar salat menjadi sah, maka perlu diperhatikan syarat-syarat sebelum menunaikannya. Mengetahui waktu salat. Suci dari hadas besar (*hadath kubra*)[33] dan hadas kecil (*hadath shughra*). Hadas besar meliputi orang yang baru melakukan hubungan seksual, keluar mani ketika bermimpi, dorongan syahwat yang besar, haid, nifas, dan keguguran.

33 Hadas (ketidaksucian): secara harfiah berarti muda, baru, atau suatu kejadian yang berbahaya.

Bersuci dari hadas besar adalah dengan mandi. Hadas kecil meliputi segala sesuatu yang keluar melalui alat kelamin dan dubur seperti kencing, kentut, dan tinja. Di pihak lain hilang akal oleh karena mabuk, sakit, pingsan, atau tidur lelap (kecuali tidur sambil duduk). Bersuci dari hadas kecil adalah dengan mengambil air wudu untuk membasuh anggota badan. Badan dan tempat salat harus bersih (suci). Dalam kasus-kasus tertentu, direkomendasikan (*tayammum*) menggunakan pasir atau debu jika air wudu tidak ada. Hal ini sebagaimana petunjuk yang tertera di dalam An-Nisa'/4:43 dan Al-Ma'idah/5:6.[34] Menutup aurat dengan sesuatu yang dapat menghalangi atau menutupi sehingga orang tidak bisa melihat warna kulit. Aurat laki-laki meliputi daerah antara pusar dengan lutut, sedangkan aurat perempuan adalah seluruh badannya kecuali muka dan dua telapak tangan. Menghadap ke arah (*qibla*) yang menunjuk ke Ka'bah yang ada di Makkah. Semula *qibla* menuju ke Yerusalem (Al-Baqarah/2:142). Perpindahan ini diduga terjadi di Madinah oleh karena pertentangan Muhammad dengan orang-orang Yahudi yang tidak mau menerimanya sebagai seorang nabi.[35]

Pada saat menunaikan salat dibutuhkan tata cara gerakan sebagai berikut. Berdiri lalu mengucapkan Allahu Akbar sambil mengangkat kedua telapak

34 Gibb dan Kramers, 588.

35 Khairuddin, *et al*., "The Concept of Wasathiyah in QS. 2:143 Analysis of the Ma'na Cum Maghza Approach*", QiST: Journal of Quran and Tafseer Studies, Vol 4, No 1,* 2025: 299-300. DOI: https://doi.org/10.23917/qist.v4i1.9668.

tangan. Membaca Al-Fatihah, kemudian disusul dengan ayat-ayat lain sambil berdiri tegak. *Ruku'* berarti membungkukan badan. Bangkit dari *ruku'* lalu berdiri tegak. *Sujud*[36] artinya menunduk dan meletakkan kedua lutut di bumi: *pertama*, dengan meletakkan dahi ke bumi. Kemudian bangkit dari sujud pertama hingga duduk di atas telapak kaki. Bersujud kembali untuk kedua kalinya lalu mengambil sikap duduk. Di akhir salat, diucapkan doa kepasrahan kepada Allah dan pujian kepada Nabi Muhammad.

Salat Jumat juga disebut salat *fardu ain*. Hal ini wajib bagi laki-laki yang merdeka, sehat fisik, dewasa, tidak sedang bepergian, mampu pergi ke tempat salat dan tidak ada halangan yang menurut agama tidak boleh pergi. Yang tidak wajib melakukan salat Jumat adalah wanita, anak-anak, orang sakit, orang bepergian, orang berutang yang tidak mampu membayar kembali utangnya, orang yang bersembunyi karena takut penguasa yang zalim, orang yang mendapati halangan seperti turun hujan ketika hendak pergi untuk menunaikan salat Jumat. Orang-orang seperti ini cukup menjalankan salat *zuhur*.

Tiap-tiap hari ada lima waktu yang ditentukan untuk salat. Pertama, salat *zuhur*, yaitu antara pukul 12:15–15:00. Kedua, salat *asar* sekitar pukul 15:30–

36 *Sujud* (membungkukan diri), membentuk kata *Masdjid* (bahasa Aram (kuno): artinya tempat bersujud, Gibb dan Kramers, 330. Seluruh permukaan bumi adalah masjid. Ketika sujud menunjukkan kerendahan diri atau ketidakberdayaan manusia di hadapan Tuhan. Begitulah cara manusia menghadap hadirat Allah.

18:15. Ketiga, salat *magrib* sekitar pukul 18:15–19:00. Keempat, salat *isya* antara pukul 19:15–04:00 pagi. Kelima, salat *subuh* antara pukul 04:00–05:30 pagi.

b. Salat Fardu Kifayah

Fardu kifayah artinya kewajiban yang cukup. Salat jenis ini dianggap telah terpenuhi bila sudah dikerjakan oleh beberapa orang saja. Tetapi bila tidak dilaksanakan oleh seorang pun maka semua orang di situ berdosa. Misalnya, dalam mengurus jenazah, bergotong royong membangun jembatan, gedung masjid, dsb. Untuk memulai pekerjaan, beberapa orang yang melakukan salat telah dianggap cukup dan yang lainnya yang tidak menunaikan salat tidak dianggap berdosa.

c. Salat Sunah

Salat sunah merupakan salat yang dapat menutup kekurangan salat fardu. Ada dua jenis, yaitu salat rawatib (b. Arab: *ar-rātibah* berarti yang tetap/teratur) dan salat bukan rawatib. Salat rawatib adalah salat sunah yang dilakukan secara tetap dan mengiringi salat wajib. Salat ini berfungsi menyempurnakan kekurangan dalam salat wajib, mendekatkan diri kepada Allah secara konsisten, dan membentuk disiplin dan keteguhan ibadah. Adapun salat bukan rawatib adalah salat sunah yang tidak terikat secara langsung dengan salat fardu tertentu dan tidak dikerjakan secara rutin mengiringinya. Salat bukan rawatib mencerminkan: inisiatif pribadi seorang hamba dalam mendekatkan diri kepada Allah, kerinduan spiritual yang lahir

dari kesadaran batin, dan kebebasan beribadah yang tidak terikat waktu salat wajib. Salat rawatib biasa dilakukan oleh Nabi sesudah salat fardu. Kemudian salat bukan rawatib adalah salat witir (ganjil) di mana dikerjakan antara isya dan subuh.

Salat tarawih dikerjakan sesudah salat isya hingga penghujung malam (pukul 24:00). Lalu salat *ʿīd al-fitr* dan *ʿīd al-aḍḥā* biasa dilakukan Nabi Muhammad dengan mengajak laki-laki dan perempuan keluar rumah dan menjalankannya. Dua jenis salat ini lazim disebut salat Id (salat Perayaan), yang berarti kegembiraan yang senantiasa berulang.

Salat dalam Islam berfungsi sebagai wahana pembentukan etika, baik pada tingkat individu maupun sosial, melalui integrasi iman (*īmān*), ibadah ritual (*ʿibādah*), dan internalisasi nilai moral. Iman memberikan landasan transenden yang menuntun pemaknaan hidup, sementara salat mengekspresikan pemahaman tersebut melalui praktik ritual yang terstruktur dan berulang. Keteraturan waktu dan tata gerakan salat memperkuat internalisasi nilai-nilai moral, sehingga salat tidak semata-mata mengokohkan hubungan hamba dengan Allah, tetapi juga menumbuhkan sikap etis yang tecermin dalam interaksi sosial sehari-hari. Dengan demikian, salat berperan ganda: sebagai sarana spiritual dan sekaligus instrumen pendidikan moral yang menyeluruh.

3. Zakat

Secara etimologis, kata zakat tidak sepenuhnya berasal dari bahasa Arab. Kata ini sebetulnya sudah ada di dalam sastra Yahudi yang diistilahkan menurut kata Ibrani, *zakah*; dan kata Aram *zakut*. Dua istilah ini memiliki kesamaan arti yaitu membersihkan, menyucikan, tak bersalah, dan melakukan keadilan. Dalam kehidupan religius, kedua kata itu diartikan sebagai pemberian harta milik duniawi sebagai tindakan kesalehan dari orang-orang kaya dengan maksud menghilangkan rintangan untuk memperoleh keselamatan.[37]

Nabi Muhammad mengambil alih istilah dan makna zakat itu dan mengembangkannya dalam pengertian yang lebih luas. Yaitu pemberian harta benda sebagai perbuatan saleh yang penting dan istimewa, atau dengan lain perkataan, tanpa zakat seseorang tidak mendapat pahala untuk masuk surga.

Bila salat adalah ibadah vertikal, maka zakat adalah ibadah horizontal, baik salat maupun zakat sering tertulis bergandengan dan tercatat 82 kali dalam Al-Qur'an. Hal ini memiliki kandungan makna teologis yang dalam yaitu ketika individu mengeluarkan zakat bagi anggota masyarakat/lembaga yang menerimanya maka ia, *pertama*: menyatakan syukur atas segala nikmat yang diperolehnya; *kedua*: menyucikan harta bendanya dan jiwanya dari kotoran dosa dan sifat kikir; *ketiga*: membantu kesejahteraan sesama sehingga tidak terjadi kesenjangan sosial; *keempat*: membayar pembangunan

37 Untuk selanjutnya baca W.Mongomery Watt, *Muhammad at Mecca*, London: Oxford University Press, 1953, 165–169.

masyarakat di bidang material maupun spiritual. Jadi, zakat merupakan tanggung jawab sosial dan menjadi salah satu dari lima rukun Islam yang sangat penting.

Ada dua jenis zakat, yaitu zakat kekayaan (*mal*) dan zakat *fitrah*,[38] yang diberikan dalam rupa beras, daging, dan lain-lain seusai menunaikan ibadah puasa. Menurut At-Taubah/9:60, ada delapan golongan yang menerima zakat: kaum fakir (*fukara*); kaum miskin (*masakin*); orang yang bertugas mengumpulkan zakat (*amilun zakat*); orang yang perlu diikat hatinya (*mualaf*), budak-budak; orang yang berutang (*gharim*); orang yang berjuang/ berperang menegakkan agama Allah (*sabilillah*); *musafir* yang kehabisan bekal, termasuk anak terlantar (*ibnus sabil*).

Praktik zakat *mal* di akhir periode Muhammad di Madinah dikenakan kepada: harta hewan (*al-mashiya*). Misalnya, unta di atas 40 ekor, biri-biri atau domba di atas 40 ekor. Emas, permata, dan uang logam (*al-ayn*). Hasil ladang, sawah, atau tempat bercocok tanam (*al-harts*). Harta terpendam (*al-rikāz*) berupa emas, perak, atau benda berharga peninggalan peradaban lama. Harta ini wajib dikeluarkan zakat sebesar 20% atau seperlima (HR Bukhari no. 1499 dan HR Muslim no. 1710).[39] Ketetapan ini mengalami perkembangan pada

38 Kata *fitrah* merujuk pada sifat bawaan manusia yang cenderung kepada *tawhīd*; naluri moral dan kodrat alami yang membimbing manusia untuk mengenal yang benar dan yang salah; kesucian jiwa sejak lahir, sebelum dipengaruhi lingkungan. Fitri Wulandari, Irma Choiriyah, Maspuroh, Dadang Zenal Mutaqin. 2025. "Implikasi Fitrah Manusia dalam Pandangan Ilmu Pendidikan Islam". Jurnal Ilmu Manajemen Sosial Humaniora (JIMSH) Vol. 7 No. 1 (2025): 2. https://doi.org/10.51454/jimsh.v7i1.851.

39 Gibb *and* Kramers, 655.

zaman empat khalifah: Abu Bakr (573-634 M.), 'Umar ibn al-Khattab (584-644 M.), Uthman ibn Affan (576-656 M.), dan Alī ibn Abī Ṭālib (600/601-661 M.), dan sesudahnya sampai di Indonesia juga mengalami penyesuaian dengan harta milik masyarakat di sini.

Zakat dalam Islam tidak hanya merupakan kewajiban membagi harta atau finansial, tetapi juga sarana pembentukan etika sosial yang menegaskan solidaritas dan keadilan. Melalui zakat, kelebihan harta individu disalurkan untuk meringankan kesulitan mereka yang membutuhkan sehingga tercipta keseimbangan sosial dan ekonomi. Praktik ini menumbuhkan kesadaran bahwa kekayaan adalah amanah, bukan hak mutlak, sekaligus menegaskan tanggung jawab kolektif terhadap kesejahteraan masyarakat. Oleh karena itu, zakat menjadi wujud nyata etika solidaritas, memperkuat empati, mendorong kepedulian sosial, dan mewujudkan keadilan distributif sesuai nilai moral Islam dalam kehidupan sehari-hari.

4. Puasa

Kata "puasa" dari bahasa Arab: *ṣiyām* berarti beristirahat (*to take a rest*). Pengertian ini bisa dalam bentuk puasa bicara (*silence*) yang dipraktikkan oleh Maryam setelah melahirkan putranya atas perintah Allah (Maryam/19:26). Pengertian yang lebih luas adalah beristirahat, menahan tidur, menahan berbicara, menahan makan, menahan hubungan seksual, dsb. Aturan-aturan puasa dicatat dalam Al-Baqarah/2:183–185.

Puasa di bulan Ramadan atau bulan ke-9 (selama 30 hari) adalah rukun Islam yang keempat. Ini tertulis dalam Al-Baqarah/2:185–187. Dalam hukum Islam, puasa berarti tidak melakukan aktivitas sebagaimana diriwayatkan oleh Imam Al-Bukhari: "Dari Anas ibn Malik (612-sekitar 709/712), bahwa Nabi saw. dan Zaid ibn Ṣābit (611-665) makan sahur bersama. Setelah keduanya selesai makan sahur, beliau lalu bangkit melaksanakan salat." Kami bertanya kepada Anas, "Berapa rentang waktu antara selesainya makan sahur hingga keduanya melaksanakan?" Anas bin Malik menjawab, "Kira-kira waktu seseorang membaca lima puluh ayat," (HR Bukhari no. 542). Makan sahur berakhir beberapa saat sebelum terbit fajar. Berbuka sebelum salat magrib atau tenggelamnya matahari. Ulama fikih dan pemikir Islam, Ali bin Muhammad Al-Mawardi, berkata, "Waktu berpuasa adalah dari terbitnya fajar (saat waktu salat subuh) sampai tenggelamnya matahari. Akan tetapi, lebih baik bila orang yang berpuasa menahan diri dari yang membatalkan puasa (*imsak*) sedikit lebih awal sebelum terbitnya fajar dan menunda berbuka sejenak setelah tenggelamnya matahari agar ia menyempurnakan imsak keduanya."[40] Menahan diri dari yang membatalkan puasa yaitu segala yang mencemarkan puasa agar menjadikan orang takwa (Al-Baqarah/2:183). Selanjutnya, isilah waktu puasa dengan memperbanyak sedekah dan mengaji ayat-ayat Al-Qur'ān serta bangun pada tengah malam untuk salat di

40 Lihat Ali bin Muhammad Al-Mawardi, Al-Iqna', 74, https://langgaw.id/waktu-puasa-dimulai-dari-imsak-atau-azan-subuh-begini-penjelasannya/.

masjid terutama 10 hari terakhir di bulan Ramadan. Hal-hal yang membatalkan puasa pada saat bulan Ramadan adalah makan dengan sengaja; minum dengan sengaja; muntah dengan sengaja; mengeluarkan sperma; haid; nifas; minum pil; niat berbuka; makan; minum; dan bersenggama karena mengira matahari sudah terbenam atau masih belum terbit atau terbenam dan kemudian perkiraan itu salah.

Puasa dibagi dua bagian. Puasa *sunah* dan puasa *fardu*. Selain puasa yang fardu (wajib) pada bulan Ramadan, juga dilakukan puasa sunah. Puasa jenis ini dilakukan maka orang mendapat pahala. Tetapi bila tidak dilakukan, maka tidak apa-apa. Contoh-contoh puasa sunah adalah sebagai berikut. Puasa 6 hari pada bulan Syawal; Puasa selama 6 hari ketika para calon haji berada di Padang Arafah, yaitu sejak tanggal 9 bulan Haji, kecuali bagi orang yang sedang menunaikan ibadah haji tidak disunahkan. Puasa *'ashūrā* yaitu tanggal 10 Muharam. Puasa *'ashūrā* diduga mulai ditentukan ketika Muhammad dan pengikutnya sudah berada di Madinah (Al-Baqarah/2:187). Ini disebabkan oleh pengaruh tradisi agama Yahudi yang memelihara dan mempraktikkan puasa *'ashūrā* (bnd. Imamat 16:29).[41] Setelah konflik dengan orang-orang Yahudi, maka Muhammad menggantinya dengan puasa pada bulan Ramadan sebagai wujud pernyataan syukur atas kemenangan kaum Muslim atas kaum Quraisy dalam perang Badar (624 M.). Puasa bulan Sya'ban dilakukan di bulan ke-8 sesudah bulan Rajab dan sebelum bulan

41 Gibb *and* Kramers, 47–48.

Ramadan dalam kalender Hijriah. Lalu puasa Senin-Kamis yaitu ibadah puasa sunah (dianjurkan, bukan wajib) yang dilakukan umat Muslim setiap hari Senin dan Kamis. Ibadah ini sangat dianjurkan dan dilakukan oleh Nabi Muhammad untuk melatih kesabaran, disiplin, dan menjaga kesehatan. Akhirnya, puasa tengah malam (tanggal 13, 14, 15) dari tiap bulan. Untuk jenis puasa ini setidaknya ada dua riwayat yaitu: "Apabila kau berpuasa tiga hari dalam suatu bulan, maka berpuasalah pada tanggal 13, 14, dan 15." (HR At-Tirmidzi no. 761 dan HR Abu Dawud no. 2449).

Menurut Al-Qur'ān, membaca ayat-ayat Al-Qur'ān pada bulan puasa mendatangkan pahala, terutama pada saat malam kemuliaan, ketetapan, atau derajat yang tinggi (*lailat-al-qadr*). Karena itu salat tarawih di malam bulan Ramadan banyak dikerjakan oleh kaum Muslim. Pentingnya membaca ayat-ayat Al-Qur'ān pada bulan puasa ini terhubung dengan Al-Qadr/97 di mana pada malam itu Al-Qur'ān diturunkan. Yang dimaksud bukan seluruh ayat-ayat Al-Qur'ān diturunkan tetapi hanya surah permulaan, yaitu Al-'Alaq/96:1–5. Jadi, pada malam itu diharapkan orang tidak tidur melainkan mengingat Allah secara sadar (*dhikr*) dengan membaca ayat-ayat Al-Qur'ān. Setelah selesai ibadah dan penyucian diri pada bulan puasa, pada 1 Syawal, kaum Muslim merayakan idul fitri (dari kata Arab, *ʿīd al-fitr*, berarti perayaan kembali ke fitrah atau hakikat manusia yang diciptakan Allah).

Puasa (*ṣiyām*) dalam Islam merupakan praktik etika yang mengintegrasikan dimensi spiritual, moral,

dan sosial. Dengan menahan diri dari makan, minum, hubungan seksual, dan perilaku yang membatalkan puasa sejak fajar hingga terbenam matahari, seorang Muslim melatih pengendalian diri, disiplin, dan kesabaran, sekaligus menumbuhkan kepedulian sosial terhadap sesama (Al-Baqarah/2:183). Praktik ini diperkuat melalui kegiatan tambahan seperti membaca Al-Qur'ān, sedekah, dan salat malam, sehingga puasa menjadi sarana internalisasi nilai moral dan pembentukan karakter (HR Bukhari no. 1904). Selain puasa wajib di bulan Ramadan, puasa sunah menambah dimensi etika individu, menegaskan bahwa etika Islam bukan sekadar ritual formal, tetapi konsistensi perilaku moral yang mengarahkan manusia kembali pada fitrah sebagai hamba yang bertakwa.

5. Haji

Haji (b. Arab: *hajj*) adalah rukun Islam kelima. Arti sesungguhnya dari kata *hajj* adalah ziarah atau pergi ke suatu tempat bagi keperluan kunjungan. Dalam Islam dinyatakan, bahwa haji adalah pergi mengunjungi Ka'bah atau rumah Allah (bayt Allah) di Makkah. Untuk itu Al-Qur'ān menulis dalam Al-Baqarah/2:187, 196–200, Al-Hajj/22:27–29; Āli 'Imrān/3:97.

Hadis Riwayat (HR) Al-Bukhari menguraikan, bahwa *hajj* merupakan kewajiban bagi orang yang mampu. Pengertian mampu di sini adalah: mampu memberi bekal kepada keluarga yang ditinggalkan. Mampu membiayai perjalanannya sendiri dari rumah sampai Makkah dan kembali dari tanah suci ke rumah.

Karena itu ibadah haji dilakukan dengan biaya sendiri, bukan biaya orang lain, atau bukan pula berutang atau menjual harta yang daripadanya orang menggantungkan hidupnya.[42] Sekalipun demikian, ibadah haji dapat diwakilkan (HR Muslim no. 1349). Misalnya, orang yang telah meninggal dunia, semasa hidupnya ada niat tetapi tidak sempat. Maka hukumnya menjadi wajib dikerjakan orang lain berdasarkan biaya yang ditinggalkan orang yang meninggal itu.

Tata cara menunaikan rukun Islam yang kelima: *pertama*, niat. *Kedua*, ihram: menyucikan diri dengan mencukur rambut di kepala dan menggantikan pakaian yang dipakainya dengan dua potong kain yang tidak ada jahitannya untuk menutupi tubuh kecuali wajah dan kepala bagi pria. Selanjutnya, selama ibadah dilarang memotong rambut, kuku, menggunakan parfum, menutup kepala kecuali perempuan, memakai emas, perak, dan bersetubuh hingga kepada pengorbanan binatang di Mina sebagai tanda mereka boleh kembali ke kehidupan sehari-hari. Bergerak lewat Mina menuju Arafah dan di sana sampai matahari terbenam. Acara itu disebut wukuf (berdiri tegak dan diam). Selama *wukuf* orang hanya memikirkan hal-hal rohani, mengucapkan ayat-ayat Al-Qur'ān dan seluruh waktu mengucapkan: "Aku hadir memenuhi panggilan-Mu, ya Allah, aku hadir" (*labbaik allahumma labbaik*). Setelah *wukuf*, jemaah menuju Muzdalifah (tempat di antara Mina dan Arafah). Di sana dilakukan salat maghrib, isya, dan subuh. Pagi hari mereka tinggal di Mina. Di sana ada tiga tumpukan

42 Gibb dan Kramers, 121.

batu (*jamrah*). *Jamrah al-Ūlā*, *jamrah wusta*, dan *jamrah aqaba*. 1. *Jamrah al-Ūlā*/Jamrah *Kubra*–Jamrah Pertama: Posisi **t**erletak di ujung Timur Mina. Waktu melempar mulai pada tanggal 10 Dzulhijjah (Hari Nahar/ *ʿīd al-aḍḥā*) sampai 12 Dzulhijjah. Cara melempar 7 batu kecil ke jamrah ini sambil membaca takbir (Allahu Akbar) setiap lemparan. 2. Jamrah Wusta–Jamrah Tengah: Posisi di tengah antara Mina dan jamrah aqabah. Caranya **s**ama, yaitu lempar 7 batu sambil takbir. Biasanya dilempar setelah Jamrah Ula jika dilakukan secara berurutan pada hari 11 Dzulhijjah. 3. *Jamrah Aqabah* (*Jamrah* Akhir/*Kubra*)–Jamrah Terbesar: Posisi **t**erdekat dengan arah Makkah dari Mina, yang paling besar dan paling penting. Caranya**,** yaitu melempar 7 batu sambil membaca takbir. Hari: Pada 10 Dzulhijjah (hari pertama haji) dan bisa diulang 11–13 Dzulhijjah sesuai sunah.[43]

Sebagai contoh untuk tahun 2025 M terperinci dalam tabel berikut.

Tabel 1: Kalender Haji

Hari Haji	Tanggal Hijriyah	Perkiraan Tanggal Masehi 2025
10 Dzulhijjah	10 Dzulhijjah 1446 H	**6 Juni 2025** → Hari Nahar/ *ʿīd al-aḍḥā*
11 Dzulhijjah	11 Dzulhijjah 1446 H	**7 Juni 2025**
12 Dzulhijjah	12 Dzulhijjah 1446 H	**8 Juni 2025**
13 Dzulhijjah	13 Dzulhijjah 1446 H	**9 Juni 2025** (hanya untuk jemaah yang melakukan haji *tamattu'** atau qiran** dan menginap di Mina)

43 Abuddin Nata. 2025. "Hajj as a Spiritual Journey of Life: Character Education through Transcendental Rituals". *AL GHAZALI: Jurnal Pendidikan dan Pemikiran Islam*, *5*(1), 18–23. https://doi.org/10.69900/ag.v5i1.437.

Catatan: Tanggal Kalender Masehi berubah setiap tahun ±11 hari lebih awal dibanding tahun sebelumnya; **tamattu'* berarti bersenang-senang atau bermanfaat; **qiran (*qirān*) berarti penggabungan.

Tabel 2: Peta Jalan Jamrah

Arah Makkah

↑

|

[Jamrah Aqabah] ← Jamrah Terbesar (akhir)

|

[Jamrah Wusta] ← Jamrah Tengah

|

[Jamrah Ula] ← Jamrah Pertama

|

Mina

Melempar jamrah sebagai peringatan atau ingatan terhadap nabi Ibrahim saat mengusir godaan setan yang melontarkannya dengan batu-batu. Melempar jamrah menjadi simbol menolak godaan setan dan hawa nafsu, menegaskan komitmen iman kepada Allah.[44]

Ketiga, setelah pelontaran itu para penziarah merayakan hari raya kurban (*ʿīd al-aḍḥā*) dalam rangka memperingati ketegaran iman Ibrahim dalam mengorbankan putranya karena perintah Tuhan. Kemudian Allah menggantikan putranya dengan seekor

44 H. Mahfuza, *et al.* 2026. "Hikmah dan Etika Ibadah Haji dalam QS. Al-Baqarah Ayat 197". *Sujud: Jurnal Agama, Sosial dan Budaya*, *2* (1), 878. https://doi.org/10.63822/3c3xax40.

kambing (Al-Shaffat/37:102–103, 107; Al-Hajj/22:37). Setelah bercukur rambut, jemaah pergi ke Madinah dan di sana mencium batu hitam (*hajar al-aswad*) yang terletak di pojok Timur Ka'bah dan mengelilingi Ka'bah (tawaf). Seluruh waktu ibadah Haji adalah 6 hari. Bagi yang berhasil menunaikan rukun yang kelima ini disebut haji yang diterima Allah (*mabrūr*). Kata *mabrūr* berasal dari kata *bārr*: artinya, kebaikan, kesalehan, atau diterimanya amal.

