

MAKNA, KONSEKUENSI JURISPRUDENSI, DAN KORELASI KATA *AWLIYĀ'* PERSPEKTIF ABŪ BAKR JĀBIR AL- JAZĀ'IRĪ DALAM KITAB *AYSAR AL-TAFĀSĪR*

Samani

Universitas Darul Ulum Jombang, Indonesia

E-mail: ahmadsamanisby@gmail.com

Abstract: Controversy surrounding the meaning of Q.S. al-Mā'idah [5]: 51 regarding whether or not a non-Muslim leader in Indonesia is a hot issue nowadays. The pros and cons around whether or not non-Muslim leaders are widely discussed by academics in Indonesia. The article elaborates the term *awliyā'* in surah al-Mā'idah [5]: 51 focusing specifically on Abū Bakr Jābir al-Jazā'irī's perspectives in his *Aysar al-Tafāsīr*. In addition, it discusses jurisprudential consequence of the term and its correlation to other terms such as *khaliḥah*, *mulk*, *imāmah*, *amir al-mu'minin*, and *sulṭān*. The study finds that the term *awliyā'* has correlation of meaning to other terms concerning leadership, particularly the aforementioned five terms. Although each term possesses its own denotative meaning, all of these terms connotatively contain correlative synonym and similar meaning, not that of paradigmatic and controversial meaning. All of them refer to similar meaning, i.e. leadership and power.

Keywords: *Awliyā'*; jurisprudential consequence; correlation of meaning.

Abstrak: Kontroversi seputar pemaknaan Q.S. al-Mā'idah [5]: 51 terkait boleh atau tidak bolehnya pemimpin non-Muslim di Indonesia menjadi isu yang menghangat dewasa ini. Pro dan kontra seputar boleh-tidaknya pemimpin non-Muslim banyak diwacanakan oleh para akademisi di Indonesia. Artikel ini menganalisis term *awliyā'* dalam Q.S. al-Mā'idah [5]: 51 dalam perspektif Abū Bakr Jābir al-Jazā'irī dalam kitabnya *Aysar al-Tafāsīr*. Di samping itu, artikel ini juga akan membahas konsekuensi jurisprudensi dari kata *awliyā'* serta korelasinya dengan term-term lain seperti *khaliḥah*, *mulk*, *imāmah*, *amir al-mu'minin* dan *sulṭān*. Artikel ini menyimpulkan bahwa dalam al-Qur'ān, kata *awliyā'* memiliki korelasi makna dengan term-term lain yang terkait dengan kepemimpinan. Di antara term-term yang disebutkan di terkait dengan kepemimpinan adalah *mulk*, *imām*, *khaliḥah*, *amir al-mu'minin* dan *sulṭān*. Meskipun secara denotatif ragam term tersebut memiliki makna khas, namun secara konotatif term-term itu memiliki korelasi makna sinonimitas dan similaritas, bukan makna paradigmatis dan kontroversial. Semuanya mengacu pada makna kepemimpinan dan kekuasaan.

Keywords: *Awliyā'*; konsekuensi hukum; korelasi makna.

Pendahuluan

Polemik Q.S. al-Mā'idah [5]: 51 telah menjadi sorotan mayoritas kaum Muslimin di Indonesia. Dalam ayat tersebut, terdapat satu kata kunci, *awliyā'*, yang telah menggerakkan jutaan umat Muslim untuk berkumpul dan menyatukan suaranya untuk membela al-Qur'an. Di dalam al-Qur'an, terdapat 218¹ lafal *awliyā'* dengan bermacam ragam bentuk dan derivasinya. 28 ayat *makīyah* dan *madanīyah*² di antaranya, yang merupakan *sampling* penelitian ini, melarang menjadikan orang kafir sebagai *awliyā'*.

Artikel ini mengkaji tafsir lafal *awliyā'* sebagai topik sentralnya. Langkah-langkahnya dilakukan dengan mengumpulkan ayat-ayat terkait berdasarkan kronologi, mulai dari kesamaan tema sampai *tartīb al-nuzūl* atau *asbāb al-nuzūl*. Jika ada, dilengkapi dengan korelasi antar-ayat dalam masing-masing surat. Sebagai langkah awal, penulis membuat kerangka bahasan dan menafsirkannya melalui sumber-sumber kitab tafsir *bi al-riwāyah* dan menyimpulkannya. Hal itu dilakukan untuk menghindari kesalahan konteks, selain karena *tafsīr bi al-ma'thūr* juga lebih otoritatif.³

Terkait dengan itu, penulis ingin mengulas lebih komprehensif makna *awliyā'* dalam tafsir *Aysar al-Tafāsīr* karya Abū Bakr Jābir al-Jazāirī. Penelitian ini juga berusaha menjawab konsekuensi jurisprudensi dan korelasi makna *awliyā'* terkait dengan term-term padanannya seperti *kehalifah*, *amir al-mu'minin*, *imām*, *sulṭān* serta *mulk* dalam al-Qur'an.

Objek utama penelitian ini adalah ayat-ayat tentang *awliyā'* sesuai dengan *tartīb al-nuzūl*, yaitu: Q.S. Āli 'Imrān [3]: 28, Q.S. al-Nisā' [4]: 76, 89, 138-139, 144, Q.S. al-Mā'idah [5]: 51, 57, 80, 81, Q.S. al-Anfāl, [8]: 72,73, Q.S. al-Tawbah, [9]: 23, 71, Q.S. al-Ra'd [13]: 16, Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 1, Q.S. al-Jum'ah, [62]: 6. Makna dan penafsiran delapan surat tersebut akan dikaji secara mendalam berdasarkan perspektif Abū Bakr Jābir al-Jazāirī.

Sepanjang pengamatan penulis, studi mengenai *awliyā'* sudah banyak dikaji. Akan tetapi, kajian komprehensif mengenai *awliyā'* dalam *Aysar al-Tafāsīr* karya Abū Bakr Jābir al-Jazāirī dengan

¹ 'Alamī Zādah Fayḍ Allāh b. Mūsā al-Ḥasanī al-Maqdisī, *Faṭḥ al-Raḥmān li Ṭalīb Āyāt al-Qur'an* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2005), 783-787.

² *Ibid.*, 786.

³ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan Pustaka, 2013), 176.

pendekatan tematik yang didasarkan pada tinjauan semantik dan *munāsabah* sama sekali belum pernah dilakukan.

‘Abd Allāh al-Dumayjī dalam *al-Imāmah al-Uẓmā* memberikan wawasan ilmiah mendalam tentang konsep *awliyā’* dalam al-Qur’ān. Kitab ini mendeskripsikan beberapa konsep *imāmah* yang salah satu butir kesimpulannya, tidak ada kemuliaan dan ketinggian derajat bagi umat Islam, kecuali dengan kembali berhukum kepada *kitāb Allāh* dan *sunnah* Rasul-Nya serta berjuang menegakkan *kehilāfah Islāmīyah* yang akan menjaga agama Islam dan mengembalikan kemuliaan serta kehormatan umat Islam.⁴

Sketsa Biografis Abū Bakr Jābir al-Jazāirī⁶

Nama pendeknya Jābir. Ayahnya adalah Mūsā b. ‘Abdul Qādir b. Jābir. Nama panggilannya Abū Bakr. Al-Jazāirī adalah *nisbah* negeri kelahirannya, Aljazair. Abū Bakr Jābir al-Jazāirī adalah seorang ulama Madinah, mengajar di Universitas Islam Madinah. Ia dilahirkan di Algeria tahun 1921 dan wafat pada tahun 1999 M.⁷ Ketika berumur satu tahun, ayahnya meninggal dunia. Ibunya taat beragama dan mendidik anaknya berdasarkan ajaran Islam. Jābir belajar al-Qur’ān ketika masih kanak-kanak, saat umurnya dua belas tahun. Setamat dari pendidikan dasar, dia dipindahkan ke Algeria dan bekerja sebagai guru di sebuah sekolah.

Selama di Algeria, dia mendapatkan ilmu berlandaskan tauhid dan *sunnah* Nabi dari *al-Tayyab Abū Qir*. Ketika Perancis menjajah Aljazair pada tahun 1952, dia pindah ke Madinah bersama keluarganya. Pada mulanya, dia bekerja sebagai guru di Madinah, kemudian bergabung dengan Universitas Islam Madinah. Di samping itu, dia juga bekerja sebagai penasihat dan membantu beberapa lembaga terkait dengan dunia Muslim saat itu.

