



Diskursus Etnisitas dalam Studi Hadis: *Mawālī*, Aktivisme dan Kesalehan

Agus Suyadi Raharusun^{1*} Aceng Abdul Kodir²

¹ UIN Sunan Gunung Djati Bandung; agussuyadi@uinsgd.ac.id

² UIN Sunan Gunung Djati Bandung ; aceng.qodir@uinsgd.ac.id

*correspondence

Received: 09-03-2021; Accepted: 19-04-2021; Published: 06-05-2021

Abstract: In early Islamic biographical dictionaries, *Mawālī* (the plural form of mawla) appears as an essential term for recognizing ethnicity in early Islamic scholarship. Unfortunately, few hadith studies of contemporary scholars about what, how, and why *Mawālī* is necessary to be studied in an interdisciplinary manner. The following article will examine Sa'id b. Jubayr (d. 95 H) *Mawālī* from the tabiin generation, originally from Ethiopia (Habashah). The reason for choosing this character was due to two things. First, he was a pious type of person [the narrator of hadith]. Second, the activism he undertook to balance the Umayyad dynasty. Through sociological-geographic studies, the author traces biographical dictionaries and early books of Islamic history. The author reconstructs the discourse of ethnicity in the study of hadith and shows the role of non-Arabs in the early days of Islam in building Islamic scholarship. The author concludes that tyrannical citizenship politics encourages new non-Arab Muslims to carry out activism on the one hand and choose the intellectual path on the other to find social justice.

Keywords: Arabic; Ethnicity; Hadith; *Mawālī* ; Umayyah.

Abstrak: Dalam buku kamus biografis Islam awal, *Mawālī* (bentuk plural dari mawla) muncul sebagai istilah penting tentang rekognisi etnisitas dalam kesarjanaan Islam awal. Sayangnya, sedikit kajian hadis sarjana kekinian tentang apa, bagaimana dan mengapa *Mawālī* penting untuk dikaji secara interdisipliner. Artikel berikut akan mengkaji Sa'id b. Jubayr (w. 95 H) *Mawālī* dari generasi tabiin, berasal dari Etiopia (Habashah). Alasan pemilihan tokoh ini karena dua hal, pertama, ia tipe orang yang saleh (periwayat hadis), kedua, aktivisme yang dijalankannya dalam mengimbangi dinasti Umayyah. Melalui studi sosiologis-geografis, penulis menelusuri kamus biografis dan buku awal sejarah Islam, penulis merekonstruksi diskursus etnisitas dalam studi hadis dan menunjukkan peran orang-orang non-Arab pada masa awal Islam dalam membangun kesarjanaan Islam. Penulis berkesimpulan, bahwa politik kewargaan yang tiran mendorong orang-orang baru Islam yang bukan Arab melakukan aktivisme di satu sisi dan memilih jalur kecendekiaan di sisi lain untuk menemukan keadilan sosial.

Kata kunci: Arab; Etnisitas; Hadis; *Mawālī* ; Umayyah.

1. Pendahuluan

Ibn Shihab al-Zuhri (w.124) seorang perintis kodifikasi hadis awal meriwayatkan, bahwa khalifah Umayyah ke-10 Hishām b. 'Abdul Malik (w. 125) bertanya kepadanya, siapa yang memimpin Mekkah, Yamān, Shām, Mesir, Jazīrah, Khurāsān, Baṣrah dan Kūfah. Dijawabnya, 'Atā', Tāwus, Maḥḥūl, Yazīd b. Abī Ḥabīb, Maymūn b. Mihrān, al-Ḍaḥāk b. Muzāhim, al-Ḥasan b. Abī al-Ḥasan dan Ibrāhīm al-Nakha'ī. Terhadap setiap nama-nama itu, Hishām bertanya, apakah mereka berasal dari Arab atau Mawālī, dijawabnya dari *Mawālī*. Setelah selesai, Hishām berkata kepada al-Zuhri, "Demi Allah,

Mawālī akan memimpin Arab, mereka akan khutbah di atas mimbar dan orang-orang Arab berada di bawahnya.”

Percakapan seorang ilmuan dan aktivis di atas setidaknya menghasilkan dua kesimpulan. Pertama, Hishām b. ‘Abdul Malik sebagai khalifah dinasti Umayyah adalah orang yang paranoid dengan perbedaan etnis. Kedua, informasi yang disampaikan al-Zuhri, karena orang yang saleh, jawabannya apa adanya, adalah warning bahwa egosisme etnis Arab sedang berada dalam bayang-bayang non-Arab, atau *Mawālī*. Umayyah dan *Mawālī*, pada masa awal Islam merupakan dua entitas yang hadir sebagai dua seteru. Sebagai pemangku kekuasaan, Umayyah memperlakukan *Mawālī* sebagai masyarakat kelas kedua, tentu saja di bawah dominasi Arab, sebaliknya *Mawālī* merespon itu dengan memilih jalur aktivisme.

Persoalan *Mawālī* sudah dikaji dan dibahas dalam banyak penelitian diantaranya The Role of Non-Arabs, the *Mawālī*, in the early Development of Muslim Ḥadīth (Juynboll, 2005, hlm. 355–386), ‘Umar II and the Treatment of the *Mawālī*, by Ahmad b. Yahyā b. Jābir al-Balādhurī, Muhammad b. Jarīr al-Tabarī, and Abū Muhammad ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Hakam (Hawting et al., 2021), الدور السياسي والاداري لموالي بني أمية في الأندلس (138هـ/756م-422هـ/1031م) the Political and Administrative Role of the Umayyad Clients (*Mawālī*) in Al-Andalus (138/756–422/1031)(2021, وهراني قدور, hlm. 115–129), The Birth of an Elite: *Mawālī* and Arab ‘ulamā’ (Nawas, 2006, hlm. 74–91), *Mawālī* and the Prophet’s family: an early Shī’ite view (Crone, 2005, hlm. 167–194) dll.

Artikel ini akan mendiskusikan *Mawālī* dalam konteks sebagai entitas politik pada masa dinasti Umayyah berkuasa. *Mawālī* dipahami sebagai kelas masyarakat yang melakukan mobilitas sosial untuk menarik perhatian penguasa melalui gerakan aktivisme dan gerakan keilmuan-kesalehan sebagai seorang sarjana Islam.

2. Diskursus *Mawālī*

Diskursus Mawālī dalam Kesarjanaan Modern

Kesarjanaan Barat tertarik membahas tema *Mawālī* sejak paruh kedua abad ke-19 masehi. Pada 1866, Paul de Lagarde menyebutkan bahwa tidak ada orang Semit (orang non-Arab yang masuk Islam) yang brilian di dalam dunia kesarjanaan Islam. Tesis ini dilanjutkan oleh Goldziher yang menyebutkan bahwa hanya sebagian kecil dari kalangan Arab terjun di dalam dunia kesarjanaan (keilmuan) dan hanya sedikit saja yang brilian atau sukses (Motzki, 1999b, hlm. 294).

Maḥmūd Miqdād menulis buku berjudul *al-Mawālī wa al-Nizām al-Walā’ min al-Jāhiliyyah ilā Awwākhir al-‘Ashr al-Umawī*, 1988. Di dalamnya Miqdād menyebutkan bahwa Dinasti Umayyah memperlakukan kalangan *Mawālī* tidak seperti terhadap etnis Arab. *Mawālī* yang berasal dari Persia sulit untuk bisa merdeka, dengan demikian mereka berusaha menjadi orang Arab. Di dalam dunia musik dan lagu, *Mawālī* berdiri seorang diri. Ketidakadilan yang diterima dari penguasa Arab-Umayyah menyebabkan mereka melakukan pemberontakan (Arna’ut, t.th., hlm. 235).