Haji (*ḥajj*), rukun Islam kelima, merupakan praktik etika yang memadukan dimensi spiritual, moral, dan sosial. Ibadah ini menuntut kepatuhan, pengorbanan, dan kesadaran tanggung jawab individu—baik terhadap Allah maupun terhadap keluarga dan masyarakat—sebagaimana diwajibkan bagi mereka yang mampu secara finansial dan fisik (QS. Al-Baqarah/2:196–197; Al-Hajj/22:27–29). Seluruh rangkaian ritual, mulai dari niat, ihram, wukuf di Arafah, melempar jamrah, hingga tawaf, menanamkan ketekunan, pengendalian hawa nafsu, dan komitmen moral yang tinggi. Melempar jamrah, misalnya, menjadi simbol menolak godaan setan dan hawa nafsu, menegaskan integritas iman dalam tindakan sehari-hari. Melalui haji, seorang Muslim menegaskan kesetiaan kepada prinsip transenden, menginternalisasi nilai-nilai etika Islam, dan menampilkan solidaritas serta kepedulian sosial. Kesuksesan menunaikan haji secara benar menghasilkan haji *mabrūr*, yang mencerminkan ketaatan penuh, ketulusan hati, dan pembinaan karakter sesuai ajaran Islam (HR Bukhari no. 1520).

C. Perspektif Historis

Dari perspektif historis, sebagaimana dicatat oleh Ignaz Goldziher (1850–1921 M.), *Islām* membawa transformasi etis yang mendasar terhadap nilai-nilai masyarakat Arab pra-*Islām*.[45] Etos kesukuan, *muruwwah*, yang menekankan kehormatan, kekerasan, dan loyalitas tribal digantikan oleh nilai-nilai kesabaran, pengendalian diri, pengampunan, dan ketundukan kepada Allah.[46] Perubahan ini menunjukkan bahwa *Islām* sejak awal tampil sebagai revolusi moral dan spiritual**,** bukan sekadar sistem ritual atau keyakinan metafisis.

Dalam kerangka ini, konsep jihād dalam Al-Qur'an dan tradisi Islam awal tidak dapat direduksi menjadi perang fisik, melainkan dipahami sebagai perjuangan moral dan spiritual untuk setia kepada nilai-nilai Ilahi.[47] Teladan Nabi Ibrahim, misalnya, menunjukkan puncak jihād terletak pada penyerahan diri total kepada Allah dan pengorbanan batin, yang menjadi fondasi utama etika Islam.[48]

Al-Qur'an menegaskan *Islām* merupakan kesatuan antara iman, etika, dan tindakan. Akhlak bukanlah pelengkap ajaran Islam, melainkan ekspresi nyata dari *tawḥīd* dan kepasrahan kepada Allah. Dalam perspektif ini, *Islām* hadir sebagai jalan hidup yang membentuk manusia beriman

45 Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien*, vol. 1 (Halle: Max Niemeyer, 1889), 1–20.

46 W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca* (Oxford: Oxford University Press, 1953), 1–30; Olaf H. Schumann, *Pemikiran Keagamaan dalam Tantangan*, (Jakarta: Grasindo, 1993), 288.

47 Asma Afsaruddin, *Jihad: What Everyone Needs to Know* (Oxford: Oxford University Press, 2022), 1–18.

48 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2009), 44–47.

sekaligus berakhlak, yang membawa kedamaian, keadilan, dan kemanusiaan dalam kehidupan pribadi dan sosial.

D. Etika dan Akhlak dalam Hadis

Hadis Nabi merupakan sumber utama etika dan akhlak dalam *Islām* setelah Al-Qur'an. Hal ini karena hadis Nabi mengandung tuntunan moral konkret yang menjadi pedoman perilaku individu dan sosial umat Muslim. Kajian kontemporer menegaskan hadis tidak hanya merekam ucapan dan tindakan Muhammad, tetapi juga membentuk standar etika universal yang relevan dalam berbagai konteks kehidupan, termasuk hubungan antar-manusia dan masyarakat.[49] Nilai-nilai moral yang terkandung dalam hadis meliputi keadilan (*adl*), kasih sayang (*rahmah*), kejujuran (*sidq*), amanah, dan kesabaran**,** yang menjadi landasan menghadapi tantangan etika kontemporer.[50]

Hadis menekankan hubungan antara iman (*īmān*) dan akhlak, sehingga etika bukan sekadar aturan perilaku, melainkan manifestasi keyakinan teologis. Nabi bersabda: "Sesungguhnya aku diutus untuk menyempurnakan akhlak yang mulia." (HR Ahmad no. 8952). Pernyataan ini menegaskan akhlak merupakan bagian integral misi kenabian, tidak terlepas dari kepatuhan kepada Allah dan kesadaran moral. Kajian modern menunjukkan tradisi hadis memberikan panduan moral praktis yang relevan bagi

49 Sajida Faraz, et al. "The Role Of Hadith in Developing Ethical Standards in Islāmic Law". *Journal of Religion & Society (JR&S) 2*(4): 119–120. https://Islāmicreligious.com/index.php/Journal/article/view/45.

50 Yulva Maya Padilah, & Nur Hidayat. 2025. "Noble Moral Values in Hadith: the Foundation for the Formation of Superior Character". *Tarbiyah Islāmiyah: Jurnal Ilmiah Pendidikan Agama Islām*, *15*(1), 52. https://doi.org/10.18592/jtipai.v15i1.14028.

konteks klasik maupun tantangan modern, termasuk etika digital, interaksi sosial, dan tanggung jawab komunitas.[51]

Implementasi nilai etika Hadis terlihat dalam perilaku sosial sebagai perwujudan akhlak terpuji, seperti kejujuran, amanah, kasih sayang, dan kerja sama. Nabi bersabda: "Orang mukmin yang paling sempurna imannya adalah yang paling baik akhlaknya." (HR Abu Dawud no. 4682). Nilai-nilai kebaikan membentuk landasan etika sosial berupa saling menghormati, tolong-menolong, dan menghindari perilaku destruktif, seperti fitnah dan kebencian.[52]

Dalam konteks sosial, Nabi juga bersabda: "Tidaklah seorang mukmin mencintai saudaranya melainkan ia mendoakan kebaikan baginya." (HR Muslim no. 45). Di tengah dinamika era digital, hadis memiliki fungsi strategis sebagai landasan etika komunikasi yang mengarahkan umat untuk menjaga kesantunan berbahasa, menghindari praktik fitnah, serta berkontribusi dalam menyebarkan kebaikan di ruang publik.[53] Nabi menegaskan: "Barangsiapa beriman kepada Allah dan Hari Akhir, hendaklah ia berkata baik atau diam." (HR Bukhari no. 6136 dan HR Muslim no. 47a).

Hadis juga menekankan nilai toleransi dan kasih sayang universal, relevan untuk interaksi lintas budaya dan konteks pluralitas modern. Prinsip ini mendorong tanggung jawab

---

51 Muhammad Ahmad Mumtaz Muizza. 2024. "Social Ethics in the Perspective of Hadith: Relevance and Application in the New Media Era". *Wardah*, *25* (2), 169. https://doi.org/10.19109/avmk9302.

52 Najmuddin, M., & Tajibu, K. (2023). Avoiding Fitnah: A Review of Islāmic Communication Ethics. *Palakka : Media and Islāmic Communication*, *4*(1), 17-18. https://doi.org/10.30863/palakka.v4i1.5081.

53 A Zamzami Almufassir dan Syibromilisi. 2025. "Strategi Dakwah Digital Berbasis Hadis: Tinjauan Nilai-Nilai Adab Komunikasi dalam Media Sosial". *Al-Wajih: The Journal of Islāmic Studies*, *2*(1): 31-32. https://doi.org/10.54213/alwajih.v2i1.656.

sosial dan kesejahteraan bersama, sebagaimana ditegaskan dalam hadis: "Tidak beriman salah seorang dari kalian sampai ia mencintai untuk saudaranya apa yang ia cintai untuk dirinya sendiri." (HR Bukhari no. 13 dan HR Muslim no. 45).[54]

Selama berabad-abad, hadis terus menyediakan model kesalehan dan moralitas, yang didasarkan pada ideal-ideal Nabi dan para sahabatnya, bagi komunitas Muslim yang berupaya mendefinisikan posisi dan identitasnya, sembari berinteraksi dengan kitab suci Al-Qur'an. Studi tentang etika Islam dalam berbagai dimensinya menunjukkan minat besar dalam menggunakan laporan tentang Nabi dan para sahabat awalnya sebagai referensi normatif pengetahuan moral. Praktik ini tidak hanya memperlihatkan peran kisah, narasi, dan penafsirannya dalam membentuk diskursus etika dalam budaya Islam, tetapi juga merupakan upaya sadar untuk membatasi sumber-sumber pengetahuan moral dengan mengedepankan sumber moral religio-Arab berbasis *tawḥīd* di tengah budaya yang sarat dengan klaim etis yang saling bersaing. Kenyataan bahwa banyak komunitas Muslim kontemporer masih memandang Nabi sebagai teladan ideal (*an ideal model*) menegaskan peran berkelanjutan hadis dalam membentuk gagasan tentang moralitas. Bahasa keagamaan yang berlandaskan hadis memainkan peran penting dalam membangkitkan emosi anggota komunitas serta menambahkan contoh psikologis-manusiawi dalam pemahaman mereka tentang etika dan

54 Ach. Zayyadi, & Ismail, M. S. 2024. "Toleransi dalam Perspektif Hadis". *NUR EL-ISLĀM : Jurnal Pendidikan dan Sosial Keagamaan*, *9*(2): 307. https://doi.org/10.51311/nuris.v9i2.511.

moralitas. Oleh karena itu, tradisi profetik telah menjadi bagian integral dari imajinasi sosial dan memori kultural Muslim, di mana moralitas Nabi, melalui perbuatan dan sabdanya, diterima dan diapropriasi dalam berbagai konteks (termasuk konteks digital).[55]

E. Dinamika Konseptual Etika Islam: Historis dan Kontemporer

Etika Islam berakar kuat pada *tawḥīd* sebagai prinsip teologis tertinggi yang membentuk orientasi moral individu dan sosial. Keesaan Tuhan tidak hanya dimaknai secara metafisik, tetapi juga berimplikasi langsung terhadap perilaku dan akhlak seorang Muslim. Dengan pengakuan terhadap Tuhan Yang Maha Esa, Muslim menempatkan seluruh aktivitasnya dalam kerangka *'ubūdiyyah*—penghambaan yang sadar, bertanggung jawab, dan bermakna.[56] Dalam kerangka *'ubūdiyyah*, akhlak bukan sekadar aturan perilaku, melainkan konsekuensi logis dari pengakuan akan kedaulatan Tuhan, termasuk nilai-nilai keadilan, kasih sayang, dan kejujuran.

Dalam tradisi teologi Islam, baik Mu'tazilah maupun Asy'ariyah/Maturidi menekankan pentingnya menjaga kemurnian *tawḥīd*, meskipun dengan pendekatan metodologis berbeda. Mu'tazilah menekankan kesederhanaan dzat Tuhan dan menolak interpretasi antropomorfis atas sifat-sifat-Nya. Sementara itu, Asy'ariyah/Maturidi menegaskan bahwa

55 Nuha Alshaar. 2022. "Ḥadīth and the Concept of Adab as Moral Education" dalam Mutaz al-Khatib (ed.), *Studies in Islāmic Ethics; Ḥadīth and Ethics through the Lens of Interdisciplinarity*, Leiden & Boston: Brill, 43-44. https://library.oapen.org/bitstream/id/6f55f999-5991-41a0-bc37-933c78e85843/9789004525931.pdf.

56 Disca Amalia Prastika, et al. 2025. "Etika Keilmuan Islam: Integrasi Nilai Aksiologis dan Maqashid". *TADHKIRAH: Jurnal Terapan Hukum Islām Dan Kajian Filsafat Syariah*, *2*(4): 20-21. https://doi.org/10.59841/tadhkirah.v2i4.299.

sifat-sifat Tuhan tetap nyata dan azali, namun tidak terpisah dari dzat dan tetap bebas dari kemiripan dengan makhluk.[57] Perbedaan ini mencerminkan dinamika epistemologis Islam klasik, sekaligus menjadi landasan konseptual bagi pembentukan etika normatif.

Hadis Nabi menegaskan dimensi praktis etika ini. Nabi bersabda, "Sesungguhnya aku diutus untuk menyempurnakan akhlak yang mulia" (HR Ahmad no. 8952). Hadis-hadis lain menekankan kejujuran (*sidq*), amanah, kasih sayang (*rahmah*), dan keadilan (*adl*) sebagai pedoman konkret kehidupan sehari-hari. Nilai-nilai ini membimbing interaksi sosial, memperkuat solidaritas, dan mencegah perilaku destruktif seperti fitnah dan kebencian. Kajian kontemporer bahkan menekankan relevansi hadis dalam konteks etika digital dan tanggung jawab sosial modern, termasuk interaksi daring dan pluralitas budaya.[58]

Selain itu, konsep *maqāṣid al-syarī'ah*, yang berarti tujuan, maksud, sasaran, atau cita-cita yang merujuk pada Al-Qur'an dan Hadis, berfungsi sebagai kerangka integratif untuk menyeimbangkan dimensi spiritual, sosial, dan praktik etika Islam. Prinsip *maqāṣid*—melindungi agama, jiwa/nyawa, akal, keturunan, dan harta—memberikan arah normatif bagi pengembangan etika dalam konteks kontemporer.[59] Integrasi

57 Zarkasyi, *et al*. 2025. "The Theological Discourse on Divine Attributes: A Comparative Study of Ashʿarite, Māturīdite, and Muʿtazilite Perspectives". *Journal of Islāmic and Occidental Studies* 3 (1):111. https://doi.org/10.21111/jios.v3i1.56.

58 Azka Zahid Putra, et al. 2025. "Etika Media Sosial dalam Tinjauan Hadis". Meyarsa: Jurnal Ilmu Komunikasi dan Dakwah, 6 (2), 2025: 96-107. DOI: https://doi.org/10.19105/meyarsa.v6i2.20914.

59 Afnandito, M. (2025). "From Maqāṣid Shariah to Policy An Epistemological Framework for Ethical, Holistic, and Sustainable Islāmic Economic Development". *El-Qish: Journal of Islāmic Economics*, *5*(2): 181–182. https://doi.org/10.33830/elqish.v5i2.13308.2025.

maqāṣid dalam manajemen pendidikan, industri halal-non halal, dan pembangunan berkelanjutan menegaskan bagaimana etika Islam dapat diaplikasikan pada tantangan modern secara sistematis.[60]

Sejarah etika Islam menunjukkan pembalikan nilai (*werteumkehr*) yang menegaskan etika batin dan spiritual sebagai fondasi kehidupan, menggantikan penekanan masyarakat Arab pra-Islam pada keberanian fisik, prestise sosial, dan kekuasaan. Dalam kerangka ini, jihad berperan ganda: sebagai perjuangan internal menaklukkan diri dan nafsu, serta sebagai perjuangan eksternal menegakkan keadilan dan moralitas *tawḥīd* dalam masyarakat. Transformasi ini menegaskan bahwa ketaatan, pengendalian diri, dan kebaikan moral bukan sekadar ideal teoretis, melainkan prinsip aktif yang membentuk perilaku individu dan tatanan sosial dalam sejarah umat Muslim. Hal ini juga menegaskan bahwa jihād akhlak—perjuangan moral dan spiritual—merupakan manifestasi konkret dari penyerahan diri total kepada Allah Yang Esa sebagai refleksi di tengah-tengah situasi konflik politik, sosial, dan teologi yang berlaku pada abad pertama dan kedua Hijrah.[61]

Dalam etika Islam, *tawḥīd*, hadis, dan *maqāṣid al-syarī'ah* berinteraksi sebagai tiga pilar utama. *Tawḥīd* menegaskan fondasi teologis, hadis memberi panduan praktis, dan *maqāṣid*

60 Shalghoum, et al. 2025. "Integrating Maqasid al-Shariah into Higher Education: Enhancing the Role of Faculty in Achieving the SDGs". July 2025 International Journal of Islāmic Studies Higher Education: 165-166. DOI:10.24036/insight.v4i2.231.

61 Ab Rahim, N. M. Z., Abd Razzak, M. @ M., & Ali Nuar, J. H. (2025). Skeptisisme Orientalis terhadap Hadis: Analisis Kritis Pemikiran Goldziher dan Schacht: Orientalist Scepticism Towards Hadith: A Critical Analysis of the Thoughts of Goldziher and Schacht. *Al-Irsyad: Journal of Islamic and Contemporary Issues*, *10*(2), 1579. https://doi.org/10.53840/alirsyad.v10i2.548.

al-syarī'ah menyediakan kerangka normatif. Ketiganya membentuk etika yang tidak hanya relevan di masa klasik, tetapi juga adaptif terhadap tantangan sosial, global, dan bahkan dalam dunia digital modern. Dengan pendekatan ini, etika Islam muncul sebagai pedoman hidup yang menyatukan keyakinan dan tindakan.

F. Kesimpulan

Dari uraian tentang etika dan akhlak dalam Al-Qur'an dan Hadis, dapat ditegaskan bahwa etika Islam berakar kuat pada konsep *tawḥīd* dan kepasrahan total kepada Allah, yang secara niscaya melahirkan tanggung jawab moral dalam kehidupan personal dan sosial. Al-Qur'an memposisikan Islam bukan sekadar identitas keagamaan, melainkan jalan hidup (*dīn*) yang mengintegrasikan iman batin, kepatuhan hukum, dan tindakan etis yang konkret. Kepasrahan kepada Allah (*aslama wajhah*) selalu disertai dengan *iḥsān*, sehingga menolak pemisahan antara iman dan akhlak.

Dalam konteks historis, Islam hadir sebagai transformasi etis atas nilai-nilai pra-Islam, menggeser etos kesukuan dan kekerasan menuju kesabaran, keadilan, pengendalian diri, dan kepedulian sosial. Transformasi ini menegaskan bahwa Islam sejak awal merupakan revolusi moral dan spiritual, bukan sekadar sistem ritual.

Hadis Nabi melengkapi dan mengonkretkan visi etis Al-Qur'an dengan memberikan panduan moral praktis yang menyentuh dimensi individual, sosial, dan komunal. Nilai-nilai seperti kejujuran, amanah, kasih sayang, kesabaran, toleransi, dan tanggung jawab sosial diposisikan sebagai ukuran kualitas iman. Dengan demikian, akhlak menjadi

indikator kedewasaan spiritual seorang Muslim, sekaligus fondasi etika sosial yang relevan lintas zaman, termasuk dalam konteks pluralitas dan era digital.

Secara keseluruhan, Al-Qur'an dan Hadis membentuk satu kesatuan etika Islam yang holistik, di mana iman, akhlak, dan tindakan tidak dapat dipisahkan. Etika Islam bukanlah ajaran pasif, melainkan etos hidup yang aktif dan transformatif, yang menuntut keterlibatan nyata dalam menghadirkan keadilan, kedamaian, dan kemanusiaan dalam kehidupan pribadi maupun masyarakat pada hari ini.

BAB 4

IMPLEMENTASI *ISLĀM* DALAM PERSPEKTIF TOKOH-TOKOH LINTAS ZAMAN

A. Nabi Muhammad (570-632 M.): Fondasi Etika dan Tindakan Sosial

Meskipun terletak di wilayah gurun yang panas dan tandus, Makkah berhasil berkembang sebagai pusat perdagangan dan melahirkan kelas pedagang yang berpengaruh. Penggunaan istilah dagang dalam Al-Qur'ān mencerminkan pentingnya perdagangan bagi masyarakatnya pada abad ke-6 dan 7. Namun, posisi strategis Makkah sebagai pusat dagang tidak terjadi begitu saja, melainkan dipengaruhi oleh berbagai faktor lokal hingga internasional, terutama sejak abad ke-6. Konflik antara Bizantium dan Persia-Sassanid sebagai salah satu pemicu utama yang mendorong naiknya peran Makkah. Karena Jalur Sutra dan Jalur Rempah melewati wilayah Persia-Sassanid, Bizantium kesulitan mengakses barang Timur saat perang terjadi. Hal ini mendorong pencarian jalur baru, dan Jalur Pesisir Barat Arab pun menjadi pilihan penting.[62]

62 S. A. Nigosian, *Islām: Its History, Teaching, and Practices*, (Indiana: Indiana University Press, 2004), 4; Furkan Çeleb. 2024. "The Role of the Byzantine-Sassanid Conflict in the Transformation of Mecca into a Trade Center." *The Journal of Sirah Studies* 16 April: 69–89. https://doi.org/10.56288/siyer.1460385.

Keadaan Sosial, Ekonomi, Politik, dan Agama Abad ke-6 dan ke-7

Pada abad ke-6 dan ke-7, baik kekaisaran Persia maupun Byzantium tidak hanya menyebarkan pengaruhnya melalui kekuatan militer, tetapi juga melalui jalur ekonomi dan teologi. Secara khusus, dalam bidang teologi, ajaran Zoroaster menyebar dari wilayah Timur, sementara ajaran Kristen masuk dari Barat, terutama ke wilayah Syam yang mencakup Suriah, Lebanon, dan Palestina. Demikian pula, di Makkah dan Madinah, telah terdapat komunitas pemeluk Zoroaster, Yahudi, dan Kristen.[63]

Dalam konteks agama Kristen, perpecahan internal terjadi antara kelompok Kristen Ortodoks—yang meyakini dua sifat Yesus, yaitu sebagai Tuhan dan manusia secara utuh—dengan kelompok Monofisit[64] yang mengajarkan bahwa Yesus hanya memiliki satu sifat Ilahi yang tak terpisahkan. Perdebatan ini juga menyentuh hal-hal teologis lainnya, seperti posisi Maria, ibu Yesus: apakah ia lebih utama daripada anaknya, atau sebaliknya.[65]

Tampaknya, konflik politis dan teologis semacam itu tidak sampai mengusik penduduk Makkah. Akan tetapi, banyak dari mereka yang melakukan perjalanan ke Syria, Etiopia, dan yang lainnya ke Iraq. Mereka, pada akhirnya, mengerti dan mengikuti situasi konflik yang riil. Mereka

63 Marcos Uyá Esteban. 2021. "Zoroastrianism and Christianity in Sassanid Persia". *De Iranologia. SEI* May 27: https://iranologia.es/en/2021/05/27/zoroastrianism-and-christianity-in-sassanid-persia/?utm_source=chatgpt.com.

64 Ditulis dan diperiksa faktanya oleh Editor Encyclopaedia Britannica, "monophysite". https://www.britannica.com/topic/monophysite?utm_source=chatgpt.cow.

65 Maher Y. Abu-Munshar, "The Attitude of Christians towards the First Muslim Fath (Conquest) of Islāmic Jerusalem", *Journal of Islāmic Jerusalem Studies (Summer 2008) 9, 31–32, link.* https://isamveri.org/pdfdrg/D02023/2008/2008_MUNSHARMY.pdf.

menyadari konflik Persia dan Byzantium di satu pihak, dan konflik antara kelompok Kristen monophisit yang diwakili oleh komunitas-komunitas Kristen di Yerusalem dan kelompok duophisit yang diwakili oleh Pemerintah Kristen Byzantium di pihak lain.[66]

Ketika kekuatan politik Arab di Utara dan Selatan melemah akibat konflik, muncul kebutuhan akan aktor baru yang bisa menjaga kelangsungan perdagangan. Dalam situasi inilah suku Quraish mulai tampil dan mengambil peran penting dalam jaringan perdagangan regional. Muncul orang-orang kaya baru (OKB) di kota dagang Makkah dengan perilaku mengabaikan nilai-nilai humanisme tradisional, yaitu *muruwwah*, seperti kejujuran, pantang menyerah, adil, dst. Sebaliknya, yang mengemuka adalah individualisme, materialisme, konsumerisme, dan kongkalikong. Konsekuensinya, jumlah anggota masyarakat miskin makin bertambah karena diperas dengan cara-cara licik. Para OKB, awalnya, mencoba untuk memeras Muhammad, yang sedang menegakkan panji Islam, dengan tawaran menjadikannya orang terkaya di Makkah. Tetapi, pemerasan itu gagal.[67] Ditambah juga faktor politeisme di mana para OKB ikut menarik untung dari penjualan patung dewa-dewi kepada para penziarah yang singgah di kota Makkah menambah jumlah masalah sosial-ekonomi-teologis. Faktor-faktor inilah yang menjadi latar belakang kemunculan Muhammad sebagai nabi untuk mengajak kaumnya yang masih kafir agar hidup dalam Islam.

66 *Ibid*., 29–30.

67 Benedikt Koehler, *Early Islām and the Birth of Capitalism*, London: Lexington Books 2014, 2.

1. Biografi Singkat Muhammad

Ada yang mengatakan, Muhammad lahir pada tahun gajah. Ini bertepatan dengan masuknya seorang pangeran muda dari Etiopia dan/atau dari Yaman ke Makkah dengan sebuah pasukan besar dan sang pangeran mengendarai seekor gajah. Jika dugaan itu benar, maka berarti Muhammad lahir sekitar tahun 570 M. Namun ada yang berpendapat kelahiran Muhammad bisa setahun atau dua tahun lebih awal dari tahun 570 M sebagaimana perkiraan historis ekspedisi pasukan itu. Ayah Muhammad bernama ʻAbd-allah (545/546-570/571 M.). Dia meninggal ketika Amina binti Wahb (sekitar 549-577 M.), istrinya, sedang mengandung Muhammad. Maka ketika lahir, Muhammad di bawah perlindungan kakeknya, ʻAbd Manāf ibn ʿAbd Al-Muṭṭalib, (497-578 M.).

