

KEPEMIMPINAN NON-MUSLIM DALAM PERSPEKTIF ALQURAN

Dede Rodin

Universitas Islam Negeri (UIN) Walisongo Semarang
dederodin@walisongo.ac.id

Abstract: This article aimed to explore several kinds of understanding and interpretation towards the Qur'anic idea on non-Muslim leadership. Some Muslim scholars' respond would be a case of study to see their logical reason and their interpretation of the Qur'an on the issue of non-Muslim leadership. The study obtained the following conclusions: *first*, there are some gaps or perhaps a shifting paradigm between the classical idea of non-Muslim with the modern scholars. Those who lived in the modern times, to some extent, are holding an inclusive idea to allow non-Muslim be a leader in Muslim society. This is because they see that the command of the Qur'an to forbid non-Muslim to hold a leadership is limited to whom they are hostile to Islam and Muslims. Hence the act of banning should not be applied in general. On the other hand, the historical context of the verse (*sabab al-nuzûl*) also suggests that the nuance of confrontation between Muslims and non-Muslims is part of the consisting code of conduct at that time, so that the verses above should be put into consideration if the conditions are in peace.

Keywords: non-Muslim, *walî*, scholars, logical reasoning

Pendahuluan

Dalam tradisi intelektual Islam, ada tiga persoalan yang seringkali dibicarakan terkait kepemimpinan politik dalam negara. Pertama, soal pemimpin yang kurang layak (*imâmat al-mafdûl*). Kedua, soal pemimpin yang suka maksiat (*imâmat al-fâsiq*). Dan ketiga, soal pemimpin non-Muslim (*imâmat al-kâfir*). Persoalan-persoalan kepemimpinan politik ini muncul karena banyak kasus pemimpin dalam sejarah Islam, dengan

beberapa pengecualian, umumnya kurang layak (*mafḍūl*) daripada yang layak (*fāḍil*), yang fasik daripada yang adil. Artinya, memang secara historis acapkali terjadi kesenjangan antara “apa yang semestinya” (*das sollen*) dan “apa nyatanya” (*das sein*). Kecuali persoalan yang pertama dan kedua, persoalan pemimpin non-Muslim (*imâmat al-kâfir*) dalam fiqh klasik jarang dibicarakan, karena umumnya mereka menganggapnya tidak boleh, baik secara normatif maupun historis. Secara normatif, mereka merujuk ke sejumlah ayat Alquran yang melarang menjadikan mereka sebagai *walî* (pemimpin).¹ Secara historis, mereka merujuk kepada realitas bahwa Nabi Muhammad tidak pernah menunjuk non-Muslim (walaupun mereka bagian dari warga negara Madinah) sebagai gubernur (*‘âmil* dan *walî*) ataupun panglima (*amîr*). Demikian juga para khalifah sejak Abû Bakr sampai kekhalifahan ‘Uthmânî, mereka tidak pernah mengangkat non-Muslim sebagai gubernur atau panglima militer.

Tetapi dalam perkembangannya, diskursus kepemimpinan non-Muslim menjadi pembicaraan dan wacana kontroversial, baik dalam konsep maupun penerapannya terutama di negara-negara berpenduduk mayoritas Muslim. Karenanya tidak mengherankan jika dalam persoalan ini, negara mayoritas Muslim yang satu menerapkan aturan yang berbeda dari negara yang lain.² Diskursus ini semakin menguat setiap kali menjelang pemilihan kepala daerah (pilkada), dimana seringkali muncul keresahan di masyarakat akibat simpang-siur pendapat mengenai boleh tidaknya umat Islam mendukung calon bupati, walikota, gubernur non-Muslim. Termasuk akhir-akhir ini, dimana pilkada DKI mendapatkan perhatian lebih, selain karena posisi strategis Jakarta sebagai ibu kota

¹Imâm al-Nawawî, misalnya, secara eksplisit menyatakan bahwa syarat-syarat pemimpin itu mesti akil baligh, muslim, adil, merdeka, laki-laki, berilmu, mampu berjihad (mujtahid), pemberani, mempunyai visi dan kompetensi, dan sehat pendengaran maupun penglihatan. Lihat, Abû Zakaryâ Muḥy al-Dîn Yahyâ b. Sharaf al-Nawawî, *Ranḍat al-Ṭalibîn wa ‘Umdat al-Muḥtîn*, ed. Shaykh ‘Âdil ‘Abd al-Mawjûd dan ‘Alî M. Mu‘awwad, Vol. 7 (Riyad: Dâr ‘Âlam al-Kutub, 2003), 262.

²Sebagian besar negara-negara mayoritas Muslim di dunia, seperti Tunisia, Aljazair, Mesir, Suriah, Pakistan, Bangladesh, Iran, Yordania dan Malaysia, mengharuskan kepala negaranya seorang Muslim. Hanya sebagian kecil di antara negara-negara mayoritas Muslim yang di samping membolehkan, juga pernah dipimpin seorang kepala negara non Muslim, seperti Nigeria, Sinegal dan Lebanon. Lihat, John L. Esposito, *Islam dan Politik*, terj. Joesoef Sou’yb (Jakarta: Bulan Bintang, cet ke-1, 1990), 132.

Negara sekaligus penentu poros politik Indonesia, namun juga disebabkan oleh calon petahana (*incumbent*) non-Muslim, Basuki Tjahya Purnama (Ahok), yang kembali mencalonkan diri dalam Pilkada. Sehingga menjelang pilkada, kampanye dengan mengatasnamakan agama seringkali menjadi pangkal penolakan kepemimpinan non-Muslim.

Selama ini ada dua kelompok yang berbeda pandangan dalam masalah ini. Pertama, kelompok yang menyatakan bahwa non-Muslim tidak boleh menjadi pemimpin, dan kedua, kelompok yang membolehkan non-Muslim menjadi pemimpin. Kelompok yang pertama merupakan pendapat yang paling banyak dianut dan diikuti oleh umat Islam dewasa ini. Di antara deretan kelompok pertama adalah al-Jaṣṣāṣ, al-Alūṣī, Ibn ‘Arabī, al-Ṭabarī, Ibn Kathīr, al-Ṣābūnī, al-Zamakhsharī, ‘Alī al-Sāyis, al-Ṭabāṭabā‘ī, al-Qurṭubī, Waḥbah al-Zuhaylī, al-Shawkānī, Sayyid Quṭb, al-Māwardī, al-Juwaynī, ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, Muḥammad Ḍiyā’ al-Dīn al-Rā’is, Ḥasan al-Bannā, Ḥasan Ismā‘īl Huḍaybī, al-Mawḍūdī, dan Taqī al-Dīn al-Nabhānī. Sedangkan yang termasuk kelompok yang membolehkan pemimpin non-muslim antara lain Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā, ‘Abd Allāh Aḥmad al-Na‘īm, Ṭāriq al-Bishrī, Muḥammad Sa‘īd al-‘Ashmāwī, Asghar Ali Engineer, Muḥammad ‘Abduh,³ Rashīd al-Ghanūshī, Yūsuf al-Qarḍāwī, dan Tariq Ramadan.⁴ Dari daftar ulama di atas, dapat digaris bawahi bahwa mereka yang tidak setuju atas kepemimpinan non-Muslim adalah para ulama *salaf* (masa lalu), hanya sebagian dari mereka yang hidup pada masa modern. Sedangkan mereka yang membolehkan non-Muslim menjadi pemimpin, semua ulama tersebut hidup pada abad modern.

Fakta di atas menunjukkan bahwa masih terdapat gap pemikiran, atau justru terjadi pergeseran paradigma (*shifting paradigm*), antara ulama abad klasik dan abad modern dalam menerjemahkan ide-ide Qur’ani tentang kepemimpinan non-Muslim. Tentu, latar ruang dan waktu menjadi faktor utama terjadinya perubahan ini. Namun demikian, meski topik ini masih berada pada titik perdebatan, tema tentang

³Mujar Ibnu Syarif, *Presiden Non-Muslim di Negara Islam: Tinjauan dari Perspektif Politik Islam dan Relevansinya dalam Konteks Indonesia* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2006), 79, 140.