Dia menyerang ahli tasawuf yang sesat yang menyebabkan umat Islam kehilangan semangat juang dalam melawan kolonialisme Eropa. Dia juga seorang *shaykh*, *‘ālim*, ahli tafsir dan dai. Kontribusinya dalam dakwah dan pendidikan sangat banyak, di samping punya andil besar dalam penulisan karya tulis islami dan ceramah-ceramah. Al-Jazāirī

⁴ Abd Allāh b. ‘Umar al-Dumayjī, *al-Imāmah al-Uẓmā: Konsep Kepemimpinan dalam Islam* (Jakarta: Ummul Qura, 2016), 516-517.

⁶ Wikipedia: al-Mawsū‘ah Abū Bakr Jābir al-Jazāirī, diakses dari <http://ar.islamway.net.lesson/37> tanggal 03 Januari 2016, pukul 21.00 WIB.

⁷ Ibid.

juga banyak melakukan lawatan ke berbagai negara dalam rangka menyebarkan dakwah Islam dan *islah*. Dia seorang yang *faṣīh*, dan luas ilmunya.

Selama di Madinah, dia berusaha menyempurnakan belajarnya tentang ilmu shari'ah dan menghadiri *ḥalāqah-ḥalāqah* ilmiah para ulama senior dan *mashāyikh*. Akhirnya, dia mendapatkan *ijāzah* (izin pengajaran) dari *Qādhibi* Makkah untuk mengajar tafsir, ḥadīth, dan ilmu-ilmu lain di masjid Nabawi. Di samping itu, al-Jazāirī sibuk dengan berbagai kegiatan ilmiah, sebagai dosen di beberapa madrasah di bawah naungan Departemen Pendidikan, dan juga pengajar di Ma'had Dār al-Ḥadīth di Madinah. Dia termasuk salah satu dosen generasi pertama yang mengajar di al-Jāmi'ah al-Islāmīyah (Universitas Islam Madinah) ketika dibuka tahun 1380 H dan tetap mengajar di sana hingga masa pensiunnya tahun 1406 H.

Dia pemikir prolifik. Karya tulisnya antara lain: *Rasā'il al-Jazāirī* (mencakup 23 *risālah* yang membahas tentang Islam dan dakwah), *Minhāj al-Muslim* (kitab tentang akidah, adab, akhlak, ibadah, dan *mu'amalah*), *'Aqīdat al-Mu'min* (memuat dasar-dasar aqidah seorang mukmin), *Aysar al-Tafāsīr li Kalām al-'Alīy al-Kabīr, al-Mar'ah al-Muslimah, al-Dawlah al-Islāmīyah, al-Ḍarūrīyāt al-Fiqhīyah* (risalah dalam fikih Mālikī), *Hādih al-Ḥabīb Muḥammad ṣalla Allāh 'alaih wa sallam* (kitab tentang *sīrah* Nabi), *Kamāl al-Ummah fī Ṣalāh al-'Aqīdatibā, Ha'ulā'i Hum al-Yahūd, al-Taṣawwuf yā 'Ibād Allāh*, dan lain-lain.

Tinjauan Metodologis Kitab *Aysar al-Tafāsīr*

Tafsir *Aysar al-Tafāsīr li Kalām al-'Alīy al-Kabīr* jika ditinjau dari sumber penafsiran merupakan kategori tafsir *bi al-ma'thūr* atau *bi al-rivāyah*, yang menafsirkan ayat al-Qur'an dengan ayat lain, ḥadīth, riwayat sahabat serta *ṭabī'in*.⁸ Penulisnya berupaya menafsirkan al-Qur'an sesuai pemahaman *al-salaf al-sāliḥ*. Seperti judulnya, *aysar* yang berarti termudah. Kitab ini ditulis untuk memudahkan kaum Muslimin dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an. Oleh karena itu, kitab ini disusun dalam bentuk pelajaran yang berkesinambungan dan saling terkait, kata-katanya dijelaskan secara literal, maknanya diterangkan secara global, kemudian diterangkan pelajaran yang dapat diambil dan diamalkan.⁹ Sumber referensi utama kitab ini antara lain: *Jāmi' al-Bayān*

⁸ M. Ridwan Nasir, *Perspektif Baru Metode Tafsir Muqarin dalam Memahami al-Qur'an* (Surabaya: Imtiyaz, 2011), 14.

⁹ Abū Bakr Jābir al-Jazāirī, *Aysar al-Tafāsīr* (Jakarta: Darus Sunnah, 2008), xx.

fī Tafsīr al-Qurʾān karya Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Jalālayn* karya Jalāluddīn al-Maḥallī dan Jalāluddīn al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Marāghī* dan *Tafsīr al-Karīm al-Raḥmān*.

Tafsir ini memiliki beberapa keistimewaan. Di antaranya, berukuran sedang, tidak terlalu ringkas dan tidak terlalu panjang; mengikuti *manhaj salaf* dalam akidah dan tidak keluar dari empat mazhab (Ḥanafī, Mālikī, Shāfiʿī, dan Ḥanbalī) dalam fiqh; bersih dari *isrāʾiliyyāt* kecuali menjadi tuntutan pemahaman ayat; mengesampingkan perbedaan pendapat dalam penafsiran; menghindari masalah-masalah kebahasaan; tidak menyinggung *qirāʾāt* kecuali memang sangat diperlukan; hanya menggunakan ḥadīth *ṣaḥīḥ* dan *ḥasan*; konsisten pada *khittaḥ* (metodologi) yang banyak dipakai oleh *mufasssīrīn* dari kalangan *al-salaf al-ṣāliḥ*; mudah dipelajari dan diamalkan serta menghindari wacana dan perdebatan.

Ditinjau dari cara penjelasannya, *Aysar al-Tafsīr* menggunakan metode *bayānī*/deskriptif. Caranya, menafsirkan ayat al-Qurʾān dengan ayat-ayat lain yang membicarakan masalah yang sama, menafsirkan ayat dengan ḥadīth, maupun melakukan komparasi antara *mufasssīr* dengan *mufasssīr* lain.¹⁰

Jika dilihat dari keluasan bahasan, kitab *Aysar al-Tafsīr* ini menggunakan metode *ijmālī*. Secara bahasa, kata *ijmālī* berarti ringkas, ikhtisar dan global.¹¹ Dengan demikian, maksud *ijmālī* ialah menafsirkan ayat-ayat al-Qurʾān secara singkat dan global dengan menjelaskan makna yang dimaksud pada setiap kalimat dengan bahasa yang ringkas sehingga mudah dipahami. Hanya saja, karena uraiannya terlalu singkat dan ringkas, metode *ijmālī* tidak dapat menguak makna-makna ayat secara luas dan tidak dapat menyelesaikan masalah secara tuntas. Meskipun demikian, metode *ijmālī* dapat digunakan oleh siapa saja dengan tingkatan intelektual yang berbeda-beda.¹²

Sementara itu, jika ditinjau dari sasaran dan urutan ayatnya, tafsir ini dapat digolongkan ke dalam tafsir *taḥlīlī*. Maksudnya, menafsirkan ayat al-Qurʾān secara urut dan tertib sesuai urutan surat dan ayat di dalam *muṣḥaf*, dari surat *al-Fātiḥah* hingga surat *al-Nās*.

¹⁰ Nasir, *Perspektif Baru*, 16.

¹¹ Muhammad Amin Suma, *Ulumul Qurʾān* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2013), 381.

¹² Nashrudin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qurʾān* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), 14.

Dilihat dari coraknya, tafsir karya al-Jazāirī ini lebih cenderung bernuansa *adabī ijtimā'ī*. Maksudnya, kitab tafsir yang berorientasi pada sastra budaya dan kemasyarakatan.¹³ Sebagai corak penafsiran, tafsir *adabī ijtimā'ī* menekankan penjelasan mengenai aspek-aspek ketinggian gaya bahasa al-Qur'ān yang menjadi dasar kemukjizatannya. Atas dasar itu, *mufassir* menerangkan makna ayat-ayat al-Qur'ān, menampilkan *sunnat allāh* yang berlaku di alam raya dan sistem-sistem sosial, sehingga dapat memberikan jalan keluar bagi persoalan kaum Muslimin secara khusus dan umat manusia secara umum sesuai dengan petunjuk yang diberikan oleh al-Qur'ān.¹⁴

Ciri utama dari corak *adabī ijtimā'ī* adalah mengedepankan ketelitian redaksi ayat-ayat al-Qur'ān dan menguraikan makna yang dikandungnya dengan redaksi yang menarik. Di samping itu, tafsir ini berupaya menghubungkan ayat-ayat al-Qur'ān dengan hukum-hukum alam yang berlaku dalam masyarakat.¹⁵ Yang tidak kalah penting, tafsir ini menggunakan bahasa yang mudah dipahami dan indah, sehingga dapat dimengerti semua kalangan masyarakat.