Pada hari ketujuh kelahirannya, ʿAbd Al-Muṭṭalib membuat pesta dan mengundang makan kaum Quraish. Setelah mengetahui, bahwa nama anak itu Muhammad, maka kaum Quraish bertanya, "Apa arti nama itu?" Maka jawab sang kakek ʿAbd Al-Muṭṭalib, "Kuinginkan dia akan menjadi orang yang Terpuji."[68] Frasa ini menunjuk kepada nama *Muhammad*, yang berasal dari tiga huruf konsonan: *ha -mim–dal*, yang membentuk kata *hamida* berarti: memuji. Jadi, *Muhammad* berarti orang yang dipuji atau diagungkan.[69] Dari pengertian nama

68 Ahmad Sanusi Azmi. 2018. "The Birth of Prophet Muḥammad in the Qur'ān: A Critical Analysis of al-Jāḥiẓ's Thought in his Kitāb al-Ḥujja fī Tathbīt al-Nubuwwa". KEMANUSIAAN the Asian Journal of Humanities 25 (Supplement 1) :85. DOI: 10.21315/kajh2018.25.s1.5.

69 Hans Wehr, 204.

Muhammad yang demikian, maka kita menjadi paham tentang perilaku yang bersangkutan yaitu yang menjadi sumber kesenangan bagi orang lain. Karena itu, pujian hanya diberikan kepadanya.

Muhammad kehilangan ibunya, Amina, pada usia enam tahun, dan dua tahun kemudian kakeknya wafat. Setelah itu, ia diasuh oleh pamannya, Abū Talib ibn Abd al-Muttalib (535/540-619 M.), pemimpin Bani Hasyim. Pada periode ini, anak-anak yatim atau piatu sering berada dalam posisi rentan secara sosial dan ekonomi, bahkan kadang diperlakukan seakan menjadi objek yang dapat dimanfaatkan oleh pihak yang kuat atau berkekayaan. Hal ini menempatkan tanggung jawab besar pada pimpinan kabilah untuk melindungi anggota yang lemah.

Masa muda dan awal dewasa Muhammad kurang terdokumentasi secara detail. Namun, terdapat catatan yang menunjukkan bahwa ia memperoleh banyak pengalaman dari pamannya, yang terlibat aktif dalam perdagangan dan konflik antarsuku, termasuk Perang Fijar antara 585–590 M., ketika Muhammad berusia 15–20 tahun. Ia dilaporkan turut serta dalam bagian kecil pertempuran dan belajar mengenai pengelolaan jarahan serta pusat-pusat ekonomi yang timbul dari konflik semacam itu.

Muhammad juga melakukan perjalanan jauh. Dalam sebuah perjalanan ke Syria, menurut riwayat, ia bertemu dengan seorang rahib Kristen bernama Bahira, seorang imam Ortodoks Syria, yang diyakini mengenali tanda-tanda kenabiannya dan memprediksi masa depan Muhammad sebagai nabi.[70]

70 Ahmad Sanusi Azmi, 85; S.A. Nigosian, *Islām: Its History,* 8.

Pekerjaan sehari-hari Muhammad muda di Makkah adalah gembala kambing. Tugas ini sebetulnya dianggap hina bagi masyarakat Makkah pada umumnya. Sekalipun demikian, justru menjadi kesempatan yang baik baginya untuk merancang-bangun etika dan moralitas di tengah-tengah keadaan kota Makkah yang bobrok. Di pihak lain, banyak orang yang bertemu dengan Muhammad mendapat kesan positif dan menyenangkan. Karena itu mereka kemudian memberi julukan kepada Muhammad: *Al-Amin*. Artinya, tepercaya; orang yang dapat dipercaya.[71]

Nasib mujur berpihak pada Muhammad. Ia, atas petunjuk paman-pamannya, bekerja pada seorang janda kaya bernama Khadijah. Dengan kejujuran dan kemampuannya, Muhammad dapat memperdagangkan barang-barang janda itu. Juga dengan tabiat yang manis dan sikapnya yang santun, Muhammad dapat membangun relasi yang akrab dengan Maisarah, budak Khadijah. Maisarah bersama Muhammad sering melakukan perjalanan dagang bersama. Secara diam-diam Maisarah melaporkan kejujuran Muhammad kepada majikannya. Janda kaya itu menaruh perhatian sungguh-sungguh atas laporan budaknya. Tidak lama berselang perasaan Khadijah berubah menjadi rasa cinta. Khadijah yang berusia 40 tahun dan Muhammad yang berusia 25 tahun mengikat tali kasih dalam lembaga

71 Tiarani Mirela, dkk., "Prophetic Leadership: Examining The Prophetic Leadership Concept of The Prophet. Muhammad Saw." *Innovatio: Journal for Religious-Innovation Studies* Vol. XXI, No. 1, January–June 2021:63; Website:https://innovatio.pasca.uinjambi.ac.id.

perkawinan.[72] Dari sinilah Muhammad memulai kehidupan keluarga dan mengawali panggilannya untuk menjadi seorang nabi.

Meskipun sudah berkeluarga, kebiasaan bepergian senantiasa Muhammad lakukan. Hal ini selain untuk kepentingan dagang, juga merenungkan keadaan Makkah yang sesat. Ada daya tarik agama monoteisme sebagaimana yang dipraktikkan kaum *hanif*,[73] yang menarik perhatiannya. Karena itu, suatu ketika pada usia 40 tahun, Muhammad pergi ke gua Hira' dan mempraktikkan *tahannuth* (dari kata *hanif*). Sebetulnya hal ini merupakan praktik ibadah, meditasi, atau doa yang biasa dijalankan oleh kelompok-kelompok yang diduga kalangan Yahudi (termasuk juga kalangan Kristen) dalam rangka meraih kebenaran dan keesaan Tuhan.

Dari dalam gua Hira' tiba-tiba datang suara, "Hai Muhammad, engkau adalah utusan Tuhan." Hal ini terjadi pada bulan Ramadan tahun 610 M. Maka dalam bulan Ramadan ada hari yang disebut malam *laylat-al-qadr*, Al-Qadr/97. Kemudian datanglah ayat pertama: "Bacalah dengan nama Tuhanmu yang menciptakan, Dia telah menciptakan manusia dari segumpal darah. Bacalah! Dan Tuhanmulah yang paling pemurah yang mengajar dengan Pena itu, mengajar manusia apa yang tidak diketahuinya," Al-'Alaq/96:1–5. "Bacalah" dari kata Arab *iqra'* yang punya hubungan dengan kata

72 Nigosian, *7*–8.

73 *Hanif* (pl. *Hunafa*'), nama dari orang-orang yang memiliki agama yang rill dan benar. Tahannuth juga berasal dari kata dasar hanif. Artinya: jalan lurus, agama yang benar dan iman Ibrahiw. Wehr, 210–211.

benda *Al-Qur'ān* (artinya: ucapan itu atau bacaan itu). *Iqra'* diduga berasal dari bahasa Syria atau Ibrani, yaitu *qeryāna*.[74] Kata *qeryāna*, yang berati bacaan, apa yang dibaca, dalam hubungannya dengan kehidupan Kristen yaitu Injil yang "dibaca" atau "diucapkan" oleh orang-orang Kristen dalam ibadah umum atau liturgi.

Ada *vision-vision* Muhammad yang juga menjadi pengalaman di awal kenabiannya. Seperti ditulis dalam An-Najm/53:1–18, dibandingkan dengan At-Takwîr/81:15–25. Pertama, Muhammad melihat "Presensi" yang Maha Agung yang berdiri tegak di langit yang tinggi kemudian datang mendekat, sejarak dua busur panah atau lebih dekat. Kedua, Muhammad juga melihat "Presensi" yang Maha Agung di samping pohon yang sempurna di titik terakhir (*sidratul muntaha*) dekat taman, dan diliputi dengan jalan-jalan yang aneh. Ayat-ayat berikut ini kadang dianggap sebagai ayat-ayat pertama yang turun di Makkah, "Hai orang yang berselubung (Muhammad) bangunlah, lalu berikan peringatan. Dan besarkan nama Tuhanmu. Dan bersihkanlah pakaianmu. Dan jauhilah berhala. Dan janganlah engkau memberi karena hendak memperoleh yang lebih banyak. Maka bersabarlah bagi Tuhanmu," Al-Muddassir/74:1–7.

Ayat-ayat tersebut menjadi penting karena memuat perintah "Bangunlah dan berilah peringatan." Perintah ini menunjukkan fungsi kenabian Muhammad pada masa-masa awal, ketika kondisi masyarakat Makkah berada dalam keadaan rusak secara moral dan keimanan

74 Gibb *and* Kramers, 273.

(*kāfir*). Karena itu, Muhammad diperintahkan untuk memberi peringatan kepada mereka.

Peringatan yang disampaikan Nabi ditujukan kepada penduduk Makkah untuk menyadari kekuasaan Allah sebagai Hakim pada hari kiamat dan takut kepada-Nya. Melalui peringatan ini, Nabi Muhammad juga menolak cara pandang masyarakat Makkah yang terlalu mementingkan keuntungan politik dan ekonomi, sementara nilai-nilai keadilan dan kepedulian sosial diabaikan.

Dengan demikian, kata "bangunlah" dan "memberi peringatan" menandai awal keterlibatan Nabi Muhammad dalam kehidupan publik. Sejak saat itu, beliau tidak hanya membina keimanan pribadi, tetapi juga mengkritik dan membenahi etika sosial penduduk Makkah.

Peringatan tersebut tidak hanya ditujukan kepada orang-orang Makkah yang belum beriman, tetapi juga kepada mereka yang telah memeluk Islam namun masih bersikap serakah dan tidak peduli terhadap sesama. Hal ini tampak, misalnya, dalam Al-Mā'ūn/107:1–7, yang menegaskan bahwa orang yang mendustakan agama adalah mereka yang mengabaikan anak yatim, tidak mendorong pemberian kepada orang miskin, lalai dalam salat, berbuat riya, dan enggan menolong dengan harta atau barang yang bermanfaat.

Dengan demikian, sejak awal kenabiannya, peringatan Nabi Muhammad sudah menekankan bahwa iman bukan hanya dalam hubungan dengan pengakuan

keagamaan tetapi juga sebagai dasar etika dan tindakan sosial.

2. *Akhlaqul Karīmah* Muhammad

Keagungan akhlak (*akhlaqul karīmah*) Nabi Muhammad merupakan fondasi utama bagi bangunan etika Islam dan praksis sosialnya. Pengakuan terhadap kemuliaan akhlak Nabi tidak hanya datang dari para pengikutnya, tetapi juga dari para ulama lintas mazhab dan disiplin keilmuan. Qāḍī ʻIyāḍ ibn Mūsā al-Yahṣubī al-Gharnāṭī (1111–1150 M.), seorang ahli teologi dan hakim terkemuka di Ceuta dan Granada, dalam karya monumentalnya *al-Shifā' bi Ta'rīf Ḥuqūq al-Muṣṭafā*, mengungkapkan kekagumannya yang mendalam terhadap pribadi Nabi. Ia menegaskan bahwa Allah telah meninggikan derajat Nabi-Nya dengan berbagai keutamaan, sifat-sifat terpuji, dan hak-hak istimewa, serta memujinya secara terang dalam Al-Qur'an atas keluhuran akhlak dan perilakunya.[75] Kesaksian ini menunjukkan bahwa keagungan etika Nabi bukan sekadar konstruksi devosional, melainkan realitas moral yang diakui secara ilmiah dan historis.

Gambaran akhlak Nabi juga dituturkan secara mendalam oleh Abū Ḥāmid al-Ghazālī (1058–1111 M.)

dalam *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn*. Dalam karya tersebut, Nabi digambarkan sebagai sosok yang sangat menjaga pengendalian diri, adil, pemurah, sederhana, dan jujur. Tidak ada saat Nabi duduk maupun bangun tanpa

75 Annemarie Schimmel, *And Muhammad Is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islāmic Piety*, (North Carolina: The University of North Carolina Press 1985), 46.

mengingat Allah. Kesaksian ʻĀʼishah bint Abī Bakr (613–678 M.) menambah dimensi penting: Nabi dikenal sangat hemat kata, dan setiap ucapan beliau bernas serta bermakna. Namun, keteguhan etika itu tidak menjadikan beliau sosok yang kaku. Nabi juga memiliki selera humor yang halus dan mendidik, sebagaimana terlihat dalam kisah beliau dengan seorang perempuan tua yang ditenangkan hatinya melalui penjelasan penuh kelembutan tentang kenikmatan surga.[76] Humor Nabi bukanlah ejekan, melainkan ekspresi kasih sayang dan empati.

Dimensi kerendahan hati dan kemurahan budi Nabi juga direfleksikan secara simbolik dalam karya Mawlānā Jalāluddīn Rūmī (1207–1273 M.), *Matsnawī*. Rūmī menuturkan kisah seorang non-Muslim yang mengotori karpet Nabi, lalu mendapati Nabi sendiri mencucinya dengan tangannya. Kisah ini, meskipun bernuansa alegoris, menangkap esensi etika Nabi: kerendahan hati, pemaafan, dan pelayanan tanpa pamrih.[77] Akhlak semacam inilah yang mampu menyentuh hati dan mengubah sikap, bahkan sebelum argumentasi teologis disampaikan.

Kesederhanaan hidup Nabi juga menjadi aspek penting dari fondasi etika sosialnya. Riwayat tentang ʻUmar ibn al-Khaṭṭāb yang menangis melihat kondisi rumah tangga Nabi—sementara para penguasa Persia dan Bizantium hidup dalam kemewahan—menunjukkan

76 L. Zolondek, *Book XX of Al-Ghazali's Ihya 'Ulumuddin* (Leiden: E.J. Brill 1963), 23–24).

77 Annemarie Schimmel, *And Muhammad Is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islāmic Piety*, (Nort Carolina: The University of North Carolina Press 1985), 47.

kontras etis yang tajam. Jawaban Nabi, "Mereka memiliki dunia, dan kita memiliki akhirat," mencerminkan orientasi nilai yang membebaskan kepemimpinan dari ketergantungan pada kemewahan material, sekaligus menegaskan integritas moral sebagai sumber legitimasi.[78]

Dalam tradisi Islam, kepribadian Nabi dirumuskan dalam empat sifat utama: *ṣiddīq* (jujur), *amānah* (tepercaya), *tablīgh* (mampu menyampaikan), dan *faṭānah* (cerdas).[79] Di antara keempatnya, *ṣiddīq* menempati posisi pertama dan utama. Kejujuran Nabi bukan sekadar berkata benar, melainkan integritas menyeluruh antara niat, ucapan, dan tindakan. Dari kejujuran inilah lahir *amānah*, sehingga Nabi—bahkan sebelum kenabian—dikenal oleh masyarakat Makkah sebagai *al-Amīn*. Kepercayaan sosial yang terbangun dari kejujuran ini menjadikan *tablīgh* Nabi efektif dan bermakna, bukan sekadar retorika. Sementara itu, *faṭānah* memberi dimensi kebijaksanaan strategis dalam setiap keputusan, namun tetap terikat pada landasan etika.[80]

Sebagai pemimpin masyarakat Madinah, akhlak *al-Amīn* menjelma menjadi tindakan sosial yang konkret. Nabi mempersatukan kaum Muhājirīn dan Anṣār—kelompok yang hidup di tengah tekanan kekuatan besar

78 *Ibid*., 48.

79 Tomi, Yusuf Atma Suryabudi, Zainal Arifin. 2024. "Kepemimpinan Kenabian dalam Pengembangan Pendidikan Karakter Siswa SD IT Assalaam Sanden Kabupaten Bantul". *Southeast Asian Journal of Islāmic Education Management Vol. 5*, No. 2 (2024), pp 181–186; link. https://sajiew.iainponorogo.ac.id/sajiew.

80 Muh. Dzihab Aminudin, Mitra Sasmita, Haerudin, Rahma Dilla Zainuri, Al-Amin, "Analisis Kepemimpinan Rasulullah Dalam Perspektif Pendidikan Agama Islām*", JIGE 5 (2) (2024) 1362–1371 JURNAL ILMIAH GLOBAL* EDUCATIONejournal.nusantaraglobal.ac.id/index.php/jige DOI: https://doi.org/10.55681/jige.v5i2.2810-1368".

Bizantium, Persia, dan hegemoni Quraisy—[81] dalam suatu tatanan sosial yang berkeadilan dan bermartabat. Etika Nabi tidak hanya membentuk kesalehan personal, tetapi juga menciptakan fondasi kepemimpinan yang bersih dari korupsi kekuasaan dan godaan material.

Dengan demikian, gelar *al-Amīn* bukan sekadar predikat moral, melainkan inti dari sistem etika dan kepemimpinan Nabi Muhammad. Kejujuran menjadi poros yang menghidupkan seluruh sifat mulia lainnya dan menjadikan etika Nabi relevan sebagai fondasi tindakan sosial lintas zaman. Dari sinilah cahaya keteladanan Nabi terus memancar, membimbing individu dan masyarakat menuju kehidupan yang adil, beradab, dan bermakna.

B. Rābi'ah al-'Adawiyyah (sekitar 713-801 M.): Spiritualitas dan Etika Pengabdian

Topik cinta sebagai dimensi spiritual dan etika dalam Islam, khususnya pada abad ke-8, masih jarang dikaji, apalagi bila dikaitkan dengan peran perempuan. Dalam perspektif tradisi Islam, perempuan dipandang sebagai saluran utama kasih sayang dan cinta yang menyentuh aspek spiritual maupun sosial. Pengalaman awal seorang anak terhadap kehangatan, perhatian, dan perlindungan ibu membentuk fondasi pemahaman tentang kasih sayang. Pada tahap dewasa, kedekatan dengan perempuan—termasuk interaksi intim yang sah secara moral—dapat dipahami sebagai manifestasi aliran cinta yang holistik, mencakup dimensi emosional, spiritual, dan sosial. Dengan demikian, perempuan

81 Amstrong, 156–158.

berperan strategis sebagai medium yang menyalurkan dan mewujudkan cinta, menjadikannya landasan etika relasional dan spiritual dalam kehidupan manusia menurut kerangka Islam klasik maupun kontemporer.

Seorang sufi dan sastrawan besar abad ke-15, Nūr ad-Dīn ʿAbd *ar-Raḥmān* ibn Aḥmad al-Jāmī (1414–1492 M.), sungguh-sungguh telah merasai nikmat cinta itu dari perempuan yang ia kasihi. Sebab itu ia berdoa:

> "...Saya bersyukur kepada Tuhan bahwa sejak saya tiba di dunia ini, saya telah selalu mengikuti jalan cinta dengan bersemangat. Segera setelah saya lahir, dan ibu saya menaruh saya ke bibir buah dadanya, ia menyusukan saya dengan cinta, bersama susu. Dan sekarang, setelah rambut saya seputih susu itu, saya masih memelihara dalam kedalaman hati saya rasa lezat susu cinta itu. Tak ada sesuatu dalam usia lanjut atau muda yang dapat dibandingkan dengan cinta ...".[82]

Doa al-Jāmī, yang mengandung muatan mistik mendalam, berfungsi sebagai panduan untuk memahami hakikat cinta dalam perspektif mistik-feminin Islam. Doa ini menyoroti pengalaman dan ajaran cinta yang dimediasi oleh perempuan, baik secara historis maupun kontemporer, sehingga menegaskan peran perempuan sebagai penghubung antara dimensi spiritual, etika, dan relasional dalam tradisi Islam. Melalui praktik doa ini, pembaca diarahkan untuk meresapi cinta tidak sekadar sebagai emosi, tetapi sebagai pengalaman transformatif yang menyatukan hati, akal, dan tindakan etis.

82 Hakim Nuruddin 'Abdurrahman Jami, *Yusuf dan Zulaikha Sebuah Roman Alegoris*, (Terjemahan). Jakarta: Lentera, 1990, 8–9.

1. Cinta dalam Mistik Islam

Cinta (Arab: *hubb*) memainkan peranan utama dalam perjalanan mistikus Islam. Sejumlah mistikus menempatkan cinta sebagai stasiun akhir dari pengembaraan mistik untuk bersatu dengan Tuhan. Tuhan yang dimengerti di sini ialah *dhat* atau yang disebut sang Kebenaran (b. Arab: *al-Haqq*).[83] Untuk menyatu dengan Tuhan, seluruh hidup manusia harus terus-menerus dimurnikan hingga di sana hanya ada ketergantungan sepenuhnya kepada-Nya. Atau dengan perkataan lain, hanya satu-satunya cinta dari Tuhanlah yang berkuasa menghilangkan rasa lapar dan dahaga manusia.

Ibarat roda sepeda, di sana ada tiga jalan utama pengembaraan yang mesti dilalui untuk meraih cinta Tuhan. Jalan-jalan itu adalah *shari'a*, *tariqa* dan *haqiqa*. *Shari'a* adalah sarana untuk mencapai *tariqa*. *Tariqa* adalah sarana untuk mencapai *haqiqa*. *Shari'a* adalah kulit daripada *tariqa*, begitu pula *tariqa* adalah kulit daripada *haqiqa*, dan *haqiqa* (dalam istilah Indonesia, hakikat) adalah isi.

Jalan pertama, *shari'a* yaitu mematuhi semua perintah agama yang tertuang dalam Al-Qur'ān dan

83 Carl W. Ernest melukiskan stasiun cinta sebagai berikut: Panorama sufisme mula-mula di Persia mengungkapkan banyak kesaksian tentang Cinta dengan modus dan tingkatannya. Klasifikasi dari tahap-tahap cinta yang dibedakan dari hal duniawi, hukum, dan 'stasiun-stasiun', dengan suatu penekanan pada cinta sebagai transendensi sang Diri itu. Lebih lanjut, cinta dalam aneka bentuknya adalah dalam rangka menekankan betapa pentingnya bahwa secara umum cinta diakui sebagai *"The highest goal of the stations and the loftiest summit of the stages,"* seperti juga ditekankan oleh imam Abu Hamid al-Ghazali. Lih. Leonard Lewisohn (ed), *The Heritage of Sufism Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi (700–1300), Vol. I*, (Oxford: Oneworld Oxford, 1999), 435.

Hadis Nabi Muhammad saw. Lapisan ini menjadi dasar atau basis perjalanan mistik. Tanpa menaati firman Allah dalam Al-Qur'ān dan Hadis yang menerangkan perkataan, perbuatan, dan sikap Nabi, maka semua usaha *salik*[84] (penziarah rohani) pasti gagal. Lapisan kedua, *tariqa* yaitu jalan (b. Arab: tariq; pl. turk). Pada lapisan ini ada sekian banyak stasiun atau dalam bahasa Arab: *maqam* (pl. *maqamat*) yang harus dilalui salik untuk menyatu dengan Tuhan. Bagai jari-jari dari roda sepeda, maka *tariqa* mengomunikasikan atau menghubungkan salik dengan sang Kekasih. Ketika komunikasi atau hubungan berlangsung, maka salik akan tiba pada stasiun akhir yaitu *hubb* (cinta). Pada tahap ini, salik akhirnya memasuki lapisan terdalam perjalanan spiritual, yaitu haqiqa. Di dalam hakikat mistik ini, terjadi penyatuan antara *salik* dan Sang Kekasih yaitu Kebenaran itu. Keduanya disatukan oleh energi cinta murni, cinta yang melampaui jangkauan pikiran, kata-kata, dan perasaan manusia biasa. Hal ini terjadi karena salik telah menyatu secara hakiki dengan Sang Kekasih dalam dimensi keabadian Ilahi. Inilah yang disebut sebagai cinta murni Tuhan.

Untuk sampai pada kesatuan cinta murni, ada banyak keadaan (b. Arab: *hal*; pl. *ahwal*), seperti penuh harapan, senang, sedih, bingung, putus-asa, ragu-ragu, heran, dsb., dialami salik dalam perjalanan mistik. Akan tetapi, semua keadaan itu sebetulnya adalah anugerah

84 *Salik* adalah kata Arab dalam bentuk tunggal. Bentuk jamaknya adalah *suluk*. Artinya, orang yang tengah menempuh perjalanan rohani. Melengkapi keterangan ini, lih. Amatullah Armstrong, *Kunci Memasuki Dunia Tasawuf,* (Terjemahan), (Bandung: Mizan, 1995), 252.

Tuhan semata dan manusia hanya sanggup menerima dan merasainya. Di samping itu, ada pula banyak jalan (b. Arab: *tariqa*; pl.: *turuq*) -yang tentunya jauh lebih banyak dari jumlah jari-jari sepeda yang dapat dipakai sebagai jalan menuju sang Kebenaran yaitu Tuhan. Bahkan terbilang sama banyak dengan jumlah *suluk* (para penziarah rohani) dalam dunia mistik.