⁴Tariq Ramadhan, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 270.

kepemimpinan non-Muslim ini masih saja menjadi isu perdebatan yang hangat. Hal ini tidak bisa dinafikan karena topik tentang kepemimpinan selalu lekat dengan politik kekuasaan, dan kekuasaan seringkali cenderung pada tindakan korup. Maka kontroversi kepemimpinan non-Muslim akan selalu menjadi topik hangat dalam diskursus politik Islam. Menurut Mujar Ibnu Syarif, setidaknya ada lima penyebab kontroversi kepemimpinan non-Muslim. *Pertama*, karena dalam Alquran, sumber utama hukum Islam, ditemukan posisi ganda di mana sejumlah ayat bertutur tentang larangan kaum Muslim memilih pemimpin non-Muslim, dan ditemukan pula ayat-ayat yang bernada membolehkannya. *Kedua*, karena adanya perbedaan persepsi dalam memandang fungsi kepala negara. Mereka yang memandang fungsi kepala negara sebagai pengganti kenabian dalam masalah-masalah agama dan keduniaan, pada umumnya berpandangan bahwa kepala negara dalam komunitas Islam harus seorang Muslim. Sedangkan mereka yang menolak fungsi kepala negara sebagai pengganti kenabian tidak mensyaratkan kepala negara harus seorang Muslim. *Ketiga*, karena adanya beragam pendapat tentang dasar negara. Sebagian kalangan menilai bahwa negara yang didirikan kaum Muslim, harus berideologi Islam dan kepala negaranya pun harus seorang Muslim, begitu juga sebaliknya. *Keempat*, karena adanya perbedaan pendapat dalam menilai kedudukan manusia sebagai khalifah Allah di muka bumi. Kalangan yang memahami hak untuk menjadi khalifah hanya dimiliki secara eksklusif oleh kaum Muslim, berkeyakinan hanya kaum Muslim saja yang dapat diangkat sebagai khalifah dan kepala negara. Sementara yang memandang hak untuk menjadi khalifah terbuka bagi semua manusia yang memiliki prestasi, kapasitas dan akseptabilitas untuk tampil sebagai khalifah, tidak mengharuskan seorang khalifah atau kepala negara beragama Islam. *Kelima*, karena adanya perbedaan sikap dan pandangan dalam memposisikan warga negara non-Muslim. Kelompok yang memposisikan non-Muslim sebagai kaum *dhimmî* yang menduduki warga negara kelas dua berpendapat bahwa non-Muslim tidak boleh menjadi pemimpin atas kaum Muslim. Sedangkan kelompok yang memposisikan non-Muslim dalam komunitas Islam sebagai warga negara yang mendapat jaminan untuk mempergunakan hak-hak

politikanya secara penuh, membolehkan non-Muslim menjadi pemimpin dalam komunitas umat Islam.⁵

Terlepas dari diskursus demokrasi di mana semua orang berhak untuk dipilih, artikel ini mendiskusikan pemikiran para tokoh Muslim dari abad klasik hingga modern tentang topik kepemimpinan non-Muslim. Dengan berpijak pada Alquran yang menjadi inti objek pembahasan, artikel ini menjelaskan tentang alur, logika dan argumentasi para pemikir Muslim dalam memahami ayat-ayat tentang pelarangan non-Muslim sebagai pemimpin, sehingga dapat diketahui bagaimana kedua logika tersebut bisa saling bertentangan dan bagaimana pula pertentangan itu menemukan titik pijakannya.

Ayat-ayat Larangan Sebagai Akar Kontroversi

Sebelum menjelaskan kontroversi tentang boleh tidaknya kaum Muslim menjadikan non-Muslim sebagai pemimpin, berikut akan disampaikan terlebih dahulu ayat-ayat yang menjadi landasan persoalan kepemimpinan non-Muslim yang menjadi akar kontroversi.

لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاءً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ

“Janganlah kaum Mukmin menjadikan orang-orang kafir sebagai wali dengan meninggalkan kaum Mukmin. Dan barangsiapa yang berbuat demikian, niscaya lepaslah ia dari pertolongan Allah kecuali karena memelihara diri dari sesuatu yang ditakuti dari mereka. Dan Allah memperingatkan kalian terhadap diri (siksa)-Nya. Dan hanya kepada Allah kembali (kalian).” (QS. Âli ‘Imrân [3]:28)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَتُرِيدُونَ أَنْ تَجْعَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا مُبِينًا

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kalian menjadikan orang-orang kafir sebagai wali dengan meninggalkan kaum Mukmin. Inginkah kalian mengadakan alasan yang nyata bagi Allah (untuk menyiksamu)?” (QS. al-Nisâ’ [4]:144)

⁵Syarif, *Presiden Non-Muslim*, 77-79.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kalian menjadikan orang-orang Yahudi dan Nasrani sebagai wali; sebagian mereka adalah wali bagi sebagian yang lain. Barangsiapa diantara kalian mengambil mereka sebagai wali, maka sesungguhnya orang itu termasuk golongan mereka. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang zalim.” (QS. al-Mâ'idah [5]:51)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ ثُلُثُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kalian menjadikan musuh-Ku dan musuhmu sebagai wali yang kalian sampaikan kepada mereka (berita-berita Muhammad), karena rasa kasih sayang; padahal sesungguhnya mereka telah mengingkari kebenaran yang datang kepadamu, mereka mengusir Rasul dan (mengusir) kalian karena kalian beriman kepada Allah, Tuhanmu. Jika kalian benar-benar keluar untuk berjihad di jalan-Ku dan mencari keridhaan-Ku (janganlah kalian berbuat demikian). Kalian memberitahukan secara rahasia (berita-berita Muhammad) kepada mereka, karena rasa kasih sayang. Aku lebih mengetahui apa yang kalian sembunyikan dan apa yang kalian nyatakan. Dan barangsiapa di antara kalian yang melakukannya, maka sesungguhnya dia telah tersesat dari jalan yang lurus.” (QS. al-Mumtahanah [60]:1)

وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وِلِيًّا وَلَا نَصِيرًا

“Mereka ingin supaya kalian menjadi kafir sebagaimana mereka telah kafir, lalu kalian menjadi sama (dengan mereka). Maka janganlah kalian menjadikan di antara mereka wali, sehingga mereka berhijrah pada jalan Allah. Maka jika mereka berpaling, tawan dan bunuhlah mereka di mana saja kalian menemui mereka, dan janganlah kalian menjadikan seorang pun di antara mereka sebagai wali dan jangan (pula) sebagai penolong.” (QS. al-

Nisâ' [4]:89)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُؤًا وَلَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ
وَالكُفَّارَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kalian menjadikan orang-orang yang membuat agamamu jadi buah ejekan dan permainan, (yaitu) di antara orang-orang yang telah diberi kitab sebelummu, dan orang-orang yang kafir (orang-orang musyrik), sebagai wali. Dan bertakwalah kepada Allah jika kalian betul-betul orang-orang yang beriman.” (QS. al-Mâ'idah [5]:57)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ
مِّنكُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

“Hai orang-orang beriman, janganlah kalian menjadikan bapak-bapak dan saudara-saudara kalian sebagai wali, jika mereka lebih mengutamakan kekafiran atas keimanan dan siapa di antara kalian yang menjadikan mereka wali, maka mereka itulah orang-orang yang zalim.” (QS. al-Tawbah [9]:23)

Di samping ayat-ayat di atas, masih ada sejumlah ayat lain yang sering digunakan untuk menolak pemimpin non-Muslim, seperti QS. al-Mâ'idah [5]:57, QS. al-Mumtahanah [60]:1; QS. Âli 'Imrân [3]:100, 118; QS. al-Mujâdilah [58]:22; QS. al-Nisâ' [4]:139, 141; QS. al-Anfâl [8]:73, dan QS. al-Tawbah [9]:8. Ayat-ayat tersebut, meski memiliki redaksi yang berbeda satu sama lain, namun mengacu pada satu inti persoalan yang sama, yaitu kaum Muslim tidak diperkenankan menjadikan non-Muslim sebagai *wali* (pemimpin).

Jika diperhatikan, objek larangan pada ayat-ayat di atas, secara garis besar dapat dibagi menjadi dua kategori. Pertama, larangan khusus menjadikan Ahli Kitab (Yahudi dan Nasrani) sebagai *wali* (pemimpin) (QS. al-Mâ'idah [5]:51). Kedua, larangan secara umum menjadikan orang kafir sebagai *wali* (pemimpin) (QS. Âli 'Imrân [3]:28, QS. al-Nisâ' [4]:139, 144, dan QS. al-Mâ'idah [5]:57), walaupun mereka kerabat sendiri (QS. al-Tawbah [9]:23; QS. al-Mujâdilah [58]:22) atau non-Mukmin secara umum (QS. Âli 'Imrân [3]:118). Selain larangan menjadikan mereka sebagai *wali* (pemimpin), Alquran juga melarang kaum Muslim

menjadikan mereka sebagai teman kepercayaan atau teman setia (*bitânâh*) (QS. ‘Âli ‘Imrân [3]:118).

Ayat-ayat di atas juga menegaskan alasan mengapa kaum Muslim dilarang menjadikan orang kafir dan Ahli Kitab sebagai *walî* (pemimpin). Pertama, karena mereka adalah musuh bagi kaum Muslim, yang tidak percaya terhadap kebenaran (agama) yang dianut kaum Muslim, dan ketika berkuasa mereka bisa bertindak sewenang-wenang terhadap kaum Muslim, sebagaimana mereka pernah mengusir Nabi dari Makkah (QS. al-Mumtaḥanah [60]:1). Kedua, karena mereka sering mengejek dan mempermainkan agama dan keyakinan yang dianut kaum Muslim (QS. al-Mâ’idah [5]:57). Ketiga, karena mereka selalu menimbulkan kemudaratan bagi kaum Muslim, senang melihat kaum Muslim susah dan hati mereka menyimpan kebencian (QS. ‘Âli ‘Imrân [3]:118). Keempat, karena ketika berhasil menjadi penguasa atas kaum Muslim, mereka tidak akan memihak kepada kepentingan umat Islam (QS. al-Tawbah [9]:8), dan lebih berpihak kepada kepentingan sesama mereka (QS. al-Anfâl [8]:73). Bahkan mereka akan berupaya untuk memurtadkan kaum Muslim (QS. ‘Âli ‘Imrân [3]:100; QS. al-Nisâ’ [4]:89). Keenam, karena akan mengakibatkan kekacauan dan kerusakan besar di bumi (QS. al-Anfâl [8]:73). Ketujuh, mereka yang menjadikan non-Muslim sebagai *walî* (pemimpin) akan mendapat siksa Allah (QS. al-Nisâ’ [4]:144; al-Mujâdilah [58]:14-150), dimasukkan ke dalam kelompok kaum munafik yang diancam siksa di tingkatan neraka paling bawah (QS. al-Nisâ’ [4]:138-139, 145), kaum zalim (QS. al-Mâ’idah [5]:51; QS. al-Tawbah [9]:23), kaum fasik (QS. al-Mâ’idah [5]:80-811) dan kaum yang tersesat (QS. al-Mumtaḥanah [60]:1).

