

**Pemimpin Non-Muslim Berdasarkan Sudut Pandang Al-Qur'an dan Hadis: Tinjauan Atas
Pandangan Ja'far Umar Thalib**

Taufik Akbar
IAIN Pontianak
taufik.akbar@iainptk.ac.id

Abstract

The purpose of this article is to examine the beliefs of Ja'far Umar Thalib, a significant Islamic figure in Indonesia associated with the *manhaj salaf* movement and the founder of Laskar Jihad, which played a role in the conflict in Ambon, Maluku in 1999. Specifically, this article delves into Thalib's perspective on the leadership of non-Muslims and governments. To achieve this, the article employs a qualitative research approach using a netnographic character criticism research model. The study reveals that Thalib regards government leadership as a component of Islamic law in the field of *as-siyāsah asy-syar'iyah*. Therefore, according to Thalib's viewpoint, a government leader must adhere to the Qur'an and hadith. Moreover, Thalib highlights the prohibition for Muslims to exhibit loyalty to non-believers, including Jews and Christians, especially when choosing a leader, based on QS. al-Maidah verse 51.

Keywords: Ja'far Umar Thalib, non-Muslim leaders, QS. al-Maidah: 51

Abstrak

Artikel ini bertujuan untuk mengkaji tentang salah satu sosok Islam fundamental di Indonesia, Ja'far Umar Thalib. Thalib merupakan salah satu aktor muslim di Indonesia yang dikenal dengan rekam jejaknya dengan gerakan *manhaj salaf* dan juga merupakan aktor yang mendirikan Laskar Jihad yang terlibat konflik di Ambon, Maluku pada tahun 1999. Artikel ini fokus untuk mengkaji pemikiran Thalib dalam memandang kepemimpinan suatu pemerintahan dan pemimpin non-muslim. Artikel ini menggunakan desain penelitian kualitatif dengan menggunakan model penelitian kritik tokoh yang bersifat etnografi. Artikel ini menemukan bahwa Thalib menempatkan kepemimpinan sebuah pemerintahan sebagai bagian dari syari'at Islam dalam bidang *as-siyāsah asy-syar'iyah*. Oleh sebab itu, dalam pandangan Thalib, seorang pemimpin pemerintahan harus berpegang kepada Al-Qur'an dan hadis. Selain itu, dengan menggunakan QS. al-Maidah ayat 51, Thalib menegaskan bahwa orang-orang Islam dilarang setia dan memiliki loyalitas dengan orang kafir baik dari kalangan Yahudi maupun Kristen, lebih-lebih dalam konteks memilih kepemimpinan.

Kata Kunci: Ja'far Umar Thalib, pemimpin non-muslim, QS. al-Maidah ayat 51.

PENDAHULUAN

Tidak lama lagi, pesta demokrasi di Indonesia akan kembali dilaksanakan, tepatnya pada tahun 2024. Beberapa wacana eksklusifitas kebangsaan hingga konservatisme keagamaan sering kali mewarnai pesta demokrasi di Indonesia. Beberapa isu tersebut misalnya bisa dilihat dari isu pribumi dan non-pribumi, Jawa dan non-Jawa hingga isu keagamaan seperti pemimpin perempuan, pemimpin non-uslim. Beberapa isu tersebut pada dasarnya merupakan isu yang bisa dianggap *expired*, namun sering kali muncul dengan pola dan kemasan yang berbeda. Namun demikian, politik yang dikemas dalam konteks identitas tertentu ini merupakan ancaman potensial yang dapat memecah belah keutuhan NKRI.¹

Persoalan kepemimpinan merupakan diskursus yang tidak pernah usang dari masa ke masa. Perdebatan soal boleh tidaknya memilih pemimpin non-muslim menjadi diskursus yang terus berkembang, baik dalam kajian interpretasi Al-Qur'an maupun hadis. Secara umum, perbedaan pendapat para ulama tentang pemimpin non-muslim dapat dipetakan ke dalam dua kelompok. *Pertama*, mereka yang menolak pemimpin non-muslim. *Kedua*, mereka yang mendukung pemimpin non-muslim. Para ulama yang termasuk dalam kelompok pertama, antara lain: Ibn Kasir, as-Shabuni, al-Zamakhshari, Tabataba'i, al-Qurtubi, Wahbah az-Zuhaili, al-Mawardi, Hasan al-Banna, al-Maududi, dan lain sebagainya.² Sedangkan kelompok kedua dipresentasikan oleh sosok semisal Ibnu