Dalam bukunya yang berjudul *Risala*, Abū al-Qāsim ʿAbd al-Karīm ibn Hawāzin al-Qushayrī (986–1072 M.) merumuskan bahwa cinta adalah suatu kecenderungan yang bertahan lama dari hati yang dipenuhi gairah cinta yang memabukkan (*intoxicating*); preferensi yang diberikan oleh sang Kekasih melebihi cinta dari manapun dan terjalin harmonis dengan sang Kekasih, yang seharusnya diputuskan pada saat ini atau tidak sama sekali. Ketika keputusan untuk menjalin hubungan dengan sang Kekasih terjadi, berarti salik wajib menolak sifat-sifat manusiawinya dan hanya menanamkan energi Tuhan yang merujuk pada salah satu sifat-Nya yaitu Maha Cinta (*Al-Wadud*). Akhirnya, hati salik hanya diliputi kehendak Tuhan saja.[85] Secara jelas, masih dalam pengertian yang sama, Abū al-Qāsim Junayd ibn Muḥammad al-Khazzāz al-Qawārīrī al-Baghdādī (830-910 M.) menggambarkan suatu perubahan yang dihasilkan oleh cinta yaitu: "Cinta adalah pengosongan diri (*annihilation*) salik dalam nama-nama Allah (*al-ṣifāt al-ilāhiyyah*) dan penegasan (*confirmation*) sang Kekasih dalam esensi-Nya." Dengan perkataan lain, "Sifat dari

85 Margaret Smith, *Rabi'a the Mystic*, (London: The Cambridge University Press, 1928), 93.

sang Kekasih masuk ke dalam tempat daripada sifat-sifat pencari cinta Tuhan,"[86] sehingga akhirnya, yang ada pada sifat salik hanyalah sifat Tuhan, atau cinta yang berasal dari sang Kekasih belaka.

2. Rābi'ah al-'Adawiyyah, Mistikus Perempuan Pertama

Paparan selanjutnya diarahkan kepada Rābi'ah. Nama lengkap Rābi'ah adalah Rābi'ah bint Ismā'īl al-'Adawiyyah al-Qaysiyyah. Dia adalah mistikus perempuan pertama yang menggagas konsep cinta murni. Cinta ini kemudian dikaitkan dengan penderitaan sebagai batu uji. Selengkapnya, diuraikan sebagai berikut.

a. Menderita Sejak Kecil

Tidak ada catatan yang benar-benar pasti mengenai waktu kelahiran Rābi'ah al-'Adawiyyah. Namun, para sejarawan memperkirakan bahwa ia lahir sekitar tahun 95–99 H (714–718 M.) di Basra, sebuah kota terbesar kedua setelah Baghdad di Irak Selatan saat ini. Rābi'ah berasal dari keluarga yang sangat miskin. Menurut kisah yang diriwayatkan oleh Abū Ḥāmid (atau Abū Ṭāhir) Farīd al-Dīn Muḥammad ibn Abī Bakr Ibrāhīm al-'Aṭṭār al-Nīsābūrī (1145/1146–1221 M.) , saat Rābi'ah dilahirkan, keluarganya bahkan tidak memiliki persiapan apa pun sebagaimana lazimnya penyambutan kelahiran seorang anak. Minyak untuk

86 Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islām*, (North Carolina: The University of North Carolina Press, 1975), 134.

menyalakan lampu pun tidak tersedia; satu-satunya penerangan malam itu hanyalah cahaya bulan.

Pada usia yang masih sangat muda, Rābi'ah harus kehilangan kedua orang tuanya. Dikisahkan bahwa sebelum wafat, ayahnya pernah bermimpi Rābi'ah akan menjalani hidup yang penuh penderitaan dan tidak menemukan kebahagiaan duniawi. Mimpi ini seolah menjadi kenyataan ketika Rābi'ah jatuh ke dalam perbudakan dan dijual sebagai budak perempuan dengan harga yang sangat rendah, yaitu enam dirham. Penderitaan yang dialaminya semakin berat ketika ia hampir menjadi korban pelecehan seksual oleh seorang laki-laki yang sama sekali tidak memiliki rasa iba terhadap keadaan tubuhnya yang lemah dan kurus.

Itulah gambaran singkat kehidupan Rābi'ah sebelum memasuki dunia mistik. Namun, justru dari latar kehidupan yang penuh luka inilah Rābi'ah kemudian dikenal sebagai mistikus perempuan Islam pertama yang sangat berpengaruh, khususnya di Basra pada awal abad pertengahan. Ia tercatat sebagai tokoh yang pertama kali mengajarkan konsep cinta murni kepada Tuhan dalam tradisi tasawuf. Menurut Rābi'ah, melalui cinta yang murni, seorang pencari Tuhan (*sālik*) mengarahkan seluruh hidup, pikiran, dan kontemplasinya hanya kepada Allah, tanpa pamrih dan tanpa kepentingan selain-Nya.

Pada tahap awal perjalanan spiritualnya, Rābi'ah memilih menjalani kehidupan asketis

dengan mengasingkan diri ke padang pasir di sekitar Basra. Praktik ini memang umum dilakukan oleh para zahid dan mistikus pada zamannya. Tujuannya adalah menundukkan hawa nafsu dan melepaskan diri dari keterikatan duniawi yang menghalangi kedekatan dengan Tuhan.

Setelah fase pengasingan itu, Rābi'ah kembali dan mendirikan sebuah kelompok spiritual yang mempraktikkan kehidupan mistik secara total melalui doa dan kontemplasi. Tujuan kelompok ini sangat sederhana, yaitu membantu para pengikutnya menjauhkan diri dari segala bentuk kekerasan dan penyimpangan spiritual dalam perjalanan menuju Allah. Pada saat yang sama, mereka tetap berpegang teguh pada ajaran Al-Qur'ān dan Hadis Nabi sebagai dasar kehidupan religius mereka.

Berbeda dengan banyak mistikus lain yang gemar berpindah dari satu wilayah ke wilayah lain, Rābi'ah hampir menghabiskan seluruh hidupnya di Basra. Ia wafat sekitar tahun 801 M. Pilihan hidupnya untuk menetap menunjukkan bahwa ajaran cinta murni kepada Tuhan menekankan kedalaman kontemplasi daripada pengembaraan lahiriah. Selama hidupnya di Basra, banyak kisah beredar tentang cara Rābi'ah menjelaskan dan menghayati konsep cinta Ilahi tersebut.

Dalam keutamaan akhlak dan kedalaman spiritualnya, Rābi'ah bahkan dianggap melampaui banyak laki-laki. Karena itu, ia dijuluki *qubbat al-rijāl* (mahkota kaum laki-laki), sebagaimana disebutkan

oleh Muhammad Zihni/Mehmet Zihni (1845–1913 M.). Hingga kini, perempuan yang memiliki keluhuran budi dan kedalaman spiritual sering digambarkan sebagai **"**Rābi'ah kedua**"**.[87]

Untuk memahami lebih jauh perjalanan mistik Rābi'ah dan ajarannya tentang cinta murni kepada Tuhan, berikut ini dipaparkan tiga kisah yang mewakili pengalaman spiritualnya.

b. Tiga Kisah Unik

Dalam tradisi mistik Islam, kisah-kisah tentang Rābiʿah al-ʿAdawiyyah bukan sekadar cerita moral, melainkan cermin dari jalan cinta Ilahi yang radikal dan mendalam. Pertama, Abū Nuʿaym Aḥmad ibn ʿAbd Allāh al-Isfahānī (948–1038 M.) adalah sumber riwayat yang dikisahkan kembali oleh Abū Bakr Muḥammad ibn ʿAlī ibn Aḥmad al-Sarrāj (979–1070 M.) tentang perjumpaan Rābiʿah dengan Rabah al-Qays (?–810 M.) dari Basrah. Ketika Rabah mencium seorang anak laki-laki dari keluarganya, Rābiʿah menegurnya dengan pertanyaan yang mengguncang kesadarannya, "Apakah masih ada ruang di hatimu untuk mencintai selain Tuhan?" Teguran itu membuat Rabah menangis dan jatuh pingsan. Namun setelah sadar, ia menyadari bahwa kasih sayang kepada anak kecil adalah bagian dari rahmat Allah sendiri.[88] Kisah ini menegaskan bahwa cinta kepada Tuhan menuntut kemurnian hati, tetapi

87 Jauharatu Nabilah, "Kaum Perempuan dalam Dunia Tasawuf", *Bincang Syariah*, 5 Desember 2019. https://bincangsyariah.com/hukum-Islām/nisa/kaum-perempuan-dalam-dunia-tasawuf/?utm_source=chatgpt.cow.

88 Smith, *Rabi'a the Mystic*, 15–16.

tidak meniadakan kasih sayang manusiawi; justru kasih itu harus ditempatkan dalam terang kehendak Ilahi.

Ajaran cinta murni ini muncul kembali dalam kisah kedua: Rābiʿah yang berlari sambil membawa obor dan seember air. Ketika para sufi bertanya tentang makna tindakannya, ia menjelaskan bahwa obor itu hendak membakar surga dan air itu hendak memadamkan neraka.[89] Maksudnya bukan untuk menolak ajaran tentang surga dan neraka, melainkan untuk menyingkirkan keduanya sebagai tujuan beribadah. Bagi Rābiʿah, selama manusia masih beribadah karena takut neraka atau berharap surga, maka cinta kepada Tuhan belum sepenuhnya murni. Tuhan belum dicintai karena diri-Nya sendiri, melainkan karena ganjaran dan ancaman. Kisah ini menantang spiritualitas yang berhenti pada imajinasi pahala dan siksa, dan mengajak para pencari untuk menatap Tuhan secara langsung dengan cinta.

Kemurnian cinta yang sama tampak dalam kisah ketiga: seorang pedagang kaya yang memberikan seribu keping emas dan sebuah rumah kepada Rābiʿah setelah melihat rumahnya roboh. Pada awalnya, pemberian itu tampak sebagai bentuk kebaikan. Namun ketika Rābiʿah melihat rumah itu sedang dicat, hatinya tergerak oleh sebuah kesadaran batin. Ia khawatir keterikatan terhadap rumah dan harta itu akan menghalangi kebebasan

89 Smith, *Rabi'a the Mystic*, 86–87.

jiwanya untuk sepenuhnya mengabdi kepada Tuhan. Karena itu, ia mengembalikan hadiah tersebut dengan penuh kesadaran, bukan karena membenci dunia, melainkan karena menjaga agar hatinya tidak terbelenggu oleh apa pun selain Allah.[90]

Dari ketiga kisah itu, muncul dua gagasan pokok dalam mistik Islam. Pertama, meraih cinta Tuhan menuntut pelepasan dari keterikatan manusiawi dan duniawi, baik dalam bentuk kasih yang posesif maupun harta yang memikat. Namun pelepasan ini tidak berarti menolak kasih sayang, kekayaan, atau kehidupan dunia itu sendiri. Yang ditolak adalah keterikatan batin yang membuat manusia lupa kepada Tuhan. Kedua, bersatu dalam cinta Tuhan berarti melampaui ketakutan terhadap neraka dan harapan akan surga. Cinta sejati tertuju sepenuhnya kepada Tuhan, bukan ketakutan akan siksa atau harapan kepada pahala.

Karena itu, sikap Rābiʿah tidak dapat dipahami sebagai sikap anti-dunia atau penolakan terhadap kehidupan. Ia tidak membenci anak kecil, tidak merusak harta, dan tidak menganjurkan kekerasan dalam bentuk apa pun. Justru, sebaliknya, kisah-kisah ini menunjukkan bahwa mistik Islam berakar pada cinta murni dan kelembutan hati. Kasih sayang dan pemberian tetap memiliki makna, asalkan diarahkan sesuai dengan kehendak Tuhan, bukan didorong oleh ego, kepemilikan, atau ketamakan.

90 Smith, *Rabi'a the Mystic*, 98–99.

Di sinilah pentingnya *dhikr*, yaitu mengingat Tuhan secara terus-menerus.[91] Dengan *dhikr*, setiap tindakan manusia—mencintai, memberi, memiliki, dan melepaskan—selaras dengan kehendak Ilahi. Sikap batin inilah yang sejalan dengan doa Nabi Isa as., "Bukan kehendakku, melainkan kehendak-Mulah yang terjadi" (Lukas 22:42). Dalam konteks zaman Rābiʿah, *dhikr* menjadi jawaban atas krisis sosial yang ditandai oleh egoisme, materialisme, ketamakan, formalisme agama, serta kekerasan terhadap perempuan dan anak-anak. Semua itu telah menenggelamkan mutiara iman ke dasar kehidupan.

Kisah-kisah Rābiʿah al-ʿAdawiyyah menegaskan bahwa cinta sejati dalam mistik Islam menuntut kemurnian hati melalui pelepasan keterikatan duniawi dan manusiawi, tanpa menolak kasih sayang, harta, atau kehidupan itu sendiri. Cinta kepada Tuhan tidak bergantung pada harapan pahala atau ketakutan akan siksa, melainkan pengabdian sepenuhnya kepada Tuhan sebagai Sang Kekasih. Melalui dhikr dan kesadaran batin, setiap tindakan—memberi, menerima, mencintai, atau melepaskan—diarahkan selaras dengan kehendak Ilahi. Rābiʿah mengajarkan bahwa spiritualitas murni adalah cinta yang membebaskan, lembut, dan transformatif, sekaligus menjadi jawaban terhadap egoisme, materialisme, dan formalisme yang menenggelamkan inti iman dalam kehidupan manusia.

91 Misalnya, yang diperintahkan dalam Al Ahzab/33:41, "Hai orang-orang yang beriman, berzikirlah (dengan menyebut nama) Allah, zikir yang yang sebanyak-banyaknya."

C. Muhammad Iqbal (1877-1938 M.): Etika Tindakan dan Pembaruan Pemikiran

Visi Indonesia Emas 2045 mengarahkan bangsa Indonesia menuju cita-cita menjadi negara yang berdaulat, maju, adil, dan makmur pada seratus tahun kemerdekaannya. Upaya untuk mewujudkan visi ini telah dimulai dengan pembangunan infrastruktur fisik secara masif sejak masa kepemimpinan Presiden RI ke-7, Joko Widodo (periode 2014–2019 dan 2019–2024).

Namun, pembangunan fisik semata tidaklah cukup. Penguatan visi ini juga memerlukan fondasi spiritual dan pemikiran yang mendalam. Dalam konteks ini, gagasan *'ishq* dan *fanā'* dari Sir Muhammad Iqbal relevan untuk diangkat. Pemikiran Iqbal lahir dari semangat untuk menciptakan sebuah bangsa yang berdaulat, maju, adil, dan makmur—sebuah visi yang kemudian terwujud sembilan tahun setelah wafatnya, melalui berdirinya negara Pakistan.

1. Sir Muhammad Iqbal, Putra Brahman-Khasmir

Sir Muhammad Iqbal dilahirkan di Sialkot, Punjab Barat Laut. Kebanyakan sarjana mengakui tanggal 22 Februari 1873 sebagai hari kelahirannya. Keluarga Iqbal berasal dari Kashmir, karena itu orang memanggilnya putra Brahman-Khasmir. Bapaknya, Sheikh Noor Muhammad (1837?–1930 M.), diduga seorang buta huruf, namun sesungguhnya dia adalah seorang Muslim yang setia dan seorang saleh yang hidup di jalan mistik. Cara hidup ini tentu memengaruhi kehidupan anaknya. Tampak pula bahwa spiritualitas ibunya, Imam Bibi (?–1914 M.), juga sangat memengaruhi Iqbal. Betapa

dalam pengaruh itu sehingga dia menulis sebuah elegi pada kematian ibunya tahun 1914.

Siapakah yang menungguku dengan gelisah di desa kelahiranku?

Siapakah yang tak pernah tidur ketika suratku tak kunjung tiba?

Saya akan menghampiri pusaramu dengan keluhan ini:

Siapakah yang saat ini dan akan memikirkan dalam doa-doa tahajud?

Semua kehidupan cintamu melayaniku dengan penuh dedikasi.

Ketika saya menjadi segar untuk melayanimu, engkau malah telah berangkat.[92]

Bakat puitis agaknya telah ada sejak Iqbal masih belia. Bakat ini juga karena diasah lebih tajam oleh Shamsul Ulama Mir Hasan (1844–1929 M.), gurunya di Sekolah Menengah. Sesudah menikah, dia berangkat ke Lahore dalam tahun 1895 untuk menyelesaikan pendidikan tingginya. Di Lahore, Iqbal mulai merasakan perkembangan denyut dinamika spiritual dan kultural. Untunglah, di Universitas, dia menjumpai seorang orientalis Inggris terkenal, Prof. Sir Thomas Arnold (1864-1930 M.), yang memberikan pengaruh intens dalam diri Iqbal. Sesudah Iqbal meraih gelar M.A., dia diangkat sebagai tenaga pengajar di Universitas Oriental Punjab. Di sana dia mengajar Sejarah dan Ekonomi Politik selama tiga tahun.[93]

92 Annemarie Schimmel, *Gabriel's Wing; A Study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal,* (Leiden: E. J. Brill, 1963), 35.

93 W. Rafique, *Sri Aurobindo and Iqbal, A Comparative Study of Their Philosophy,* (Aligarh: Aligarh Muslim University 1974), 33.

Tahun 1905, Iqbal berangkat ke Cambridge untuk suatu studi di Universitas Trinity di bawah bimbingan Prof. John McTaggart Ellis McTaggart (1866–1925 M.) dan Prof. Thomas Arnold. Dia juga membangun komunikasi dengan Edward Granville Browne (1862–1926 M.) dan Prof. Reynold Alleyne Nicholson (1868–1945 M.). Pengalaman ini merupakan sentuhan pertama dengan dunia luar terutama orang dan pemikiran asing di luar India. Iqbal meraih gelar pascasarjana dalam bidang filsafat dari Universitas Cambridge, kemudian dia pergi ke Jerman untuk studi doktoral. Atiya Begum Faizee (1877–1967 M.) melukiskan hari-hari bahagia di Heidelberg bersama para pengajar perempuan yang cantik terungkap dalam puisi romantis Iqbal, "Senja di sungai Neckar".[94] Iqbal adalah segalanya bagi pengetahuan Jerman dan cintanya pada Jerman terus membekas hingga akhir hayatnya.

Pemikiran sarjana-sarjana Jerman antara lain Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832 M.) dan Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831 M.) turut merangsang dan memengaruhi gagasan intelektual Iqbal. Dari mereka dia mengetahui dengan baik tentang apa yang seharusnya dilakukan bagi kultur, agama, dan bangsanya. Atau selama masa tinggalnya di Eropa, pemahaman akan dirinya, baik sebagai orang India maupun sebagai seorang Muslim makin mendalam. Maka tepatlah metafora Iqbal bagai seekor ikan yang baru merasa penting dan mencintai air setelah keluar dari kolamnya. Dia menulis tesis berjudul "The Development

94 Annemarie Schimmel, *Gabriel's Wing,* 37.

of Metaphysics in Persia", yang diserahkan kepada Universitas Munich dan kemudian dianugerahi gelar Ph.D. Tahun 1908, Iqbal kembali ke India. Dia diangkat sebagai Profesor Luar Biasa dalam bidang Filsafat dan Sastra Inggris di Universitas Pemerintah, Lahore. Pada waktu yang sama dia diizinkan oleh pihak universitas untuk membuka praktik hukum.

Iqbal menaruh minat yang besar dalam bidang politik. Bagi Iqbal, sebuah kekuasaan harus memiliki spiritualitas. Ketiadaan spiritualitas inilah yang menyebabkan sebuah bangsa bisa menjajah bangsa lain dan/atau suatu bangsa akhirnya dijajah oleh sesama bangsanya. Tahun 1927, dia dipilih sebagai anggota DPR Punjab. Tahun 1930, dia memimpin sesi pertemuan tahunan dari Liga Muslim di Allahabad. Tahun 1931–1932, dia pergi lagi ke Inggris untuk berpartisipasi dalam Konferensi Meja Bundar. Dia juga mengunjungi Paris dan menjumpai filsuf Perancis, H. Bergson. Pada perjalanan kembali ke India, dia mampir di Spanyol dan mengunjungi beberapa monumen seperti Masjid Cordoba dan Istana Al-Hamra yang mengingatkan dia tentang kejayaan Muslim masa lampau.[95] Sir Muhammad Iqbal wafat pada 21 April 1938.

Beberapa buku dan koleksi puisi yang ditinggalkan adalah "Mystery of Life", "Message of Sarosh", "New Message", atau "New Canon (*Ayin*)", "Secrets of the Self, Astar-i-Khudi" (1915), "Diwan" yang berisi lirik dalam dua dua lidah di bawah judul *Payam-i-Mashriq*. Enam ceramah dalam buku *The Reconstruction of Religious*

95 *Ibid.*, 33–34.

Thought in Islām, *Javid-Nama* (1932); *Complaint and Answer*; *Rumuz*; *Gabriels's Wing (Bal-i-Jibril)*; *Koleksi Puisi Urdu dan Tulip dari Sinai*.

2. Ziarah Spiritual

Studi akademik di luar India sungguh membantu Iqbal di dalam memahami manusia yang menyadari dan merasakan eksistensi Tuhan; dan apa yang mesti manusia kerjakan ketika hidup di tengah-tengah kegelimangan dunia. Sebuah kombinasi dengan hikmat dari Timur menjadi daya tarik tersendiri di dalam ziarah spiritual Iqbal.

Oleh karena itu, baik sarjana Barat maupun Timur menyatakan bahwa Iqbal adalah seorang yang pernah hadir dengan ide-ide mistik yang menakjubkan. Hidupnya memperlihatkan power mistik yang kokoh dan segar ketimbang wajah mistisisme yang kering dan lagi gersang pada saat itu. Kegersangan ini karena begitu kuatnya cengkraman pemikiran mistis-filosofis Abad Pertengahan.[96] Iqbal mengkritik keadaan ini sebagai tidak Islami. Demikian halnya hubungan manusia dengan Allah yang sangat ditentukan oleh Mullah. Ini membahayakan kerinduan Muslim yang mau bertemu langsung dengan Tuhan. Di samping itu, golongan fundamentalis dan kelompok radikal Hindu dan Sikh tidak jarang melakukan aksi teror terhadap minoritas Islam di India. Belum lagı ambisi raja-raja untuk terus mempertahankan kekuasaan mereka.[97]

96 Reynold A. Nicholson, *The Secrets of the Self,* (Lahore: Macmillan Publishers Ltd. 1960), xiii.

97 "Letters of Iqbal to Jinnah", (Lahore: Brochure, 1956).

Keadaan ini mendorong Iqbal untuk menulis surat terbuka yang bernuansa politis kepada Pandit Jawaharlal Nehru (1889–1964 M.) di mana ia mengajak kaum reformis untuk melawan tiga kekuasaan besar di dunia Islam dengan seluruh energi yang ada.

Pertama, mullaisme. Ulama yang selalu sebagai kelompok penguasa tunggal di dalam Islam. Selama berabad-abad, khususnya sejak kehancuran Baghdad (abad 11), mereka menjadi sangat konservatif dan tidak akan mengizinkan kebebasan ijtihad, yaitu membangun penafsiran yang luwes terhadap persoalan-persoalan hukum yang terus berkembang sepanjang masa. Gerakan Wahabiyyah yang adalah sumber inspirasi bagi para reformator Muslim pada abad 19, sesungguhnya, adalah sebuah revolusi melawan kekuasaan ulama tersebut.

Kedua, mistisisme. Umat Islam dipengaruhi oleh sejenis mistisisme yang membutakan aktualisasi diri, melemahkan orang dan merendam mereka dalam lumpur takhayul. Dari puncak kedudukan sebagai sebuah kekuatan pendidikan spiritual, mistisisme dibuat sebagai sebuah alat belaka untuk mengeksploitasi masyarakat miskin yang pada dasarnya mudah digiring ke mana saja. Implikasinya jelas. Semangat Islam menjadi pudar. Dan yang menonjol di dalam mistisisme bukan melatih disiplin dalam mematuhi syariat Islam, melainkan hanyalah pencarian kepuasan diri dengan mengasingkan diri dari dunia riil yang seharusnya digeluti. Para reformator abad 19 melakukan gerakan revolusi melawan mistisisme yang mengalami pendangkalan penafsiran seperti ini. Misi yang diemban

mereka adalah membuka mata kaum Muslim untuk menyelesaikan aneka persoalan sosio-politis-religius yang ada dan bukan malah melarikan diri.

Ketiga, raja-raja Muslim. Raja-raja Muslim hanya ingin mengokohkan kekuasaan dinasti sendiri. Karena itu mereka tidak segan memperdagangkan negeri dan rakyat mereka kepada kaum kapitalis yang memiliki banyak uang.

Sebuah solusi untuk mengatasi masalah-masalah di atas, bagi Iqbal, hanyalah Islam. Sebab manusia, dalam fitrahnya, sungguh membutuhkan suasana damai. Jalan pikiran ini tentu tidak lepas dari pengaruh keadaan geografis India yang strategis dan dengan demikian kehadiran pluralitas masyarakat dan budaya dengan tantangannya menjadi tak terelakkan.

Di balik gagasan yang menyejukkan itu ternyata ada sejumlah karya para pemikir Islam waktu itu yang ikut mencoraki pemikiran Iqbal. Secara sepintas Annemarie Schimmel (1922–2003 M.) mencatat, bahwa Abū al-Ḥasan ʿAlī ibn ʿUthmān ibn Abī ʿAlī al-Hujwīrī (990–1071 M.) adalah salah satu dari pengarang-pengarang dalam bahasa Persia yang menghasilkan karya sistematis tentang sufisme dan berpengaruh luas di Punjab. Selain itu dalam karya agungnya, *Hujjat Allah al-Baligha*, juga dalam buku-buku dan pamflet-pamflet yang lain, Shāh Walīullāh Aḥmad ibn ʿAbd al-Raḥīm al-Dihlawī, (1703-1762 M.) mencoba meyakinkan generasinya bahwa agama adalah bukan hanya perkara ibadah dan dogma, melainkan sesuatu yang harus menjadi bagian dari tanggung jawab kehidupan sosial sehari-hari.