Sebelum menjelaskan penafsiran para ulama terhadap ayat-ayat di atas, akan dijelaskan terlebih dahulu makna dari term *walî*. Terminologi ini sangat krusial karena ayat-ayat yang menyinggung pelarangan non-Muslim menjadi pemimpin menggunakan term *amliyyâ’* (bentuk jamak dari *walî*). Di sisi lain, kontroversi boleh atau tidaknya non-Muslim menjadi pemimpin, juga berangkat dari pemahaman yang berbeda dalam mengartikan kata *walî*, dimana sebagian kelompok mengartikan *walî* dalam ayat-ayat di atas sebagai “pemimpin”, sementara kelompok lain mengartikan *walî* sebatas teman, penolong, partner dan aliansi sehingga menurutnya ayat itu tidak secara spesifik berbicara larangan

kepemimpinan non-Muslim atas kaum Muslim.

Kata *awliyá'* (bentuk plural dari *walí*) yang terdapat dalam 5 ayat (QS. Âli 'Imrân [3]:28; QS. al-Nisâ' [4]:144; QS. al-Mâ'idah [5]:51, 57; QS. al-Mumtahanah [60]:1), secara leksikal berasal dari kata *wahyu* yang berarti "dekat". Kemudian dari makna asal itu muncul berbagai makna derivatifnya. Dalam kamus *Lisân al-'Arab*, kata *walí* diartikan *sadîq* (teman) dan *al-naşîr* (penolong).⁶ Al-Kiyâ al-Harashî selain menyebutkan kedua makna tersebut, juga menambahkan makna *al-muhibb* (kekasih).⁷ Sedangkan menurut al-Nadwî, berarti *protectors* (pelindung), *friends* (teman), *partner* (sekutu), dan *heir* (ahli waris).⁸ Selain makna tersebut, Steingass memberikan makna lain, yaitu *master* (pemimpin).⁹ Menurut al-Râghib al-Aşfahânî, setiap orang yang mengatur urusan orang lain dapat disebut *walí*.¹⁰

Semua makna derivatif dari kata *walí* di atas menunjuk kepada makna "kedekatan". Karena itu, siapa pun yang mempunyai kedekatan dengan pihak lain dapat disebut *walí*. Orang yang bersedia menolong orang lain, menjadi teman, sekutu, memberi warisan, adalah karena orang

⁶Muhammad b. Mukarram b. 'Alí Abû Faql Jamâl al-Dîn Ibn Manzûr, *Lisân al-'Arab*, Vol. 8 (Beirut: Dâr Shâdir, cet. ke-3, 1414 H), 826.

⁷Imâd al-Dîn b. Muḥammad al-Ṭabarî al-Ma'rûf bi al-Kiyâ al-Harashî, *Abkâm al-Qur'an*, ed. Mûsâ Muḥammad 'Alî dan 'Izzah 'Abd 'Aṭiyah, Vol. 2 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1985), 282.

⁸'Abd Allâh 'Abbâs al-Nadwî, *Qâmûs Alfâẓ al-Qur'an al-Karîm: 'Arabî-Injilîzî* (Chicago: Mu'assasah Iqrâ' al-Thaqafiyah al-'Âlamîyah, 1986), 745.

⁹F. Steingass, *A Learner's Arabic English Dictionary* (Gaurav Publishing House, 1986), 1233. Umumnya tafsir-tafsir berbahasa Inggris tidak mengartikan *awliyá'* sebagai "pemimpin." Mereka tampaknya lebih memahaminya sesuai dengan makna dasar kata tersebut yang memiliki kaitan erat dengan konsep *wala'* atau *muwâlah* yang mengandung dua arti: pertemanan dan aliansi dan proteksi atau patronase (dalam kerangka relasi patron-klien). Yusuf Ali dalam *The Meaning of the Holy Qur'an* menerjemahkan *awliyá'* dengan *friends and protectors* (teman dan pelindung). Muhammad Asad dalam *The Message of the Qur'an* dan M.A.S Abdel Haleem dalam *The Qur'an* sama-sama menerjemahkannya dengan *allies* (sekutu). Muhammad Marmaduke Pickthall dalam *The Glorious Qur'an* mengalihbahaskan kata *awliyá'* menjadi *friends*. Begitu juga N.J. Dawood dalam *The Koran* dan MH. Shakir dalam *The Qur'an*. Sedangkan berdasar *The Qur'an* terjemahan T.B. Irving, *awliyá'* diartikan sebagai *sponsors*.

¹⁰Al-Râghib al-Aşfahânî, *Mufradât Alfâẓ al-Qur'an*, ed. Şafwân 'Adnân Dâwûdî, Vol. 2 (Damaskus: Dâr al-Qalam, 2009), 541.

itu dekat dengan orang yang ditolongnya, baik sebagai teman, sekutu, ataupun sebagai anggota keluarga yang berhak mendapat warisan. Seorang ayah adalah *walī* bagi anak perempuannya karena antara keduanya terdapat kedekatan hubungan darah. Allah juga disebut sebagai *walī* kaum Mukmin (QS. al-Baqarah [2]:257) karena Dia dekat dengan mereka. Demikian pula seorang pemimpin disebut *walī*, karena dia mestinya dekat dengan rakyatnya, mendengarkan keluhannya dan dapat mengatasi segala kesulitannya.

Dengan demikian, kata *walī* memiliki banyak arti, yakni yang dekat, teman, sahabat, penolong, sekutu, pengikut, pelindung, penjaga, pemimpin, yang mencintai, yang dicintai, dan juga penguasa. Terkait dengan makna *walī* sebagai pemimpin, secara linguistik, menjadikan mereka sebagai *walī* memiliki dua makna: yaitu, memberikan dukungan dan pembelaan (jika lafalnya dibaca *walāyah* (dengan *fathāh*), dan menyerahkan mandat atau memberi kekuasaan (jika lafalnya dibaca *wilāyah* (dengan *kasrah*)).¹¹ Maka secara politis dan geografis, *muwālat al-kuffār* tidak hanya berarti menjalin kerjasama atau beraliansi, tetapi juga menyerahkan *wilāyah* kita kepada orang kafir. Jadi hemat penulis, mengartikan kata *walī* sebagai pemimpin tidak salah dan memiliki pijakan secara kebahasaan (etimologis).

Tafsir atas Ayat-Ayat Kepemimpinan Non-Muslim

Secara garis besar terdapat dua pendapat di kalangan para ulama dalam menyikapi ayat-ayat larangan menjadikan non-Muslim sebagai *walī*. Kelompok pertama berpendapat bahwa haram bagi kaum Muslim mengangkat pemimpin non-Muslim. Mereka memberikan alasan yang beragam atas larangan tersebut. Menurut al-Şābūnī, penerimaan terhadap kepemimpinan non-Muslim dianggap sebagai penyangkalan terhadap perintah Allah, dan sekaligus merupakan ketundukan terhadap pemerintahan *ŷāghūt* (berhala). Demikian juga tidak pada tempatnya bila kaum Muslim bekerjasama dengan musuh-musuh Allah. Sebab tidak logis bila dalam diri seseorang bersatu sekaligus perasaan cinta kepada Allah dan kepada musuh-musuh-Nya. Seseorang yang mencintai Allah,

¹¹Ibid., 535.

sejatinya membenci musuh-musuh-Nya.¹² Sedangkan menurut Wahbah al-Zuhaylî, jika kaum Muslim mengangkat orang kafir sebagai *walî* (pemimpin), maka segala rahasia kaum Mukmin dapat diketahui oleh mereka. Selain itu, boleh jadi kaum mukmin akan bersikap penuh kasih sayang terhadap mereka. Sehingga tidak tertutup kemungkinan kaum Mukmin akan lebih mengedepankan kepentingan non-Muslim daripada kepentingan kaum Mukmin sendiri.¹³

Dalam pandangan al-Zamakhsharî, adalah logis kaum Muslim dilarang mengangkat pemimpin orang kafir, mengingat orang kafir adalah musuh kaum Muslim dan tidak mungkin bagi seseorang untuk mengangkat musuhnya sebagai pemimpinnya.¹⁴ Bila kaum Muslim, mengangkat orang kafir sebagai pemimpinnya, menurut ‘Alî al-Sâyis, berarti kaum Muslim seakan memandang bahwa jalan yang ditempuh oleh orang-orang kafir itu baik. Hal ini tidak boleh terjadi, karena ketika seseorang menyetujui kekafiran berarti ia telah kafir.¹⁵ Bahkan, mengangkat orang kafir sebagai pemimpin kaum Muslim, menurut al-Ṭabāṭabā’î lebih berbahaya daripada kekafiran kaum kafir dan kemusyrikan kaum musyrik. Kaum kafir adalah musuh kaum Muslim, dan bila musuh itu telah dijadikan sebagai teman, maka ketika itu ia telah berubah menjadi musuh dalam selimut yang jauh lebih sulit untuk dihadapi ketimbang musuh yang nyata-nyata berada di luar lingkungan kaum Muslim.¹⁶

Para ulama juga berbeda pandangan apakah larangan tersebut terbatas untuk jabatan kepala negara ataukah lebih umum. Al-Alûsî, dengan mengutip pendapat sebagian ulama tidak hanya melarang non-

¹²Muḥammad ‘Alî al-Ṣâbûnî, *Rawâi’ al-Bayân Tafsîr Âyât al-Aḥkâm min al-Qur’ân*, Vol. 1 (t.tp.: tp., t.th.), 403.