Term *Awliyā'* dalam Kitab *Aysar al-Tafāsīr*

Kata *awliyā'* dalam al-Qur'ān, dengan berbagai derivasi makna dan bentuknya, terulang sebanyak 50 kali¹⁶ dalam konteks yang berbeda-beda. Term *awliyā'* sendiri terdapat dalam 34 ayat di beberapa surat, seperti al-Shūrā, al-Mā'idah, al-Anfāl, al-Jāthiyah, al-Aḥqāf, al-Jum'ah, Āl 'Imrān, al-Nisā', al-A'rāf, al-Tawbah, Yūnus, Hūd, al-Ra'd, al-Isrā', al-Kahf, al-Furqān, al-'Ankabūt, al-Zumar, dan al-Mumtaḥanah.¹⁷

Jika ditinjau dari jenisnya, kata *awliyā'* termasuk dalam jenis kata *mushtarak* (polisemi). Kata tersebut dapat diartikan pemimpin, sekutu, teman dekat (sahabat), kekasih, pelindung, penguasa, pemilik dan penolong.¹⁸ Perbedaan makna tersebut timbul akibat perbedaan tulisan atau tuturan dan kandungan maknanya.¹⁹

¹³ Muhammad Nur Ichwan, *Memasuki Dunia al-Qur'an* (Semarang: Lubuk Raya Semarang, 2001), 168.

¹⁴ Baidan, *Metodologi Penafsiran*, 18.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Alamī Zādah Fayḍ Allāh b. Mūsā al-Ḥasanī al-Maqdisī, *Fath al-Raḥmān li Ṭalīb Āyat al-Qur'an* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2005), 786-787.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Khoiril Himmi Setiawan, *Makna Awliya'* (Tokyo: Lakpesdam NU, 2016), 70.

¹⁹ Fatimah Djaja Sudarma, *Semantik 1: Makna Leksikal dan Gramatikal* (Bandung: Rafika Aditama, 2012), 97.

Dalam kamus *al-Ma'ānī*, lafal *awliyā'* memiliki beberapa arti, di antaranya penguasa, pemimpin, pemangku kuasa (*kull man waliy amran aw qām bib*); penolong, pelindung (*al-nāṣir*); kekasih (*al-muḥibb*); teman (*al-ṣadiq*); sekutu (*al-ḥalīf*); keluarga karena pernikahan (*al-ṣibr*); tetangga (*al-jār*); orang yang terlibat komitmen/perjanjian (*al-'āqid*); pengikut, anak buah (*al-tābi'*); dan orang yang taat, patuh (*al-muṭī'*).²⁰

Karena termasuk kata *mushtarak*, padanan makna kata tersebut dalam satu ayat bisa berbeda dengan yang ada di ayat lain. Ibn Jarīr al-Ṭabarī, misalkan, mengartikan *awliyā'* *al-shayṭān* dalam Q.S. al-Nisā' [4]: 76 sebagai pengikut-pengikut, mereka yang patuh kepada setan dan tolong-menolong dalam jalan kesesatan. Karena kata *awliyā'* dalam ayat tersebut disandarkan pada kata *al-shayṭān*, maka padanannya bisa bermakna *al-muṭī'* dan *al-nāṣir*. Sementara itu kata *awliyā'* dalam Q.S. al-'Ankabūt [29]: 41, diartikan sebagai pelindung dan penolong sesembahan selain Allah. Padanan makna itu akan sulit didefinisikan jika kata tersebut berdiri sendiri tanpa disandarkan pada kata lain (*iḍāfah*) atau diberi keterangan (*ṣifat*). Problem semacam ini banyak ditemukan dalam ayat-ayat yang melarang menjadikan non-Muslim sebagai *awliyā'*. Dalam konteks ini, mengutip terjemahan saja tidak cukup. Maka, mengacu pada rumusan ulama-ulama tafsir dalam memahami ayat-ayat tersebut dengan benar menjadi suatu keharusan.²¹

Dalam menafsirkan kata *awliyā'*, al-Jazāirī memaknainya dengan beragam pengertian, salah satunya adalah pemimpin. Kepemimpinan merupakan salah satu aspek sangat penting dalam Islam karena pengaruhnya yang juga besar terhadap kehidupan umat.²² Maka dari itu, banyak sekali ayat dan Ḥadīth Nabi yang membahasnya.

Jangankan persoalan yang menyangkut kehidupan umat manusia secara umum, persoalan-persoalan kecil yang menyangkut kehidupan pribadi Muslim saja telah ada aturannya dengan jelas dan detail dalam Islam. Sebagai contoh, aturan tentang tata cara bersuci (*istinjā'*) dari najis, adab saat bersin, makan, minum, tidur, buang air dan lain sebagainya. Maka dari itu, sangat logis jika Islam juga sangat peduli

²⁰ Setiawan, *Makna Awliya'*, 70.

²⁰ Sudarma, *Semantik 1*, 97.

²¹ Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī, *Jamī' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* (Mesir: al-Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabī, 1954), 231.

²² Ibid., 264.

terhadap persoalan kepemimpinan yang lebih besar dan berdampak luas bagi kehidupan seluruh rakyat di suatu negeri.²³

Di antara bukti keseriusan Islam dalam memandang persoalan kepemimpinan adalah adanya Hadīth Nabi berikut:

إِذَا كَانَ ثَلَاثَةٌ فِي سَفَرٍ فَلْيُؤَمِّرُوا أَحَدَهُمْ

“Jika ada tiga orang bepergian, hendaknya diangkat salah seorang di antara mereka menjadi pemimpinnya.”²⁴

Hadīth ini secara jelas memberikan gambaran betapa Islam sangat memandang penting persoalan memilih pemimpin. Bahkan dalam kelompok yang sangat kecil pun, Nabi memerintahkan agar memilih dan mengangkat seorang pemimpin di antara mereka.

Larangan Memilih Pemimpin Non-Muslim

Berkaitan dengan persoalan kepemimpinan, salah satu topik yang banyak dibahas dalam al-Qur’ān adalah memilih non-Muslim sebagai pemimpin. Al-Qur’ān telah banyak memberi tuntunan dan petunjuk dalam memilih figur seorang pemimpin. Jelas sekali bahwa al-Qur’ān melarang memilih pemimpin non-Muslim. Kalimat yang dipakai pun tidak sekadar bernada anjuran, melainkan bahasa perintah dan larangan yang tegas. Bahkan dalam beberapa ayat disertai ancaman serius bagi yang melanggarnya.

Dalam memahami ayat-ayat tersebut, para ulama *salaf* juga telah sepakat mengenai larangan memilih pemimpin non-Muslim. Kalaupun ada pendapat yang berbeda—yang membolehkan memilih pemimpin non-Muslim—dapat dipastikan munculnya dari generasi *muta’akhirin*, bukan dari kalangan ulama *salaf*. Karena itu, pemahaman demikian biasanya hanya dipandang sebagai pemahaman yang *nyeleneh* (*shādh*) bahkan *batīl* di kalangan para ulama *fiqh*.²⁵

Fakta tersebut memperlihatkan urgensi memilih pemimpin dalam pandangan Islam yang tidak hanya mencakup dimensi duniawi semata, namun juga dimensi akidah (*ukbrāwī*). Karenanya, tidak selayaknya seorang Muslim—jika benar-benar mengaku orang yang beriman—masih menggunakan dasar dan acuan lain selain yang telah disebutkan dalam al-Qur’ān.²⁶

²³ al-Dumayjī, *al-Imamah al-Uzma*, 265.

²⁴ Diriwayatkan dari Abū Hurayrah dalam *Sunan Abū Dāwūd*.

²⁵ al-Dumayjī, *al-Imamah al-Uzma*, 265.

²⁶ Ibid.