Michael Cooperson dalam *‘Arab and Iranian’: The Use of Ethnicity in the Early Abbasid Period*, menganalisa etnisitas pada masa Dinasti Abbasiyah awal. Pada abad ke-8 dan ke-9, orang butuh ciri atau identitas seperti bahasa dan agama untuk menghancurkan definisi yang rigid tentang etnis sebagai seorang Arab, Iran atau Persia. Pengakuan ini adakalanya mempererat, misalnya ketika *Mawālī* merasakan sakit untuk meyakinkan bahwa anak mereka tumbuh sebagai seorang muslim yang mahir berbahasa Arab. Keanggotaan di sebuah komunitas tidak bisa didapat dengan apa adanya, tapi butuh diusahakan. Oleh karena itu, asal-usul, bahasa, agama, organisasi politis, dari waktu ke waktu selalu berubah. Perubahan dari ikatan kesukuan kepada ikatan ke-*umat*-an adalah yang bisa menyatukan Arab dan non-Arab. Ia merupakan ikatan yang didasarkan pada sentimen keagamaan dan bukan didasarkan pada etnisitas (Cooperson, 2015, hlm. 381–382).

Menurut Patricia Crone, setelah Arab Muslim menguasai Timur Tengah, di sana terjadi proses integrasi antara penduduk non-Arab dengan komunitas Arab yang sudah mapan. Meskipun masyarakat non-Arab dipersangkai karena faktor etnisitas, dengan pendidikan, kemampuan dan ketekunan yang dimiliki, kalangan non-Arab (*Mawālī*) mampu meraih posisi dan pengaruh luar biasa,

mendominasi dunia kesarjanaan dan memainkan peran penting dalam formasi ajaran Islam (Crone, t.th.).

Menurut Goldziher dan Joseph Schacht, pada masa formatif Islam (tiga abad pertama hijriyah), kebudayaan Islam diambil atau dipinjam dari kebudayaan Romawi, Propinsi Roma, dan sedikit dari peradaban Persia, Kristen dan Yahudi (Motzki, 1999b, hlm. 295). Artinya, orang Islam non-Arab, dianggap sebagai pihak yang bertanggung jawab memasukkan kebudayaan mereka sebelumnya ke dalam Islam, di antaranya apa yang disebut sebagai cerita *isrā'iliyyat*.

Harald Motzki meneliti peran yang dimainkan oleh kalangan *Mawālī* di dalam studi fikih. Ia menolak kesimpulan beberapa sarjana Barat yang menyebutkan peran penting yang dimiliki oleh kalangan *Mawālī*. Melalui kamus biografis dari abad ke-5, sarjana atau ilmuan Arab merupakan mayoritas ketimbang *Mawālī*, $\frac{3}{4}$ dari mereka berasal dari kekuasaan Kekaisaran Sasanian, dan hanya beberapa saja yang berasal dari keturunan Kristen dan Yahudi. Motzki juga menolak kesimpulan beberapa sarjana Barat yang menyebutkan ahli hukum Islam membawa sistem hukum mereka, Romawi dan Yahudi ke dalam hukum Islam (Motzki, 1999a, hlm. 293).

John Nawas merupakan sarjana yang cukup intens meneliti *Mawālī* di dalam sejarah Islam awal, terutama di dalam menjaga, melestarikan, mengumpulkan, dan meriwayatkan hadis Nabi. Seperti halnya Motzki, ia menolak kesimplan beberapa sarjana Barat, terutama Goldziher di dalam *Muslim Studies*, yang menyebutkan secara statistik, (peran non-Arab, *Mawālī*) akan membuat orang Arab rugi. Ia berkesimpulan, secara statistik, ulama (sarjana muslim) non-Arab tidak lebih banyak dari ulama Arab. Dengan begitu, kontribusinya tidak lebih besar daripada sarjana Arab (Nawas, 2005, hlm. 141–151).

Elizabeth Urban meneliti Abū Bakrah *mawlā* Rasulullah. Melalui kajian historis dan historiografis ia berkesimpulan bahwa status *mawlā* Abū Bakrah digunakan sebagai senjata ideologis dalam kampanye memfitnah Umayyah. Sumber-sumber yang ia gunakan membandingkan status *mawlā* Abū Bakar sebagai oportuniste kearaban keluarga dekatnya, kemudian mengkritik manipulasi kekeluargaan Umayyah (Urban, 2012b, hlm. 122–123). Dalam disertasi yang ditulis di Universitas Chicago, Elizabeth menulis, tidak sepatasnya dinasti Umayyah berhak mendapatkan reputasi sebagai *Chauvinist Arab*. Mereka mendapatkan reputasi ini, sebagian karena sistem yang sudah familir di Arab, yaitu kesukuan dalam perjuangan untuk mengorganisasi kekaisaran. Ia juga berkesimpulan, kejatuhan dinasti Umayyah tidak secara otomatis menghilangkan tensi antara identitas Islam dan identitas sosial lainnya. *Mawālī* memang tidak muncul pada masa Dinasti Abbasiyah, tetapi gerakan *shu'ūbiyyah* muncul pada masa ini (Urban, 2012a, hlm. 179).

Beberapa kajian di atas, setidaknya bisa dikategorikan ke dalam dua kelompok. *Pertama*, *Mawālī* dibahas dalam kaitan sebagai etnis yang berkelindan dengan kekuasaan; *kedua*, peran *Mawālī* dalam pengembangan ilmu-ilmu keislaman. Artikel ini berbeda dengan penelitian di atas. Penulis tegaskan bahwa penelitian ini bertujuan untuk mengetahui keterkaitan relasi etnisitas dengan kesarjanaan Islam (*Islamic scholarship*) dan politik. Ketiga variable itu membantu tercapainya sebuah kesimpulan bahwa persaudaraan manusia pada masa Nabi didasarkan pada nilai keagamaan, berpindah kepada sentimen kesukuan pada masa Umayyah, tetapi kembali kepada nilai keagamaan pada masa dinasti Abbasiyah berkuasa.

Sa'īd b. Jubayr (w. 95): Mawālī Saleh dan Aktivis

Sa'īd b. Jubayr dipilih sebagai *sample mawālī* dalam penelitian ini adalah karena dua hal, *pertama*, ia tipe orang yang saleh (periwayat hadis), *kedua*, aktivisme yang dijalaninya dalam mengimbangi dinasti Umayyah. Dua hal ini cukup meyakinkan peneliti bahwa, ia laik dipotret sebagai kajian akademis. Melalui studi sosiologis-geografis, penulis menelusuri kamus biografis dan buku awal sejarah Islam, penulis merekonstruksi diskursus etnisitas dalam studi hadis dan menunjukkan peran orang-orang non-Arab pada masa awal Islam dalam membangun kesarjanaan Islam

Nama lengkapnya adalah Sa'īd b. Jubayr b. Hishām al-Asadī al-Wālibī. Lahir pada tahun ke-45. Sa'īd adalah seorang *Mawālī* banī Wālibah b. al-Ḥārith, merupakan pokok banī Asad b. Khuzaymah, tinggal di lembah al-Rummah antara dua gunung Ibān, tinggal di suku Adhrabjān. Sa'īd sendiri

berasal dari Ḥabashah tinggal Kufah, tempat kelahirannya. Ia tinggal di Makkah dalam rangka mencari ilmu ('Alī al-Bayātī, 2016, hlm. 20). Ia memiliki nama *kunyah* Abū 'Abdullah. Dan Abū Muḥammad, memiliki dua anak 'Abdul Malik dan 'Abdullāh. Beberapa nama panggilannya (*alqab*), di antaranya *Ibn Umm Dahmā'*, panggilan ini diberikan oleh gurunya sendiri, yaitu Ibn 'Abbās dan Ibn Abī al-Jahm ('Alī al-Bayātī, 2016, hlm. 20). Sebuah riwayat menyebutkan. Ia ditanya oleh Ibn 'Abbās. "Dari mana Anda berasal? Aku (Sa'īd) menjawab: "Dari Bani Asad", 'Dari etnis Arab atau dari *Mawālī nya*?", "Tidak, tapi dari kalangan *Mawālī nya*", "Maka katakan, saya adalah orang yang diberikan nikmat oleh Allah Swt dari kalangan Bani Asad (Sa'ad, 1997, 6, hlm. 267).