¹³Wahbah al-Zuhaylî, *Al-Tafsîr al-Munîr fî al-Aqîdah wa al-Sharî’ah wa al-Manhaj*, Vol. 3 (Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu’âssir, t.th.), 199-200.

¹⁴Abû al-Qâsim Jâr Allâh Maḥmûd b. ‘Umar al-Zamakhsharî, *Al-Kashshâf ‘an Haqâ’iq al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Aqânîl fî Wujûh al-Ta’wîl*, Vol. 2, ed. Khalîl Ma’mûn Shayhâ (Mesir: Shirkah Maktabah wa Maṭba’ah Muṣṭafâ al-Bâb al-Ḥalabî wa Awlâduh, 1972), 422.

¹⁵Muḥammad ‘Alî al-Sâyis, *Tafsîr Âyât al-Aḥkâm*, ed. Nâjî Suwaydân, Vol. 3 (Mesir: Maṭba’ah Muḥammad ‘Alî al-Shâbiḥ wa Awlâduh, 1953), 5-8.

¹⁶Sayyid Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabāṭabā’î, *Al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur’ân*, Vol. 3 (Beirut: Mu’assasah al-‘Âlamî li al-Maṭbû’ât, 1972), 151-157.

Muslim menjadi kepala negara, tetapi juga melarang mengangkat mereka untuk mengisi jabatan-jabatan urusan sekecil apa pun urusan umat Islam, seperti menjadi pegawai atau karyawan (*‘ummâl*), pembantu (*khadam*) tugas-tugas kenegaraan di bawah kepala negara. Lebih dari itu, larangan tersebut juga mengakomodasi larangan menghormati non-Muslim dalam suatu majelis, seperti berdiri ketika menyambut kedatangannya, memanggilnya dengan gelar kehormatan, memberi salam (dan atau memberi ucapan selamat) dan bentuk-bentuk penghormatan lainnya.¹⁷

Berbeda dengan ketiga ulama di atas, menurut al-Zuhaylî yang dilarang adalah menyerahkan jabatan-jabatan publik yang strategis, mulia dan terhormat, semisal kepala negara. Sedangkan di luar itu, seperti menjadi sekretaris negara ataupun jabatan-jabatan kurang strategis lainnya, dibolehkan. Hal ini sebagaimana dilakukan khalifah ‘Umar b. Al-Khaṭṭâb yang pernah mengangkat non-Muslim asal Romawi untuk menangani masalah administrasi. Kebijakan Umar ini kemudian diikuti oleh para khalifah sesudahnya, dimana para khalifah dinasti Abbasiyah banyak melibatkan orang-orang Yahudi dan Nasrani dalam masalah-masalah kenegaraan. Demikian pula duta-duta besar dinasti Uthmânîyah banyak yang berasal dari kalangan Nasrani.¹⁸

Di antara ulama yang cukup keras menolak kepemimpinan non-Muslim adalah Sayyid Qutb. Bahkan ia berpendapat, sekedar menolong (*al-tanâṣur*) dan atau mengadakan perjanjian (*al-taḥâluḥ*) persahabatan dengan non-Muslim saja tidak dibolehkan. Menurutnya, persoalan ini kerap kali disalahpahami oleh kaum Muslim. Mereka mengira bahwa hal tersebut dibolehkan demi menggapai kemaslahatan, dengan didasarkan pada kerjasama yang pernah dilakukan Nabi di masa awal-awal Islam di Madinah. Ketika hal tersebut sudah tidak mungkin lagi dilakukan, kemudian Allah membatalkan kebolehan tersebut.¹⁹ Pembatalan kebolehan itu terjadi setelah diturunkannya surah al-Tawbah pada 9 H, satu tahun setelah peristiwa *Fath Makkah* (pembebasan kota Makkah).

¹⁷Shihâb al-Dîn al-Sâd Maḥmûd al-Alûsî, *Rûḥ al-Ma‘ânî fî Tafsîr al-Qur’ân al-Aẓîm wa Sab‘ al-Maṭbânî*, ed. ‘Alî ‘Abd al-Bârî ‘Aṭîyah, Vol. 3 (Beirut: Dâr al-Turâth al-‘Arabî, t.th.), 120.

¹⁸Al-Zuhaylî, *Tafsîr al-Munîr*, Vol. 4, 56-59.

¹⁹Sayyid Qutb, *Fî Zilâl al-Qur’ân*, Vol. 2 (Kairo: Dâr al-Shurûq, 1412), 389.

Hukum yang terkandung dalam surah tersebut, menurut Quṭb, merupakan hukum final yang turun terkait dengan bagaimana seharusnya kaum Muslim bersikap terhadap non-Muslim. Surah tersebut secara garis besar berbicara dua hal. Pertama, mengenai keharusan diputuskannya hubungan kaum Muslim dengan kaum musyrik dan keharusan memerangi mereka (QS. al-Tawbah [9]:1-6). Kedua, perintah untuk memerangi Ahli Kitab, Yahudi dan Nasrani (QS. al-Tawbah [9]:29).

Quṭb memahami ayat *al-muwâlâh* yang melarang menjadikan Yahudi dan Nasrani sebagai *walî* (QS. al-Mâ'idah [5]:51) berlaku secara universal bagi kaum Yahudi dan Nasrani dimana saja dan sampai hari kiamat. Menurutny, Alquran mendidik pribadi Muslim untuk memiliki perasaan tulus dalam memberikan loyalitas kepada Tuhannya, Rasulnya, akidahnya dan kelompok kaum Muslim, serta keharusan melakukan keputusan secara totalitas antara barisan dimana dia berada dengan barisan lain yang tidak menegakkan panji Allah, tidak mengikuti kepemimpinan Rasulullah dan tidak bergabung kepada kelompok kaum Muslim yang merupakan kelompok Allah (*ḥizb Allâh*).²⁰ Memberikan loyalitas kepada mereka dan mengangkat mereka sebagai *walî* (pemimpin) bahkan dipandang sebagai keluar (murtad) dari agama Allah dan menyimpang dari pilihan Allah yang merupakan anugerah-Nya (QS. al-Mâ'idah [5]:54). Persoalan ini masuk dalam ranah akidah (keyakinan), karena pada hakikatnya mereka memerangi kaum Muslim karena masalah akidah dan agama, sehingga mereka dipandang kaum fasik, yang keluar dari agama Allah (QS. al-Mâ'idah [5]:59).²¹

Sementara ayat-ayat yang membolehkan kaum Muslim melakukan perdamaian dengan non-Muslim yang bersedia hidup damai dengan kaum Muslim (QS. al-Anfâl [8]:61), kebolehan berbuat baik dan berlaku adil terhadap non-Muslim yang tidak memerangi kaum Muslim karena alasan agama dan tidak mengusir mereka dari tanah air mereka (QS. al-Mumtaḥanah [60]:8), dan kebolehan berperang dalam rangka defensif dari serangan non-Muslim (QS. al-Baqarah [2]:190), dipahami Quṭb sebagai ayat-ayat penahanan (*al-nuṣûṣ al-marḥaliyyah*) bagi upaya penghapusan kekafiran di muka bumi. Setelah hukum final turun, tak

²⁰Ibid., 386.

²¹Ibid., 387.

pantas lagi non-Muslim mempunyai perjanjian dengan Allah dan Rasul-Nya.²²

Sekalipun para ulama yang disebutkan di atas melarang kepemimpinan non-Muslim, tetapi umumnya mereka membolehkannya dalam kondisi darurat, yaitu kondisi dimana ada beberapa hal yang tidak bisa ditangani oleh kaum muslimin sendiri baik langsung maupun tidak langsung, atau terdapat indikasi kuat adanya ketidakberesan (khianat) dari orang muslim itu sendiri. Al-Zuhaylî, misalnya, membenarkan mendukung dan bekerjasama dengan non-Muslim jika hal itu dapat mendatangkan kemaslahatan bagi kaum Muslim. Dalilnya bahwa Nabi sendiri pernah bekerjasama dengan kabilah Khuzâ'ah yang ketika itu masih musyrik.²³ Menurut al-Qurṭubî, bila seorang Mukmin berada di tengah orang-orang kafir dan takut terancam keselamatan jiwanya, maka ketika itu ia diperbolehkan berpura-pura mendukung non-Muslim secara lisan sementara hatinya tetap teguh dalam keimanan.²⁴ 'Alî al-Sâ'yis memberikan argumentasi kebolehan dengan mengutip bacaan yang diriwayatkan oleh Jâbir b. Zayd, Mujâhid, dan al-Ḍaḥḥâk, yaitu QS. 'Âli 'Imrân [3]:28 (إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً) dibaca (إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تَقِيَّةً) yang artinya "kecuali dalam rangka *taqīyah*".²⁵ Menurut al-Zuhaylî, dibolehkannya mengangkat non-Muslim saat darurat, sama dengan dibenarkannya seorang Muslim mengakui kafir ketika terpaksa, sebagaimana tertera dalam QS. al-Nahl [16]:106.