Transformasi agama yang demikian harus secara utuh disaksikan terus-menerus kepada sesama manusia.[98] Iqbal tertarik dengan gagasan kemanusiaan ini sehingga dia berkata, bahwa Shāh Walīullāh adalah Muslim pertama yang menginspirasikan moralitas baru dalam Islam.[99] Kemudian Sulṭān Fateḥ ʿAlī Khān Tipu (1750–1799 M.), salah seorang dari para pahlawan Muslim terakhir yang melawan kaum Hindu dan Eropa, yang Iqbal menyebutnya sang Sultan Martir (dibunuh tahun 1799) dalam bukunya *Javid-Nama*. Kematian Tipu Sultan sungguh berarti bagi reputasi politik Islam di India.[100] Lebih lanjut Sayyid Aḥmad ibn Sayyid Muḥammad al-Barelwī (1786–1831 M.), yang oleh para sejarawan menyebutnya shahid seperti Tipu Sultan, ternyata mengajarkan tujuan unifikasi jiwa tertinggi bukanlah dengan Allah, melainkan dengan esensi Muhammad. Artinya, menanamkan akhlak nabi ke dalam diri manusia dengan menyelaraskan kehendak, cinta, dan tujuan hidup dengan visi kenabian. Dengan kata lain, kesadaran nabi menjadi berdenyut dalam pikiran, perasaan, perkataan, dan tindakan manusia.[101] Iqbal sungguh mendapat inspirası dari pikiran ini untuk membangun gagasan mistiknya. Diperkuat lagi dengan gerakan politis-religius Wahabiyyah,[102] yaitu kembali kepada Islam dan melaksanakan ajaran Al-Qur'ān dan

98 Wilfred C. Smith, *Islām in Modern History*, (New Jersey: Princeton University Press, 1957), 44–47.

99 Annemarie Schimmel, *Gabriel's Wing A Study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal*, (Lahore: Muhammad Suheyl Umar 2009), 13.

100 *Ibid*., 15.

101 *Ibid*., 152.

102 Gibb and Kramers, *Shorter Encyclopaedia*, 618–621.

Hadis secara murni menjadi perhatian khusus Iqbal. Di samping tokoh-tokoh tersebut, Jamāl al-Dīn Abū al-Faraj Muhammad al-Afghānī (1838-1897 M.), yang secara terang-terangan anti-Barat, umumnya, dan anti Inggris, khususnya, juga mendorong Iqbal untuk menyatakan sikap kritisnya terhadap Barat.[103]

Sentuhan gagasan ulama di atas dan kemudian pengaruh dunia akademis Eropa membimbing Iqbal ke sebuah simpulan, bahwa agama, filsafat, dan teologi memperjuangkan satu hal yang sama, yakni martabat manusia. Khususnya agama (*dīn*), yaitu sebuah cara hidup (*way of life*) menurut kehendak Allah, ia merupakan kekuatan maha penting dalam kehidupan yang majemuk. Apalagi, dalam situasi Islam yang sangat banyak mengalami kemunduran di India. Kemunduran ini, dalam kenyataannya, karena agama telah menuruti kehendak kaum fundamentalis dan kelompok radikal sehingga banyak simbol agama mengalami pendangkalan makna.

Iqbal mengatakan, bahwa fasisme, komunisme, dan semua aliran politik pada periodenya tidak mampu mengatasi masalah-masalah yang ada. Hanya Islam dalam pengertian asali (pasrah secara total kepada Allah) yang dapat menyelamatkan manusia dari berbagai kemelut. Solusi ini tidak jatuh sama dengan pan-Islāmisme seperti yang ditafsirkan secara politis oleh Jamāl al-Dīn Abū al-Faraj Muhammad al-Afghānī. Tetapi solusi Islam mengarah kepada aktualisasi nilai-nilai kemanusiaan, seperti cinta kasih. Inilah yang dapat menghalau kekerasan di India.

103 Schimmel, *Gabriel's Wing*, 20.

Secara jujur Iqbal mengakui, bahwa arus pemikiran Jerman begitu merasuki konsep humanitariannya. Malah, Jerman dianggap bangsa yang mengembangkan ilmu kemanusiaan.[104] Sebuah penghargaan mendalam yang secara khusus ditujukan kepada Johann Wolfgang von Goethe di satu pihak yang mewakili pesona Jerman dan Mawlānā Jalāluddīn Rūmī (1207–1273 M.) di pihak lain yang mewakili spiritualitas Timur, Iqbal lukiskan dalam puisinya, "West-Ostlicher Divan".

> *Sang bijak dari Barat, penyair Jerman yang terpesona oleh pesona Persia.*
>
> *Mengurai keelokan yang lembut, malu-malu, dan memikat, lalu mengirimkan salam hangat dari Eropa kepada Timur.*
>
> *Sebagai jawaban untuknya, kutulis* "Payam-i Mashriq"*: telah kupancarkan cahaya rembulan ke senja Timur yang merunduk hening.*[105]

Puisi ini mengungkapkan cinta Iqbal kepada Goethe dan Rūmī. Namun bagi Iqbal, Goethe gagal memahami spiritualitas Timur. Dengan kata lain, Goethe hanyalah seorang pembuat puisi. Adapun Rūmī (yang dilanjutkan oleh Iqbal sebagai "murid" Rūmī) selangkah lebih maju karena berhasil mengisi wilayah puisi dengan sinar bulan yang menyejukkan yaitu *Islām.* Bulan dalam dunia mistik Islam adalah metafora dari Nabi Muhammad saw.

Iqbal, pada akhirnya, menjadikan puisi sebagai wilayah ekspresi imannya. Puisi, menurutnya, dapat

104 *Ibid*., 330.
105 *Ibid*., 332.

memandu orang kepada kekuasaan yang bermoral. Malah dalam buku *Ashrar-i Khudi*, dia secara terang-terangan memberi peringatan keras, bahwa filsafat Platonisme telah merembes ke dalam puisi-puisi Persia pada abad pertengahan dan juga di abad modern. Dan ini, menurutnya, tantangan berat bagi peradaban Islam.[106] Meskipun motivasi pembuatan puisi Iqbal berbeda dengan Goethe, tetapi ada titik persamaan dalam seluruh karya kedua penyair ini, yaitu penghormatan dan junjungan terhadap martabat manusia.

Setelah kembali dari Eropa, Iqbal baru menyadari, bahwa Rūmī mengembangkan aspek panteistik di dalam karyanya *Metaphysics of Persia*. Tampaknya ide ini ia terima dari Georg Wilhelm Friedrich Hegel atau filsuf Barat lainnya.[107] Akan tetapi, Iqbal kemudian memandang Rūmī sebagai penggagas cinta murni (cinta Ilahi) dan ia mengidentifikasi dirinya seperti " Rūmī" kedua. Dalam pada itu, Iqbal menyebut Rūmī sebagai Nabi Khidir yang muncul dari jeram kehidupan riil India sebagaimana Nabi Musa yang keluar dari jeram Mesir. Bahkan Iqbal menjadikan Rūmī sebagai "guru" spiritual melalui hubungan mistik yang ia ciptakan.

106 *Ibid*., 339. Platonisme berpendapat bahwa di balik dunia yang tampak terdapat dunia ide atau bentuk yang bersifat abadi dan tidak berubah. Dunia yang kita alami dengan indra hanyalah bayangan dari realitas yang lebih tinggi dan sempurna, sehingga kebenaran sejati hanya dapat dicapai melalui akal. Pengetahuan sejati, menurut pandangan ini adalah pemahaman tentang nilai-nilai universal seperti kebaikan, keadilan, dan keindahan yang menjadi dasar seluruh kenyataan. Hingga kini, Platonisme tetap berkembang dan relevan dalam kajian etika, logika, dan metafisika untuk memahami realitas dan pengetahuan manusia. A. Hilary Armstrong, "Platonism in the World of Revealed Religions", *Britannica Encyclopaedia*; https://www.britannica.com/topic/Platonism#ref32566.

107 Franklin D. Lewis, *Rumi; Past and Present, East and West*, (Oxford: Oneworld, 2000), 483.

Maka tidak heran Iqbal kemudian mengatakan, bahwa Mathnawi Rumi dan Al-Qur'ān sebagai dua buku sumber spiritualitas manusia. Terutama, menjadi buku sumber di dalam ziarah spiritual.[108]

Akan tetapi, model penziarahan Iqbal berbeda dengan Rūmī. Cinta yang diramu dalam wadah puisi, menurut Iqbal, lebih kontekstual dan mudah dihayati. Pesan puisi mudah dicerna dan menuntun kaum Muslim India menuju kekuasaan yang menyegarkan ketimbang rasionalitas filsafat (neo-platonisme) Rūmī yang kering. Tegasnya, gagasan cinta Iqbal membawa manusia kepada kegelimangan presensi Ilahi, sedangkan filsafat Rumi masih jauh tertinggal pada jalan berdebu.

Pemikiran mistik Islam Iqbal yang sarat dengan hikmat Timur juga tidak dapat dilepaskan dari pengaruh sufi termasyhur, yaitu Abū al-Mughīth al-Ḥusayn ibn Manṣūr al-Ḥallāj (858–922 M.). Simbol cinta yang menderita oleh Ḥallāj telah menyebar dalam seluruh puisi Persia, Turki, dan Indo-Iranian. Arus cinta ini mengalir deras di dalam puisi-puisi Iqbal. Di sana tampak bahwa jalan penderitaanlah yang mengokohkan martabat individu. Karena itu al-Hallaj meneriakkan *ana'l-haqq* di mana ia akhirnya bebas dari berbagai tahapan pencarian Allah yang sukar. Para penziarah dalam persatuan dengan Allah (*hama ust*) tinggal di bawah penaklukkan ruang dan waktu-Nya. Allah adalah Cinta yang kreatif dan bergelora (*'ishq*). Merujuk pada pendapat al-Ḥallāj mengenai Allah, maka Iqbal kemudian menyatakan bahwa ketika manusia makin mengalami penderitaan,

108 Schimmel, *Gabriel' Wing*, 356–357.

maka makin membara cintanya untuk meraih Allah. Tegasnya, hidup tanpa luka berarti tidak hidup. Karena itu orang harus hidup dengan bara di bawah kakinya.[109]

Jadi, cinta yang menjadi fokus perhatian Iqbal adalah kerinduan yang bergelora dari sang penziarah di dalam presensi Allah; *Realitas* tersembunyi yang dicari dan dicintai. Dengan kata lain, cinta murni adalah suatu energi metafisika. Dan karena itu ketika cinta itu bergelora, maka serta merta orang menolak segala godaan duniawi dan nafsu pementingan diri, lalu berangsur-angsur dia mencapai *summum bonum* atau kebaikan utama.[110]

Schimmel menyimpulkan, bahwa Iqbal selalu menjadikan para sufi tersohor sebagai juru bicara untuk menyatakan ide-idenya. Misalnya, al-Hallaj dan Rūmī. Meskipun penghargaannya cukup tinggi terhadap semangat pemurnian Islam yang dipelopori oleh orang-orang seperti Abū al-Faraj ʿAbd al-Raḥmān ibn ʿAlī ibn al-Jawzī (1116-1201 M.) dan Taqī al-Dīn Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm ibn Taymiyyah (1263–1328 M.). Akan tetapi, dua teolog fundamentalis ini dalam puisinya tidak pernah dijadikan juru bicara ide-ide cemerlangnya. Bahkan mereka tidak disebutkan dalam lirik dan puisi-puisinya. Kalau demikian apakah keinginan utama Iqbal tentang mistisisme itu sendiri? Keinginannya hanya satu, yaitu menebar *'ishq*, cinta murni yang aktif dan kreatif.[111] Implikasinya ialah manusia tidak akan pernah menjadi

109 Lih. A. J. Arberry, *Javid-Nama*, (London, Allen & Unwin dan Routledge, 1966, No. 2215), 94.

110 Schimmel, *Gabriel's Wing*, 362.

111 *Ibid*., 373.

allah bagi dirinya sendiri. Sebaliknya, tanpa cinta murni itu, manusia menjadi allah dan mencintai dirinya sendiri.

Salah satu tahap dalam perjalanan mistik cinta adalah *fanā'*, saat ego, keinginan, dan kesadaran diri pribadi hilang, dan cinta yang sejati muncul. Tahap *fanā'*, menurut Iqbal, adalah ketika manusia menyerap martabat Ilahi sehingga keinginan daging berangsur-angsur ditinggalkan dan yang ada hanya kehendak Ilahi. Tahap *fanā'* pada tataran praktis-politis di India dipahami sebagai umat Islam harus tenggelam ke dasar kalbunya untuk menemukan hakikat diri yang sebenarnya, yaitu sebagai kaum pasrah kepada Allah saja (*Islām*). Dari tahap kesadaran inilah akan muncul kekuasaan yang membangun republik (Islam) yang mandiri. [112]

3. Dimensi '*Ishq* dan *Fanā'* Memperkuat Kekuasaan Indonesia Emas 2045

Iqbal, sesungguhnya, seorang yang memainkan peran politisnya melalui hidup dan gagasan mistiknya. Kemerdekaan Pakistan, sesudah sembilan tahun wafatnya, pada 1947, adalah bukti peran politisnya. Sayangnya, Iqbal tidak melihat dan menikmati secara langsung suasana kemerdekaan itu.[113] Sekalipun demikian, Iqbal bukanlah seorang nasionalis, melainkan Muslim yang melalui pikiran mistis-futurisnya memberi harapan bagi kaum marjinal. la menentang keras perilaku kaku dan fanatis para Mullah, sikap fatalis para sufi

112 Sir Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islām*, (Lahore: Iqbal Academy 1944), 159.

113 A.J. Arberry, *The Mysteries of Selflessness* (Terjemah), (London: John Murray, 1953), ix–x.

dan kekuasaan raja-raja yang korup. Dari kacamata iman, tindakan Iqbal sesuai dengan pesan dalam Ar-Ra'du/13:11, yang terjemahannya: "Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan suatu kaum hingga mereka mengubah keadaan mereka sendiri". Maulana Abu-l-Kalam Azad (1888-1958 M.) juga menggunakan ayat ini untuk mendorong kaum Muslim mengatasi konflik horizontal dengan umat Hindu dan Sikh.[114]

Pergumulan Muhammad Iqbal dan masyarakat India bukanlah persoalan yang terikat oleh waktu dan tempat, melainkan bagian dari pencarian manusia akan orientasi eksistensial. Dalam lanskap kontemporer, Indonesia pun sedang menapaki pencarian yang sejenis. *Pertama*, kita berhadapan dengan kelompok-kelompok keagamaan yang begitu kaku memaknai ajaran Tuhan. Ketika agama dijadikan senjata untuk menghakimi dan menyingkirkan, bukan pelita yang menerangi, maka *'ishq* digantikan oleh ketakutan, dan damai berubah menjadi kekerasan. *Kedua*, masih banyak saudara kita yang tenggelam dalam keputusasaan. Mereka memilih pasrah dalam kemiskinan, atau mencari jalan keluar lewat klenik dan praktik-praktik gelap. Mereka lupa bahwa Tuhan mengaruniakan akal dan kekuatan untuk bangkit, bukan sekadar menerima.[115] *Ketiga*, kekuasaan yang dipercayakan rakyat masih dinodai oleh Korupsi, Kolusi, dan Nepotisme. Padahal, kekuasaan sejatinya

114 Kenneth Cragg, *The Pen and the Faith, Eight Modem Muslim Writers and the Qur'an*, (London: Routledge 1985), 19.

115 Fredrik Doeka, *Tawakkul dalam Jebakan Keputusasaan Wong Cilik*, (Yogyakarta: CV Bintang Semesta Media, 2025), 7–8, 103.

adalah amanah—untuk menegakkan keadilan dan kemuliaan hidup bersama.

Indonesia Emas 2045[116] hanya akan terwujud bila kita semua—pemerintah, rakyat, lembaga pendidikan, penegak hukum, dan lembaga-lembaga agama—bersama-sama membangun negeri ini dengan hati yang bersih, semangat yang jernih, dan iman yang teguh. Jika setiap tindakan kita dilandasi *'ishq*, cinta mendalam yang tulus kepada negeri dan sesama, serta disertai *fanā'*, kemampuan untuk meleburkan ego dan kepentingan pribadi demi kebaikan bersama, maka Indonesia yang terwujud bukan sekadar maju secara materi, tetapi juga diberkati secara moral dan spiritual.

Pemilihan presiden RI secara langsung sejak tahun 2004 tentu sebuah perubahan mendasar terhadap pasal 6 ayat 2 UUD 1945. Perubahan ini pasti memengaruhi kekuasaan negara macam apa yang muncul pada waktu yang akan datang. Sebuah visi Indonesia Emas 2045 gencar diwacanakan oleh berbagai pihak akhir-akhir ini. Misalnya, ada yang mengatakan bahwa di dalam visi ini mesti ada kekuasaan yang adil, bebas, c*ommon good*, dan demokratis untuk melawan kekuasaan sentralistis, ketakutan, dan kemiskinan.[117] Kajian ini tentu menjadi tugas para pakar tata negara. Akan tetapi, kami kira, kekuasaan Indonesia Emas 2045 yang memiliki

116 Kementerian PPN/Bappenas telah menyusun Undang-Undang Nomor 59 Tahun 2024 tentang Rencana Pembangunan Jangka Panjang Nasional Tahun 2025–2045 dalam mendukung perwujudan Visi Indonesia Emas 2045, link. https://indonesia2045.go.id/.

117 Yasintus Harjon, Robertus Wijanarko, "Konsep Kekuasaan menurut Byung-Chul Han dan Sumbangannya dalam Meminimalisir Anomali Kekuasaan di Indonesia", *PANCASILA: Jurnal Keindonesiaan*, Volume 4 Issue 2, (Oktober 2024), 231.

spiritualitas merupakan kebutuhan mendesak. Karena itu, spiritualitas yang berdimensi *'ishq* dan *fanā'* tentu menarik untuk dipertimbangkan.

Dimensi *'ishq* dapat dipahami sebagai dorongan batin yang kuat untuk meraih sesuatu yang dicintai dan diidamkan, baik itu Tuhan, kebaikan, maupun kesejahteraan bersama. Sementara itu, *fanā'* adalah kemampuan menanggalkan keinginan pribadi, ego, dan kepentingan diri demi kepentingan orang lain atau ciptaan lainnya. Kedua konsep ini saling melengkapi dalam membangun kesadaran spiritual dan etika.

Kekuasaan yang digerakkan hanya oleh *'ishq* tanpa disertai *fanā'* berisiko menjadi destruktif; dorongan hati yang kuat bisa berubah menjadi tindakan anarkis yang mengabaikan harkat dan martabat kemanusiaan. Sebaliknya, kekuasaan yang hanya dilandasi *fanā'* tanpa *'ishq* cenderung kaku, tunduk pada aturan normatif semata, kehilangan vitalitas, kreativitas, dan rasa kerinduan untuk mewujudkan kebaikan.

Oleh karena itu, perpaduan antara *'ishq* dan *fanā'* sangat penting untuk melahirkan kekuasaan yang adil dan manusiawi. Kekuasaan yang adil tecermin dalam komitmen nyata untuk menyejahterakan rakyat, bukan meraup keuntungan dari penderitaan kaum lemah. Inilah hakikat jalan hidup islami, yang menjadi landasan moral dan spiritual untuk membangun masyarakat yang berkeadaban, sejahtera, dan berkelanjutan, sekaligus menjadi pijakan dalam mewujudkan Indonesia Emas 2045.

4. Etos Kreatif

Membangun kembali wajah kekuasaan agar tidak hanya kuat, tapi juga berjiwa *'ishq* dan *fanā'*, memang bukan pekerjaan ringan. Namun, menjadikan kekuasaan sebagai alat keadilan bukanlah angan-angan kosong. Justru itulah cita-cita luhur yang mesti kita kejar bersama dalam mewujudkan Indonesia Emas 2045.

Di sinilah pemikiran mistik Muhammad Iqbal menjadi relevan. Kita butuh spiritualitas yang menjiwai kekuasaan, agar "emas" yang kita tuju bukanlah kerakusan atau keserakahan, melainkan kekuasaan yang memuliakan Allah, menghargai manusia, dan menjaga alam semesta—sebuah kekuasaan yang melanjutkan kebaikan para pendahulu dan semakin mendekatkan bangsa ini kepada Tuhan. Namun, semua itu menuntut satu hal, yaitu etos kreatif. Sebagaimana Iqbal menulis dalam puisinya.

"*You created night, I made the lamp*

You created clay, I made the cup.

You created the forest, the mountain, and the desert,

I make the walk, the garden, the orchard". [118]

[Engkau ciptakan malam, aku hadirkan cahaya lampu. Engkau bentuk tanah liat, aku rajut menjadi cangkir. Engkau hadirkan hutan, gunung, dan gurun, Aku menata jalan, taman, dan kebun sebagai tempat hidup].

Iqbal menegaskan bahwa Tuhan telah memberi kita bahan bakunya. Sekarang, giliran manusia untuk

118 Nacer Khemir (Compiler), *The Wisdom of Islām,* (New York: Abbeville Press 1996), 1.

menciptakan keadilan, keseimbangan, dan keindahan. Jangan menunggu ilham turun dari langit—manusia sendiri yang harus mewujudkannya.

D. Abdurrahman Wahid (1940-2009 M.): Etika Keikhlasan, Kejujuran, Keterbukaan, Kebenaran dan Keadilan

Media massa di NTT pernah menyoroti momen penuh haru ketika ribuan warga dengan antusias menanti kedatangan KH. Abdurrahman Wahid, atau biasa disapa Gus Dur, di Kupang pada 20 Maret 2002. Dari anak-anak hingga orang dewasa, dari rakyat kecil hingga para pejabat, semuanya tumpah ruah menyambut Presiden RI ke-4. Begitu beliau keluar dari ruang kedatangan Bandara El Tari, lautan manusia menyambutnya. Banyak yang berebut ingin melihat lebih dekat, menjabat tangan, bahkan menyentuh tubuhnya. Seorang ibu bahkan menitikkan air mata karena bahagianya bisa bersalaman dengan sang humanis. Sambutan yang luar biasa ini menjadi fenomena menarik—bahwa citra Islam yang sempat kusam karena sejumlah aksi kekerasan terhadap umat Kristen di beberapa wilayah di Indonesia, tidak menghalangi masyarakat NTT untuk membuka hati mereka pada sosok Gus Dur. Mantan Ketua Pengurus Besar Nahdlatul Ulama itu diterima sebagai bapak bangsa yang membawa kesejukan pluralisme di tengah-tengah gurun tandus fanatisme dan kebencian terhadap perbedaan.

1. Sang Humanis

Laksana mata air yang jernih, tokoh yang setia pada ajaran Mahatma Gandhi (1869–1948 M.) ini memancarkan kesejukan, rasa aman, penghargaan,

dan keakraban. Tutur katanya lahir tanpa beban dan kepura-puraan. Pergaulannya melintasi batas-batas sosial: ia hadir dan bercakap dengan siapa pun—para politisi, pemimpin organisasi kemasyarakatan, tokoh agama, hingga masyarakat biasa—dengan gaya yang lugas, ringan, dan penuh humor. Di situlah terpantul sikap humanis yang menegaskan wujud seorang Muslim sejati. Melalui kehadirannya, Gus Dur menyalurkan energi Ilahi berupa Yang Maha Pengasih (*ar-Raḥmān*) dan Yang Maha Penyayang (*ar-Raḥīm*) secara nyata kepada manusia dari beragam latar suku, agama, ras, kelas sosial, dan golongan. Cara hidup keislaman semacam ini berkelindan erat antara watak pribadinya di satu sisi dan penghayatan keagamaannya di sisi lain. Islam adalah simpul dari watak dan agamanya. Beliau sendiri mengartikulasi Islam dalam hubungan dengan kata *al-silmi* seperti tertulis dalam Al-Baqarah/2:208 secara khas. Dikatakannya, *al-silmi*,[119] yang berarti penuh damai, sebagai kata sifat yang menunjuk kepada entitas universal, yang tidak perlu dijabarkan dalam sistem islami sebagaimana formalisme Islam yang diperjuangkan oleh sebagian kaum Muslimin. Karena sistem islami hanya mengakomodir peran dan eksistensi para pelaku yang menjalankan ajaran Islam secara penuh (misalnya: santri), sementara yang tidak penuh seperti non-santri, apalagi yang bukan kaum Muslim (orang-orang Kristen, Hindu, Budha, Kong Hu Chu, aliran kepercayaan dan agama suku), hanya akan menjadi masyarakat kelas dua (*subordinated people*).

119 Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, 425.

2. Tiga Masalah Krusial

Gus Dur telah berpulang ke hadirat Sang Khalik pada 30 Desember 2009. Kendati demikian, warisan pemikirannya tetap hidup dan relevan, khususnya, dalam konteks relasi antarsuku dan antaragama. Ada tiga gagasan penting yang beliau tinggalkan, sebagai tawaran solusi atas tiga persoalan krusial yang masih menjadi tantangan bagi kehidupan beragama, bermasyarakat, dan bernegara hingga kini.

a. Sukuisme dan Fanatisme Agama

Sejarah mencatat bahwa konflik antarsuku telah berlangsung sejak masa lampau. Perebutan sumber daya seperti hewan ternak dan lahan sering menjadi pemicu utama. Di TTS, misalnya, tercatat peristiwa konflik antara suku Makatal dan suku Fallo. Fenomena serupa juga terjadi di Sumba pada abad ke-18, seperti perseteruan antara Raja Melolo dan Raja Mangili, serta konflik antara Raja Lewa dan Raja Melolo yang bahkan melibatkan pihak luar seperti orang Makassar yang beragama Islam. Di Sabu dan Kepulauan Alor, tercatat pula pertikaian antarkerajaan.[120]

Kedatangan kekuatan kolonial Eropa, yakni Portugis pada abad ke-16 dan Belanda pada abad ke-17, memperumit dinamika sosial di wilayah Flobamora. Selain memperkenalkan senjata api, para kolonialis juga menerapkan politik pecah dan kuasai (divide et impera) untuk memperuncing

120 F.D. Wellem dalam Guido Tisera, *Mengolah Konflik Mengupayakan Perdamaian*, (Maumere: LPBAJ 2002), 114.

ketegangan antarsuku demi kepentingan ekonomi mereka. Akibatnya, berbagai perang lokal pun meletus di banyak wilayah, meninggalkan jejak konflik yang panjang dan kompleks.

Sayangnya, kehadiran agama-agama pada masa kolonial tidak selalu meredam ketegangan ini. Dalam beberapa catatan sejarah, sebagian tokoh agama, terutama gereja, justru terlibat dalam memperkuat sentimen sektarian, baik secara langsung maupun melalui simbol-simbol religius. Hal ini membuat konflik sosial tidak hanya bersifat fisik, tetapi juga mendapat legitimasi simbolik yang memperdalam polarisasi masyarakat.