Dalam konteks keilmuan, Sa'īd digelar *jahabadh al-'ulamā* (pembesar ulama), merupakan tabiin yang ahli di bidang tafsir, sebagaimana dipuji oleh Qatādah dan Sufyān al-Thawrī dan gurunya sendiri Ibn 'Abbās. Ibn Ḥazm al-Andalusī, menempatkan Sa'ī di *ṭabaqah* kedua ulama Kufah yang ahli fatwa, ia selevel dengan Ibrāhīm al-Nakha'ī, al-Qāsim b. 'Abdurrahmān, Muḥarib b. Dathār, 'Āmir al-Sha'bī, Jabalah b. Suḥaym, Abū Bakar b. Abī Mūsā al-As'ari dan sesame mawalai al-Ḥakam b. 'Utaybah (al-Andalusī, 2003, hlm. 330).

Di antara gurunya yang bisa disebutkan di sini Ibn 'Abbās, Abdullah b. Muḥaffal, 'Ā'ishah, 'Adī b. Ḥatim, Abu Musa al-Ash'ari, Abu Hurayrah, Abu Mas'ud al-Badri, Ibn 'Umar, ibn al-Zubayr, al-Ḍaḥak b. Qays, Anas b. Malik Abu Sa'id al-Khudri. Ia juga meriwayatkan hadis dari kalangan tabiin, seperti Abdurrahman al-Sulami, seorang tabiin senior. Sa'īd membaca al-Qur'an di hadapan Ibn 'Abbās. ia juga dijadikan guru al-Qur'an oleh Abū 'Amr al-'Allā' dan yang lainnya (Adz-Dzahabi, 1996, 4, hlm. 322).

Di antara murid yang meriwayatkan hadis: Ayyūb al-Sakhtiyani, Bukayr b. Shihab, Himad b. Abi Sulayman, Sālim al-Aftas, Sulayman al-A'mash, Simāk b. Ḥarb, Ṭalhah b. Muṣarrif, anaknya 'Abdullah b. Sa'īd, 'Abdul A'lā b. 'Āmir al-Tha'lanīm 'Abdul Karīm al-Jazārī,, anaknya Abdul Malik b. Sa'īd, Abdul Malik b. Abi Sulayman, 'Alī b. badhīmah, 'Amr b. Dīnar, Mujahid sahabatnya, al-Zuhri, Muhammad b. Wāsi', Muslim al-Baṭīn, Maymūn b. Mihrān, Hishām b. Ḥissān, Hilāl b. Khabāb, Abu Ishak al-Sabī'ī, Abu Ḥuṣayn al-Asadi, Abu al-Zubayr al-Makki dan sejumlah murid lainnya (Adz-Dzahabi, 1996, 4, hlm. 322).

Penulis kitab kanonik atau *kutub al-sittah* sepakat memberikan penilaian *thiqqah* kepada Sa'īd. Pengarang *siyar* dan *jarḥ wa a-ta'dil* ketika membahas Sa'īd, sepakat berkata ia *thiqat, thabat, faqīh* (Hajar, 1995, 4, hlm. 11), '*ālim*', reputasinya tinggi, mengamalkan pengetahuannya, tidak berkata jika tidak ditanya. Jika berdiri di majlisnya kemudian ditanya tentang sebuah hadis, ia menjawab: *tidak setiap waktu aku memerah susu dan meminumnya* (Al-Isfahānī, 1987, 4, hlm. 289).

Kita bisa memastikan kebesaran dan reputasi keilmuan Sa'īd b. Jubayr, pasca kematian gurunya Ibn 'Abbās. ketika al-Ḥajjāj menginterogasinya ketika akan membunuhnya: "Saya tidak mendatangi Makkah untuk membunuh ibn al-Zubayr dan mengambil sumpah setia penduduknya, saya meminta baiatmu untuk amirul mu'minin [Abdul Malik b. Marwān] (Ibn al-Athīr, 1987, 4, hlm. 130)."

Wawancara sederhana ini menguatkan kita, posisi keilmuan, sosial Sa'īd pada masanya. Betapa pentingnya baiat Sa'īd bagi Umayyah, ia memiliki pengaruh politis luar biasa bagi masyarakat Kufah. Karena keluasan ilmunya dan arena tidak ada orang yang menyerupainya dalam ketakwaannya di Kufah, al-Ḥajjāj memberinya gaji serratus ribu dirham, agar ia distribusikan kepada orang yang membutuhkannya. Al-Ḥajjāj juga menjadikan Sa'īd sebagai imam shalat di masjid Kufah, padahal tidak ada yang mengimami shalat di masjid Kufah sebelumnya selain orang Arab (Ibn Khalkān, 1978, 2, hlm. 115). Ini menyalahi pakem di istana Umayyah, dalam memilih dan menjadikan seseorang sebagai pekerja istana untuk memudahkan urusan istana. Karena itu al-Ḥajjāj tidak hanya menjadi Sa'īd sebagai imam shalat di masjid saja, ia juga dijadikan sebagai hakim, karena ia ahli fatwa dan hukum. Keputusan al-Ḥajjāj ini dianggap keluar dari kebiasaan Dinasti Umayyah. Pekerja istana Umayyah dan para penjabat merasa terganggu, karena selama ini mereka berpandangan ajaran Islam (al-Qayyim al-Islamiyyat) sebagai belenggu dan menghalanginya untuk sekedar mempermainakn ajaran dan harta orang muslim. Mereka, setelahnya tidak lagi senang jika sebuah jabatan diberikan kepada *Mawālī*, meskipun memiliki ilmu, adil dan takwa. *Mawālī* harus selalu berada di bawah stratifikasi sosial (*al-manzilah al-ṭabaqiyah al-ijtima'iyah*) yang telah ditetapkan oleh negara, sebagaimana diperkenalkan

oleh Mu'āwiyah b. Abī Sufyān (Ibn Khalkān, 1978, 2, hlm. 115). testimony tentang kapasitas diri Sa'īd diproklamirkan oleh Ḥasan al-Baṣrī, Sa'īd b. Jubayr wafat, sementara penduduk bumi di timur dan di barat sangat membutuhkan ilmunya (Sa'ad, 1997, 6, hlm. 266). Menurut ap-Nawawī, Sa'īd termasuk pemimpin tabiin senior dan terkemuka di dalam bidang tafsir, hadis, fikih, ibadah, sifat *wara'* dan perangai sebagai orang baik lainnya (Al-Nawawi, t.th., hlm. 216).

Sebelumnya dijelaskan, Sa'īd mendapatkan ilmu dari sahabat dan tabiin yang *thiqat*, ia juga menjalin hubungan karib dengan gurunya, Ibn 'Abbās. ia sendiri banyak meriwayatkan hadis dari Ibn 'Abbās, atas izinnya, Sa'īd meriwayatkan hadis di hadapan Ibn 'Abbas sendiri. Ibn 'Abbās menaruh kepercayaan tinggi kepada Sa'īd, *'Haruskah saya meriwayatkan hadis, sementara engkau ada di sini?'*. Ibn 'Abbās menjawab, *"Jika engkau benar maka itulah engkau. Jika engkau salah, aku akan mengajarmu"* (Sa'ad, 1997, 6, hlm. 265).

Sa'īd telah sampai pada derajat tertinggi *ṭhammul wa al-ada* hadis, yaitu *ijāzah*. *Ijāzah* Ibn 'Abbās kepadanya untuk meriwayatkan hadis di hadapannya (*ijāzah shafahiyyah*), menunjukkan penguatan yang tinggi kepercayaan Ibn 'Abbas kepada Sa'īd. Sa'īd beranjak dari level seorang pembelajar kepada level pengajaran atau guru. Kepercayaan Ibn 'Abbās itu tidak hanya disampaikan karena ia sedang di Kufah, bahkan ketika ia kembali ke Makkah. Ketika orang-orang Kufah mendatanginya saat ibadah haji, bertanya tentang urusan fikih dan tafsir, Ibn 'Abbas bertanya, kenapa kalian bertanya kepadaku, sementara di antara kalian ada Ibn Umm al-Dahmā' (Sa'ad, 1997, 6, hlm. 258). Tetap saja reputasi tertinggi Sa'īd ia dapatkan ketika ia menjadi imam di masjid Kufah. Masjid ini adalah tempat yang tidak ada yang sibuk di dalamnya kecuali orang-orang Arab (Hajar, 1995, 4, hlm. 11).