Selain larangan mengangkat pemimpin non-Muslim, ayat-ayat di atas oleh al-Zuhaylî juga dipandang sebagai dalil tidak bolehnya seorang Muslim berpartisipasi dalam pemerintahan negara-negara non-Muslim, seperti bekerja sebagai anggota dinas intelijen dan lainnya.²⁶ Pendapat senada dikemukakan al-Mawdûdî. Menurutnya, partisipasi dalam negara sekuler tidak jauh berbeda dengan penentangan terhadap Allah dan

²²Ibid., Vol. 3, 462-464.

²³Al-Zuhaylî, *Tafsîr al-Munîr*, Vol. 3, 199-200.

²⁴Abû 'Abd Allâh Muḥammad b. Aḥmad al-Anṣârî al-Qurṭubî, *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, ed. Aḥmad al-Bardûnî dan Ibrâhîm 'Aṭfîsh (Kairo: Dâr al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964), 57.

²⁵Al-Sâ'yis, *Tafsîr Âyât al-Aḥkâm*, Vol. 3, 7.

²⁶Al-Zuhaylî, *Tafsîr al-Munîr*, Vol. 3, 205.

Rasul-Nya. Sewaktu meninggalkan Pakistan, sebagaimana ditulis Ashgar Ali Engineer, al-Mawdûdî menyapa kaum Muslim yang tinggal di India dengan menyatakan:

“Khusus bagi saudara-saudaraku kaum Muslim, perlu saya sampaikan bahwa kekufuran (sekulerisme) masa kini dan konsep demokrasi nasional sama sekali bertentangan dengan agama kita. Jika kalian tunduk kepadanya, kalian sama halnya menentang ajaran Alquran. Jika kalian turut serta mendirikan dan mendukungnya, kalian sama halnya memproklamirkan pengingkaran terhadap Tuhan.”²⁷

Berbeda dengan pandangan kelompok pertama, kelompok kedua membolehkan pemimpin non-Muslim. Diantaranya adalah Muḥammad ‘Abduh dan juga muridnya, Rashîd Riḍâ (w. 1354 H). Rashîd Riḍâ memahami ayat-ayat pengharaman menjadikan orang kafir sebagai *awliyâ’* sebagaimana dalam QS. Âli ‘Imrân [3]:28, hanya berlaku untuk non-Muslim yang nyata-nyata memerangi kaum muslim. Aliansi yang dilarang juga yang nyata-nyata merugikan kepentingan umat Islam.²⁸ Menurut ‘Abduh, jika mereka tidak memusuhi kaum Muslim, maka non-Muslim yang juga merupakan warga negara yang memiliki hak kewarganegaraan penuh, dapat dipilih sebagai pemimpin di negara mayoritas Muslim.²⁹ Karenanya dia tidak setuju jika ayat-ayat tersebut dijadikan dasar argumentasi untuk menolak semua non-Muslim sebagai pemimpin di negara mayoritas Muslim. Pandangannya tersebut didasarkan pada ayat Alquran berikut ini:

“Mudah-mudahan Allah menimbulkan kasih sayang di antara kalian dengan orang-orang yang kalian musuhi di antara mereka. Allah Maha Kuasa. Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang * Allah tidak melarang kalian untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tidak memerangi kalian karena agama dan tidak (pula) mengusir kalian dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil * Sesungguhnya Allah hanya melarang kalian menjadikan

²⁷Ashgar Ali Engineer, *Devolusi Negara Islam*, terj. Imam Muttaqin (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. ke-1, 2000), 214.

²⁸Muḥammad Rashîd b. ‘Alî Riḍâ, *Tafsîr al-Qur’ân al-Ḥakîm (Tafsîr al-Manâr)*, Vol. 3 (Mesir: al-Hay’ah al-Miṣrîyah al-‘Âmmâh li al-Kitâb, 1990), 229.

²⁹Muḥammad ‘Abduh, *Al-‘A’mâl al-Kâmilah*, Vol. 1 (Beirut: al-Mu’assasah al-‘Arabîyah li al-Dirâsât wa al-Nashr, 1972), 107-108.

sebagai wali orang-orang yang memerangi kalian karena agama dan mengusir kalian dari negerimu, dan membantu (orang lain) untuk mengusirmu. Dan barangsiapa menjadikan mereka sebagai wali, maka mereka itulah orang-orang yang zalim.” (QS. al-Mumtahanah [60]:7-9).

Menurut ‘Abduh, jika ayat-ayat yang melarang pemimpin non-Muslim itu dikaitkan dengan ketiga ayat di atas, maka menjadi jelas bahwa, larangan tersebut terikat dengan syarat jika mereka melakukan pengusiran terhadap Rasulullah dan kaum mukmin dari tanah airnya karena alasan keimanan. Setiap non-Muslim yang memusuhi dan bertindak sewenang-wenang terhadap kaum Muslim, maka keharaman memilih mereka sebagai pemimpin adalah sesuatu yang *qat’i* yang tidak dapat ditawar lagi. Selain itu, non-Muslim yang tidak boleh dipilih adalah mereka yang selalu menyakiti kaum Muslim, baik dengan tangannya maupun dengan lisannya.³⁰

Secara tegas, ‘Abduh menyatakan bahwa ketiga ayat di atas merupakan naş yang jelas (*sarih*) bahwa larangan memberikan kekuasaan (*al-wilāyah*) kepada non-Muslim adalah karena mereka memusuhi atau memerangi kaum Muslim, bukan semata-mata karena mereka berbeda agama.³¹ Nabi sendiri pernah menjalin kerjasama dengan kaum Yahudi dan mencantumkan klausul dalam Piagam Madinah, “*Bagi kaum Yahudi agama mereka dan bagi kaum Muslim agama mereka*” (Pasal 25). Kebijakan Nabi ini sejalan dengan apa yang diperintahkan Allah kepada Nabi untuk menyatakan kepada semua orang yang berbeda agama dengan beliau, “*Bagimu agamamu dan bagiku agamaku*” (QS. al-Kâfirûn [109]:6).

‘Abduh melihat bahwa ayat-ayat yang melarang kaum Muslim menjadikan non-Muslim sebagai wali (pemimpin) turun sebelum peristiwa pembebasan kota Makkah. Ketika itu, kaum musyrik sangat membenci dan memusuhi kaum Muslim. Sekalipun demikian, ketika *Fath Makkah*, Nabi melupakan semua kejahatan dan kezaliman mereka. Beliau tidak membalas dendam, malahan memaafkan dan memberikan amnesti umum kepada mereka yang pernah memeranginya, dengan kalimat yang terkenal, *antum al-ṭulāqâ*’ (kalian adalah orang-orang yang bebas).³²

³⁰Ibid., 107-108.

³¹Ibid., 426.

³²Ibid., 289.

Tindakan Nabi itu yang semestinya dijadikan teladan untuk diikuti. Tetapi, sayangnya kaum Muslim yang emosional dalam beragama mencampakkan semua tuntunan Alquran dan Sunnah Nabi yang mestinya dijadikan sebagai pedoman dalam berinteraksi dengan non-Muslim.³³

Terlebih jika ayat-ayat tersebut dipahami dari konteks turunnya (*sabab al-nuzûl*). Semua versi riwayat tentang *sabab al-nuzûl* ayat-ayat larangan mengangkat non-Muslim sebagai wali (pemimpin) merujuk pada satu kesimpulan yang sama bahwa, larangan tersebut berlaku jika non-Muslim tersebut secara nyata memusuhi dan memerangi Nabi dan kaum mukmin. Sebab, Nabi sendiri tidak pernah mengangkat senjata kecuali untuk menghadapi mereka yang lebih dahulu memerangi beliau.³⁴ Karenanya, kaum Muslim, tegas ‘Abduh, tidak perlu merasa takut terancam bahaya hidup bersama Ahli Kitab, sebab dulu di Madinah, Nabi dan para sahabatnya pernah hidup berdampingan dengan mereka dan memberikannya hak persamaan penuh (*al-musâwah al-tâmmah*).³⁵

Menurut ‘Abduh, larangan mengerjakan sesuatu karena ada sebab-sebab atau alasan tertentu yang melatarbelakanginya tentu tidak dapat diberlakukan jika sebab-sebab dimaksud tidak terpenuhi, dan larangan (tersebut) juga dapat dinafikan ketika sebab-sebab yang mendasarinya telah hilang.³⁶ Dengan kata lain, larangan memilih non-Muslim sebagai *walî* (pemimpin) dapat saja dicabut manakala sebab-sebab yang mendasarinya tidak ditemukan lagi.