Jika merujuk pada ayat-ayat tentang larangan memilih pemimpin non-Muslim, kata pemimpin berarti seseorang yang memegang dan menguasai suatu wilayah kaum Muslimin. Dengan kata lain, pemimpin yang dimaksud di sini bermakna pemimpin yang kekuasaannya bersifat kewilayahan dan memiliki wewenang penuh atas wilayah kaum Muslim.²⁷

Definisi pemimpin jika dijabarkan dapat juga bermakna seseorang yang memiliki kewenangan besar dalam menentukan arah dan kebijakan strategis yang berdampak besar pula bagi kehidupan kaum Muslim di suatu wilayah. Karena itu, wilayah-wilayah yang dikuasai oleh mayoritas non-Muslim tidak masuk dalam definisi ini. Selain itu, sifat kewilayahan ini juga berarti memilih non-Muslim diperbolehkan dalam aspek-aspek yang tidak menguasai wilayah kaum Muslim atau tidak menguasai dan menyangkut urusan yang berdampak besar dan strategis bagi umat Islam.²⁸

Dalam konteks tersebut, banyak *mufasssir* yang melarang menjadikan non-Muslim sebagai pemimpin. Dalam menafsirkan Q.S. Āl ‘Imrān [3]: 28, Ibn Kathīr menyatakan bahwa Allah melarang orang-orang beriman untuk ber-*muwālāh* (mengambil wali) orang kafir, menjadikan mereka *awliyā’* dan berpaling dari kaum mukmin. Sementara, al-Ṭabarī mengartikan *awliyā’* dalam ayat ini sebagai teman dekat dan penolong (*a’wān* dan *ansār*). Lebih lanjut, Ibn Kathīr menjelaskan bahwa yang dilarang untuk dijadikan *awliyā’* yaitu, orang kafir,²⁹ Yahudi dan Nasrani³⁰ dan orang-orang yang memusuhi Islam.³¹

Maksud *muwālāh* dalam Q.S. al-Nisā’ [4]: 144, menurut Ibn Kathīr, yaitu saling bersahabat dan saling berkonsultasi atas dasar kecintaan serta menyerahkan urusan-urusan internal kaum Muslim. Al-Sa’dī, dalam *Taysir al-Karīm al-Raḥmān fi Tafsir Kalām al-Mannān*, menjelaskan bahwa kaum mukmin dilarang mengambil wali non-Muslim atas dasar kecintaan, tolong-menolong dengan mereka terkait urusan-urusan umat Islam.

Mengambil wali non-Muslim dianggap tidak sinergis dengan esensi keimanan. Alasannya, keimanan itu meniscayakan *muwālāh* kepada Allah dan kepada sesama mukmin dalam rangka tolong-

²⁷ Ibid., 268.

²⁸ Ibid., 269.

²⁹ Q.S. al-Nisā’ [4]: 144; Q.S. al-Anfāl [8]: 73.

³⁰ Q.S. al-Mā’idah [5]: 51.

³¹ Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 1.

menolong menegakkan agama Allah dan berjihad melawan musuh-musuh-Nya.³²

Meskipun Ibn Kathīr tidak merinci urusan-urusan internal kaum Muslim seperti apa yang dimaksudkannya, dengan menyelaraskan penjelasan Ibn Kathīr dan al-Sa'dī, bisa ditarik benang merah bahwa urusan kaum mukmin yang dimaksud adalah penegakan agama Allah (*iqāmat din allāh*) dan perjuangan melawan musuh Allah (*jihād a'dā' allāh*). Hal ini senada dengan tafsir Ibn Kathīr atas Q.S. al-Mā'idah [5]: 51 yang memberi batasan *al-ladhīn hum a'dā' al-islām wa ahlih* (kaum Yahudi dan Nasrani yang memusuhi Islam dan kaum Muslimin). Jadi, tidak merujuk kepada seluruh kaum Yahudi dan Nasrani, hanya terbatas kepada mereka yang memusuhi kaum Muslimin. Mereka yang termasuk dalam batasan itulah yang dilarang untuk dijadikan *awliyā'*. Terkait dengan ini, Q.S. al-Mā'idah [5]: 82 telah mengabadikan adanya kaum Nasrani negeri Habsyah (Ethiopia) yang memiliki kedekatan dan cinta kasih kepada kaum Muslim dan menyebut kaum Yahudi dan *musyrik* Arab sebagai orang-orang yang besar permusuhannya. Jadi, konteks larangan *muwālāh* non-Muslim menurut Ibn Kathīr dan al-Sa'dī dikarenakan permusuhan mereka terhadap agama Islam dan umat Muslim.³³

Wahbah al-Zuhaylī lebih spesifik menjelaskan larangan *muwālāh* non-Muslim. Larangan itu didasarkan atas kedekatan dan kecintaan yang menyebabkan rusaknya akidah. Alasannya, dengan ber-*muwālāh* kepada kaum kafir berarti menganggap baik jalan keagamaan mereka. Di samping itu, larangan *muwālāh* di sini dalam arti *riḍā* atas kekufuran mereka. Artinya, ketika rela dengan kekufuran, berarti kita telah menjadi kafir.³⁴

Senada dengan al-Zuhaylī, Muṣṭafā al-Marāghī juga menegaskan larangan *muwālāh* dalam persoalan-persoalan keagamaan dan mendahulukan kemaslahatan non-Muslim di atas kemaslahatan kaum mukmin. Kemaslahatan yang dimaksud al-Marāghī adalah mengutamakan urusan keyakinan non-Muslim di atas kaum Muslim dan membantu urusan keimanan mereka.³⁵

³² al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, 232.

³³ 'Abd al-Raḥmān b. Nāṣir al-Sa'dī, *Taysīr al-Latīf al-Manān fī Kbulāṣah Tafsīr al-Qur'an* (Riyad: Dār al-Ṭayyibah li al-Naṣr wa Tawzī', 1425 H), 213.

³⁴ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj* (Beirut: Dār al-Miṣr wa al-Manhāj, 1991), 578.

³⁵ *Ibid.*, 216.

Keduanya sepakat bahwa alasan larangan mengambil wali non-Muslim karena hilangnya kemaslahatan kaum mukmin. Dengan kata lain, adanya diskriminasi hak dan jaminan sosial-keagamaan kaum Muslimin. Al-Marāghī dan al-Zuḥaylī menjelaskan bahwa *‘illat* (kausa hukum) larangan mengambil wali non-Muslim karena adanya kezaliman, yaitu berlaku tidak adil yang menyebabkan hilangnya kemaslahatan dan pengkhianatan terhadap kepentingan kaum Muslimin.³⁶ Atas dasar itu, keduanya berpendapat bahwa *muwālah*, *muḥālafah* (bersekutu), *munāṣarah* (tolong-menolong) dengan non-Muslim dibolehkan sepanjang untuk kemaslahatan kaum Muslimin³⁷ dalam urusan duniawi tanpa diikuti kerelaan terhadap keagamaan mereka.³⁸ Keduanya merujuk dari tindakan Rasulullah yang bersekutu dengan suku Khazā‘ah—yang saat itu berada dalam kemusrikan—dalam menghadapi kaum kafir Quraisy.

Menurut para *mufassir*, larangan memilih non-Muslim sebagai pemimpin secara spesifik didasarkan pada *athbār* (riwayat) yang dinukil dari ‘Umar b. al-Khaṭṭāb dan Abū Mūsā al-Ash‘arī. *Athbār* tersebut diriwayatkan oleh Ibn Abī Ḥātim di dalam *Tafsīr Ibn Kathīr* ketika membahas Q.S. al-Mā‘idah [5]: 51. Ketika itu, ‘Umar meminta Abū Mūsā al-Ash‘arī (gubernur Bashrah, Irak) untuk menyampaikan laporan pendapatan dan pengeluaran negara. Tanpa sepengetahuan ‘Umar, Abū Mūsā telah mengangkat seorang Nasrani sebagai *kaṭīb* (sekretaris) dan mereka menghadap kepada ‘Umar. Khalifah sangat kagum atas catatan laporan itu dan memujinya. ‘Umar mengatakan bahwa laporannya sangat rapi dan bertanya apakah sang sekretaris sudi mengkaji catatan laporan di Masjid Nabawi yang datang dari Syam (Suriah). Abū Mūsā menjawab bahwa sekretarisnya tidak diperbolehkan masuk masjid karena seorang Nasrani. Mendengar jawaban tersebut, ‘Umar bereaksi keras sambil menepuk paha Abū Mūsā dan berkata “keluarkan dia!” Lalu membacakan Q.S. al-Mā‘idah [5]: 51.

Pengertian *awliyā’* dalam kisah di atas dapat disamakan dengan pemegang kuasa (*man waliy amran aw qāma bih*), pemegang wewenang atau pemimpin. Jika merujuk kepada metode pengambilan hukum, pendapat ‘Umar yang melarang non-Muslim menjadi pemimpin lebih

³⁶ Ibid., 579.

³⁷ Ibid., 217.

³⁸ Aḥmad Mustafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī* (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1946), 136-137.

kuat dari pendapat Abū Mūsā al-Ash‘arī yang membolehkannya. Hal itu didasarkan, paling tidak oleh dua alasan. *Pertama*, tidak ditemukan riwayat penolakan atas tindakan ‘Umar tersebut dari sahabat yang lain sehingga riwayat/tindakannya bisa diklasifikasikan sebagai *ijmā‘* sahabat. *Kedua*, kedudukan ‘Umar sebagai *al-ḵhalīfah al-rashīdah*. Pendapat yang keluar dari sahabat yang memiliki kedudukan semacam itu tentu lebih diutamakan dibanding pendapat perorangan sahabat Nabi.