Sa'īd b. Jubayr terkenal di kalangan tabiin Kufah sebagai seorang yang berilmu. Tabiin yang paling mengetahui urusan talak adalah Sa'īd b. al-Musayyab, urusan haji adalah 'Aṭā', halal dan haram adalah T{āwūs, tafsir Mujāhid. Semua itu dirangkum oleh sosok Sa'īd b. Jubayr (Ibn Khalkān, 1978, 2, hlm. 371).

Sufyān al-Thawrī, lebih mengutamakan ilmu Sa'īd dari pada Ibrāhīm al-Nakha'ī. menurut Mughīrah b. Nu'mān, tidak ada seorang mufti yang disegani oleh orang-orang Kufah sebelum kejadian perang Dār al-Jamājim kecuali Sa'īdb. Jubayr, sebelum Ibrāhīm al-Nakha'ī (al-Fasawī, 2018, 1, hlm. 713). Sebagian ulama berpendapat bahwa Sa'īd adalah murid Ibn 'Abbās yang paling alim, bahkan mengalahkan Mujāhid, T{āwūs. Dengan begitu, ia dianggap sebagai orang yang pertama kali menulis kitab tafsir dari kalangan ta'in. Ibn al-Nadīm menyebutkannya ulama yang menulis tafsir al-Qur'an, dengan anak *judul Tafsīr Sa'īd ibn Jubayr* (al-Fihrist, 1929, hlm. 57).

Reputasi keilmuan ini ia dapatkan bahkan sejak usianya masih sangat muda. Ibn 'Abī Ḥātim meriwayatkan dari Sa'īd. seorang Arab datang kepadanya, kemudian bertanya orang yang paling alim di Makkah. Dikatakan kepadanya Sa'īd b. Jubayr. Ia lalu menanyainya kebetulan sedang dalam sebuah *halaqah*, saat itu ia masih muda (Hatim, 1952, 2, hlm. 10). Semua ini tidak mungkin didapatkan oleh Sa'īd, yaitu orang berkulit hitam bisa sampai pada posisi ini, karena tidak ada orang yang mampu. Ini adalah integritas diri yang dijadikan patokan oleh ulma *al-jarḥ wa al-ta'dīl*. Sa'īd adalah *Mawālī* yang bertakwa, yang Khidmah kepada *āl al-ba'yt*, ini yang diketahui oleh sahabatnya sebagai *al-Qurrā'* ('Alī al-Bayātī, 2016, hlm. 132).

Seseorang datang kepada Ibn 'Umar, bertanya tentang sesuatu yang fardu. Ibn Umar menyarankan agar orang itu mendatangi Sa'īd b. Jubayr, ia orang yang paling mengerti urusan *ḥisāb* daripada dirinya. Dia akan memutuskan sebagaimana keputusanku (Sa'ad, 1997, 6, hlm. 269).

Sa'īd b. Jubayr diberikan keberuntungan berupa kedekatannya dengan para sahabat, terutama Ibn 'Abbās. Menurut 'Alī b. al-Madīnī, murid Ibn 'Abbās yang terkenal itu ada enam orang: 'Aṭā' b. Abī Rabāḥ, Tāwūs b. Kaysān, Mujāhid b. Jabr, Sa'īd b. Jubayr, Jabir b. Zayd dan 'Ikrimah (al-Fasawī, 2018, 2, hlm. 712). Ibn Sa'īd merangkum testimony Ibn 'Abbās kepada Sa'īd sebagai berikut.

Ibn 'Abbās berkata kepada Sa'īd, *"Riwayatlah sebuah hadis"*, dijawab Sa'īd: *"Haruskah saya meriwayatkan hadis paahal engkau ada di hadapanku?"*, idjawab oleh Ibn 'Abbās: *"Bukankah adalah nikmat dari Allah kepadamu jika engkau meriwayatkan hadis, pada saat yang bersamaan aku menyaksikannya. Jika engkau benar, maka itulah engkau, jika engkau salah maka aku akan mengajarkanmu"* (Sa'ad, 1997, 6, hlm. 267).

Sa'īd b. Jubayr berkata, Abū Mas'ūd al-Badrī (seorang sahabat yang tinggal di Kufah) melihatku pada hari lebaran, sedang membawa *dhawabah*. Ia memanggilku. Wahai anak kecil, pada hari seperti ini (lebaran) tidak ada shalat sebelum imam shalat (Sa'ad, 1997, 6, hlm. 267).

Menurut Sa'īd b. Jubayr, adakalanya aku mendatangi Ibn 'Abbās, saya menuliskan (hadis) dalam kertas, hingga penuh. Aku menuliskannya di sendalku hingga penuh, aku menuliska di telapak tanganku. Adakalanya aku mendatangnya dan tidak menulis satu buah hadispun hingga aku pulang. Ibn 'Abbās berkata kepada Sa'īd b. Jubayr, saya telah melihat bagaimana engkau meriwayatkan hadis dariku. Engkau sungguh telah menghafal banyak hadis dariku (Sa'ad, 1997, 6, hlm. 268).

Pada masa usia lanjut dan tidak lagi bias melihat, tatkala da orang Kufah atang kepada Ibn 'Abbās bertanya urusan agama, Ibn 'Abbās keheranan, mengapa kalian bertanya kepadaku, padahal di antara kalian ada Ibn Umm al-Dahmā? selain dengan Ibn 'Abbās, Sai'ī b. Jubayr juga berguru dekat kepada Ibn 'Umar. Apabila kami orang-orang Kufah berbeda pendapat tentang satu urusan, saya akan menuliskannya kemudian aku berkonsultai dengan Ibn 'Umar (Sa'ad, 1997, 6, hlm. 269).

Selain sebagai seorang ilmunan di berbagai keilmuan Islam, Sa'īd juga bergerak di luar pengajaran, ia diamanahi sebagai *qādī* Kufah, dan sebagaimana disebutkan di atas menjadi imam besar di masjid jami Kufah. Adalah diluar kelaziman, seorang *Mawālī* bias smapai pada level dan tarap demikian, terlebih pada masanya sentiment dan fanatisme etnik Arab menggejala sedemikian rupa, terutama bahwa hal itu diurusutamakan oleh Dinasti Umayyah. Yang bias kita sampaikan di sini adalah adalah bahwa, Sa'īd sebagai seorang berkulit hitam bias menembus sekat-sekat primordialisme kesukuan karena kapasitas dan integritas diri, dan tentu saja keilmuan kieslaman yang mumpuni.

Imam Bukhārī meriwayatkan sebuah riwayat di dalam *Ṣaḥīḥ*-nya, sebagai berikut:

حدثنا عثمان بن صالح: حدثنا عبد الله بن وهب: أخبرني ابن جريج: أن نافعاً أخبره: أن ابن عمر رضي الله عنهما أخبره قال: كان سالم مولى أبي حذيفة يؤم المهاجرين الأولين وأصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في مسجد قباء، فهم أبو بكر وعمر وأبو سلمة وزيد وعامر بن ربيعة.

Nāfi', seorang *Mawālī* milik Ibn 'Umar menyebutkan, bahwa ia dikabari leh Ibn 'Umar, bahwa Sālim mawlā Abū Hudhayfah mengimami shalat sahabat muhajirin awal dan para Sahabat lainnya di masjid Qubā', di antara terdapat Abū bakar, 'Umar, Abū Salamah, Zayd dan 'Āmir b. Rabī'ah.

Teladan bahwa tidak ada alas an bagi *Mawālī* untuk menjadi pemimpin disebutkan dalam riwayat ini, justeru oleh *Mawālī* generasi sahabat. Sahabat besar seperti Abū bakar dan 'Umar, berada di belakang *Mawālī*. Dengan demikian, jika menggunakan parameter etik dan moral, *Mawālī* berhak mendapatkan pengakuan atas reputasi dan kualifikasi keagamaan.