Muṣṭafâ al-Marâghî ketika menafsirkan QS. Âli ‘Imrân [3]:118, menyatakan bahwa kaum Muslim dilarang menjadikan non-Muslim (seperti kaum Yahudi dan kaum munafik) sebagai *walî*, jika mereka memiliki sifat-sifat seperti yang disebutkan ayat tersebut, yakni: (1) tidak segan-segan merusak dan mencelakakan urusan kaum Muslim, (2) menginginkan urusan kaum Muslim, baik agama maupun dunia, dalam kesulitan yang besar, (3) menampakkan kebencian kepada kaum Muslim secara terang-terangan.

³³Ibid., 289.

³⁴Ibid., 323-329.

³⁵Ibid., 429.

³⁶Ibid., 426.

Sifat-sifat tersebut adalah persyaratan yang menyebabkan dilarangnya mengambil teman kepercayaan yang bukan dari kalangan non-Muslim. Jika ternyata sikap mereka berubah maka tidak dilarang menjadikan mereka sebagai pemimpin atau teman setia. Misalnya kaum Yahudi yang pada awal Islam terkenal sangat memusuhi kaum Muslim, kemudian mereka mengubah sikap dengan mendukung Islam dalam penaklukan Andalusia. Juga seperti kaum Kristen Koptik yang membantu kaum Muslim dalam penaklukan Mesir dengan mengusir bangsa Romawi yang menduduki lembah Sungai Nil. ‘Umar b. al-Khaṭṭāb pernah mengangkat para pejabat di kantornya dari bangsa Romawi. Demikian pula para khalifah setelahnya sampai kemudian khalifah Mālik b. Marwān mengubah para pejabat tersebut dari Romawi kepada bangsa Arab.³⁷

Pandangan yang sama dikemukakan Shaykh Muḥammad al-Ghazālī. Menurutnya, QS. al-Mā’idah [5]:51 turun untuk membersihkan masyarakat Islam dari keburukan dan konspirasi kaum munafik yang membantu Ahli Kitab dalam memerangi kaum muslim. Yahudi dan Nasrani yang dimaksud dalam ayat ini adalah mereka yang jelas-jelas memerangi kaum Muslim. Begitu kuatnya penentangan mereka sehingga membuat orang-orang yang lemah imannya berpikir untuk mencintai dan berbasa-basi dengan mereka. Maka turunlah ayat ini dan ayat berikutnya yang membongkar niat-niat orang yang merasa rendah diri dalam membela agama yang mereka peluk (QS. al-Mā’idah [5]:52). Kemudian ayat berikutnya menasihati kaum mukmin agar merapatkan barisan mereka di depan musuh dan meminta mereka untuk memutuskan hubungan dengan Ahli Kitab yang memerangi kaum Muslim (QS. al-Mā’idah [5]:57-58).³⁸

Menurut al-Ghazālī, menjadikan QS. Ali ‘Imrān [3]:28, al-Mā’idah [5]:51 dan al-Tawbah [9]:8 sebagai dalil keharusan kaum Muslim untuk memutuskan hubungan dengan non-Muslim adalah termasuk penyimpangan dalam memahami ayat, karena konteks ketiga ayat tersebut terkait dengan non-Muslim yang menyakiti dan menyerang

³⁷Aḥmad b. Muṣṭafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Vol. 4 (Mesir: Shirkah Maktabah wa Maṭba’ah Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabi wa Awlādūh, 1946), 444-445.

³⁸Muḥammad al-Ghazālī, *Al-Ta’āssub wa al-Tasāmuh Bayn al-Masīhīyah wa al-Muslimīn* (Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, cet. ke-3, 1965), 40.

kaum Muslim.³⁹ Lebih jauh al-Ghazâlî melihat bahwa Islam memandang kaum Yahudi dan Nasrani yang memiliki perjanjian dengan kaum Muslim secara politik dan kewarganegaraan, mereka telah menjadi “muslim” yang memiliki hak dan kewajiban, sekalipun secara pribadi mereka tetap dalam keyakinan teologi mereka. Karena itu, Islam mendasarkan sistem sosialnya atas prinsip keterlibatan dan partisipasi, sehingga tidak ada halangan seorang Muslim bekerja pada non-Muslim dan sebaliknya.⁴⁰

Senada dengan al-Ghazâlî, Yûsuf al-Qarḍâwî mengatakan bahwa, dengan memahami sejarah dan sebab turunnya ayat-ayat larangan tersebut dapat diambil kesimpulan sebagai berikut. *Pertama*, larangan dalam ayat tersebut adalah menjadikan mereka sebagai *walî* (pemimpin) dalam konteks mereka sebagai kelompok yang memiliki agama, keyakinan, dan pemikiran khusus. Artinya dalam kapasitas mereka sebagai Yahudi, Nasrani, Majusi dan lain-lain, bukan dalam kapasitas mereka sebagai tetangga, sahabat atau warga negara. Dalam konteks ini, memang seharusnya loyalitas seorang Muslim diberikan kepada umat Islam saja. Karena itu larangan tersebut dalam beberapa ayat diikuti dengan kalimat “*min dîn al-mu'minîn*” (QS. Ali ‘Imrân [3]:28; al-Nisâ’ [4]:138-139, 144) yang dapat diartikan dengan “mengkhianati kaum Mukmin”. *Kedua*, loyalitas dan kecintaan yang dilarang dalam ayat ini adalah kepada mereka yang menyakiti, memusuhi dan memerangi kaum Muslim yang dalam QS. al-Mujâdilah [58]:22 disebut dengan istilah “memerangi Allah dan Rasul-Nya” (مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ). Istilah ini tidak hanya bermakna kekufuran kepada Allah dan Rasul-Nya, tetapi dalam makna memerangi dan melawan seruan keduanya, serta meyakiti dan menghalangi pengikutnya dengan segala macam cara. Dalam QS. al-Mumtaḥanah [60]:1, larangan memberikan loyalitas (*al-muwâlâh*) kepada kaum musyrik disebabkan mereka melakukan dua hal: menentang Islam dan mengusir Rasul dan kaum Mukmin dari negeri mereka tanpa alasan yang dibenarkan.⁴¹

³⁹Ibid., 40.

⁴⁰Ibid., 55.

⁴¹Yûsuf al-Qarḍâwî, *Min Fiqh al-Dawlah fî al-Islâm*, (Kairo: Dâr al-Shurûq, 1997), 196-197.

Kemudian berdasarkan QS. Al-Mumtaḥanah [60]:8-9, al-Qarḍāwī membagi non-Muslim menjadi dua golongan. *Pertama*, yaitu golongan yang berdamai dengan kaum Muslim, tidak memerangi agama mereka dan tidak mengusir mereka dari negeri mereka. Terhadap golongan ini, kaum Muslim harus berbuat baik dan berlaku adil. Di antaranya memberikan hak-hak politik sebagai warga negara, yang sama dengan warga negara lainnya, sehingga mereka tidak merasa terasingkan sebagai sesama anak ibu pertiwi. *Kedua*, golongan yang memusuhi dan memerangi kaum Muslim, baik dengan cara membunuh atau mengusir mereka dari negeri mereka dan menentang mereka, seperti kaum kafir Makkah yang sering menindas, menyiksa dan mencelakakan umat Islam. Terhadap golongan ini, kaum Muslim diharamkan mengangkat mereka sebagai *walī* (pemimpin atau teman setia).⁴²

Ketiga, Islam telah membolehkan kaum Muslim untuk menikahi wanita Ahli Kitab. Sementara kehidupan rumah tangga meniscayakan adanya ketentraman dan kasih sayang (QS. al-Rūm [30]:21. Ini menunjukkan bahwa kasih sayang (*mawaddah*) seorang Muslim terhadap non-Muslim tidaklah terlarang. Karena jika terlarang, bagaimana seorang suami Muslim mengasihi istrinya yang non-Muslim (Ahli Kitab) dan menyayangi kerabat-kerabat istrinya sebagaimana diperintahkan Alquran (QS. al-Furqān [25]:54. *Keempat*, Selain ikatan persaudaraan karena agama (*ukhūwah dīnīyah*) yang harus menjadi prioritas bagi seorang Muslim, Islam juga mengakui adanya persaudaraan kewarganegaraan (*ukhūwah waṭanīyah*), persaudaraan kebangsaan (*ukhūwah qawmīyah*), dan persaudaraan kemanusiaan (*ukhūwah insānīyah*). Karena itu, Alquran mengakui adanya hubungan persaudaraan antara seorang Nabi dengan kaumnya meskipun mereka berbeda agama (QS. al-Shu‘arā’ [26]:105-106, 124, 142, 160-161). Karenanya tidak terlarang adanya persaudaraan kewarganegaraan antara Muslim dan Koptik di Mesir dan antara Muslim dan Kristen di Lebanon, Suriah dan Yordania, persaudaraan kebangsaan kaum Muslim dan Kristen di antara negara-negara Arab.⁴³

Fahmī Huwaydī, pemikir Islam kontemporer dari Mesir, menyatakan bahwa Islam sejatinya tidak melarang umatnya untuk

⁴²Ibid., 197.