Dinamika tersebut hingga kini masih membayangi kehidupan sosial di wilayah ini. Dalam konteks politik modern, terutama menjelang pilkada, isu etnis kerap dimanfaatkan secara terselubung maupun terbuka untuk meraih suara. Sentralisasi populasi berdasarkan asal daerah atau suku memperkuat ikatan primordial, yang pada gilirannya menghambat pembauran sosial. Fenomena ini terlihat jelas di kota-kota seperti Kupang, di mana pemukiman berbasis etnis—Kampung Rote, Kampung Sabu, Kampung Amanuban, Kampung Bajawa, dan lainnya menjadi cerminan polarisasi yang terus berlangsung.

Selain itu, praktik diskriminatif dalam kehidupan sehari-hari semakin memperkokoh batas-batas sosial. Dukungan pemerintah terhadap asrama mahasiswa berdasarkan suku, serta kecenderungan pemilik kos menyeleksi penghuni berdasarkan suku atau agama,

mempertegas fragmentasi sosial. Ketika solidaritas dibangun semata-mata atas dasar kesukuan atau keagamaan, potensi konflik meningkat. Bentrokan antarkelompok pun kerap terjadi, seperti yang tercatat dalam berbagai media, dari insiden tahun 1998 hingga berbagai bentrokan mahasiswa dan warga kampung di tahun-tahun berikutnya. Di era digital, polarisasi ini semakin tersebar melalui media sosial, memperkuat ketegangan di ruang publik.

Menurut pandangan Gus Dur, pluralisme harus menjadi perhatian serius dalam kehidupan sosial. Wacana keberagamaan perlu dipromosikan secara sadar agar membuka pintu persaudaraan kemanusiaan (ukhuwah basyariyah) dan persaudaraan kebangsaan (ukhuwah wathaniyah) bagi semua warga. Dengan demikian, masalah sentimen etnis, toleransi beragama, dan solidaritas sosial di republik ini, yang dilatarbelakangi oleh keberagaman etnik dan agama, hanya dapat diselesaikan melalui keterbukaan berpikir dan kesediaan menelusuri kebenaran di mana pun ia berada. Pluralisme bukan sekadar teori, tetapi menjadi fondasi praktis untuk membangun masyarakat yang adil, harmonis, dan berkelanjutan.[121] Anehnya, masih Gus Dur, penanggulangan tindakan-tindakan anarkis oleh pemerintah biasanya masih pada area kebijakan-kebijakan punitif dan kurang memberi perhatian pada tindakan-tindakan preventif.[122]

121 Abdurrahman Wahid, *Muslim di Tengah Pergumulan*, (Jakarta: LAPPENAS, 1983), 3.

122 Abdurrahman Wahid, *Islāmku Islām Anda Islām Kita*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), 291.

Pikiran Gus Dur menggugah kita untuk kritis menilai regulasi dan kebijakan pemerintah daerah di satu pihak, serta doktrin dan akidah agama di pihak lain. Pertanyaannya adalah: Apakah selama ini kita terlalu dikuasai oleh ketakutan terhadap "yang lain" entah itu suku, agama, atau kelompok sosial sehingga membangun tembok etnis dan agama demi melindungi kepentingan sendiri, bukan kepentingan bersama dan isu-isu publik yang lebih luas? Kekhawatiran semacam ini sering kali tertanam dalam regulasi, kebijakan, maupun ajaran agama tertentu, tanpa menyadari dampak jangka panjangnya terhadap kohesi sosial.

Pluralisme, menurut Gus Dur, bukan sekadar ideal yang diucapkan, tetapi panggilan nyata bagi bangsa ini. Generasi muda, khususnya, yang masih belia menjadi harapan agar pandangan etnosentris dan fanatisme agama tidak terus mengulang sejarah konflik sosial yang panjang. Dengan membekali mereka pengalaman langsung tentang keberagaman, kita menanamkan pemahaman bahwa perbedaan bukanlah ancaman, melainkan kekayaan yang memperkaya interaksi manusia.

Pemerintah dan organisasi agama memiliki tugas mulia untuk menciptakan ruang bersama—tempat tinggal inklusif di kota bagi anak-anak tanpa atap atau mereka yang datang dari pelosok. Ruang tersebut tidak hanya menyediakan tempat tinggal fisik, tetapi juga menjadi taman pendidikan pluralitas, di mana nilai-nilai budaya, agama, adat

istiadat, dan cara hidup yang berbeda bertemu. Pertemuan semacam ini memperluas wawasan, melunakkan prasangka, dan membentuk karakter toleran yang akan terbawa hingga dewasa.

Pengalaman hidup dalam keberagaman menanamkan kesan mendalam pada diri seseorang. Saat kembali ke lingkungan asal atau berada di tengah masyarakat yang berbeda, pengalaman itu memungkinkan mereka tampil sebagai agen perubahan yang melampaui sikap etnosentris dan fanatisme. Dengan cara ini, pluralisme menjadi praktik nyata, bukan sekadar wacana akademik atau retorika moral.

Peran universitas dan institusi pendidikan tinggi sangat penting dalam upaya ini. Langkah-langkah konkret, seperti menjadikan pluralisme sebagai kriteria dalam pengangkatan pejabat struktural, seleksi dosen dan karyawan, serta memasukkan unsur pluralitas ke dalam kurikulum, dapat membentuk kerangka berpikir dan perilaku mahasiswa sejak dini. Beberapa contoh positif sudah muncul, misalnya, Program Studi Teologi Pascasarjana Universitas Kristen Artha Wacana, yang telah memasukkan Multikulturalisme sebagai bahan ajar dan/atau mata kuliah. Atau Universitas San Pedro Kupang telah memasukan mata kuliah Pendidikan Multikultural dalam Kurikulum PGSD. Langkah-langkah ini menunjukkan bahwa pendidikan dapat menjadi sarana strategis untuk menanamkan nilai toleransi, menghormati

perbedaan, dan membangun masyarakat yang inklusif.[123]

Dengan demikian, pemikiran Gus Dur menegaskan bahwa pluralisme harus dihidupi, bukan sekadar diucapkan, melalui praktik nyata di masyarakat, pendidikan, dan kebijakan publik, agar keberagaman menjadi kekuatan yang menyatukan, bukan sumber konflik. Dengan demikian, persaudaraan kemanusiaan dan semangat kebangsaan akan tecermin tidak hanya dalam pemikiran, tetapi juga dalam tindakan sehari-hari di lingkungan komunitas ilmiah.

Sekali lagi, berbagai solusi yang ditawarkan hanya akan bermakna apabila kita bersedia membuka jendela hati—yakni dengan mengakui bahwa pihak lain, dari latar belakang suku atau keyakinan yang berbeda, juga memiliki nilai-nilai kebenaran yang layak untuk dipelajari dan dibagikan bersama. Selama prinsip-prinsip eksklusivisme masih tertanam kuat dalam regulasi, kebijakan, kurikulum pendidikan, maupun doktrin keagamaan, maka sesungguhnya kita belum menciptakan ruang yang layak bagi tumbuhnya generasi yang mampu melihat

123 Struktur Kurikulum Unesa S-1 memasukan Pendidikan Multikultural sebagai mata kuliah wajib 2 sks. Link. https://statik.unesa.ac.id/profileunesa_konten_statik/uploads/bakpk/file/9cbea13b-aea7-4f16-8e8b-d98b9f69f3a0.pdf?utm_source=chatgpt.com; UIN Jakarta memasukan bahan ajar: nilai-nilai pluralisme, demokrasi, dan musyawarah sebagai bahan ajar dalam penyempurnaan kurikulum S-1. https://uinjkt.ac.id/id/antisipasi-radikalisme-agama-uin-jakarta-sempurnakan-kurikulum?utm_source=chatgpt.com; Prodi Teologi Pascasarjana Universitas Kristen Artha Wacana (UKAW) telah mencantumkan Mata Kuliah Teologi Multikultural dalam Pemutakhiran Kurikulum 2025.

pluralisme sebagai elemen esensial dari identitas kebangsaan. Seperti yang pernah diungkapkan oleh Nurcholish Madjid (1939–2005 M.),[124] kita justru tengah membentuk generasi yang hidup dalam tirani pemikiran dan tirani ajaran. Salah satu penyumbang dominan dalam pembentukan tirani tersebut adalah pendefinisian diri yang berlebihan, sebagaimana tecermin dalam tradisi Yudaisme, Katolik, Protestan, dan Islam, yang sering kali tanpa sadar lebih menekankan absolutisme kebenaran ketimbang dialog.[125] Dalam konteks ini, pandangan Gus Dur[126] pun relevan: pluralisme adalah sebuah keniscayaan yang menjadi fondasi utama bagi tumbuhnya sikap toleransi atas perbedaan agama dan keyakinan. Islam sendiri menawarkan nilai luhur berupa kebebasan nurani**,** sebuah prinsip yang meskipun bersumber dari ajaran agama, tidak boleh dipaksakan. Prinsip ini secara eksplisit ditegaskan dalam Al-Baqarah/2:256, "Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama (Islam). Sungguh, telah jelas jalan yang benar dari jalan yang sesat. Siapa yang ingkar kepada tagut dan beriman kepada Allah sungguh telah berpegang teguh pada tali yang sangat kuat yang tidak akan putus. Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui."

124 Budhy Munawar-Rachman, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid; Pemikiran Islām di Kanvas Peradaban,* (Bandung: Mizan, 2006), 2112–2113.

125 Adrianus Sunarko, Teologi Kontekstual, (Jakarta: Obor, 2016), 21.

126 Abdurrahman Wahid (ed.), *Ilusi Negara Islām; Ekspansi Gerakan Islām Transnasional di Indonesia*, (Jakarta: The Wahid Institute 2009), 169.

b. Politisasi Agama

Sebagaimana umat lainnya, warga gereja pun ikut terlibat secara aktif di dalam pesta-pesta demokrasi yaitu PEMILU. Keterlibatan mereka tidak hanya sebagai pemilih, tetapi juga sebagai calon gubernur, wakil gubernur, bupati, wali kota, anggota legislatif, dan anggota DPD. Di antara calon-calon tersebut ada yang berstatus sebagai pejabat gereja. Ada yang menduduki jabatan penatua, diaken, dan bahkan pendeta.

Sebagian warga mendukung keterlibatan para pejabat tersebut dalam politik praktis. Karena itu, di antara mereka ada yang lolos sebagai wakil gubernur, anggota DPRD, anggota DPR, dan anggota DPD. Tetapi tidak sedikit pejabat gereja yang gagal memperoleh dukungan suara di wilayah pelayanannya sendiri. Warga di sana tidak memilihnya. Diduga kuat mereka tidak setuju pejabat gereja terlibat dalam politik praktis.

Keterlibatan pejabat gereja dalam PILKADA dan PEMILU meninggalkan satu catatan penting. Gereja tidak lagi netral dan mengayomi semua pihak yang berkompetisi untuk meraih kursi. Gereja telah dibawa ke dalam arus perpolitikan daerah dan/atau nasional sehingga merugikan dirinya sendiri. Padahal Peraturan gereja jelas melarang para pejabat memanfaatkan jabatannya untuk kepentingan lain. Kalau toh mau mengurus kepentingan partai politik (dan juga diri sendiri tentunya) dengan menjadi calon legislatif, wakil gubernur, gubernur, dst., maka

mereka seharusnya mengundurkan diri dari jabatan gerejawi, atau paling tidak, non-aktif. Faktanya, tak seorang pun melakukannya. Ini jelas! Mereka hanya menginginkan gereja sebagai kendaraan politiknya.

Sambil mengutip pandangan Herbert Marshall Mcluhan (1911–1980 M.), seorang ahli filsafat dan profesor bahasa Inggris kelahiran Kanada, Gus Dur menekankan pentingnya sebuah kejadian yang terjadi secara bersamaan (*a simultaneous happening*) tanpa ada yang menyuruh dalam sistem politik kita.[127] Konsep ini, kemudian, dia kaitkan *khitah* (cita-cita) agama-agama (dapat dibaca: gereja-gereja) seperti keikhlasan, kejujuran, dan keterbukaan yang berlaku tanpa ada yang memaksa dalam kehidupan masing-masing umat. *Khitah* ini pun sangat diperlukan dalam sikap dan landasan sebagai bangsa. Karena itu tanpa *a simultaneous happening*, menurut Gus Dur, maka sistem politik kita akan memungkinkan seseorang berbohong kepada rakyat dan/atau umat.

Gereja adalah "tangan" Allah, bukan "kaki tangan" manusia. Ia mengemban misi Ilahi untuk mendidik dan membimbing warganya agar menjadi ikhlas, jujur, benar, adil, dan terbuka kepada siapa saja. Pelaksana dari misi Ilahi adalah para pejabat Gereja. Ketika para pejabat ini menjadi caleg, cawabup, cawagub, atau cagub, maka jemaat yang taat akan menjatuhkan pilihannya pada mereka. Mengapa? Karena para pejabat itu mengemban

127 Wahid, *Islāmku, Islām Anda, Islām Kita*, 279.

misi Ilahi. Memilih yang lain berarti berdosa. Ini berbahaya! Warga, akhirnya, menjadi tidak ikhlas, tidak jujur, tidak benar, tidak adil, dan tidak terbuka gara-gara takut berdosa. Sikap seperti ini bertentangan dengan komitmen pelayanan gereja, yakni menjadikan jemaat ikhlas, jujur, benar, adil, dan terbuka sebagaimana manifestasi konkret dari keyakinan terhadap Allah (*tawḥīd*).

Pikiran Gus Dur menjadi peringatan bagi agama-agama, terutama gereja-gereja, agar kembali kepada panggilannya. Di satu pihak, Gereja harus melayani jemaat dengan ikhlas, jujur, dan terbuka. Sebab dengan tiga nilai islami yang Gus Dur kemukakan, maka jemaat akan menjadi mandiri, kreatif, dan misioner. Di lain pihak, gereja dan para politisi terdorong untuk merumuskan sebuah etika politik yang tidak hanya mewakili kepentingan pelayanan gereja saja, tetapi juga kepentingan masyarakat politik pada umumnya. Jadi, hubungan gereja dan para politisi tidak terkesan saling memperalat sebab ada etika yang mengaturnya.

c. Delapan Provinsi Kristen Termiskin

Di tengah-tengah gencarnya upaya Pemerintah untuk mengejar target swasembada pangan dan energi, ternyata, masih banyak orang miskin di wilayah Indonesia. BPS mencatat bahwa persentase penduduk miskin di Negara Republik Indonesia pada Maret 2024 mencapai 9,03%, kemudian menurun menjadi 8,57% pada September 2024. Meskipun demikian, penurunan angka tersebut, tampaknya,

tidak bersinggungan dengan realitas kehidupan masyarakat termiskin di delapan provinsi yang memiliki konsentrasi penduduk Kristen terbesar di Indonesia. Adapun delapan provinsi tersebut diidentifikasi sebagai berikut.[128]

128 Susenas Maret 2024/National Socio-Economic Survey (SUSENAS) March 2024. https://www.bps.go.id/en/statistics-table/3/UkVkWGJVZFNWakl6VWxKVFQwWjVWeTlSZDNabVFUMDkjMw==/jumlah-dan-persentase-penduduk-miskin-menurut-provinsi-.

Tabel 3: Delapan Provinsi Miskin dengan Penduduk Paling Banyak Beragama Kristen

URUTAN	Negara/ Provinsi	Garis Kemiski-nan, Maret (Rp)	Garis Kemiski-nan, Septem-ber (Rp)	Jumlah Pen-duduk Miskin, Maret (Ribu/ *Thousand*)	Jumlah Penduduk Miskin, September *(Ribu/ Thousand)*	Persen-tase Pendu-duk Miskin, Maret	Persen-tase Pen-duduk Miskin, Septem-ber
	Indone-sia	582.932	595.242	25.219,20	24.054,72	9,03	8,57
1	Papua Pegunungan	1.007.060	...	365,44	...	32,97	29,66
2	Papua Tengah	764.115	...	308,48	...	29,76	27,60
3	Papua Barat	793.804	816.613	110,16	108,28	21,66	21,09
4	Papua Selatan	519.979	...	92,20	...	17,44	19,35
5	Nusa Tenggara Timur	527.275	533.944	1.127,57	1.107,94	19,48	19,02
6	Papua	674.371	708.811	152,91	161,07	17,26	18,09
7	Papua Barat Daya	756.237	791.570	102,27	96,81	18,13	16,95
8	Maluku	713.503	739.818	297,68	293,99	16,05	15,78

Berdasarkan tabel di atas, berbagai upaya telah dilakukan untuk menurunkan angka kemiskinan di delapan provinsi, yaitu Papua Pegunungan, Papua Tengah, Papua Barat, Papua Selatan, Nusa Tenggara Timur, Papua, Papua Barat Daya, dan Maluku, baik melalui kebijakan politik maupun pendekatan ekonomi. Namun demikian, posisi provinsi-provinsi ini cenderung tetap berada di posisi delapan besar provinsi termiskin dengan populasi penduduk paling banyak beragama Kristen. Hal ini dapat ditelusuri lebih lanjut melalui data BPS dari tahun-tahun sebelumnya yang tersedia secara daring. Secara khusus, provinsi-provinsi yang memiliki keterbatasan sumber daya alam, seperti NTT, menghadapi tantangan lebih besar dalam mengatasi kemiskinan.

Tingkat kemiskinan di NTT dapat dikenali melalui pola musiman yang terjadi setiap tahun. Pada periode November hingga Februari, masyarakat setempat mengalami masa yang dikenal sebagai "bulan-bulan lapar rutin", yaitu saat persediaan pangan dari panen tahun sebelumnya telah habis, sementara hasil tanaman baru, seperti jagung atau singkong, belum dapat dipanen. Akibatnya, terjadi kekosongan pangan yang berulang setiap tahun pada periode yang sama. Selain itu, masyarakat NTT juga menghadapi kerentanan tinggi terhadap berbagai penyakit, seperti stunting,[129] TBC, malaria, ISPA,

129 Nofriana Florida Djami Raga, "Karakteristik Wanita yang Melahirkan Bayi dengan Berat Lahir Rendah di Nusa Tenggara Timur", JSTAR Vol. 3 (1) 2023, 73–74. file:///C:/Users/USER/Downloads/karakteristik-wanita-dengan-berat-bayi-lahir-rendah-di-nusa-tenggara-timur.pdf.

diare, DBD, hingga infeksi kulit.[130] Banyak penderita tidak mendapatkan perawatan medis yang memadai karena keterbatasan ekonomi atau jauhnya akses ke fasilitas kesehatan seperti Puskesmas. Kondisi ini berkontribusi pada tingginya angka kematian akibat gangguan kesehatan pasien yang sebetulnya dapat dicegah.

Usaha penanggulangan kemiskinan telah banyak dilakukan oleh lembaga-lembaga publik seperti Pemerintah, NU, Muhammadiyah, Keuskupan, LSM, dan GMIT. Ada sejumlah badan diakonat yang dibentuk oleh GMIT untuk menanggulangi persoalan kemiskinan. Badan-badan itu adalah YAO, YAPENKRIS, YUKAW, Yayasan TLM, YCH, Yayasan Talenta, dan BPR TLM, Rumah Sakit Ume Manekat, Kopsen Kasema, dan Rumah Sakit Prama Asih. Yayasan-yayasan dan lembaga-lembaga ini bergerak di bidang pengembangan swadaya masyarakat, pertanian, peternakan, pendidikan, kesehatan, ekonomi mikro, bahkan sudah merambah pada ekonomi makro seperti BPR TLM.

Pada tahun 2010, seorang mahasiswa Teologi UKAW melakukan penelitian terhadap sebuah yayasan yang beroperasi di bawah naungan GMIT. Demi menjaga etika penelitian, nama yayasan tersebut disamarkan dan dalam tulisan ini disebut sebagai "Yerusalem". Hasil penelitiannya mengindikasikan bahwa salah satu faktor yang berkontribusi terhadap

130 Data Badan Pusat Statistik Nusa Tenggara Timur, "Jumlah Kasus Penyakit Menurut Kabupaten/Kota dan Jenis Penyakit (Jiwa), 2024", Data 11 Maret 2025. Link. https://ntt.bps.go.id/id/statistics-table/2/MTQ4NSMy/jumlah-kasus-penyakit-menurut-kabupaten-kota-dan-jenis-penyakit.html.

tingginya angka kemiskinan di NTT adalah kurangnya kualitas dalam praktik pelayanan gereja, baik secara struktural maupun relasional. Dia menulis berikut ini.

> "... sebagai yayasan yang didirikan oleh GMIT, yayasan 'Yerusalem' memiliki visi untuk menyatakan shalom Allah bagi dunia melalui pemberdayaan terhadap nasabahnya. Tetapi hal ini belum dapat terwujud karena 'Yerusalem' belum mampu menciptakan sebuah ekonomi pemberdayaan. Di mana nasabah menjadi subjek yang hendak diberdayakan dalam segala aspek, baik itu sosial maupun ekonomi. Mimpi mengenai pemberdayaan ini kemudian semakin menjauh oleh karena tingginya suku bunga yang diberikan. Namun nasabah pun tidak punya banyak pilihan selain tetap bergantung pada 'Yerusalem' karena berbagai faktor, antara lain, karena kemudahan yang ditawarkan maupun kedekatan yang diciptakan. Bahkan dalam melaksanakan pekerjaannya demi mengejar target, 'Yerusalem' melalui para staf lapangan menggunakan cara-cara yang kurang bersahabat dalam menghadapi para nasabah, padahal 'Yerusalem' dikenal sebagai sebuah yayasan gereja. Apakah ini citra yang ingin diciptakan oleh 'Yerusalem' dalam menjalankannya? Sebagai 'tangan GMIT' orientasi apa yang tampak digunakan sebagai landasan 'Yerusalem', bisnis, atau diakonia?"[131]

131 Elfrantin Jeaneth de Haan, "Orang Miskin Memberi Makan Orang Lapar", *Skripsi*, (Kupang: Fakultas Teologi Universitas Kristen Artha Wacana, 2010), 49.

Hasil penelitian enam belas tahun lalu terhadap Yayasan "Yerusalem", menurut keyakinan penulis, masih terlihat pada kinerja lembaga-lembaga nirlaba gerejawi saat ini. Terdapat kesenjangan tajam antara klaim keberpihakan pada masyarakat kecil dan praktik pembiayaan yang diterapkan. Pengenaan bunga pinjaman 1,5%–2% per bulan (18%–24% per tahun, metode flat) untuk usaha mikro—ditambah sistem jemput setoran—jauh melampaui suku bunga KUR yang hanya 3%–6% per tahun. Ketimpangan ini tidak hanya problematis secara etis, tetapi juga berpotensi memperberat beban ekonomi kelompok paling rentan yang justru menjadi sasaran utama pelayanan.

Masalah tersebut diperparah oleh praktik pelayanan yang dinilai kurang manusiawi. Sejumlah nasabah mengeluhkan sikap petugas yang tidak ramah, bahkan cenderung kasar, terutama ketika terjadi keterlambatan setoran. Ironisnya, pendekatan semacam ini tidak memberdayakan, melainkan justru menciptakan ketergantungan yang semakin besar terhadap lembaga keuangan tersebut. Kenyataan ini mengundang refleksi yang lebih dalam: mengapa kemiskinan di Nusa Tenggara Timur dan/atau di provinsi-provinsi Kristen lainnya terus berlangsung, sementara berbagai lembaga keuangan dan program bantuan telah dihadirkan sebagai solusi?

Dalam konteks permasalahan itulah pemikiran Gus Dur tentang "ekonomi kerakyatan" yang merujuk pada nilai keadilan dalam etika islami

menjadi relevan. Gus Dur mengemukakan setidaknya tiga gagasan penting. *Pertama,* orientasi ekonomi harus secara tegas berpihak pada rakyat kecil (umat basis) dan kesejahteraan masyarakat luas, yang dalam istilah Arab ia sebut sebagai al-maṣlaḥah al-ummah, yang berarti kesejahteraan publik. Ukuran keberhasilan ekonomi bukanlah semata pertumbuhan angka atau akumulasi modal, melainkan sejauh mana sistem tersebut sungguh-sungguh mengangkat martabat dan kehidupan rakyat banyak.

Kedua, Gus Dur tidak mempersoalkan bentuk atau sistem ekonomi yang digunakan untuk mencapai kesejahteraan tersebut. Ia bahkan dapat menerima praktik kapitalisme atau perdagangan bebas, sejauh di dalamnya terkandung prinsip *fastabiqū al-khayrāt*—berlomba-lomba dalam kebaikan. Kompetisi yang sehat dan kreatif, menurutnya, justru dapat melahirkan praktik bisnis yang adil dan produktif. Dalam kerangka ini, seseorang dapat menjalankan praktik kapitalistik tanpa harus mengideologikan kapitalisme itu sendiri. Yang ia tolak adalah orientasi kapitalistik yang hanya menguntungkan pemilik modal besar dan pengusaha kuat, apalagi jika keuntungan tersebut diperoleh dengan memeras rakyat kecil.