Imam Muslim meriwayatkan hadis dari jalur al-Ṭufayl, bahwa Nāfi' b. 'Abd al-Ḥārith bertemu 'Umar di 'Asfān. 'Umar mengonfirmasi, "Engkau menjadikan *Mawālī* sebagai pemimpin di Mekah?", dijawabnya benar demikian. "Ia bisa membaca al-Qur'an, mengetahui ilmu *faraid*". 'Umar, lantas melanjutkan: "Nabi kalian semua sungguh telah bersabda: "Allah sungguh telah meninggikan suatu kaum dan merendahkan suami kaum lainnya dengan kitab ini (al-Qur'an)" (Al-Naisāburī, t.th, hlm. 817).

Tentu saja Sa'īd b. Jubayr dikenang sedemikian rupa oleh sejarah Islam adalah karena kegigihannya menegakkan ajaran Islam, *hatta* ia harus melakukan konfrontasi fisik, bahkan dengan orang yang menjadikan sebagai *qadī* Kufah, gubernur Kufah al-Ḥajjāj al-Thaqafi. Ia melakukan pemberontakan terhadap Umayyah dibawah komando 'Abdurrahman b. al-Ash'ath al-Kindī.

Periode tabiin adalah masa pemberontakan. Terdapat pemberontakan yang dilakukan oleh ahli hadis, yang dikenal dengan *thawrah al-qurrā'*. Istilah *qurrā'* sendiri merujuk kepada 'ulama agama', saat itu belum begitu massif spesialisai fikih, qiraat dan hadis. Tapi sebagian besar peserta pemberontakan ini adalah dari kalangan ahli hadis, ahli fikih dan ahli al-Qur'an.

Pemberontakan ini terjadi di Irak tepatnya di dua kota besarnya ketika itu Baṣrah dan Kufah. Sebagian besar ulama turun bersama 'Abdurrahmān b. al-Ash'ath al-Kindi (w.84) untuk menurunkan 'Abdul Malik b. Marwan dan wakilnya, al-Ḥajjāj b. Yūsuf al-Thaqafi. Menurut Ibn Kathīr, al-Ash'ath melakukan pemberontakan bersama 33.000 (tiga puluh tiga ribu) penunggang kuda, dan 120 (seratus dua puluh ribu) orang yang berjalan kaki. Menurutnya, orang yang berkumpul dengan Ibn al-Ash'ath seratus ribu tentara bergaji, bersama mereka dan seperti bilangan mereka ada dari kalangan *Mawālī*. Pemberontakan ini dilatari oleh Ahli hadis terkenal yang bergabung di antara sahabat Anas b. Mālik ketika itu usianya lebih dari 90 tahun, anaknya al-Naḍar b. Anas, Muḥammad b. Sa'd b. Abī Waqqāṣ anak sahabat Sa'd b. Abi Waqqāṣ, Abū 'Ubaydah, anak dari sahabat Ibn Mas'ūd, Mujāhid b. Jabr, guru qiraat, dan imam ahli tafsir dan ahli hadis, 'Amr b. Dīnār, guru *ḥaramayn* pada masanya, *qāḍī* 'Āmir b. Sharāḥīl al-Sha'bī, ahli fikih 'Abdurrahman b. Abī Laylā, kemudian imam besar Sa'īd b. Jubayr, yang tewas dibunuh oleh al-Ḥajjāj pada 95 hijriyah. Nama-nama yang disebutkan, memiliki periwayatan di dalam *kutub al-sittah* dan kitab hadis lainnya.

Peperangan ini sangat heroik dan luar biasa. Komandan perang Jabalah b. Zahr al-Ju'fī, menyerukan, bahwa tidak ada yang lebih buruk selain kabur dari peperangan ini. Berperanglah demi agama dan dunia kalian. Sa'īd b. Jubayr juga menyerukan demikian. Ulama lainnya al-Sha'bī, menyerukan: berperanglah kalian karena kefasikan dinasti Umayyah, karena mereka merendahkan orang-orang yang lemah dan mereka meninggalkan shalat. Berdasarkan informasi ini bias diketahui bahwa alasan pemberontakan ini adalah melawan tirani politik dan menghilangkan ketidakadilan sosial (al-Khāqānī, 2013, hlm. 236).

Dengan demikian, klaim Sa'īd b. Jubayr sebagai seorang aktifis bisa dipahami dari perlawanannya terhadap kekuasaan, dalam konteks ini dinasti Umayyah. Sebagai seorang non-Arab, dia merasakan ketidakadilan dari pemerintah. Umayyah, dalam menjalankan kepemimpinannya berdiri di atas fanatisme kearaban. Masyarakat non-Arab menjadi kelas kedua, di bawah Arab (al-Nūr, 2008, hlm. 222).

Membaca Peran Mawālī dengan Gramsci

Pada bagian ini penulis menganalisis peran *Mawālī* dalam dunia aktifisme dan keserjanaan melalui teori hegemoni budaya Gramsci. Umayyah memperlakukan *Mawālī* dengan buruk, kejatuhan dinasti Umayyah di kemudian hari tidak bisa dilepaskan dari pemberontakan yang dilakukan *Mawālī* (al-Nūr, 2008). Bahwa *Mawālī* melakukan pemberontakan terhadap Umayyah di satu sisi, adalah sesuatu yang dijelaskan oleh kalangan sejarawan, tetapi bahwa sebagian *Mawālī* memilih peran sebagai seorang ulama. Kedua peran itu diambil untuk meneguhkan eksistensi diri, dari masyarakat kelas kedua menjadi masyarakat yang setara, dengan Arab ketika itu.

Untuk memahami itu, penulis menggunakan teori hegemoni budaya Gramsci. Secara khusus teori ini mempertanyakan: Bagaimana pandangan Gramsci menempatkan *Mawālī* dalam kelas bawah? Bagaimana ini membantu pemahaman tentang kesadaran kelas *Mawālī* yang sedang berkembang?

Baik sumber modern maupun pra-modern sama-sama menggambarkan *Mawālī* sebagai kelas bawah dari penguasa Arab. Dinasti Umayyah awal berhasil membangun otoritas mereka atas *Mawālī* non-Arab, tanpa memberikan hak yang sama pada mereka; *Mawālī* pada gilirannya menerima hegemoni Arab tanpa protes signifikan. Pertanyaan mengapa *Mawālī* memberikan persetujuan dan kesediaan mereka kepada Bani Umayyah dan aristokrasi Arab? masih harus dijawab, demikian pula halnya dengan sifat kondisi sosial-politik yang memaksa mereka untuk menerima hegemoni bangsa Arab.

Dalam teori Gramsci, dibutuhkan suatu kondisi tertentu untuk satu kelas untuk bisa memperoleh hegemoni atas kelas yang lain. Gramsci mengidentifikasi tiga syarat yang diperlukan untuk pembentukan hegemoni. Pertama, kelas hegemonik harus memiliki potensi untuk mengubah basis ekonomi. Perubahan pada tingkat produksi, titik di mana hegemoni pertama kali berkembang, membawa perkembangan baru yang membentuk perkembangan masa depan ke arah tertentu. Kedua, kelas hegemonik berupaya untuk mendapatkan kendali atas lembaga-lembaga negara. Dengan melakukan hal itu, kelas hegemonik menggunakan aparatur negara untuk memperluas kontrolnya

terhadap masyarakat. Pada tahap ini kelas hegemonik memperoleh otoritas dengan mempertahankan 'keseimbangan antara kepentingan fundamentalnya sendiri yang harus menang, dan bahwa kelompok sosial sekunder yang tidak boleh dikorbankan', dan struktur politik dalam kondisi ekonomi yang ada menyatukan kelompok-kelompok bawah di bawah kekuasaan. Ketiga, kelas hegemonik menghadirkan ideologinya melalui para intelektual yang menyajikan ideologi dan pandangan dunia dari kelas dominan dengan cara yang dapat diterima oleh kelas bawahan (Bennaji, 2015, hlm. 153).