Ibn Kathīr menjelaskan bahwa *‘illat* pelarangan mengangkat *ḵatīb* non-Muslim adalah kekhawatiran bocornya informasi-informasi penting pemerintahan kepada musuh karena suasana politik saat itu yang kacau dan berdirinya pemerintahan Islam yang relatif masih baru. Jadi, kausa hukum pelarangan itu adalah pengkhianatan, sesuai dengan konteks *asbāb al-nuḵūl*. Sementara itu, ulama *uḡūl al-fiqh* kalangan Shāfi‘iyah berpendapat kausa hukum tindakan ‘Umar adalah kekafiran.

Penentuan kausa hukum dalam hukum Islam sangat penting, karena berimplikasi pada praktik penerapan hukum. Oleh karena itu, ada kaidah *uḡūl al-fiqh, al-ḵukm yadūr ma‘a ‘illatib wujūdan wa ‘adaman*. Ada tidaknya kausa, bisa dipengaruhi oleh perubahan situasi dan kondisi. Dalam pandangan Nadirsyah Hosen, selama pengkhianatan tak mungkin terjadi, maka larangan mengambil pemimpin non-Muslim menjadi tidak ada. Namun, jika kekafiran yang menjadi kausa, maka penerapan larangan hukum ini baru gugur jika pemimpin kafir masuk Islam. Maka dari itu, menentukan kausa hukum menjadi urgen karena implikasi penerapan hukumnya bisa jauh berbeda.³⁹

Dari perbedaan kausa hukum di atas, sikap yang lebih tepat adalah mengembalikan pada konteks ayatnya. Jika demikian, kausa hukumnya—sebagaimana pendapat al-Marāghī dan al-Zuḡaylī—adalah kezaliman dan tak terjaminnya kemaslahatan umat Muslim, bukan kekafiran.⁴⁰ Jika kekafiran yang menjadi kausa hukum, akan bertentangan dengan tindakan Rasulullah ketika bersekutu dengan suku Khazā‘ah. Meskipun *muwālāb* yang dilakukan Rasulullah dalam konteks pertemanan dan persekutuan, bukan kepemimpinan, justru ini menunjukkan bahwa yang dilakukan ‘Umar, dalam lingkup tertentu, merupakan persoalan *ijtibādīyah* atas Q.S. al-Mā‘idah [5]: 51

³⁹ Nadirsyah Hosen, *Shari‘ah and Constitutional Reform in Indonesia* (Singapore: ISAS, 2007), 20.

⁴⁰ *Ibid.*, 23.

demi tercapainya kemaslahatan umum sesuai konteks dan kondisi yang dihadapi.⁴¹

Dari paparan di atas, dapat ditarik garis merah bahwa bekerjasama dengan non-Muslim dalam bernegara tanpa condong kepada kekufuran boleh dilakukan untuk mewujudkan kemaslahatan umum. Syaratnya, harus tetap mengacu pada *maqāṣid* (tujuan-tujuan fundamental): *ḥifẓ al-dīn*, *ḥifẓ al-nafs*, *ḥifẓ al-‘aql*, *ḥifẓ al-māl*, dan *ḥifẓ al-nasl wal ‘ird* dan tanpa ada diskriminasi hak-hak warga negara.⁴²

Non-Muslim yang dilarang untuk dijadikan sebagai pemimpin dalam masyarakat Muslim, sebenarnya merujuk pada orang-orang kafir yang jika tidak diperangi justru akan membuat fitnah, kekacauan di muka bumi dan kerusakan yang besar.⁴³ Fitnah tersebut berupa *shirk* dan kemaksiatan.⁴⁴ Sebenarnya, akibat tersebut sudah dapat diprediksikan dengan meninjau makna literalnya yang berarti menutupi. Dari makna literal tersebut, berkembang makna-makna lain seperti menutup-nutupi nikmat Allah, mendustakan kerasulan Muhammad dan ajaran-ajarannya.⁴⁵ Terkait dengan itu, di dalam al-Qur’ān Allah mendeskripsikan hati orang-orang kafir dengan 10 sifat: sombong,⁴⁶ angkuh,⁴⁷ terkunci,⁴⁸ sempit,⁴⁹ penuh penyakit,⁵⁰ mati,⁵¹ keras membatu,⁵² suka berpaling,⁵³ suka menghindar dan ingkar.⁵⁴

Menurut al-Ṭabāṭabā‘ī, semua term *al-ladhīma kafarū* (orang-orang kafir yang ditunjuk dengan kata kerja lampau) dalam al-Qur’ān merujuk kepada orang-orang kafir Makkah sebagai musuh utama Nabi Muhammad, kecuali jika ada *qarīnah* yang menunjuk makna

⁴¹ Ibid., 20.

⁴² Ibid., 23.

⁴³ al-Dumayṣī, *al-Imāmah al-Uḏmā*, 266.

⁴⁴ al-Jazāirī, *Aysar al-Tafāsīr*, 318

⁴⁵ Ibid., 64.

⁴⁶ Q.S. al-Naḥl [16]: 22.

⁴⁷ Q.S. al-Faṭḥ [48]: 26.

⁴⁸ Q.S. al-Muṭaffifīn [83]: 14; Q.S. al-Baqarah [2]: 7.

⁴⁹ Q.S. al-An‘ām [6]: 125.

⁵⁰ Q.S. al-Baqarah [2]: 10.

⁵¹ Q.S. al-An‘ām [6]: 122; Q.S. al-Munāfiqūn [63]: 3.

⁵² Q.S. al-Zumar [39]: 22.

⁵³ Q.S. al-Tawbah [9]: 127.

⁵⁴ Departemen Agama RI, *al-Qur’an dan Terjemahnya* (Jakarta: CV. Nala Dana, 2007), 251-252.

lain.⁵⁵ Selain itu, term kafir dalam bentuk *fi'l māḍi* juga merujuk kepada umat-umat terdahulu yang ingkar terhadap ajaran Nabi dan Rasul yang diutus kepada mereka.⁵⁶

Dalam Q.S. al-Nisā' [4]: 144, Allah melarang mengambil pemimpin orang kafir. Makna menjadikan mereka sebagai *awliyā'* adalah menjadikan mereka sebagai pemimpin, menolong, mempercayai, condong dan bekerjasama dengan mereka.⁵⁷ Jika hal itu dilakukan, mereka akan menghinakan, mengusai dan membasmi umat Islam.⁵⁸

Sementara itu, Q.S. al-Mā'idah [5]: 51 secara tegas melarang berteman dengan orang Yahudi dan Nasrani, apalagi menjadikan mereka sebagai pimpinan umat Islam. Sebagai pimpinan, urusan mereka tidak akan pernah baik alias tidak akan memperoleh keberhasilan, apalagi menjadikan orang kafir yang notabene musuh Allah sebagai pimpinan. Dalam diskursus *uṣūl fiqh*, seringkali permasalahan semacam ini dibuat contoh konsep *qiyās awlāwī*.⁵⁹

Historisitas turunnya ayat ini berkenaan dengan 'Ubādah b. Ṣāmit al-Anṣārī dan 'Abdullāh b. Abīhi. Keduanya punya mitra orang-orang Yahudi di Madinah. Setelah Rasulullah memperoleh kemenangan pada perang Badar, kebencian dan dendam orang-orang Yahudi terhadap orang-orang yang beriman semakin berkibar. Mereka mengumumkan secara terbuka permusuhan terhadap kaum Muslimin.⁶⁰ Untuk memperteguh disiplin, menyisihkan siapa kawan dan siapa lawan, diserukan larangan tersebut.⁶¹

Makna seruan ini memiliki konsekuensi tersendiri bagi orang-orang yang beriman, tidak menjadikan orang Yahudi dan Nasrani sebagai pemimpin atau menyerahkan kepada mereka rahasia yang tidak patut mereka ketahui. Jika opsi kedua yang dipilih, bukan

⁵⁵ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Fayṣal al-Tafrīqah fī al-Quṣūr al-Anwālī* (Kairo: Dār al-Tabā'ah al-Muḥammadiyah), 128.

⁵⁶ Muhammad Ghalib, *Ahl al-Kitāb Makna dan Cakupannya* (Jakarta: Paramadina, 1998), 65.

⁵⁷ Al-Jazā'irī, *Aysar al-Tafāsīr li Kalām al-Aliy al-Kabir*, terj. Nafi' Zainudin (Jakarta: Darus Sunnah, 2010), 536.

⁵⁸ Ibid., 537.

⁵⁹ Ibid., 682.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: CV. Nala Dana, 2007), 155.

penyelesaian yang akan didapat, tetapi justru permasalahan yang akan bertambah.