Ketiga, terkait persoalan bunga bank, Gus Dur mengambil posisi yang cukup moderat. Ia menolak penyamaan secara otomatis antara bunga bank dan riba. Baginya, bunga bank tidak selalu berarti

keuntungan yang diperoleh secara tidak adil, melainkan dapat dipahami sebagai bagian dari ongkos produksi dalam kegiatan ekonomi yang produktif. Dengan demikian, yang perlu dikritisi bukan sekadar keberadaan bunga, melainkan apakah praktik ekonomi tersebut benar-benar adil, manusiawi, dan berpihak pada kesejahteraan masyarakat**.**

Melalui kerangka berpikir ini, Gus Dur mengingatkan bahwa solusi atas kemiskinan tidak cukup dengan mendirikan lembaga keuangan atas nama moral atau agama. Yang jauh lebih penting adalah memastikan bahwa praktik ekonomi kerakyatan di Negara ini sungguh berlandaskan keadilan, keberpihakan pada rakyat kecil, dan komitmen nyata untuk memutus mata rantai kemiskinan, bukan justru memperpanjangnya.[132]

Kalau kita memperhatikan pikiran Gus Dur, maka tampak sejalan dengan visi GMIT yang diimplementasikan oleh yayasan-yayasannya. GMIT menghendaki rakyat kecil NTT diberdayakan, bukan diperdayakan, secara ekonomis. Karena itu yayasan nirlaba dalam rupa seperti 'Yerusalem' hadir di Rote, di Alor, di Timor, dan di tempat-tempat lain. Kehadiran yayasan tersebut bukan mencari untung seperti layaknya sebuah bank, apalagi meraup keuntungan sebesar-besarnya secara tidak adil, melainkan menolong mereka yang tidak memiliki modal, mendorong semangat wirausaha,

132 Wahid, 166.

dan mencari akses niaga bagi pemasaran produk masyarakat. Dengan demikian, pada akhirnya, masyarakat tidak bergantung lagi, setidak-tidaknya secara finansial, kepada "Yerusalem" melainkan mandiri dalam usahanya di sektor ekonomi-bisnis.

Hasil penelitian mahasiswa Teologi tersebut menghadirkan sebuah gugatan profetis terhadap praksis pelayanan gereja di NTT yang terbukti tidak berpihak pada pembebasan kaum miskin. Di tengah realitas kemiskinan struktural yang menjerat rakyat kecil, muncul indikasi kuat bahwa yayasan Gereja justru dikelola oleh elite bermodal besar sebagai sarana akumulasi keuntungan. Ketika gereja lebih bersekutu dengan logika kapital daripada jeritan orang miskin, maka ia telah menjauh dari Injil pembebasan dan kehilangan keberpihakannya pada mereka yang tersalib oleh ketidakadilan sosial. Dalam hal ini pikiran Gus Dur menjadi sangat relevan bagi GMIT. Yayasan-yayasan yang bergerak di bidang pemberdayaan ekonomi mikro masyarakat perlu diarahkan untuk kembali pada khitahnya, sebagaimana ditekankan oleh Gus Dur: memberdayakan dan menyejahterakan masyarakat/warga gereja dengan nilai-nilai fundamental yaitu keikhlasan, kejujuran, keterbukaan, kebenaran dan keadilan. Selain itu, jika bisnis murni dalam skala yang luas menjadi pilihan layanan, maka sejalan dengan pandangan Gus Dur, GMIT perlu membangun akses bagi bisnis murni itu. Faktanya, GMIT sendiri telah memiliki unit pelayanan yang

bernama BPR Tanaoba Lais Manekat GMIT (kini nama GMIT sudah dihapus?) yang bergerak di sektor ekonomi makro.[133] Akan tetapi, adakah saham Sinode GMIT di sana? Jika sungguh-sungguh ada saham di sana, maka sebagaimana pandangan Gus Dur yaitu bunga dari saham itu hanyalah ongkos produksi saja. Bukan riba! Karena itu, berlomba-lombalah menanam saham di sana. Toh, hasil produksi itu akan dipakai kembali oleh Majelis Sinode GMIT untuk membiayai program-program pelayanan bagi warga gereja, masyarakat, dan para peserta Dana Pensiun Pendeta. Gereja Batak Karo Protestan (GBKP) adalah salah satu contoh gereja di Indonesia yang berhasil mengelola BPR. Seluruh keuntungan dari BPR mereka diperuntukkan bagi pelayanan dan pemberdayaan jemaat.[134] Bukan masuk kantong pribadi dari pemodal!

Dalam rangka mendukung program-program pemberdayaan masyarakat di NTT, atau juga di tujuh provinsi termiskin lainnya, diperlukan

133 Senada dengan pandangan Gus Dur, Gustavo Gutiérrez juga pernah mengingatkan bahwa gereja seharusnya sebagai agen perubahan (bukan agen pemerasan) sosial yang aktif dan terlibat dalam upaya mengatasi kemiskinan dan ketidakadilan di tengah masyarakat, dengan yang menunjukkan kepedulian konkret terhadap kelompok marginal. Andry Saputra Ligawan, "The Church and Poverty in Indonesia: A Theological Analysis Based on the Thought of Gustavo Gutiérrez". Saint Paul's Review Volume 5, Nomor 1, (Juni) 2025: 237. https://jurnal.sttsaintpaul.ac.id/index.php/spr/.

134 Ate Keleng. 2022. "Pertukaran Proses Pembelajaran Terbaik – Yayasan Ate Keleng Gereja Batak Karo Protestan (YAK GBKP) dan Rural Develeopment Inter Diocesan Service (RDIS) Gereja Anglikan Rwanda", 13 Desember 2022. https://yakparpem.org/cms/?author=1&utm_source=chatgpt.com; bnd. Sejarah Perusahaan. 2019. Bank Pijer Podi Kekelengen. https://bankpodi.com/tentang-kami/sejarah-perusahaan/?utm_source=chatgpt.com.

manajemen yang andal sebagai prasyarat utama. Manajemen tersebut harus mampu mengendalikan dan mengevaluasi seluruh upaya pemberdayaan dengan berlandaskan pada etika keikhlasan, kejujuran, keterbukaan, kebenaran dan keadilan. Mewujudkan etika ini bukanlah perkara mudah, namun bukan pula sesuatu yang mustahil. Yang dibutuhkan hanyalah kemauan, kapasitas, serta keberanian dari para manajer dan seluruh pelaksana organisasi gereja untuk menjadikan pandangan islami Gus Dur dihidupi oleh warga gereja dan warga masyarakat.

3. Madinat al-Munawwarah—Yerusalem: Integritas Moral, Kekuasaan, dan Keadilan Sosial dalam Perspektif Pemikiran Abdurrahman Wahid

Pemikiran Abdurrahman Wahid (Gus Dur) menyingkap realitas kritis relasi antara kekuasaan politik, dominasi ekonomi, dan otoritas moral agama, yang dalam praktiknya kerap menghasilkan ketimpangan dan memperlebar jurang kemiskinan. Fenomena ini, yang tampak di NTT maupun wilayah lain yang memiliki keberagaman agama dan sosial-politik, menunjukkan bahwa struktur kekuasaan dan modal sering menempatkan kepentingan kaum elit di atas keadilan dan kesejahteraan masyarakat.

Implikasi praktis dari analisis ini menekankan perlunya rekonstruksi relasi antara kekuasaan, ekonomi, dan moralitas, sehingga nilai etika Islam—yang menekankan kejujuran, keikhlasan, keterbukaan,

kebenaran dan keadilan—tidak berhenti pada retorika simbolik, melainkan menjadi instrumen transformatif dalam tata kelola sosial-ekonomi. Pandangan Gus Dur menawarkan model etika Islam yang aplikatif dan kontekstual: integritas moral dan prinsip keadilan menjadi fondasi bagi pembangunan inklusif, lintas agama, dan lintas sejarah.

Secara konseptual, kajian transendensi *tawḥīd* tidak hanya berfungsi sebagai prinsip teologis bagi Muslim, tetapi juga dapat menjadi rujukan normatif bagi semua umat beragama sebagaimana ruh pemikiran Gus Dur. Dengan ruh ini, pembangunan sosial-ekonomi dapat diarahkan pada kesejahteraan kolektif, rekonsiliasi nilai spiritual dan material, serta pemenuhan keadilan distributif. Di sini, sumbangan pemikiran Gus Dur terletak pada integrasi nilai etika Islam sebagai fondasi sistemik pembangunan sosial-ekonomi, sekaligus menunjukkan bagaimana prinsip teologis dapat menjadi instrumen universal untuk membentuk tata kelola masyarakat yang adil, transparan, dan berkelanjutan.

Dengan demikian, perspektif Gus Dur memberikan kerangka analisis yang menghubungkan etika, teologi, dan praktik sosial-politik, sekaligus menawarkan referensi metodologis bagi kajian etika lintas agama dan konteks kontemporer. Kota Cahaya—*Madinat al-Munawwarah*—dan Kota Yerusalem—tidak sekadar simbol, tetapi menjadi paradigma normatif yang menegaskan bahwa integritas moral, kesejahteraan, dan keadilan sosial dapat diwujudkan secara nyata dalam kehidupan kolektif.

E. Kesimpulan

Etika Islam, sebagaimana tecermin dalam pemikiran dan praksis Nabi Muhammad, Rābi'ah al-'Adawiyyah, Muhammad Iqbal, dan Abdurrahman Wahid, memperlihatkan wajah yang hidup dan dialogis dengan zamannya. Ia tidak berhenti sebagai norma abstrak, tetapi hadir sebagai sikap hidup yang membentuk relasi manusia dengan Tuhan, sesama, dan sejarah.

Keteladanan Nabi sebagai *al-Amīn* menjadi poros utama etika ini. Dari sinilah lahir kepercayaan, keadilan, dan keberadaban sosial. Rābi'ah memperhalusnya melalui cinta Ilahi yang memurnikan niat, sementara Iqbal menggerakkannya sebagai etika pembebasan dan kreativitas manusia. Gus Dur kemudian menempatkannya dalam ruang pluralitas sebagai etika kemanusiaan yang inklusif.

Dalam dunia yang dilanda krisis kepercayaan, etika Islam menemukan kembali urgensinya—bukan sebagai slogan religius, tetapi sebagai praksis moral yang menuntut konsistensi antara iman dan tindakan. Di sinilah etika Islam menunjukkan dirinya sebagai jalan pembebasan spiritual sekaligus sosial.

BAB 5

INTEGRASI DAN FORMULASI MODEL ETIKA ISLAM LINTAS ZAMAN

A. Kesamaan Prinsip Etika Tokoh-Tokoh Lintas Zaman

Elaborasi terhadap sumber normatif Islam (Al-Qur'an dan Hadis) serta pemikiran dan praktik etika Nabi Muhammad, Rābi'ah al-'Adawiyyah, Muhammad Iqbal, dan Abdurrahman Wahid menunjukkan adanya kesinambungan prinsip etika Islam yang bersifat fundamental dan transhistoris. Kesinambungan tersebut berakar pada *tawḥīd* sebagai fondasi teologis yang menempatkan Allah sebagai sumber nilai, orientasi moral, dan tujuan akhir tindakan manusia.

Nilai-nilai etika yang bersumber dari Al-Qur'an dan Hadis—seperti kejujuran (*ṣidq*), amanah, keadilan (*'adl*), kasih sayang (*raḥmah*), tanggung jawab sosial, dan penghormatan terhadap martabat manusia—menjadi kerangka normatif yang secara konsisten hadir dalam pemikiran dan tindakan para tokoh tersebut. Nabi Muhammad menampilkan integrasi nilai-nilai ini secara utuh dalam kehidupan personal, keluarga, sosial, dan kepemimpinan publik, sehingga

keteladanannya berfungsi sebagai rujukan normatif utama dalam tradisi etika Islam.

Pada level spiritualitas mistik, Rābi'ah al-'Adawiyyah menegaskan prinsip etika yang sama melalui internalisasi batiniah dan pemurnian orientasi moral kepada Allah. Muhammad Iqbal dan Abdurrahman Wahid, meskipun hidup dalam konteks modern dan kontemporer, tetap berpijak pada nilai-nilai *tawḥīd*, keadilan, dan kemanusiaan sebagai dasar etika tindakan dan tanggung jawab sosial. Dengan demikian, meskipun terdapat variasi dalam pendekatan dan medan praksis, terdapat kesamaan prinsip etika yang mengikat para tokoh lintas zaman tersebut.

B. Perbedaan Konteks, Pendekatan, dan Implementasi

Perbedaan pendekatan etika di antara para tokoh tersebut terutama dipengaruhi oleh konteks historis, sosial, dan geografis yang melingkupi kehidupan mereka. Al-Qur'an dan Nabi Muhammad hadir dalam konteks masyarakat Arab abad ke-6 dan ke-7 yang ditandai oleh struktur kesukuan, ketimpangan sosial, dan konflik antar-kelompok. Dalam konteks ini, etika Islam berfungsi sebagai instrumen transformasi moral yang menggeser etos kesukuan menuju nilai keadilan, kesetaraan, dan tanggung jawab sosial berbasis *tawḥīd*.

Rābi'ah al-'Adawiyyah hidup dalam konteks awal perkembangan tasawuf abad ke-8 di Basrah, ketika kecenderungan formalisme keagamaan mulai menguat. Pendekatan etikanya bersifat mistik-eksistensial, dengan penekanan pada pemurnian niat dan pelepasan keterikatan batiniah terhadap Allah saja. Etika dipahami sebagai kesetiaan

eksistensial kepada Tuhan, bukan sekadar kepatuhan lahiriah terhadap norma.

Muhammad Iqbal merumuskan etika Islam dalam konteks modernitas, kolonialisme, dan krisis identitas umat Islam. Ia menekankan dimensi etika tindakan (*ethics of action*), di mana nilai-nilai Islam dipahami sebagai daya kreatif yang mendorong manusia menjadi subjek aktif sejarah. Sementara itu, Abdurrahman Wahid mengaktualisasikan etika Islam dalam konteks masyarakat Indonesia yang plural dan demokratis, dengan menekankan nilai kemanusiaan, toleransi, penghargaan, dan keadilan sosial sebagai manifestasi dari amanah dan kejujuran moral. Perbedaan konteks ini menunjukkan bahwa etika Islam memiliki fleksibilitas implementatif, tanpa kehilangan prinsip normatifnya.

C. Pola Integrasi Konsep, Prinsip, dan Implementasi

Berdasarkan kajian terhadap sumber normatif dan tokoh-tokoh lintas zaman, etika Islam dapat dipahami melalui pola integrasi yang mencakup tiga lapisan utama. Pertama, fondasi teologis berupa *tawḥīd*, yang menjadi sumber legitimasi dan orientasi seluruh tindakan etis. Kedua, prinsip normatif yang bersumber dari Al-Qur'an dan Hadis, yang memuat nilai-nilai etika universal. Ketiga, implementasi kontekstual, yakni aktualisasi nilai-nilai tersebut dalam kehidupan sosial sesuai dengan tantangan dan kebutuhan zaman.

Dalam kerangka ini, Nabi Muhammad berfungsi sebagai model normatif utama, Rābi'ah al-'Adawiyyah merepresentasikan dimensi internalisasi spiritual, Muhammad Iqbal menekankan dimensi etika tindakan

dan transformasi sosial, sedangkan Abdurrahman Wahid menampilkan dimensi etika kemanusiaan dalam konteks pluralitas. Integrasi ketiga lapisan ini menunjukkan bahwa etika Islam bergerak secara simultan dari ranah teologis, normatif, hingga praksis sosial.

D. Model Etika Kehidupan Islam yang Komprehensif

Berdasarkan elaborasi prinsip, konteks, dan pola integrasi tersebut, etika Islam dapat dirumuskan sebagai model kehidupan yang komprehensif. Model ini ditandai oleh beberapa karakteristik utama: berlandaskan *tawḥīd*, mengintegrasikan iman dan akhlak, bersifat kontekstual dan adaptif, berorientasi pada keadilan dan kemanusiaan, serta memiliki daya transformasi moral dan sosial.

Dalam model tersebut, etika Islam tidak dipahami sebagai seperangkat norma abstrak, melainkan sebagai kerangka kehidupan yang membentuk karakter individu dan tatanan sosial. Etika menjadi penghubung antara keyakinan teologis dan praktik sosial, serta berfungsi sebagai pedoman dalam merespons tantangan moral kontemporer. Dengan demikian, etika Islam tampil sebagai sistem nilai yang utuh dan berkelanjutan dalam membimbing kehidupan pribadi, sosial, dan kebangsaan.

REFERENSI

Ab Rahim, N. M. Z.; Abd Razzak, M. M.; Ali Nuar, J. H. (2025). "Skeptisisme Orientalis terhadap Hadis: Analisis Kritis Pemikiran Goldziher dan Schacht: Orientalist Scepticism Towards Hadith: A Critical Analysis of the Thoughts of Goldziher and Schacht". *Al-Irsyad: Journal of Islāmic and Contemporary Issues*, *10* (2), 1576–1591. https://doi.org/10.53840/alirsyad.v10i2.548.

Abu-Munshar, Maher Y. 2008. "The Attitude of Christians towards the First Muslim Fath (Conquest) of Islāmic Jerusalem". *Journal of Islāmic Jerusalem Studies (Summer 2008) 9, 31–32, link*. https://isamveri.org/pdfdrg/D02023/2008/2008_MUNSHARMY.pdf.

Ach. Zayyadi, dan Ismail, M. S. 2024. "Toleransi dalam Perspektif Hadis". *NUR EL-ISLĀM: Jurnal Pendidikan dan Sosial Keagamaan*, *9* (2): 300-317. https://doi.org/10.51311/nuris.v9i2.511.

Afnandito, M. (2025). "From Maqāṣid Shariah to Policy An Epistemological Framework for Ethical, Holistic, and Sustainable Islāmic Economic Development". *El-Qish: Journal of Islāmic Economics*, *5* (2): 181–193. https://doi.org/10.33830/elqish.v5i2.13308.2025.

Afsaruddin, Asma. 2022. *Jihad: What Everyone Needs to Know* (Oxford: Oxford University Press).

Al Zahra, Arfia Diva; Firdaus, Dadan; Nurhanifah, Ilmi; Sundana, Faizal Malik. 2025. "Tauhid Sebagai Pilar

Utama dalam Pembentukan Akidah dan Pemikiran Teologi Islām Kontemporer". *Jejak Digital; Jurnal Ilmiah Multidisiplin* 1, 4b: 2274. doi.org/10.63822/dz83ps93.

Almufassir, A; Zamzami; Syibromilisi. 2025. "Strategi Dakwah Digital Berbasis Hadis: Tinjauan Nilai-Nilai Adab Komunikasi dalam Media Sosial". *Al-Wajih: The Journal of Islāmic Studies*, *2* (1): 29–41. https://doi.org/10.54213/alwajih.v2i1.656.

Alshaar, Nuha. 2022. "Ḥadīth and the Concept of Adab as Moral Education". Dalam Mutaz al-Khatib (ed.), *Studies in Islāmic Ethics; Ḥadīth and Ethics through the Lens of Interdisciplinarity*, (Leiden & Boston: Brill). https://library.oapen.org/bitstream/id/6f55f999-5991-41a0-bc37-933c78e85843/9789004525931.pdf.

Aminudin, Muh. Dzihab; Sasmita, Mitra; Haerudin; Zainuri, Rahma Dilla, Al-Amin, "Analisis Kepemimpinan Rasulullah dalam Perspektif Pendidikan Agama Islam*", JIGE 5 (2) (2024) 1362–1371 JURNAL ILMIAH GLOBAL* EDUCATIONejournal.nusantaraglobal.ac.id/index.php/jige DOI: https://doi.org/10.55681/jige.v5i2.2810-1368".

Amstrong, Karen. 1994. *A History of God; From Abraham to the Present: the 4000-year Quest for God*. Toronto: Mandarian Paperbacks.

Arberry, A. J. 1966. *Javid-Nama*. (London, Allen, & Unwin dan Routledge, 1966, no. 2215).

Arberry, A.J. 1953. *The Mysteries of Selflessness* (Terjemah). London: John Murray.

Armstrong, A. Hilary, "Platonism in the World of Revealed Religions", *Britannica Encyclopaedia*; https://www.britannica.com/topic/Platonism#ref32566.

Armstrong, Amatullah. 1995. *Kunci Memasuki Dunia Tasawuf* (Terjemahan). Bandung: Mizan.

Azmi, Ahmad Sanusi . 2018. "The Birth of Prophet Muḥammad in the Qurʾān: A Critical Analysis of al-Jāḥiẓ's Thought in his Kitāb al-Ḥujja fī Tathbīt al-Nubuwwa". *KEMANUSIAAN the Asian Journal of Humanities 25 (Supplement 1) :83–101.*

Böwering, Gerhard, "Prayer", dalam Jane Dammen McAuliffe. 2004. *Encyclopaedia of the Qur'an, Volume Four P-Sh*. Leiden: Brill.

Çeleb, Furkan. 2024. "The Role of the Byzantine-Sassanid Conflict in the Transformation of Mecca into a Trade Center." *The Journal of Sirah Studies* 16 April: 69–89. https://doi.org/10.56288/siyer.1460385.

Coulson, Noel J. 1987. *Hukum Islām dalam Perspektif Sejarah*. Jakarta: P3M.

Cragg, Kenneth. 1985. *The Pen and the Faith, Eight Modem Muslim Writers and the Qur'an*. London: Routledge.

Data Badan Pusat Statistik Nusa Tenggara Timur, "Jumlah Kasus Penyakit Menurut Kabupaten/Kota dan Jenis Penyakit (Jiwa), 2024". Data 11 Maret 2025. Link. https://ntt.bps.go.id/id/statistics-table/2/MTQ4NSMy/jumlah-kasus-penyakit-menurut-kabupaten-kota-dan-jenis-penyakit.html.

de Haan, Elfrantin Jeaneth. 2010. "Orang Miskin Memberi Makan Orang Lapar". *Skripsi*, Kupang: Fakultas Teologi Universitas Kristen Artha Wacana.

Doeka, Fredrik Y. A. 2025. *Tawakkul dalam Jebakan Keputusasaan Wong Cilik*. Yogyakarta: CV Bintang Semesta Media. DOI: 10.21315/kajh2018.25.s1.5

Esteban, Marcos Uyá. 2021. "Zoroastrianism and Christianity in Sassanid Persia". *De Iranologia. SEI* May 27. https://iranologia.es/en/2021/05/27/zoroastrianism-and-christianity-in-sassanid-persia/?utm_source=chatgpt.com.

Faraz, Sajida; Tahir, Ayesha Muhammad; Mufti, Iqbal. 2024. "The Role Of Hadith in Developing Ethical Standards in Islāmic Law". *Journal of Religion & Society(JR&S)*. *2* (4): 111–125. https://Islāmicreligious.com/index.php/Journal/article/view/45.

Gibb, H.A.R. dan Kramers J.H. *Shorter Encyclopaedia of Islām*. Leiden: E.J. Brill 1995.

Goldziher, Ignaz. 1889. *Muhammedanische Studien*, vol. 1. Halle: Max Niemeyer.

Harjon, Yasintus; Wijanarko, Robertus. 2024. "Konsep Kekuasaan menurut Byung-Chul Han dan Sumbangannya dalam Meminimalisir Anomali Kekuasaan di Indonesia". *PANCASILA: Jurnal Keindonesiaan*, 4 (2), 208–233. DOI:10.52738/pjk.v4i2.452.

Hidayati, Eni; Hidayat, Nur; Purnawati, Retno Try. 2025. "Implikasi Akhlak Kepada Allah Swt. di Era Digital: Solusi Krisis Moral dan Sekularisasi Ilmu". *Tafáqquh: Jurnal Penelitian dan Kajian KeIslāman*, *13* (2): 241–258. https://doi.org/10.52431/tafaqquh.v13i2.4107.

Himmawan, Didik; Rizky, Windy Renalda; Ningsih, Yelsi Alfitia; Putrawan, Faiz. (2024). "Akhlak, Ethics and Morals in View of the Verses of the Qur'an and Hadith of the Prophet Muhammad SAW". *Aslama: Journal of Islāmic Studies*, *1* (4), 132–139. https://aslama.kjii.org/index.php/i/article/view/17.

Husein, Muhammad; Muzakkir; Rambe, Uqbatul Khair. 2025. "Ad-Din from The Epistemological Perspective of The Qur'an". *Al Qalam: Jurnal Ilmiah Keagamaan dan Kemasyarakatan* 19, 1. 168–179. DOI: 10.35931/aq.v19i1.4363>.

Imam, M. A., Ahmad, S., Bhatti, M. A. A., dan Afzal, M. 2023. "Contextualizing Research Approaches: The Role of Western and Islāmic Philosophies in Shaping Methodology and Knowledge Creation". *Al-Irfan,* 8 (16), 69–90. https://doi.org/10.58932/MULB0029.

Iqbal, Muhammad. 1956. *Letters of Iqbal to Jinnah*. Lahore: Brochure.

Iqbal, Sir Muhammad. 1944. *The Reconstruction of Religious Thought in Islām*. Lahore: Iqbal Academy 1944.

Jami, Hakim Nuruddin 'Abdurrahman. 1990. *Yusuf dan Zulaikha Sebuah Roman Alegoris* (Terjemahan). Jakarta: Lentera.

Juita, D. R. (2023). "Pemahaman Konsep Tauhid dan Implementasinya dalam Kehidupan Sehari-Hari". *Kaipi: Kumpulan Artikel Ilmiah Pendidikan Islām*, *1* (2), 39–42. https://doi.org/10.62070/kaipi.v1i2.33.

Kazeem, A. O. 2022. "Tawḥīd as a Fundamental Element of the Islāmic Worldview and Its Implications for Moral Thoughts and Values". *IIUM Journal of Religion and Civilisational Studies*, *5* (2), 158–176. https://doi.org/10.31436/ijrcs.v5i2.248.

Keleng, Ate. 2022. "Pertukaran Proses Pembelajaran Terbaik – Yayasan Ate Keleng Gereja Batak Karo Protestan (YAK GBKP) dan Rural Develeopment Inter Diocesan Service (RDIS) Gereja Anglikan Rwanda", 13 Desember 2022.

https://yakparpem.org/cms/?author=1&utm_source=chatgpt.com

Kementerian PPN/Bappenas telah menyusun Undang-Undang Nomor 59 Tahun 2024 tentang Rencana Pembangunan Jangka Panjang Nasional Tahun 2025–2045 dalam mendukung perwujudan Visi Indonesia Emas 2045, link. https://indonesia2045.go.id/.

Khemir, Nacer (Compiler). 1996. *The Wisdom of Islām,* (New York: Abbeville Press 1996).

Koehler, Benedikt. 2014. *Early Islām and the Birth of Capitalism*, (London: Lexington Books).