Sumber daya ekonomi utama berada di tangan orang Arab, yang memenuhi semua kondisi ini selama periode Umayyah dan akibatnya memiliki potensi untuk mengubah basis ekonomi ke arah yang mereka inginkan. Sementara itu, posisi *Mawālī* adalah yang kedua, karena mereka adalah pekerja di bawah penguasa Arab, mereka tidak memiliki wewenang untuk memindahkan basis ekonomi ke arah tertentu. Hanya orang Arab yang memiliki kapasitas untuk membentuk masa depan orang-orang dalam arah tertentu. Partai penguasa Bani Umayyah adalah orang Arab.

Secara teori, Khawarij berpendapat kesetaraan semua Muslim, tetapi dalam praktiknya mereka juga berpusat di sekitar identitas Arab. Ini juga menempatkan orang-orang Arab dalam posisi untuk menegaskan otoritas mereka atas *Mawālī* yang berusaha untuk bekerja sebagai kelas bawah. Lebih jauh, Bani Umayyah adalah hegemoni yang dominan di antara orang-orang Arab karena keberhasilan mereka mengendalikan lembaga-lembaga negara. Umayyah awal, berbeda dengan kekuatan oposisi mereka, mengontrol aparat negara untuk memperluas kontrol atas masyarakat. Mereka berhasil mempertahankan keseimbangan antara kepentingan fundamental mereka sendiri dan kepentingan *Mawālī*, dan sementara orang-orang non-Arab mungkin tidak puas dengan status bawah mereka, kondisi ekonomi saat ini memaksa mereka untuk menerima hegemoni Umayyah.

Bani Umayyah juga memenuhi syarat ketiga Gramsci, di mana kelas dominan memobilisasi intelektual untuk menyajikan ideologi kelas dominan dengan cara yang dapat diterima oleh kelas bawahan. Dengan mendapatkan persetujuan dari *Mawālī*, Umayyah awal menjadi kelas hegemonik. Seperti yang dijelaskan Gramsci, hegemoni adalah "persetujuan spontan yang diberikan oleh massa besar pada arahan umum yang diberlakukan tentang kehidupan sosial oleh kelompok fundamental yang dominan. Al-Ṣalābī mengklasifikasikan *Mawālī* ke dalam tiga kategori: pertama, *Mawālī* yang telah menjadi budak dan kemudian dibebaskan oleh penguasa Arab mereka; kedua, *Mawālī* yang memimpin cendekiawan Islam; dan ketiga, *Mawālī* yang menerima Islam tanpa mengaitkan diri dengan suku Arab mana pun (al-Ṣalābī, 2008, 2, hlm. 689).

Dua kategori pertama *Mawālī* di atas menerima hegemoni Arab. *Mawālī-Mawālī* itu adalah cendekiawan agama yang menduduki peran intelektual dan 'wakil' kelas penguasa. Misalnya, ketika 'Umar b. 'Abdul Azīz menawarkan Makḥūl al-Shāmī (*Mawālī* Damaskus) kantor hakim, yang terakhir menolak untuk menerima, dengan mengatakan: "Nabi berkata: 'hanya seorang pria yang dihormati oleh bangsanya sendiri yang menghakimi laki-laki' tetapi saya seorang mawla." Ini jelas menunjukkan bahwa intelektual Arab menerima otoritas Arab. Artikel ini tidak mengklaim bahwa kedua kategori ini menerima hegemoni Umayyah. Sebaliknya, itu menunjukkan bahwa mereka menerima hegemoni Arab dan memperluas persetujuan mereka untuk menerima otoritas Arab.

Pada awal khalifah 'Abdul Mālik b. Marwān, *Mawālī* bekerja di bawah otoritas berbagai kelompok Arab yang kepadanya mereka berafiliasi. Sementara itu, kategori *Mawālī* ketiga ditandai oleh kesadaran kelas dan ketidakpuasan sosial atas masalah persamaan hak dan asimilasi ke dalam masyarakat Muslim. Mereka memperjuangkan hak-hak mereka di seluruh pemerintahan Umayyah, berpartisipasi dalam beberapa gerakan Arab anti-Umayyah. Mungkin karena mereka menyadari bahwa otoritas Arab sudah mapan, mereka tidak secara terpisah memulai gerakan perlawanan; akibatnya mereka bekerja sebagai kelas yang berada di bawah orang-orang Arab selama seluruh periode.

Hegemoni Arab terutama didirikan pada periode awal Umayyah (Al-Najjār, t.th). Tampaknya orang-orang non-Arab menerima posisi mereka sebagai kelas yang lebih rendah, dan tetap tidak terganggu oleh kesadaran atau perjuangan kelas. *Mawālī*, sebagai manusia biasa, tidak memiliki pemikiran yang koheren tentang identitas dan status sosial mereka, dan ini juga konsisten dengan penjabaran Gramsci. Dalam teori Gramsci manusia biasa sering memegang posisi yang bertentangan

pada topik tertentu, karena apa yang ia sebut kesadaran mereka ‘terputus-putus dan episodik’. Kontradiksi adalah salah satu karakteristik paling penting dari akal sehat. Dalam istilah Gramscian, *Mawālī* memiliki akal sehat. Oleh karena itu, mereka bergabung dengan berbagai gerakan sosial-politik selama periode Umayyah tanpa menyadari identitas mereka sendiri (al-Nūr, 2008, hlm. 135–178).

Partisipasi *Mawālī* dalam gerakan Ibn al-Ash’ath juga mengungkapkan pemikiran kontradiktif mereka. Mengapa *Mawālī* mendukung Ibn al-Ash’ath khususnya ketika mereka tahu bahwa baik Ibn al-Ash’ath dan Ḥajjāj b. Yūsuf adalah orang Arab? Ibn al-Ash’ath tidak memulai gerakannya untuk tujuan *Mawālī*. Demikian pula, tidak ada referensi dalam sumber sejarah untuk kritik Ibn al-Ash’ath terhadap Bani Umayyah atas kebijakan diskriminatif mereka tentang *Mawālī*. Gerakan Ibn al-Ash’ath, seperti dibahas di atas, tidak dimulai sebagai tanggapan atas permusuhan antara *Mawālī* Irak dan rezim Suriah. Sebaliknya, itu menanggapi konflik yang muncul antara Ibn al-Ash’ath dan Ḥajjāj b. Yūsuf, ketika yang terakhir menunjuk mantan sebagai pemimpin tentara, mengarahkannya ke Sijistan di tahun 80. Tentara berhasil tetapi Ibn al-Ash’ath kemudian menolak perintah al-Ḥajjāj. Al-Tabari mencatat bahwa pasukan Ibn al-Ash’ath terdiri dari seratus ribu tentara, dikumpulkan dari Kufah, Basra, wilayah perbatasan negara bagian dan Dayr Jamājim. Mereka bukan hanya *Mawālī* tetapi juga orang Arab, dan semuanya menuntut pemecatan al-Ḥajjāj b. Yūsuf sebagai gubernur Kufah (Bennaji, 2015, p. 155).