⁴³Ibid., 197-198.

membangun solidaritas kebangsaan yang berprinsip kesetaraan dengan non muslim. Ayat *walá'* atau *muwálah*, di mata Huwaydí, mestinya tidak dilihat sebagai larangan terhadap solidaritas semacam itu. QS. al-Mâ'idah [5]:51, misalnya, sebenarnya diarahkan kepada kaum munafik yang ternyata membantu pihak non-Muslim yang kala itu berperang dengan umat Islam. Larangan dalam ayat tersebut ditujukan kepada non-Muslim yang memusuhi dan memerangi kaum Muslim, bukan semata-mata karena mereka berbeda agama.⁴⁴

Muhammad Sa'íd al-Ashmâwî, juga membolehkan non-Muslim menjadi pemimpin di negara mayoritas Muslim. Alasannya karena ayat-ayat Alquran yang melarang kaum Muslim memilih pemimpin non-Muslim bersifat temporer. Ayat-ayat tersebut hanya berlaku ketika Nabi di Madinah yang ketika ayat tersebut turun sedang dalam suasana perang dengan non-Muslim. Saat ini, situasi sebagaimana yang dihadapi Nabi di Madinah sudah tidak ada lagi, sehingga larangan bagi kaum Muslim untuk memilih pemimpin non-Muslim sudah tidak berlaku lagi.⁴⁵ Jadi ayat tersebut tidak bersifat permanen, dan bahkan saat ini, mereka yang menolak pemimpin non-Muslim adalah pendapat yang anti demokrasi, salah dan tidak sesuai dengan era modern.⁴⁶

Saat ini, menurut al-Ashmâwî, ada kebutuhan mendesak untuk menciptakan corak politik baru yang berangkat dari visi humanistik yang mencakup semua tradisi sosial dan keagamaan. Karenanya, segala bentuk pemerintahan Islam yang eksklusif yang terpusat pada satu ras, suku, keluarga, dan agama tertentu, mestinya ditolak. Sebagai gantinya, kaum Muslim harus membangun sebuah negara sipil, bukan negara agama. Dalam model negara semacam ini, agama harus dipisahkan secara total dari politik. Tindakan seperti ini, menurutnya, tidak bertentangan dengan ajaran Islam, bahkan justru sesuai dengan ajaran Islam, sebab Islam otentik tidak mengenal teori penyatuan agama dan politik. Walaupun ada yang berpendapat Islam menyatukan agama dan politik, sebenarnya pendapat itu bukan berasal dari tradisi Islam, tetapi diadopsi dari tradisi

⁴⁴Fahmî Huwaydí, *Ibqâq al-Haqq* (Kairo: Dâr al-Shurûq, cet. Ke-1, 1994), 223-224

⁴⁵Muhammad Sa'íd al-Ashmâwî, *Jihad Melawan Islam Ekstrim*, terj. Hery Haryanto Azumi (Depok: Desantara, cet ke-1, 2002), 181.

⁴⁶Ibid., 13.

Mesir Kuno.⁴⁷ Dalam negara sipil tersebut, tidak ada seorang pun yang dapat dieksklusifkan dengan alasan apapun, karena segala bentuk diskriminasi benar-benar tidak etis. Dasar dari negara sipil semacam ini adalah keadilan, bukan agama. Pemerintahan semacam ini menghimpun semua orang dalam suatu komunitas dan tidak ada seorang pun yang didiskriminasikan.⁴⁸

Menurut Maḥmûd Muḥammad Ṭâhâ, intelektual Muslim asal Sudan, dalam sebuah negara mayoritas Muslim, minoritas non-Muslim memiliki persamaan hak dan status sebagaimana kaum Muslim, termasuk hak untuk menjadi kepala negara. Karena itu, menurutnya, pandangan fiqh klasik yang tidak membolehkan non-Muslim menjadi pemimpin di negara mayoritas Muslim, tidak mampu memberikan nilai demokrasi yang proporsional kepada minoritas non-Muslim yang menjadi warga negara Islam modern dan atau sebuah negara yang diperintah oleh mayoritas Muslim. Sehingga pandangan yang bercorak diskriminatif terhadap non-Muslim itu harus segera direformasi.⁴⁹

Senada dengan Ṭâhâ yang menjadi gurunya, ‘Abd Allâh Aḥmad al-Na‘îm menyatakan, pendapat umat Islam awal yang menolak kepemimpinan non-Muslim dapat dibenarkan. Argumentasinya karena sejak masa-masa pembentukan shari‘ah (dan paling tidak untuk masa seribu tahun kemudian) belum ada konsepsi hak-hak asasi manusia universal di dunia ini. Sejak abad ke-7 hingga abad ke-20, menurut al-Na‘îm, adalah suatu hal yang normal di seluruh dunia untuk menentukan status dan hak-hak seseorang berdasarkan agama. Dengan kata lain, bisa dikatakan bahwa, diskriminasi atas dasar agama adalah norma seluruh dunia pada waktu itu.⁵⁰

Karena itu, pandangan ulama klasik yang menolak pemimpin non-Muslim dapat dibenarkan oleh konteks historisnya. Tetapi, pandangan tersebut untuk saat ini tidak dapat dibenarkan, sebab konteks historis yang ada sekarang ini tentu berbeda dengan konteks historis di masa

⁴⁷Ibid., 109.

⁴⁸Ibid., 125.

⁴⁹Ibid., 14.

⁵⁰‘Abd Allâh Aḥmad al-Na‘îm, *Dekonstruksi Syariah*, terj. Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrany (Yogyakarta: LKiS, 1994), 48, 88.

lalu.⁵¹ Bahkan menurutnya, bila pandangan yang menolak pemimpin non-Muslim itu sekarang masih tetap dipertahankan, maka akan menimbulkan kontra produktif karena selain dapat merusak citra umat dan agama Islam juga dapat menyulut timbulnya konflik dan perang, baik pada skala lokal maupun internasional.⁵² Pada skala lokal, seperti yang terjadi di Sudan, diskriminasi berdasarkan agama ini telah menyebabkan terjadinya perang saudara selama 17 tahun. Dalam skala internasional, sangat mungkin negara-negara yang mayoritas non-Muslim, seperti Amerika Serikat, akan bersimpati dan mendukung korban-korban diskriminasi agama yang tertekan di negara-negara mayoritas Muslim, sehingga akan memancing timbulnya konflik atau bahkan perang internasional.⁵³ Kemudian jika ditelisik, pandangan tersebut sekalipun bersumber dari Alquran dan Sunah Nabi, sesungguhnya tidak lebih dari produk penafsiran manusia atas sumber-sumber tersebut, yang lahir dalam konteks historis tertentu yang berbeda dengan konteks sekarang. Saat ini, diskriminasi berdasarkan agama sebagaimana lazim berlaku pada masa klasik, secara moral tertolak dan secara politik sudah tidak dapat diterima lagi.

Menurut Asghar Ali Engineer, saat ini sudah bukan zamannya lagi jika karena perbedaan agama kemudian penduduk suatu negara dibagi menjadi dua bagian yang berbeda. Mazhab klasik yang diskriminatif terhadap non-Muslim bukan inti ajaran Islam, tetapi pengaruh Bizantium dan Sasanid (Persia). Yang diajarkan Islam sesungguhnya semangat kesetaraan sebagaimana telah dilembagakan pada periode Islam paling awal.⁵⁴ Dalam memilih kepala negara, Asghar menyarankan agar parameternya tidak difokuskan pada agama seseorang, tetapi pada kecakapan memerintah dan kemampuan menegakkan keadilan dan menentang kezaliman serta kesewenang-wenangan. Karena kesewenang-wenangan adalah sesuatu yang asing bagi Islam, maka seorang penguasa non-Muslim yang adil lebih disukai ketimbang penguasa yang tiran. Karena alasan seperti ini pula, Nabi merasa bangga terlahir pada masa

⁵¹Ibid., 282.

⁵²Ibid., 220.

⁵³Ibid., 262.

⁵⁴Engineer, *Devolusi Negara Islam*, 239

Nushirwân, seorang raja non-Muslim yang adil.⁵⁵

Penutup

Mencermati kedua kelompok yang berbeda dalam menafsirkan ayat-ayat larangan menjadikan non-Muslim sebagai *walî* (pemimpin), akar permasalahannya adalah perbedaan cara pandang mereka dalam menyikapi ayat-ayat dimaksud. Kelompok pertama berangkat dari paradigma bahwa ayat-ayat tersebut berisi larangan yang jelas dan tegas, dan berlaku abadi sampai saat ini. Mereka tidak mempertimbangan realitas historis yang ada saat wahyu diturunkan. Sedangkan kelompok kedua berangkat dari paradigma bahwa larangan tersebut bersifat historis yang terkait dengan konteks sosial yang ada ketika itu.