Taimiyyah,³ Yusuf al-Qaradlawi, Abdullah al-Na'im dan beberapa tokoh lainnya.⁴

Di Indonesia sendiri, pandangan tentang pemimpin non-muslim ini juga terpolarisasi menjadi dua arus utama, yaitu kelompok yang sepakat dengan pemimpin non-muslim dan juga kelompok yang menolak gagasan tentang pemimpin non-muslim.⁵ Di antara kelompok yang menolak seperti pimpinan Pondok Pesantren Ihya' al-Sunnah, Ja'far Umar Thalib (selanjutnya disebut Thalib), yang memiliki pandangan menolak pemimpin non-muslim tersebut. Thalib dikenal dengan gerakan *manhaj salaf*-nya dalam peta gerakan Islam fundamental dan salah satu aktor pendiri Laskar Jihad yang terlibat konflik di Ambon pada tahun 1999. Gerakan Thalib memiliki pengaruh dalam diskursus keislaman, meskipun demikian kajian terhadap pemikiran Thalib ini masih sangat minim. Salah satu pemikirannya yang menarik dikaji tentang pemimpin adalah pernyataannya bahwa yang patut menjadi pemimpin dalam suatu pemerintahan adalah orang-orang yang berpegang pada *al-kitāb* (baca: Al-Qur'an). Pandangan tersebut dilatarbelakangi berdasarkan hadis riwayat Imam Muslim tentang perintah Nabi untuk menaati pemimpin yang berpegang pada Al-Qur'an dan juga QS. al-Maidah ayat 51. Pemikiran tersebut pada akhirnya berimplikasi pada

³ Ahmad Khoiron Minan dan Nizar Afifi, "Kepemimpinan Non Muslim Perspektif Islam: Tinjauan Al-Quran Dan Hadist," *At-Turās: Jurnal Studi Keislaman* 7, no. 1 (2020): hal. 36.

⁴ Abdullah Ahmed al-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia Dan Hubungan Internasional Dalam Islam* (Yogyakarta: LKiS, 1994), hal. 309–310.

⁵ Hasse J., "Respons Publik Muda Islam Tentang Kepemimpinan Non-Muslim Di Indonesia," *Al-Ulum* 18, no. 1 (2018): hal. 65–66.

¹ Leli Salman Al-Farisi, "Politik Identitas: Ancaman Terhadap Persatuan Dan Kesatuan Bangsa Dalam Negara Pancasila," *Jurnal Aspirasi* 8, no. 2 (2020): hal. 70–73.

² Muhammad Abdul Qadir Abu Faris, *Fiqh Politik Hasan Al-Banna* (Solo: Media Insani, 2003), hal. 39.

pandangan Thalib yang melarang memilih pemimpin non-muslim.

Kajian terhadap pemikiran Thalib ini dianggap sangat minim karena tidak banyak akademisi yang konsen mengkaji pemikirannya. Beberapa karya seperti karya Muhammad Yusran yang fokus pada pemikiran tafsir kelompok Laskar Jihad.⁶ Selain karya Yusran tersebut, Ridwan juga mengulas tentang pemikiran Thalib ini, namun dari sudut pandang gerakan Salafi-Wahhabi yang digawangi Thalib.⁷ Sementara Greg Barton lebih banyak melihat kelompok Laskar Jihad yang dipimpin oleh Thalib dari sudut pandang politik, lebih tepatnya dalam masa-masa transisi sistem demokrasi di Indonesia.⁸ Gagasan Barton ini kemudian menjadi pintu masuk penulis untuk melihat lebih jauh tentang pemikiran Thalib dalam konteks kepemimpinan.

Artikel ini akan mencoba menguraikan bagaimana pandangan dan pemikiran Thalib tentang kriteria kepemimpinan sebuah negara dalam perspektif Al-Qur'an dan hadis Nabi. Selain itu, tulisan ini juga akan menguraikan pandangan Thalib dalam menyikapi pemimpin non-muslim. Dalam membaca pemikiran Thalib, artikel ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan

menggunakan model penelitian kritik tokoh yang fokus pada pemikiran Thalib dalam konteks pemimpin suatu pemerintahan dan juga pemimpin non-muslim. Selain itu, artikel ini menggunakan pendekatan etnografi, sehingga sumber data primer yang digunakan dalam penelitian ini adalah sumber-sumber yang ditemukan di internet, khususnya pada website <http://jafarumarthalib.com> dan video yang bersumber dari platform Youtube dengan judul video “Bolehkah Memilih Pemimpin Non Muslim?”.