Di sini Allah menggunakan nama Yahudi dan Nasrani (nama golongan), bukan nama kehormatan mereka *abl al-kitāb*.⁶² Penunjukan makna dengan kata Yahudi dan Nasrani (golongan atau perorangan)—yang preferensinya terbatas pada pronomina personal, bukan nama kehormatan—berfungsi merendahkan. Fenomena ini dapat diterangkan dengan analisis peran, di mana bentuk kata personal atau golongan tertentu lebih rendah dari kata ungkapan penghormatan atau *honorific*.⁶³

Secara literal, *abl al-kitāb* bermakna ramah, senang atau suka. Kata *abl al-kitāb* juga berarti orang yang tinggal bersama dalam suatu tempat tertentu, selain juga berarti masyarakat atau komunitas.⁶⁴ Kata tersebut kemudian digunakan untuk menunjuk kepada sesuatu yang mempunyai hubungan sangat dekat. Seperti ungkapan *abl al-rajūl*, yaitu orang yang menghimpun mereka, baik karena hubungan nasab, agama atau hal-hal yang setara dengannya seperti profesi, etnis dan komunitas.⁶⁵ Sebuah keluarga disebut *abl* karena anggota-anggotanya diikat oleh hubungan nasab. Komunitas yang mendiami daerah tertentu disebut *abl* karena diikat oleh hubungan geografis. Kata *abl* juga digunakan untuk menunjukkan ikatan ideologis atau agama, seperti ungkapan *abl al-Islām*, untuk menunjuk penganut agama Islam.

Sementara, term *al-yahūd* diungkapkan dalam al-Qur'ān sebanyak 9 kali.⁶⁶ Semuanya diungkapkan dengan nada sumbang yang menunjukkan kecaman. Dalam semantik leksikal, konotasi yang muncul akibat penilaian afektif dan emosional masuk dalam denotasi dan konotasi ekstra lingual.⁶⁷ Pengungkapan term *al-yahūd* antara lain digunakan untuk membantah klaim-klaim *abl al-kitāb* Yahudi dan Nasrani yang menganggap bahwa Nabi Ibrahim adalah Yahudi atau Nasrani yang akan memperoleh keselamatan⁶⁸ dan juga klaim antar-sesama *abl al-*

⁶² Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Vol. 7 (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982), 274.

⁶³ Fatimah Djaja Sudarma, *Semantik-2: Relasi Makna Paradigmatik, Sintagmatik, dan Derivasional* (Bandung: PT. Refika Aditama, 2013), 59.

⁶⁴ Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Indonesia Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1988), 11.

⁶⁵ Rāghib al-Asfahānī, *Muʿjam Mufradāt Alfāẓ al-Qurʾān* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 25.

⁶⁶ *Ibid.*, 775.

⁶⁷ J.W.M. Verhaar, *Asas-asas Linguistik Umum* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 2010), 391.

⁶⁸ Q.S. Āli ʿImrān [3]: 67.

kitāb yang menyatakan diri sebagai kelompok yang paling benar dan termasuk kekasih Allah.⁶⁹

Selain itu, sejumlah perilaku buruk yang melekat dalam diri mereka yang dirujuk dari term *al-yahūd* antara lain: sering berprasangka buruk terhadap sesama manusia bahkan kepada Allah dengan mengatakan bahwa tangan Allah terbelenggu (kikir),⁷⁰ merusak akidah dengan menganggap Uzair sebagai anak Allah,⁷¹ tidak akan pernah senang sebelum umat Islam mengikuti mereka.⁷² Karena itu, al-Qurʾān mengingatkan umat Islam agar tidak menjadikan mereka sebagai pemimpin,⁷³ terutama mereka yang diidentifikasi telah memperlihatkan permusuhan yang sangat besar terhadap umat Islam.⁷⁴

Sedangkan kata *naṣārā* merupakan bentuk plural dari kata *naṣrānī* yang secara literal berarti menolong.⁷⁵ Term *al-naṣārā* dalam al-Qurʾān merujuk kepada pemeluk agama Nasrani (Kristen), yakni agama yang diturunkan Allah kepada Banī Isrāʾīl melalui Nabi ʿĪsā.⁷⁶ Dari asal katanya, *naṣārā* memiliki tiga rujukan, antara lain: *pertama*, *naṣārā* yang berarti menolong atau membantu. Dikatakan demikian karena mereka memberi pertolongan kepada orang lain atau saling membantu di antara mereka.⁷⁷ *Kedua*, dikaitkan dengan daerah asal keluarga Nabi ʿĪsā,⁷⁸ yaitu *Naṣirī* meskipun lahir di Baitlehem.⁷⁹ *Ketiga*, dikaitkan dengan pertanyaan Nabi ʿĪsā kepada orang-orang *Hawārī* tentang kesediaan berjuang dijalan Allah bersamanya.⁸⁰

Dalam al-Qurʾān, kata *naṣārā* disebutkan sebanyak 15 kali.⁸¹ Seperti pengungkapan kata *al-ladhīna hādū*, *al-yahūd*, dan *hūdān*, term *al-naṣārā* juga banyak diungkap dengan nada sumbang. Hanya sedikit yang diungkap dengan nada positif. Term *naṣārā* biasanya diungkap

⁶⁹ Q.S. al-Māʾidah [5]: 18.

⁷⁰ Q.S. al-Māʾidah [5]: 64.

⁷¹ Q.S. al-Tawbah [9]: 30.

⁷² Q.S. al-Baqarah [2]: 120.

⁷³ Q.S. al-Māʾidah [5]: 51.

⁷⁴ Q.S. al-Māʾidah [5]: 82.

⁷⁵ al-Asfahānī, *Muʿjam*, 516.

⁷⁶ Ghalib, *Abl al-Kitāb*, 56.

⁷⁷ al-Ṭabarī, *Jamīʿ al-Bayān*, 73.

⁷⁸ Ibid., 80.

⁷⁹ J.H. Bavick, *Sejarah Kerajaan Allah*, terj. A. Simanjuntak (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1990), 41, 95.

⁸⁰ Ibid.

⁸¹ Muḥammad Fuʾād ʿAbd al-Bāqī, *al-Muʿjam al-Mufabras li Alfāz al-Qurʾān al-Karīm* (Beirut: Dār al-Fikr, 1987), 704.

bersamaan dengan term-term yang menunjuk kepada orang-orang Yahudi. Dari 15 kali pengungkapan, hanya satu kali diungkap secara mandiri dalam Q.S. al-Mā'idah [5]: 14.

Al-Qur'an tidak hanya melarang menjadikan non-Muslim, dalam konteks yang sudah dijelaskan di atas, sebagai pemimpin saja. Lebih dari itu, al-Qur'an juga menerangkan konsekuensi yang cukup berat bagi mereka yang melanggar larangan itu. Di antara konsekuensinya seperti mendapat siksa dari Allah,⁸² mendapat murka Allah dan kekal dalam siksaan-Nya,⁸³ termasuk kelompok orang-orang zalim,⁸⁴ menjadi musuh Allah, malaikat-malaikat dan rasul-rasul-Nya,⁸⁵ dimasukkan ke dalam golongan orang-orang kafir, tidak akan mendapat petunjuk dan termasuk golongan orang yang zalim,⁸⁶ menjadi alasan bagi Allah untuk menyiksa dan menempatkannya di neraka paling bawah tanpa mendapat pertolongan dari siapapun,⁸⁷ akan menderita kerugian yang nyata,⁸⁸ akan masuk neraka *Jahannam*,⁸⁹ dan disesatkan dari jalan yang lurus.⁹⁰

Kapan Diperbolehkan Memilih Pemimpin Non-Muslim?

Dalam mendeskripsikan pemimpin, Allah menggunakan pilihan kata *awliyā'* dalam ayat-ayat di atas karena secara bahasa, kata *awliyā'* memiliki akar kata yang sama dengan kata *wilāyah* (wilayah/daerah). Karena itu, penggunaan kata wali mengindikasikan definisi pemimpin yang dimaksud ayat tersebut adalah pemimpin yang bersifat kewilayahan. Dengan kata lain, umat Islam dilarang memilih pemimpin non-Muslim untuk menguasai wilayah mayoritas kaum Muslimin.⁹¹

Kebolehan menjadikan pemimpin non-Muslim hanya berlaku dalam keadaan darurat, yaitu jika kaum Muslim berada dalam kekuasaan/pengaruh kuat Nasrani/Yahudi yang mengancam keselamatan jiwa mereka. Dalam keadaan semacam itu, boleh

⁸² Q.S. al-Nisā' [4]: 144.

⁸³ Q.S. al-Mā'idah [5]: 80-81.

⁸⁴ Q.S. al-Tawbah [9]: 23.

⁸⁵ Q.S. al-Baqarah [2]: 98.

⁸⁶ Q.S. al-Mā'idah [5]: 51.