Partisipasi *Mawālī* dalam gerakan Ibn al-Ash’ath mengungkapkan posisi mereka yang kontradiktif. Mereka mendukung orang Arab melawan orang Arab tanpa menyadari bahwa tidak ada agenda untuk memperkuat atau meningkatkan posisi *Mawālī*. Tidak adanya koherensi dalam pemikiran mereka memberi gerakan perlawanan anti-Umayyah kesempatan untuk menggunakannya untuk keuntungan mereka sendiri. Selain itu, perjuangan mereka terputus-putus dan episodik, karena kurangnya kesadaran kelas dan identitas yang koheren. Dengan demikian, baik kelompok Umayyah dan anti-Umayyah memanfaatkan kekuatan *Mawālī* untuk tujuan mereka sendiri. *Mawālī* kategori ketiga, sebagaimana disebutkan di atas, adalah kategori non-Arab yang menerima Islam. Kesadaran kelas muncul terutama dari dalam kategori non-Arab ini dan khususnya di antara orang-orang Khurāsān. Orang-orang non-Arab yang konversi ini termasuk pengrajin yang miskin, tuan tanah, dan bangsawan rezim sebelumnya. Lebih jauh, para pemukim Arab memiliki hubungan dekat dengan orang-orang non-Arab yang konversi ini. Unsur lain dari kesadaran kelas mereka adalah karya aktif kelompok-kelompok anti-Umayyah di wilayah tersebut. Kelompok-kelompok semacam itu memprakarsai gerakan politik mereka pada slogan kesetaraan untuk semua muslim, dan menganjurkan asimilasi orang Arab dengan non-Arab sambil mengutuk kebijakan sosial-ekonomi yang diskriminatif. Semua elemen ini berkontribusi pada pengembangan kesadaran kelas di antara orang-orang Khurāsān. Dalam perspektif Gramscian, masyarakat yang ditandai dengan kesadaran kelas yang kuat adalah masyarakat yang sulit dikendalikan. Oleh karena itu, kelas penguasa harus menyusun kebijakan yang sesuai dan dapat diterima untuk mempertahankan hegemoni. Tanpa langkah-langkah seperti itu, ada kelonggaran besar bagi gerakan pemberontak yang berkembang untuk mengakhiri otoritas kelas penguasa. Untuk menenangkan kecenderungan pemberontakan masyarakat, kelas penguasa harus memperkenalkan reformasi dalam sistem yang ada (Bennaji, 2015, p. 158).

Sumber-sumber sejarah sangat mementingkan aturan ‘Umar b. ‘Abdul-‘Azīz untuk reformasi sosial-ekonomi dan politiknya. Dia menyajikan pandangan dunia yang berbeda dari para pendahulunya, misalnya membebaskan orang non-Arab dari pajak pendapatan dan memperkenalkan kebijakan perjanjian dan rekonsiliasi dengan anti-Umayyah, yaitu kalangan Khawārij dan pendukung ‘Alī. Pandangan Gramscian akan menafsirkan semua reformasi seperti itu sebagai upaya untuk menenangkan kekuatan-kekuatan oposisi tanpa mengubah struktur asli kelas penguasa. Gramsci menganggap bahwa kelas penguasa memperkenalkan langkah-langkah seperti itu sebagai sebuah cara. Mereka menata ulang struktur dan pola pemerintahan tanpa mengubah dominasi kelas penguasa. Reformasi ini diluncurkan untuk menunda krisis organik dan untuk mencegah ‘pengembangan musuh revolusioner dengan ‘memenggal’ potensi revolusionernya.’ Dalam situasi ini, Gramsci mencatat: “kelas penguasa tradisional, yang memiliki banyak kader terlatih, mengubah orang dan program dan

dengan kecepatan lebih besar daripada yang dicapai oleh kelas bawahan, menyerap kembali kontrol yang terlepas dari cengkeramannya (Bennaji, 2015, hlm. 158)."

Para intelektual dari masyarakat tertentu menyajikan pandangan dunia kelas penguasa dengan cara yang dapat diterima oleh kelas penguasa. Proses ini dapat dilihat sebagai penciptaan ruang di mana kelas yang berkuasa merasa terilhami untuk memberikan persetujuannya kepada kelas yang berkuasa, yang menentukan dan mendefinisikan hukum dan ketertiban tanah. Sejauh mana intelektual gagal dalam mendapatkan persetujuan bebas dari kelas bawahan adalah sejauh mana negara harus menggunakan 'aparatus koersif' untuk mendisiplinkan mereka yang tidak menerima hegemoni dengan persetujuan. Dalam kasus kegagalan, krisis organik berkembang, membahayakan masa depan negara. Mungkin reformasi 'Umar b. 'Abdul 'Aziz memperpanjang hegemoni Umayyah karena dia berhasil memobilisasi para intelektual di zamannya untuk meredakan pandangan dunia negara di antara massa (Bennaji, 2015, hlm. 158).

Seperti yang ditunjukkan bagian awal bab ini, gerakan fanatisme (shu'ubiya) muncul untuk menumpulkan batas-batas yang tajam warisan rasial yang telah memecah komunitas muslim awal menjadi orang Arab dan non-Arab. Pendekatan mereka lebih holistik dan berfokus pada elemen-elemen identitas nasionalis muslim. Gerakan shu'ubiya, yang telah menarik banyak *Mawālī*, mengambil nama mereka dari kata-kata dalam Qur'an:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۗ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ
عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Ayat ini mengungkapkan bahwa Allah menciptakan laki-laki dan perempuan dan membuat orang menjadi shu'ub (ras) dan qabāil (suku) untuk saling pengakuan, dan terus menyatakan bahwa orang yang paling saleh di antara orang-orang adalah yang paling mulia (Q.S al-Hujurat [49]: 13).

Qabā'il diambil untuk menandakan suku-suku Arab, sementara shu'ub merujuk kepada *Mawālī* non-Arab. *Mawālī* non-Arab ini memiliki kategori yang berbeda, misalnya, mereka yang berada di bawah Kekaisaran Sassanian, dapat dibagi menjadi dua kelompok. Dihqān atau tuan feodal, memiliki properti dan kepentingan di bawah pemerintahan Sassanian dan berfungsi sebagai jembatan antara Raja dan massa. Sebagian besar bangsawan ini menyelamatkan prestise mereka dengan menerima Islam dan mempertahankan posisi mereka sebelumnya, sementara massa, diperlakukan sebagai budak, hanya berhasil, setelah mereka menerima Islam untuk mengamankan kebebasan mereka dengan menempelkan diri mereka ke beberapa suku Arab. Dengan demikian mereka memperoleh status *Mawālī* atau klien untuk tuan mereka. Sementara *Mawālī* kelompok kedua berasal dari kelas bawah, mereka terinspirasi oleh ide-ide Islam tentang kesetaraan, keadilan dan identitas Muslim. Namun, dalam praktiknya, mereka tidak bisa mendapatkan posisi yang sama dengan yang diduduki oleh orang Arab.

Para *Mawālī* perlahan mengumpulkan kekuatan yang cukup untuk mengambil peluang untuk mengangkat diri mereka ke tingkat orang Arab. Menurut tradisi, orang-orang Arab memasukkan *Mawālī* ke dalam sistem suku Arab dan *Mawālī* bertempur berdampingan dengan orang-orang Arab. Namun, orang-orang Arab tidak menerima muslim non-Arab sebagai anggota yang setara dalam kehidupan sosial-keagamaan mereka. Secara bertahap jumlah *Mawālī* bertambah dan kepentingannya meningkat, khususnya *Mawālī* Persia dan Kristen yang banyak membaca dan berpendidikan tinggi. Karena semakin pentingnya mereka, mereka mendapatkan posisi yang lebih tinggi dalam masyarakat muslim. Lebih jauh, identitas muslim *Mawālī* menjadi jelas ketika negara memaksa pembedaan non-Muslim dari Muslim. Hakim berpendapat bahwa, "keduanya menjadi bergabung dalam istilah 'Muslim' yang bahkan sampai hari ini mewakili banyak orang, kebangsaan mereka. Gerakan politis-religius kemudian menyapu bersih dominasi Umayyah dan dengan demikian kekaisaran pan

Abbasiyyah melengkapi Islam nasionalistik. "Hegemoni Arab berakhir dan aristokrasi resmi campuran muncul. Dengan demikian elemen peradaban Persia menjadi fitur permanen masyarakat Muslim. Demikian pula, infiltrasi Hellenisme dan norma Yunani menjadi jelas dengan penaklukan Suriah, Mesopotamia, dan Mesir (Bennaji, 2015, hlm. 160).