Menghadapi kedua cara pandangan yang berbeda tersebut, seharusnya Alquran dilihat secara utuh (tidak parsial) dengan mengkompromikan ayat-ayat larangan yang biasanya digunakan kelompok pertama dengan ayat-ayat yang membolehkan berinteraksi dengan non-Muslim yang digunakan kelompok kedua. Di sisi lain, *sabab al-nuzûl* ayat-ayat tersebut serta alasan (*'illah*) pelarangannya pun perlu diperhatikan secara baik. Dalam hal ini, alasan (*'illah*) pelarangan memilih non-Muslim sebagai *walî* (pemimpin) adalah karena mereka memusuhi Islam dan kaum Muslim. Maka sesuai dengan kaidah *al-ḥukm yadûr ma'a al-'illah wujûdan wa 'adaman* (berlaku atau tidaknya suatu hukum tergantung ada atau tidak adanya alasan (*'illah*) yang mendasarinya), maka ayat-ayat tersebut tidak bisa digeneralisir bahwa semua non-Muslim, kapan pun dan di mana pun, adalah orang yang selalu memusuhi Islam dan kaum Muslim, sehingga mereka tidak boleh dijadikan sebagai *walî* (pemimpin). Sejarah membuktikan bahwa 'Aṣâmah b. Abjar (Negus/Najasyi), penguasa Ethiopia (Habasyah) yang beragama Kristen, memperlakukan kaum Muslim dengan baik dan melindungi mereka ketika mereka hijrah dari Makkah ke Ethiopia. Sehingga itulah yang menjadi alasan Nabi memerintahkan para sahabat untuk hijrah ke Habasyah. Artinya tidak semua non-Muslim dapat kita pandang sama dalam hal memusuhi kaum Muslim. Hal ini selaras dengan firman Allah bahwa Ahli Kitab itu tidak sama (QS. Âli 'Imrân [3]:113).

⁵⁵Ibid., 162.

Konteks historis dan sosial (*sabab al-nuzûl*) yang melatarbelakangi turunnya ayat-ayat tersebut memperlihatkan adanya nuansa konfrontatif antara kaum Muslim dengan non-Muslim ketika itu, yang menandakan ayat-ayat tersebut turun dalam kondisi tidak damai. Maka ayat-ayat tersebut tidak bisa sepenuhnya digunakan dalam kondisi damai, sebab di sisi lain, Alquran juga menyuruh kaum Muslim untuk berlaku adil dan berbuat baik kepada non-Muslim yang tidak memusuhi (QS. al-Mâ'idah [5]:8; al-Mumtahānah [60]:7-9). Dengan demikian, larangan tersebut bersifat temporer dan terbatas kepada non-Muslim yang memusuhi kaum Muslim.

Di sisi lain, konteks kesanggupan kaum Muslim untuk mematuhi larangan Allah untuk tidak memilih pemimpin non-Muslim juga perlu diperhatikan. Jika kaum Muslim berada dalam situasi dan kondisi yang kondusif, semisal menjadi mayoritas, maka larangan tersebut dapat diterapkan. Tetapi, jika sebaliknya, yakni kaum Muslim berada dalam situasi dan kondisi yang tidak mendukung, semisal menjadi minoritas, maka larangan tersebut tidak dapat diterapkan. Dalam QS. Âli 'Imrân [3]:28, misalnya, meski melarang namun tetap memberi pengecualian dalam kondisi darurat, yaitu “untuk memelihara diri dari sesuatu yang ditakuti dari mereka”.

Singkatnya, larangan kaum Muslim memilih non-Muslim sebagai *walî* (pemimpin) tidak berlaku secara mutlak, melainkan situasional. Larangan tersebut dapat diberlakukan jika memenuhi dua syarat. Pertama, kaum Muslim berada dalam situasi dan kondisi yang memungkinkan mereka untuk menerapkan larangan tersebut. Kedua, non-Muslim yang tidak boleh dipilih sebagai *walî* (pemimpin) adalah mereka yang memusuhi Islam dan kaum Muslim. Maka jika salah satu atau kedua syarat tersebut tidak terpenuhi, maka larangan tersebut tidak dapat diberlakukan.

Daftar Rujukan

‘Abduh, Muḥammad. *Al-‘A‘mâl al-Kâmilah*. Vol. 1. Beirut: al-Mu’assasah al-‘Arabîyah li al-Dirâsât wa al-Nashr, 1972.

- Alûsî (al), Shihâb al-Dîn al-Sâd Maḥmûd. *Rûḥ al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-Aẓîm wa Sab' al-Mathânî*. ed. 'Alî 'Abd al-Bârî 'Aṭîyah. Beirut: Dâr al-Turâth al-'Arabî, t.th.
- Aşfahânî (al), al-Râghib. *Mufradât Alfâẓ al-Qur'ân*. ed. Şafwân 'Adnân Dâwûdî. Damaskus: Dâr al-Qalam, 2009.
- Ashmâwî (al), Muḥammad Sa'îd. *Jihad Melawan Islam Ekstrim*, terj. Hery Haryanto Azumi. Depok: Desantara, cet ke-1, 2002.
- Enginer, Ashgar Ali. *Devolusi Negara Islam*, terj. Imam Muttaqin. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. ke-1, 2000.
- Esposito, John L. *Islam dan Politik*, terj. Joesoef Sou'yb. Jakarta: Bulan Bintang, cet ke-1, 1990.
- Ghazâlî (al), Muḥammad. *Al-Ta'aşşub wa al-Tasâmuḥ Bayn al-Masîhîyah wa al-Muslimîn*. Kairo: Dâr al-Kutub al-Hadîthah, cet. ke-3, 1965.
- Huwaydî, Fahmî. *Ihqâq al-Haqq*. Kairo: Dâr al-Shurûq, cet. Ke-1, 1994.
- Manzûr, Muḥammad b. Mukarram b. 'Alî Abû Faḍl Jamâl al-Dîn ibn. *Lisân al-'Arab*, Beirut: Dâr Shâdir, cet. Ke-3, 1414 H.
- Marâghî (al), Aḥmad b. Muşţafâ. *Tafsîr al-Marâghî*. Mesir: Shirkah Maktabah wa Maṭba'ah Muşţafâ al-Bâb al-Ḥalabî wa Awlâduh, 1946.
- Nadwî (al), 'Abd Allâh 'Abbâs. *Qâmûs Alfâẓ al-Qur'ân al-Karîm: 'Arabî-Injilîzî*. Chicago: Mu'assasah Iqrâ' al-Thaqafîyah al-'Âlamîyah, 1986.
- Na'im (an), 'Abd Allâh Aḥmad. *Dekonstruksi Syariah*. terj. Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrany. Yogyakarta: LKiS, 1994.
- Nawawî (al), Muḥy al-Dîn b. Sharaf Abû Zakaryâ. *Rawḍat al-Tâlibîn wa 'Umdat al-Muġtîn*, Vol. 7. ed. Shaykh 'Âdil 'Abd al-Mawjûd dan 'Alî M. Mu'awwad. Riyad: Dâr 'Âlam al-Kutub, 2003.
- Program CD Al-Qur'an, *Holy Quran*, versi 6.50 terbitan Sakhr, 1997
- Program CD Hadis, *Mawsû'at al-Ḥadîth al-Sharîf*, edisi 6.2, Harf Information Technology Company, 1998-2000.
- Qardâwî (al), Yûsuf. *Min Fiqh al-Dawlah fî al-Islâm*. Kairo: Dâr al-Shurûq, 1997.
- Qurṭûbî (al), Abû 'Abd Allâh Muḥammad b. Aḥmad al-Anşârî. *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*. ed. Aḥmad al-Bardûnî dan Ibrâhîm Aṭfish. Kairo: Dâr al-Kutub al-Mişrîyah, 1964.
- Quṭb, Sayyid. *Fî Zilâl al-Qur'ân*. Kairo: Dâr al-Shurûq, 1412.

- Ramadhan, Tariq. *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Riđâ, Muḥammad Rashîd b. ‘Alî. *Tafsîr al-Qur’ân al-Ḥakîm (Tafsîr al-Manâr)*. Mesir: al-Hay’ah al-Miṣrîyah al-‘Âmmâh li al-Kitâb, 1990.
- Sâyis (al), Muḥammad ‘Alî. *Tafsîr Âyât al-Aḥkâm*, ed. Nâjî Suwaydân, Vol. 3. t.tp, al-Maktabah al-‘Aṣrîyah li al-Tibâ‘ah wa al-Nashr.
- Şâbûnî (al), Muḥammad ‘Alî. *Rawâ’i‘ al-Bayân Tafsîr Âyât al-Aḥkâm min al-Qur’ân*. t.tp.: tp., t.th.
- Syarif, Mujar Ibnu. *Presiden Non-Muslim di Negara Islam: Tinjauan dari Perspektif Politik Islam dan Relevansinya dalam Konteks Indonesia*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2006.
- Steingass, F. *A Learner’s Arabic English Dictionary*. Gaurav Publishing House, 1986.
- Ṭabarî (al), ‘Imâd al-Dîn b. Muḥammad, *Aḥkâm al-Qur’ân*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1985.
- Ṭabâtabâ’î (al), al-Sayyid Muḥammad Husayn. *Al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur’ân*. Beirut: Mu’assasah al-Â‘lamî li al-Maṭbû‘ât, 1972.
- Zuhaylî (al), Waḥbah. *Al-Tafsîr al-Munîr fî al-Aqâdib wa al-Sharî‘ah wa al-Manhaj*. Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu‘âṣir, t.th.
- Zamakhsharî (al), *Al-Kashshâf ‘an Haqâ’iq al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Aqâwil fî Wujûh al-Ta’wîl*. ed. Khalîl Ma’mûn Shayhâ. Mesir: Shirkah Maktabah wa Maṭba‘ah Muṣṭafâ al-Bâb al-Ḥalabî wa Awlâduh, 1972.