Lewis, Franklin D. 2000. *Rumi; Past and Present, East and West*, (Oxford: Oneworld).

Lewisohn, Leonard (ed). 1999. *The Heritage of Sufism Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi (700–1300), Vol. I*, (Oxford: Oneworld Oxford).

Ligawan, Andry Saputra. 2025. "The Church and Poverty in Indonesia: A Theological Analysis Based on the Thought of Gustavo Gutiérrez". *Saint Paul's Review* 5, 1. 227–240. https://jurnal.sttsaintpaul.ac.id/index.php/spr/.

Mahfuza, H., Hermanto, E., Indriani, S. F., dan Mardiana Tambunan, W. 2026. "Hikmah dan Etika Ibadah Haji dalam QS. Al-Baqarah Ayat 197". *Sujud: Jurnal Agama, Sosial Dan Budaya*, *2* (1), 869– 879. https://doi.org/10.63822/3c3xax40.

Mirela, Tiarani, Arifin, Zainal, Jamroh, M., Us, Kaspul Anwar . 2021. "Prophetic Leadership: Examining The Prophetic Leadership Concept of The Prophet Muhammad Saw." *Innovatio: Journal for Religious-Innovation Studies 21, 1,* 62–74; website:https://innovatio.pasca.uinjambi.ac.id.

Muizza, Muhammad Ahmad Mumtaz. 2024. "Social Ethics In The Perspective of Hadith: Relevance And Application In The New Media Era". *Wardah*, *25* (2), 169–185. https://doi.org/10.19109/avmk9302.

Munawar-Rachman, Budhy. 2006. *Ensiklopedi Nurcholish Madjid; Pemikiran Islām di Kanvas Peradaban*. Bandung: Mizan.

Mustapha, Ramlan; Burhan, Norhapizah Mohd; Ibrahim, Nurshahira, Ariffin, Shamsul Arrieya; Hafiz Hussein. 2025. "Integrating Contemporary Digital Ethics into Islāmic Studies Curricula: A Structured Analysis Using Interpretive Structural Modelling". *International Journal of Research and Innovation in Social Science (IJRISS)*. DOI: https://dx.doi.org/10.47772/*IJRISS*.2025.9010345.

Mustaqim, Abdul, "Islām". Dalam Nur Kholis Setiawan dan Djaka Soetapa (eds.). 2020. *Meniti Kalam Kerukunan Beberapa Istilah Kunci dalam Islām dan Kristen Jilid 1*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.

Mutiara, R., Putri, A. Y., dan Viawan, M. R. 2025. "Ta'zir and Restorative Justice: Alternative Punishments from an Islāmic Perspective". *Balada Al Mubaarok*, *1* (1), 55–67. https://doi.org/10.55555/bam.v1i1.13.

Nabilah, Jauharatu , "Kaum Perempuan dalam Dunia Tasawuf", *Bincang Syariah*, 5 Desember 2019. https://bincangsyariah.com/hukum-Islām/nisa/kaum-perempuan-dalam-dunia-tasawuf/?utm_source=chatgpt.cow.

Najmuddin, M., dan Tajibu, K. 2023. "Avoiding Fitnah: A Review of Islāmic Communication Ethics". *Palakka:*

Media and Islāmic Communication, *4* (1), 15–24. https://doi.org/10.30863/palakka.v4i1.5081.

Nata, Abuddin. 2025. "Hajj as a Spiritual Journey of Life: Character Education through Transcendental Rituals". *AL GHAZALI: Jurnal Pendidikan dan Pemikiran Islām*, *5* (1), 13– 28. https://doi.org/10.69900/ag.v5i1.437.

Nicholson, Reynold A. 1960. *The Secrets of the Self*. Lahore: Macmillan Publishers Ltd.

Nigosian, S. A. 2004. *Islām: Its History, Teaching, and Practices*. Indiana: Indiana University Press.

Padilah, Yulva Maya dan Hidayat, Nur. 2025. "Noble Moral Values in Hadith: the Foundation for the Formation of Superior Character". *Tarbiyah Islāmiyah: Jurnal Ilmiah Pendidikan Agama Islām*, *15* (1), 51–62. https://doi.org/10.18592/jtipai.v15i1.14028.

Prastika, Disca Amalia; Putri, Ria Julia; Gusti, Kamilia Insani; Maulidya, Aulia; Cantika; Azura, Amelia, dan Taufiq. 2025. "Etika Keilmuan Islām: Integrasi Nilai Aksiologis dan Maqashid". *TADHKIRAH: Jurnal Terapan Hukum Islām dan Kajian Filsafat Syariah*, *2* (4): 17–28. Kurniawan, https://doi.org/10.59841/tadhkirah.v2i4.299.

Putri, Nahsyla Maharani; Azzahra, Fatimah; Hajriyah, Aszika; Ramadhani, Nabilah Abid; Mariyanti, Fista Dilla; Putra, Deko Rio. 2025. "Konsep Ketuhanan dan Penafsiran Sifat-Sifat Allah dalam Ilmu Kalam". *Jurnal Pemikiran Islām dan Dinamika Sosial* , *1* (2), 154–160. https://terranovajournal.com/JPIDS/article/view/195.

Rafique, W. 1974. *Sri Aurobindo and Iqbal, A Comparative Study of Their Philosophy*. Aligarh: Aligarh Muslim University.

Raga, Nofriana Florida Djami. 2023. "Karakteristik Wanita yang Melahirkan Bayi dengan Berat Lahir Rendah di Nusa Tenggara Timur". *JSTAR 3 (1) 2023:63-77.* file:///C:/Users/USER/Downloads/karakteristik-wanita-dengan-berat-bayi-lahir-rendah-di-nusa-tenggara-timur.pdf.

Rahman, Fazlur. 2009. *Major Themes of the Qur'an*, 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press.

Rippin, Andrew. 2006. "Witness to Faith". Dalam Jane Dammen McAuliffe, *Encyclopaedia of the Al-Qur'an, Volume Five Si-Z*. Leiden: Brill.

Schimmel, Annemarie. 1963. *Gabriel's Wing; A Study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal*. Leiden: E. J. Brill.

Schimmel, Annemarie. 1975. *Mystical Dimensions of Islām*. North Carolina: The University of North Carolina Press.

Schimmel, Annemarie. 1985. *And Muhammad Is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islāmic Piety*. North Carolina: The University of North Carolina Press.

Schumann, Olaf H. 1993. *Pemikiran Keagamaan dalam Tantangan*. Jakarta: Grasindo.

Shalghoum, Najimudin; Yahya, Najeeb; Masuwd, Mowafg; Kasheem, Majdy, Alrumayh, Safa; Aryanti, Yosi; Nabil Rosyadi. 2025. "Integrating Maqasid al-Shariah into Higher Education: Enhancing the Role of Faculty in Achieving the SDGs". *International Journal of Islāmic Studies Higher Education*. 153-173. DOI:10.24036/insight. v4i2.231.

Smith, Margaret. 1928. *Rabi'a the Mystic*. London: The Cambridge University Press.

Smith, Wilfred C. 1957. *Islām in Modern History*. New Jersey: Princeton University Press.

Sunarko, Adrianus. 2016. *Teologi Kontekstual*. Jakarta: Obor.

Susenas Maret 2024/National Socio-Economic Survey (SUSENAS) March 2024.

Tomi, Yusuf Atma Suryabudi; Arifin, Zainal. 2024. "Kepemimpinan Kenabian dalam Pengembangan Pendidikan Karakter Siswa SD IT Assalaam Sanden Kabupaten Bantul". *Southeast Asian Journal of Islāmic Education Management 5*, (2): 171–186; link. https://sajiew.iainponorogo.ac.id/sajiew.

Wahid, Abdurrahman (ed.). 2009. *Ilusi Negara Islam; Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*. Jakarta: The Wahid Institute.

Wahid, Abdurrahman. 1983. *Muslim di Tengah Pergumulan*. Jakarta: LAPPENAS.

Wahid, Abdurrahman. 2006. *Islamku Islām Anda Islam Kita*. Jakarta: The Wahid Institute.

Watt, W. Montgomery. 1953. *Muhammad at Mecca* Oxford: Oxford University Press.

Wehr, Hans. 1961. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Wellem, F.D. dalam Guido Tisera. 2002. *Mengolah Konflik Mengupayakan Perdamaian*. Maumere: LPBAJ.

Zahid, Azka; Sari, Eti Kamala; Hakim, Lukmanul. 2025. "Etika Media Sosial dalam Tinjauan Hadis". *Meyarsa: Jurnal Ilmu Komunikasi dan Dakwah, 6* (2), 96–107. DOI: https://doi.org/10.19105/meyarsa.v6i2.20914.

Zarkasyi, Amal Fathullah; Syamil, Ahmad Hisyam; Kusuma, Amir Reza; Wijaya, Agarin Muqsit. 2025.

"The Theological Discourse on Divine Attributes: A Comparative Study of Ashʿarite, Māturīdite, and Muʿtazilite Perspectives". *Journal of Islāmic and Occidental Studies* 3 (1): 111–141. https://doi.org/10.21111/jios.v3i1.56.

Wulandari, F., Choiriyah, I., Maspuroh, M., & Zenal Mutaqin, D. (2024). "Implikasi Fitrah Manusia dalam Pandangan Ilmu Pendidikan Islam". *Jurnal Ilmu Manajemen Sosial Humaniora (JIMSH)*, *7*(1), 1–13. https://doi.org/10.51454/jimsh.v7i1.851.

Zolondek, L. 1963. *Book XX of Al-Ghazali's Ihya 'Ulumuddin*. Leiden: E.J. Brill.

INDEKS

Symbols

ʿīd al-aḍḥā 27, 36, 38
ʿīd al-fitr 27, 33

A

ʻAbd-allah (545/546-570/571 M.) 52
ʻAbd Manāf ibn ʿAbd Al-Muṭṭalib, (497-578 M.) 52
Abdurrahman Wahid (1940-2009 M.) 2, 91
Abū al-Faraj ʿAbd al-Raḥmān ibn ʿAlī ibn al-Jawzī (1116-1201 M.) 86
Abū al-Ḥasan ʿAlī ibn ʿUthmān ibn Abī ʿAlī al-Hujwīrī (990–1071 M.) 80
Abū al-Mughīth al-Ḥusayn ibn Manṣūr al-Ḥallāj (858–922 M.) 85
Abū al-Qāsim Junayd ibn Muḥammad al-Khazzāz al-Qawārīrī al-Baghdādī (830-910 M.) 65
Abū al-Qāsim ʿAbd al-Karīm ibn Hawāzin al-Qushayrī (986–1072 M.) 65
Abu Bakr (573-634 M.) 30
Abū Bakr Muḥammad ibn ʿAlī ibn Aḥmad al-Sarrāj (979–1070 M.) 69
Abū Ḥāmid al-Ghazālī (1058–1111 M.) 59
Abū Ḥāmid (atau Abū Ṭāhir) Farīd al-Dīn Muḥammad ibn Abī Bakr Ibrāhīm al-ʻAṭṭār al-Nīsābūrī (1145/1146–1221 M.) 67
Abū Nuʻaym Aḥmad ibn ʿAbd Allāh al-Isfahānī (948–1038 M.) 69
Abū Talib ibn Abd al-Mut-

talib (535/540-619 M.) 53
Adam 21
ahwal 65
'Ā'ishah bint Abī Bakr (613–678 M.) 59
Al-Aḥzāb 22
Al-'Alaq 56
Al-'Alaq 33
Al-Amin 54, 60, 122
al-ayn 29
Al-Baqarah 15, 24, 31, 32, 34, 37, 38, 93, 100, 126
Al-Fath 21
Al-Hajj 34, 38
al-harts 29
Alī ibn Abī Ṭālib (600/601-661 M.) 30
Āli 'Imrān 17, 20, 34, 133
Allahu Akbar 36, 133
Al-Ma'idah 24, 133
al-mashiya 29, 133
al-maṣlaḥah al-ummah 109
Al-Mā'ūn 57
Al-Muddassir 57
Al-Qadr 33, 55
Al-Qur'ān 15, 21, 32, 33, 34, 35, 49, 56, 64, 68, 81, 84
Al-Shaffat 38
al-ṣifāt al-ilāhiyyah 66
Al-Wadud 65
Alyasa' 21
amanah 2, 3, 4, 10, 11, 30, 40, 41, 44, 47, 88, 117, 119
amilun zakat 29
Amina binti Wahb (sekitar 549-577 M.) 52
An-Am 15
Anas ibn Malik (612-sekitar 709/712) 31
an ideal model 42
An-Najm 56
Annemarie Schimmel (1922–2003 M.) 79
An-Nisa' 24
ar-rātibah 26
asar 26
Ash Shaff 15
'ashūrā 32
a simultaneous happening 101, 102
Aslama 22, 124
aslama wajhah 16, 46
Asy'ariyah 8, 9, 10, 11, 19, 43, 44
Atiya Begum Faizee (1877–1967 M.) 75
At-Takwîr 56

At-Taubah 29
Ayub 21
Az–Zumar 15

B

bārr 38
bā'ūtā 22
bayt Allah 34
bilā kayf 9
Bizantium 49, 60, 61

C

common good 89
Complaint and Answer 77
confirmation 66

D

Daud 21
dhikr 33, 72
dīn 1, 3, 17, 46, 81
Diwan 77
Dzulkifli 21

E

Edward Granville Browne (1862–1926 M.) 75

F

fanā' 73, 86, 88, 89, 90
fastabiqū al-khayrāt 109
fitrah 29, 33, 34
fukara 29

G

Gabriels's Wing (Bal-i-Jibril) 77
Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831 M.) 76
gharim 29

H

hajar al-aswad 38
Haji ix, 32, 34, 36, 37, 38, 126
hajj 34
hama ust 85
hamida 53
hanif 55
haqiqa 63, 64
Harun 21
Herbert Marshall Mcluhan (1911–1980 M.) 101
HR Abu Dawud no. 2449 33
HR Abu Dawud no. 4682 41
HR Ahmad no. 8952 22, 40, 44
HR At-Tirmidzi no. 761 33
HR Bukhari no. 13 42
HR Bukhari no. 542 31
HR Bukhari no. 1499 30

HR Bukhari no. 1520 39
HR Bukhari no. 1904 34
HR Bukhari no. 6136 41
HR Muslim no. 45 41, 42
HR Muslim no. 47a 41
HR Muslim no. 1349 35
HR Muslim no. 1710 30
hubb 63, 64
Hud 21
Hujjat Allah al-Baligha 80

I

ibnus sabil 29
Ibrahim 21, 37, 38, 39, 127
Idris 21
Ignaz Goldziher (1850–1921 M.) 39
iḥsān 16, 46
Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn 59
Ilyas 21
Imamat 32
Imam Bibi (?–1914 M.) 74
īmān 27, 40
imsak 31
intoxicating 65
iqra' 56
Isa 21, 72
Ishaq 21
'ishq 73, 85, 86, 88, 89, 90
Islam iv, v, vi, xi, xii, xiii, 1, 2, 3, 4, 5, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 27, 29, 30, 31, 34, 35, 36, 38, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 51, 52, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 67, 69, 71, 72, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 86, 87, 92, 93, 94, 99, 100, 114, 115, 117, 118, 119, 120, 122, 130, 131
Islām 7, 8, 13, 15, 16, 17, 39, 40, 43, 50, 51, 54, 60, 66, 69, 77, 80, 83, 86, 87, 91, 96, 99, 100, 101, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130
islami 19, 90, 93, 103, 109, 113
Ismail 21, 42, 121
isya 26, 27, 36

J

Jamāl al-Dīn Abū al-Faraj Muhammad al-Afghānī (1838-1897 M.) 81
Jamrah al-Ūlā 36
jamrah aqaba 36
Jamrah Aqabah 36, 37
jamrah wusta 36

Javid-Nama 77, 80, 85, 122
jihād 39, 45
Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832 M.) 75
John McTaggart Ellis McTaggart (1866–1925 M.) 75
Joko Widodo (periode 2014–2019 dan 2019–2024) 73

K

Ka'bah 24, 34, 38
kāfir 57
Khadijah 54, 55
khitah 101

L

lā 18, 20
labbaik allahumma labbaik 35
Lā ilāha illallāh 20, 21
lā maujūda illallāh 20
laylat-al-qadr 55
liturgi 56
Lukas 72
Luth 21

M

mabrūr 38, 39
Madinat al-Munawwarah 113, 115
maghrib 36
magrib 26, 31
Mahatma Gandhi (1869–1948 M.) 92
Maisarah 54, 55
maqam (pl. *maqamat*) 64
maqāṣid 44, 45, 46
maqāṣid al-syarī'ah 44, 46
Maria 50
Maryam 30
masakin 29
Mathnawi 84
Maturidiyah 18, 19
Maulana Abu-l-Kalam Azad (1888-1958 M.) 87
Mawlānā Jalāluddīn Rūmī (1207–1273 M.) 59, 82
Message of Sarosh 77
moral exemplar 22
mualaf 29
Muhammad iv, xii, 2, 3, 4, 5, 15, 17, 18, 20, 21, 22, 24, 25, 27, 28, 29, 31, 32, 33, 39, 40, 41, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 64, 69, 73, 74, 77, 80, 81, 82, 83, 87, 90, 115, 117, 118, 119, 124, 125, 126,

127, 129, 130
Muḥammadan rasūlullāh 18, 21
Muhammad Zihni/Mehmet Zihni (1845–1913 M.) 69
Muhammedanische Studien 39, 124
mu'min 19
muruwwah 14, 39, 51
Musa 21, 84
musafir 29
Muslimat 23
Muslimin 23, 93
Mu'tazilah 8, 9, 10, 11, 43, 44
Mystery of Life 77

N

Nabi Muhammad (570-632) 2
nash 9
Nathan Soderblom (1866–1931 M.) 20
New Canon (Ayin) 77
New Message 77
nifas 24, 32
ni'ma vii
Nuh 21
Nūr ad-Dīn ʿAbd ar-Raḥmān ibn Aḥmad al-Jāmī (1414–1492 M.) 62
Nurcholish Madjid (1939–2005 M.) 99

P

Pandit Jawaharlal Nehru (1889–1964 M.) 78
Payam-i-Mashriq 77
Persia-Sassanid 49
puasa 17, 19, 29, 30, 31, 32, 33, 34

Q

Qāḍī 'Iyāḍ ibn Mūsā al-Yahṣubī al-Gharnāṭī (1111–1150 M.) 58
qā'imah bi al-dzāt 8
qeryāna 56
qibla 24
qubbat al-rijāl 69
Quraish 51, 52

R

Rabah al-Qays (?–810 M.) 69
Rābi'ah al-'Adawiyyah (sekitar 713-801 M.) 2, 5, 61
rawatib 26, 27

Reynold Alleyne Nicholson (1868–1945 M.) 75
Risala 65
rukn 17
Ruku' 25
Rumuz 77

S

sabilillah 29
salat 17, 19, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 31, 32, 33, 34, 36, 58
salat *fardu ain* 23, 25
Salat *Fardu Kifayah* 26
Salat sunah 26
Ṣāliḥ 21
Salik 64
Sayyid Aḥmad ibn Sayyid Muḥammad al-Barelwī (1786–1831 M.) 80
Secrets of the Self, Astar-i-Khudi 77
shahāda 18
Shāh Walīullāh Aḥmad ibn ʿAbd al-Raḥīm al-Dihlawī, (1703-1762 M.) 80
Shamsul Ulama Mir Hasan (1844–1929 M.) 74
shari'a 63, 64
Sheikh Noor Muhammad (1837?–1930 M.) 74
Sir Muhammad Iqbal (1873–1938 M.) 2
Sir Thomas Arnold (1864-1930 M.) 75
ṣiyām 30, 34
subordinated people 92
subuh 26, 27, 31, 36
Sujud 25, 37, 126
Sulaiman 21
Sulṭān Fateḥ ʿAlī Khān Tipu (1750–1799 M.) 80
summum bonum 85
sunah 23, 26, 32, 33, 34, 36
Syahadat 18, 20
Syariat 19
Syu'ayb 21

T

tablīgh 3, 60
Tahannuth 55
tanzīh 8
Taqī al-Dīn Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm ibn Taymiyyah (1263–1328 M.) 86
tarawih 27, 33
tariqa 63, 64, 65
taṣdīq al-qalb 19
tawaf 38

tawhīd 29
tawḥīd 1, 2, 4, 7, 8, 9, 10, 11, 18, 20, 40, 42, 43, 45, 46, 102, 114, 117, 118, 119, 120
tayammum 24
tselõtā 22
turk 64

U

ukhuwah basyariyah 96
ukhuwah wathaniyah 96
Umar ibn al-Khattab (584-644 M.) 30
Uthman ibn Affan (576-656 M.) 30

W

Wahabiyyah 78, 81
W. Cantwell Smith (1916–2000 M.) 21
werteumkehr 45
witir 27
wukuf 35, 38

Y

Yahya 21, 129
Ya'qub 21
Yesus 50
Yunus 21
Yusuf 21, 60, 62, 125, 130

Z

Zaid ibn Ṣābit (611-665) 31
Zakariya 21
zakat 17, 19, 28, 29, 30
zakut 28
zuhur 26

PROFIL PENULIS

Dr. Fredrik Yosep Apeles Doeka, M.A. menyelesaikan studi S-1 di Sekolah Tinggi Teologi Jakarta, tahun 1992. Lalu ia melanjutkan studi S-2 di Vrije Universiteit Amsterdam pada 1998 dan tamat tahun 2000. Kemudian pendidikan doktoral ditempuh di Utrecht University sejak tahun 2007 dan tamat pada 2011.

Karya ilmiah telah dipublikasi:

1. "Female Genital Mutilation (FGM) in Kupang. A Study of the Views and Practices of FGM in Three Islāmic Communities". in Volker Küster and Robert Setio (Eds.). *Muslim Christian Relations Observed: Comparative Studies from Indonesia and the Netherlands*, Evangelische Verlagsansta.
2. "Catatan Editorial; Wajah Maria di Indonesia". Dalam Marlies Ter Borg, Yuyun Sunesti, dan Fredrik Doeka (eds.), *Berbagi tentang Maryam; Pandangan Alkitab dan AlQuran*, Yogyakarta: Gading.
3. "*Islām* Alor di Bawah Bayang-Bayang Adat". Dalam Philipus Tule, Fredrik Doeka, dan Ahmad Atang (eds.), *Wacana Identitas Muslim Pribumi NTT*, Maumere: Ledalero.
4. "Syariah dan Persepsi GMIT, dalam Nelly can Doorn-Harder dan Mega Hidayati. *Kebebasan Beragama di Tingkat Akar Rumput*. Yogyakarta: Dian/Interfidei

dan Norwegian Center Human Rights, University of Oslo.

5. "Merajut Ke-Indonesia-an yang Multikultural dalam Pandangan Gereja". *Millah: Jurnal Studi Agama*; *Nabi Musa: Tafsir Indonesia terhadap Pendiri Utama Keimanan Israel*, Jakarta: BPK Gunung Mulia.
6. "Manusia Hanyalah Debu: Kajian Ide-Ide Mistik 'Abdus Samad Al-Jawi Al-Palimbani pada Abad ke-18". Dalam Ira D. Mangililo dan Messakh A.P. Dethan (eds.), *Spiritualitas Ekologi Kristen Kontekstual Buku Penghormatan Ulang Tahun* ke-70 *Pdt. (Emr.) Dr. Junus E. E. Inabuy, M.Th. MTS*, Jakarta: BPK Gunung Mulia.
7. "Sang Musafir yang Ikut Titah Raja". Dalam Fredrik Y.A. Doeka dan Ishak A. Hendrik (eds.). *Gereja Eksistensial: Paradigma Berteologi Secara Kontekstual di Bumi Indonesia*, Jakarta: BPK Gunung Mulia 2022.
8. "A Study of Carl Rogers' Humanist Approach in Interfaith Counseling". in Journal *Millah*: Journal of Religious Studies (no-Q Scopus) Vol. 21, No. 3 (2022).
9. *Tawakkul* dalam Jebakan Keputusasaan *Wong Cilik*. Yogyakarta: Bintang Semesta Media 2025.

Sekarang, Fredrik Doeka adalah seorang *Associate Professor*, yang aktif mengajar mata kuliah Agama Islam, Islam di Indonesia, dan Teologi Multikultural, di lingkungan Universitas Kristen Artha Wacana.

ISLĀM

Prinsip, Konsep, dan Implementasinya
dalam Perspektif Tokoh-Tokoh
Lintas Zaman

ISLĀM: Prinsip, Konsep, dan Implementasinya dalam Perspektif Tokoh-Tokoh Lintas Zaman merupakan buku referensi ilmiah yang membahas etika kehidupan dalam Islām secara sistematis, komprehensif, dan analitis.

Buku ini menguraikan prinsip dasar dan konsep etika Islām yang bersumber dari Al-Qur'an, Hadis, dan tradisi intelektual Islām, kemudian menampilkan implementasinya melalui tokoh-tokoh lintas zaman—mulai dari Nabi Muhammad hingga pemikir klasik dan kontemporer seperti Rābi'ah al-'Adawiyyah, Muhammad Iqbal, dan Abdurrahman Wahid.

Disusun dengan pendekatan konseptual, historis, dan komparatif, buku ini menampilkan analisis komparatif dan integratif etika kehidupan Islām, sehingga memudahkan mahasiswa, dosen, dan peneliti untuk menjadikannya rujukan akademik yang sahih.

Buku ini sangat cocok sebagai sumber literatur utama dalam studi Islām, etika, dan kajian tokoh-tokoh Islām lintas sejarah, baik untuk kajian teoretik maupun implementatif.

BINTANG
SEMESTA MEDIA
Jl. Maredan No. F01, Sendangtirto, Berbah, Sleman,
Daerah Istimewa Yogyakarta 55573
Telp. (0274)2254549. Hp. 085865342317
Email: redaksibintangpustaka@gmail.com
Website: bintangpustaka.com

E-ISBN 978-623-129-925-3
9 786231 299253