⁸⁷ Q.S. al-Nisā' [4]: 144.

⁸⁸ Q.S. al-Nisā' [4]: 119.

⁸⁹ Q.S. al-Kahfi [18]: 102.

⁹⁰ Q.S. al-Mumtahānah [60]: 1.

⁹¹ al-Dumayrī, *al-Imāmah al-Uḏmā*, 270.

mengakui pemerintahannya dengan lisan, tidak dengan hati, serta tidak mengikuti kekafiran mereka.⁹²

Dalam catatan sejarah, Dinasti ‘Uthmānīyah pernah mengangkat pemimpin non-Muslim. Namun, perlu diketahui bahwa pengangkatan tersebut hanya diperuntukkan bagi wilayah-wilayah yang mayoritas penduduknya juga non-Muslim.

Kandungan ayat-ayat tentang *awliyā’* memberikan pemahaman bahwa umat Islam dilarang memilih non-Muslim dari kalangan apapun sebagai pemimpin. Jika hal itu dilanggar, pelakunya akan terlepas dari bantuan Allah dalam kehidupan ini. Kecuali dalam kondisi darurat sehingga harus bersiasat untuk menyelamatkan diri dan agamanya.⁹³ Kasus darurat semacam ini dialami oleh minoritas Muslim di negara-negara yang mayoritas penduduknya non-Muslim seperti di Eropa, Amerika dan sebagainya. Contoh konkrit keadaan darurat semacam ini adalah kasus Bilāl b. Rabāh dan ‘Ammār b. Yāsir.⁹⁴

Korelasi Kata *Awliyā’* dengan Term-term Lain

Selain menggunakan kata *awliyā’* untuk menunjukkan makna kepemimpinan, al-Qur’ān juga menggunakan term-term lain yang masih saling berkaitan seperti *khalīfah*, *imām*, *amīr al-mu’minīn*, *mulk*, dan *sulṭān*. Penggunaan term *khalīfah*, secara tersirat terdapat dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 30, Q.S. Ṣād [38]: 26 dan Q.S. Fāṭir [35]: 39. Term *khalīfah* sendiri memiliki beberapa makna. *Pertama*, makna umum bahwa semua manusia di atas dunia ini adalah *khalīfah*. Maka dari itu, di dalam al-Qur’ān tidak ditemukan atribusi Adam sebagai nabi maupun rasul. *Kedua*, *khalīfah* dalam arti manusia yang dianugerahi jabatan nabi atau rasul, mereka juga disebut *khalīfah*. *Ketiga*, *khalīfah* dalam arti khusus, yaitu manusia non-jabatan dari Tuhan seperti tersirat dalam beberapa ayat al-Qur’ān yang artinya “Dia-lah yang menjadikan kamu khalīfah-khalīfah”.

Dalam bahasa Indonesia, makna dasar *khalīfah* di antaranya: pemimpin, wali, raja, Nabi dan Rasul di muka bumi.⁹⁵ *Khalīfah* bermakna mengganti kekosongan posisi yang diduki seseorang

⁹² Ibid., 272.

⁹³ Ibid., 278.

⁹⁴ Ibid., 275.

⁹⁵ Muḥammad ‘Abd al-Qādir Abū Fāris, *al-Niẓām al-Siyāsī fī al-Islām* (Amman: Dār al-Furqān, 1987), 174.

sebelumnya. Dalam istilah pemerintahan, dapat berarti presiden, gubernur, bupati maupun kesultanan agung.⁹⁶

Secara etimologis, *kehalifah* berakar dari kata *keb-lf* yang berarti (ada) di belakang dan didefinisikan sebagai orang yang menggantikan seseorang yang ada sebelumnya. Istilah ini dipakai mulai sahabat Abū Bakar al-Siddīq sebagai pengganti kepemimpinan Nabi Muhammad dan seterusnya dalam *kehalifah* Islam.⁹⁷

Sementara kata *imām*, berasal dari *a-m-m* yang berarti maju ke depan. Secara terminologis berarti setiap orang yang diikuti, baik oleh kaum yang sudah berada pada jalan yang benar ataupun yang sesat. Selanjutnya, dalam shalat berjamaah seseorang yang berada di depan dan memimpin kegiatan ritual tersebut disebut imam.⁹⁸

Al-Imām merupakan gelar kepemimpinan dalam Islam. Kata ini memang berarti pemimpin dalam salat jamaah, namun bisa juga berarti orang yang mengelola urusan dan kepentingan publik. Makna dasar dari kata *imām* di sini lebih spesifik pada figur seseorang yang ditunjuk untuk memimpin dengan kriteria tertentu, baik keilmuan maupun kemampuan lainnya sebagaimana makna *awliyā'*.

Terkait dengan term *amir al-mu'minin*, jika ditelusuri secara etimologis, kata *amir* berasal dari *a-m-r* yang berarti menyuruh, antonim melarang. *Al-amir* juga berarti orang yang memerintah dan dapat diajak musyawarah. Dalam pemerintahan, *kehalifah* dikenal juga dengan istilah *amir al-mu'minin*, yang dapat juga bermakna raja (*al-mulk*) atau pangeran.

Dalam *Tarikh al-Ṭabari* disebutkan bahwa yang pertama dipanggil *amir al-mu'minin* adalah 'Umar b. Khaṭṭāb. Panggilan tersebut kemudian menjadi tradisi dan digunakan oleh para *kehalifah*. Aḥmad b. Abd al-Ṣamad al-Anṣārī meriwayatkan dari ayah Umm Amr b. Ḥisān al-Kūfīyah bahwa ketika 'Umar memerintah, ia dipanggil “*Yā khalīfat khalīfat-rasul-Allāh.*” Merasa kurang senang dengan panggilan tersebut, 'Umar menimpali, “Kalian adalah orang-orang mukmin dan saya

⁹⁶ Majma' al-Lughah al-'Arabīyah, *al-Mu'jam al-Wasiṭ* (Teheran: al-Maktabah al-Ilmiyyah, t.th.), 26.

⁹⁷ Abū al-Faḍl Jamāl al-Dīn Muḥammad b. Makrām b. Munāwī al-Ifkī al-Mizzī, *Lisān al-'Arab* (Beirut: Dār al-Ṣādir, t.th.), 24-25.

⁹⁸ *Ibid.*, 30-31.

hanya *amir* kalian.” Sejak itulah kemudian ia diberi gelar *amir al-mu'minin*.⁹⁹

Sedangkan *al-mulke* berasal dari kata *m-l-k* yang berarti menguasai. Orangnyanya disebut *al-mālik*, yang berarti pemilik pemerintahan dan kekuasaan suatu bangsa. *Al-khalīfah*, *al-imārah* dan juga *al-mulke* yang ada dalam al-Qur'ān, bermakna kepemimpinan secara umum, tidak dimaksudkan untuk sistem hukum atau pemerintahan tertentu. Ketika bercerita tentang Nabi Dāwud, kata *al-khalīfah* dan *al-mulke* memiliki makna yang sama yaitu kerajaan dan kekuasaan sebagaimana terlihat dalam Q.S. Šād [38]: 26 dan Q.S. al-Baqarah [2]: 251. Kesamaan makna ini juga terdapat dalam kata *al-imām* dan *al-mulke* seperti dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 124, Q.S. al-Nisā' [4]: 54, Q.S. al-Qaṣaṣ [28]: 5 dan Q.S. al-Mā'idah [5]: 20.

Sementara, kata *al-sultān* yang berasal dari *s-l-ṭ* berarti kekuasaan, raja atau penguasa.¹⁰⁰ Istilah *sultān* seirama dengan *khalīfah*, namun lebih jelas. Perbedaannya, *khalīfah* cenderung untuk nama kepala pemerintahan keagamaan pusat Islam, sedangkan *sultān* cenderung untuk kekuatan politik yang diangkat oleh *khalīfah*.

Dari term *khalīfah*, *imām*, *mulke*, *amir al-mu'minin*, *al-sultān*, dan *awliyā'*, masing-masing memiliki makna kognitif, deskriptif atau denotatif yang menunjukkan adanya hubungan antara konsep dengan kenyataan yang serupa.¹⁰¹ Makna-makna tersebut mengacu pada dan tidak jauh dari kekuasaan serta kepemimpinan. Dalam al-Qur'ān, kata *khalīfah*, *mulke*, dan *imāmah* tidak bermuatan teologis bahkan lebih menjelaskan makna empiris dengan membandingkan kekuasaan Musa dan Fir'aun. Sedangkan istilah *sultān*, *mulke*, dan *awliyā'* dipakai untuk mendeskripsikan kepemimpinan sebagai suatu proses.