Gerakan sosial-keagamaan pada akhir periode Umayyah disepakati pada satu titik, yaitu bahwa mereka menolak semua jenis diskriminasi, terutama berdasarkan ras. Mereka kritis terhadap perbedaan apa pun antara di antara sesama muslim. Karena alasan ini, mereka menolak kebijakan Umayyah yang berpusat pada keunggulan orang Arab dan inferioritas orang non-Arab. Sebagai akibatnya, sejumlah besar *Mawālī* hadir dalam gerakan-gerakan ini dan berpartisipasi dalam pemberontakan melawan kekuasaan Umayyah. Demikian pula, kelompok Syiah mendapat dukungan besar dari para *Mawālī*. Bukti dokumenter menunjukkan bahwa *Mawālī* bergabung dengan semua gerakan yang mengesahkan hak istimewa mereka. Situasi ini, menurut teori Gramscian, menunjukkan bahwa kesadaran kelas tidak terbentuk di antara para *Mawālī*. Oleh karena itu, peran mereka dalam proses revolusioner dapat dipandang dengan keyakinan sebagai sekunder dan marjinal. Selain itu, karena mereka tidak memiliki ideologi yang koheren yang dapat membantu mereka untuk mengamankan hak-hak mereka, mereka bergabung dengan kekuatan oposisi yang berbeda yang menjamin kesejahteraan mereka (Bennaji, 2015, hlm. 161).

3. Kesimpulan

Pada masa awal Islam dipimpin oleh Dinasti Umayyah, *Mawālī* adalah masyarakat kelas kedua, di bawah orang-orang Arab. Sebagai masyarakat kelas kedua, mereka tidak bisa mengakses sumber-sumber ekonomi, politik, dan sosial secara terbuka. Sebagai kelas kedua juga, mereka seutuhnya merupakan kelas subordinasi. Fanatisme (*shu'ubiyyah*) kearaban Umayyah, secara nyata berdampak pada kehidupan sosial mereka.

Mawālī yang memilih peran melalui jalur kesarjanaan (keulamaan) mampu mendapatkan pengakuan dan reputasi yang tinggi dari masyarakat. Bahwa mereka sebagai kelas kedua di tengah-tengah masyarakat, tetapi melalui ilmu dan pengetahuan keagamaan yang dimiliki, perlahan tapi pasti mampu menghilangkan status kelas keduanya, kemudian sebagaimana orang Arab lainnya, berpartisipasi aktif dalam wilayah yang lebih terbuka. Hal ini terjadi, karena dasarnya ajaran Islam menekankan sikap kesetaraan antara sesama manusia. Polarisasi Arab non-Arab tidak lagi berlaku di dalam Islam, yang ada adalah kualitas dan integritas diri masyarakat muslim, sesuatu yang direduksi oleh Dinasti Umayyah dalam kebijakan politiknya.

Daftar Pustaka

- Adz-Dzahabi. (1996). *Siyar A'lam al-Nubala* (Syuaib al-Arnaut, Ed.; Vol. 1). Muassasat ar-Risalah.
- Al-Andalusī, I. H. (2003). *Jawāmi' al-Sīrah al-Nabawīyyah*. Dār al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Al-Fasawī, Y. (2018). *Al-Ma'rīfat wa al-Tārīkh*. Maktabah Dar.
- Al-Khāqānī, N. J. M. (2013). Sa'īd b. Jubayr wa-Mawqifuhu min al-Sulṭah. *Majallah Kuliyyat Al-Fiqh*, 18.
- Al-Nūr, Ī. 'Alībi. (2008). *Dawr al-Mawālī fī Suqūṭ al-Dawlah al-Umayyah 41-132 H/661-750 M*. Manshūrat Jāmi'at Qaryūnis.
- Al-Ṣalābī, 'Alī Muḥammad. (2008). *Dawlah al-Umawīyyah: 'Awāmil al-Ijdihār wa tadā i'yāt al-Inhiyār*. Dār al-Ma'rīfat.
- Al-Fihrist. (1929). *Ibn al-Nadīm*. al-Matba'at al-Rahmaniyyah.
- 'Alī al-Bayātī, S. M. (2016). *Sa'īd b. Jubayr: Shaykh al-Tābī'in wa-Imām al-Qurrā'* al-'Atbah al-Husayniyyah al-Muqaddasah.
- Al-Isfahānī. (1987). *Hilyat al-Awliya wa Tabaqāt al-Asfiyā'*. Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Naisāburī, A. al-H. M. bin al-H. bin M. bin K. al-Qusyairi. (t.th.). *Shahih Muslim*. Maktabah dārul Ihyā' al-kitab al-'Arabiyah.
- Al-Najjār. (t.th.). *Al-Mawālī fī al-'Asr al-Umawī*.
- Al-Nawawī, A. Z. Y. M. bin S. (t.th.). *Tahdhīb al-Asmā' wa al-Lughāt*. Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Arna'ut, 'Abd al-Latīf. (t.th.). *Al-Mawālī wa al-Nizām al-Walā' āmin al-Jāhiliyyah hattā Ākhir al-'Asr al-Umawī, Al-Turāth al-'Arabī*. Al-Turāth al-'Arabī.
- Bennaji, Y. (2015). *Echoes of the Fall of the Umayyad s in Traditional and Modern Sources: A Case Study of the Final Eight*

- Years of the Umayyad Empires with Some reference to Gramsci's Theory of Cultural Hegemony*. Dissertation the University of Exeter.
- Cooperson, M. (2015). *Arab and Iranian: The Use of Ethnicity in the Early Abbasid Period: Vol. 1 Islamic Cultures, Islamic Contexts* (B. Sadeghi at all, Ed.). Brill.
- Crone, P. (t.th.). *Mawālī in the Umayyad Period*. The University of London.
- Crone, P. (2005). Mawālī and the Prophet's family: An early Shī'ite view. *Patronate and Patronage in Early and Classical Islam*, 167–194.
- Hajar, I. (1995). *Tahdzīb At-Tahdzīb*. Muassasatu ar-Risalah.
- Hatim, I. A. (1952). *Al-Jarh wa at-Ta'dil*. Daru Ihyaa'u at-Turats al-'Arabi.
- Hawting, G., Hurvitz, N., & Sahner, C. C. (2021). 12. 'Umar II and the Treatment of the Mawālī, by Ahmad b. Yahyā b. Jōbir al-Balōdhurī, Muhammad b. Jarīr al-Tabarī, and Abū Muhammad 'Abd Allōh b. 'Abd al-Hakam. In *Conversion to Islam in the Premodern Age* (pp. 94–100). University of California Press.
- Ibn al-Athīr. (1987). *Al-Kāmil fī al-Tārīkh*. Dār al-Kutub 'Ilmiyyah.
- Ibn Khalkān. (1978). *Wafayāt al-A'yān wa Anbā' Abnā' al-Zamān*. Dār al-Sādir.
- Juynboll, G. (2005). The Role of Non-Arabs, the Mawālī, in the early Development of Muslim Ḥadīth. *Le Muséon*, 118(3–4), 355–386.
- Motzki, H. (1999a). *The Role of Non-Arab Converts in the Development of Early Islamic Law*, *Islamic Law and Society* 6(3).
- Motzki, H. (1999b). 6(3).
- Nawas, J. (2005). *The Contribution of the Mawālī to the Six Sunnite Canonical Ḥadīth Collection: Ideas, Images, and Methods of Portrayal* (S. Gunther, Ed.). Brill.
- Nawas, J. (2006). The Birth of an Elite: Mawālī and Arab 'ulamā'. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 31, 74–91.
- Sa'ad, I. (1997). *Al-Tabaqat al-Kubra*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Urban, E. (2012a). *The Early Islamic Mawālī: A Window Onto Processes of Identity Construction and Social Change*. Ph.D. Dissertation Department of Near Eastern Language and Civilization The University of Chicago.
- Urban, E. (2012b). *The Identity Crisis of Abū Bakra: Mawālī of the Prophet, or Polemical Tool? In The Lineament of Islam* (S. Gunther, Ed.). Brill.
- المحور المتوسطي. (2021). الدور السياسي والاداري لموالي بني أمية في الأندلس (138هـ/756م-422هـ/1031م). *الحوار المتوسطي*, 12(1), 129–115.



© 2020 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY SA) license (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/>).