Dalam dunia diplomasi politik dewasa ini, bahasa Arab yang digunakan untuk kata kepemimpinan adalah *riāsah*, *za'āmah*, dan *qiyādah*.¹⁰² Ketiga istilah ini, jauh berbeda dari istilah-istilah yang disebutkan sebelumnya. Hal ini wajar karena bahasa senantiasa berkembang sesuai dengan perkembangan pikiran pemakainya.

⁹⁹ Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī, *Tarīkh al-Umam wa al-Mulūk*, Vol. 5 (Beirut: Dār al-Qāmūs al-Hadīthah, t.th.), 22.

¹⁰⁰ Muḥammad b. Ya'qūb al-Fairuzabādī, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ* (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), 604.

¹⁰¹ Sudarma, *Semantik-2*, 11.

¹⁰² Elias E. Elias, *Elias Modern English Dictionary Arabic-English* (Beirut: Dār al-Jil, 1970), 236, 276, 569.

Perkembangan tersebut menunjukkan bahwa bahasa bersifat dinamis dan terjadi interaksi antar-pemakai bahasa. Perkembangan dalam bahasa dapat mencakup penambahan dan pengurangan makna, pergeseran dan perubahan serta penghilangan.¹⁰³

Kembali ke term *awliyā'*, meskipun memiliki arti konotatif yang bermacam-macam, namun pada dasarnya memiliki penekanan makna teologis dan etimologis yang sama. Apabila lebih dicermati maknanya, *awliyā'* memiliki kesamaan makna dengan *sulṭān*, *mulk*, *kehalifah*, *imām*, dan *amīr al-mu'minīn*. Hubungan antar-term di atas mengikuti prinsip sinonimitas dan asosiatif yang sama.¹⁰⁴ Relasi makna yang terjadi antar-term tersebut tidak bersifat kontroversional atau paradigmatic, melainkan bersifat ekspresif dari struktur *munāsabah* antar-kalimat dalam suatu ayat.¹⁰⁵

Penutup

Kata *awliyā'* dalam pandangan Abū Bakr Jābir al-Jazāirī merupakan kata *musbtarak* yang memiliki banyak makna. Di antara makna-makna yang disebutkan dalam *Aysar al-Tafāsīr* antara lain pemimpin, sekutu, teman dekat (sahabat), kekasih, pelindung, penguasa, pemilik dan penolong. Perbedaan makna tersebut timbul akibat perbedaan tulisan atau tuturan dan kandungan maknanya.

Kepemimpinan merupakan hal yang urgen dalam kehidupan umat Islam. Maka bukan tanpa alasan Rasulullah memerintahkan supaya mengangkat seorang pemimpin ketika sedang dalam perjalanan. Karena urgensi tersebut, al-Qur'ān melarang menjadikan non-Muslim sebagai pemimpin. Larangan itu didasarkan atas adanya kezaliman, yaitu berlaku tidak adil yang menyebabkan hilangnya kemaslahatan dan pengkhianatan terhadap kepentingan kaum Muslimin. Sepanjang itu tidak terjadi, maka mengangkat mereka sebagai pemimpin dapat dilakukan. Namun, mengangkat non-Muslim yang jelas-jelas memusuhi Islam dan kaum Muslimin sangat dilarang, kecuali dalam keadaan darurat. Kebolehan ini pun hanya sebatas pada lisan, tanpa keyakinan di dalam hati. Jika hati dan keyakinan juga ikut mengakui kepemimpinan tersebut, banyak sekali konsekuensi yang harus dia tanggung di hadapan Allah.

¹⁰³ Sudarma, *Semantik-2*, 99.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 103.

¹⁰⁵ Verhaar, *Asas-asas*, 45.

Di dalam al-Qur'an, kata *amliyā'* memiliki korelasi makna dengan term-term lain yang terkait dengan kepemimpinan. Di antara term-term yang disebutkan dalam al-Qur'an terkait dengan kepemimpinan adalah *mulk*, *imām*, *khalīfah*, *amir al-mu'minin*, dan *sultān*. Meskipun secara denotatif term-term tersebut memiliki maknanya masing-masing, namun secara konotatif term-term itu memiliki korelasi makna sinonimitas dan similaritas, bukan makna paradigmatis dan kontroversial. Semuanya mengacu pada makna kepemimpinan dan kekuasaan.

Daftar Rujukan

- 'Arabīyah (al), Majma' al-Lughah. *al-Mu'jam al-Wasīṭ*. Teheran: al-Maktabah al-Ilmiyyah, t.th.
- Asfahānī (al), Rāghib. *Mu'jam Mufradāt Alfāẓ al-Qur'an*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Baidan, Nashrudin. *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Bāqī (al), Muḥammad Fu'ād 'Abd. *al-Mu'jam al-Mufabras li Alfāẓ al-Qur'an al-Karīm*. Beirut: Dār al-Fikr, 1987.
- Bavick, J.H. *Sejarah Kerajaan Allah*, terj. A. Simanjuntak. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1990.
- Dumayjī (al), Abd Allāh b. 'Umar. *al-Imāmah al-Uẓmā: Konsep Kepemimpinan dalam Islam*. Jakarta: Ummul Qura, 2016.
- Elias, Elias E. *Elias Modern English Dictionary Arabic-English*. Beirut: Dār al-Jīl, 1970.
- Fairuzabadī (al), Muhammad b. Ya'qūb. *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*. Beirut: Dār al-Fikr, 1995.
- Fāris, Muḥammad 'Abd al-Qādir Abū. *al-Niẓām al-Siyāsī fī al-Islām* (Amman: Dār al-Furqān, 1987).
- Ghalīb, Muhammad. *Abl al-Kitab Makna dan Cakupannya*. Jakarta: Paramadina, 1998.
- Ghazālī (al), Abū Ḥāmid. *Fayṣal al-Tafrīqah fī al-Quṣūr al-Anwālī*. Kairo: Dār al-Ṭabā'ah al-Muḥammadiyah.
- Hamka. *Tafsir al-Aẓhar*, Vol. 7. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982.
- Hosen, Nadirsyah. *Shari'ah and Constitutional Reform in Indonesia*. Singapore: ISAS, 2007.
- Ichwan, Muhammad Nur. *Memasuki Dunia al-Qur'an*. Semarang: Lubuk Raya Semarang, 2001.

- Jazāirī (al), Abū Bakr Jābir. *Aysar al-Tafāsīr*. Jakarta: Darus Sunnah, 2008.
- Maqdisī (al), ‘Alamī Zādah Fayḍ Allāh b. Mūsā al-Ḥasanī. *Fath al-Raḥmān li Ṭālib Ayāt al-Qur’an*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2005.
- Maqdisī (al), Alamī Zādah Fayḍ Allāh b. Mūsā al-Ḥasanī. *Fath al-Raḥmān li Ṭālib Ayāt al-Qur’an*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2005.
- Marāghī (al), Aḥmad Muṣṭafā. *Tafsīr al-Marāghī*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1946.
- Mizzī (al), Abū al-Faḍl Jamāl al-Dīn Muḥammad b. Makrām b. Munāwī al-Ifkī. *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dār al-Ṣādir, t.th.
- Nasir, M. Ridwan. *Perspektif Baru Metode Tafsir Muqarin dalam Memahami al-Qur’an* (Surabaya: Imtiyaz, 2011).
- Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Indonesia Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Tim. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1988.
- Sa’dī (al), ‘Abd al-Raḥmān b. Nāṣir. *Taysīr al-Latīf al-Manān fī Kbulāṣah Tafsīr al-Qur’an*. Riyad: Dār al-Ṭayyibah li al-Naṣr wa Ṭawzī’, 1425 H.
- Setiawan, Khoirul Himmi. *Makna Awliya’*. Tokyo: Lakpesdam NU, 2016.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan al-Qur’an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan Pustaka, 2013.
- Sudarma, Fatimah Djaja. *Semantik 1: Makna Leksikal dan Gramatikal*. Bandung: Rafika Aditama, 2012.
- *Semantik-2: Relasi Makna Paradigmatik, Sintagmatik, dan Derivasional*. Bandung: PT. Refika Aditama, 2013.
- Suma, Muhammad Amin. *Ulumul Qur’an*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2013.
- Ṭabarī (al), Muḥammad b. Jarīr. *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’an*. Mesir: al-Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabī, 1954.
- *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, Vol. 5. Beirut: Dār al-Qāmūs al-Hadīthah, t.th.
- Verhaar, J. W. M. *Asas-asas Linguistik Umum*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 2010.
- Zuḥaylī (al), Wahbah. *al-Tafsīr al-Munīr fī al-Aqīdah wa al-Sharī’ah wa al-Manḥāj*. Beirut: Dār al-Miṣr wa al-Manḥāj, 1991.