PEMBAHASAN

1. Biografi Ja'far Umar Thalib

Dalam penelusuran penulis, belum banyak literatur yang menjelaskan tentang sosok Ja'far Umar Thalib ini. Beliau bernama lengkap Ja'far bin Umar bin Thalib. Nama *kunyah*nya adalah Abu 'Abdillah. Ia dilahirkan di Malang pada 29 Desember 1961. Kakek Thalib yang bernama Abdullah bin Amir bin Thalib berasal dari Hadramaut, Yaman, yang bermigrasi ke Nusantara bersama saudara laki-laknya yang bernama Abdullah pada pertengahan kedua abad ke-19.⁹ Masa-masa pendidikan semasa kecil ditempuh dirinya di sekolah Islam di Surabaya yang berafiliasi dengan al-Irsyad, yakni gerakan Islam yang didirikan oleh Syaikh Surkati yang berasal dari Sudan.¹⁰

Kemudian pada tahun 1983, Thalib melanjutkan pendidikannya di Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Arab (LIPIA) Jakarta yang merupakan cabang dari Universitas Imam

⁶ Muhammad Yusran, “Al-Quran Dalam Konteks Ke-Indonesiaan (Studi Atas Pemikiran Tafsir Kelompok Laskar Jihad),” *Jurnal Pappasang* 3, no. 1 (2021): hal. 1–23.

⁷ Ridwan NA, “Salafisme Di Papua, Indonesia: Sebuah Kajian Mengenai Kelompok Salafi-Wahhabi Ja'far Umar Thalib,” *Islam Nusantara: Journal for the Study of Islamic History and Culture* 2, no. 2 (2021): hal. 45–68.

⁸ Greg Barton, “Contesting Indonesia's Democratic Transition: Laskar Jihad, the Islamic Defenders Front (FPI) and Civil Society,” in *Security, Democracy, and Society in Bali*, ed. Andrew Vandenberg and Nazrina Zuryani (Singapore: PalgraveMacmillan, 2021), hal. 305–331.

⁹ Yusran, “Al-Quran Dalam Konteks Ke-Indonesiaan (Studi Atas Pemikiran Tafsir Kelompok Laskar Jihad),” hal. 8–9.

¹⁰ Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad, Islam, Militansi Dan Pencarian Identitas Di Indonesia Pasca Orde Baru* (Jakarta: Pustaka LP3ES dan KITLV-Jakarta, 2008), hal. 84.

Muhammad bin Su'ud di Riyadh, Saudi Arabia. Namun karena mengalami masalah dengan gurunya, Muhammad Yasin al-Khatib, di mana Thalib menolak pelajaran yang diberikan gurunya terkait kitab *Matn al-Ghāyah wa at-Taqrīb* karangan Ahmad bin Hasan Abu Shuja' al-Asfihani. Penolakan Thalib tersebut disebabkan kitab fiqh yang dijadikan acuan belajar oleh gurunya tersebut tidak mengacu langsung pada Al-Qur'an dan hadis Nabi. Sebab masalah tersebut, maka pada tahun 1986 Thalib keluar dari LIPIA sebelum lulus dan meneruskan studinya ke Pakistan, tepatnya di Maududi Institute, Lahore.¹¹

Pada tahun 1987, Thalib bergabung dengan salah satu gerakan Islam yang bernama Mujahidin, salah satu gerakan Islam ekstrimis di Afghanistan. Gerakan ini tumbuh dan berkembang sebagai bentuk perlawanan masyarakat Afghanistan atas invasi yang dilakukan oleh Uni Soviet (Rusia pada saat ini). Keterlibatan Thalib di gerakan Mujahidin tidak bisa dilepaskan oleh pengaruh gurunya, Syaikh Jamilurrahman al-Afghani al-Salafy. Pada tahun 1990-1991, Thalib kembali ke Indonesia dan mulai berdakwah, menyeru umat Islam untuk kembali kepada *manhaj salaf*.¹²

Adapun *manhaj salaf* yaitu sebutan yang digunakan bagi orang-orang yang mengikuti metode dan pola dakwah yang dilakukan di kalangan sahabat, tabi'in, dan tabi' al-tabi'in. Dalam konteks inilah kalangan Salafi menganggap bahwa ajaran Islam harus mengikuti ajaran di masa Rasulullah, sahabat,

tabi'in, dan tabi' al-tabi'in. Ahmad bin Hambal (780-855/164-241) diyakini sebagai orang terakhir dari generasi *salaf* jika dilihat dari tahun terakhir masa tabi' al-tabi'in.¹³

Selama kurang lebih satu tahun, Thalib kembali untuk mengabdikan di almamaternya, Pesantren al-Irsyad Tengeran. Karena merasa masih harus belajar, kemudian pada tahun 1991-1993 dirinya pergi ke Dammaj, Yaman, untuk belajar kepada Syaikh Muqbil bin Hadī al-Wadi'i.¹⁴ Setelah menyelesaikan belajarnya di Dammaj Yaman, maka pada tahun 1994 Thalib mendirikan Pondok Pesantren Ihya al-Sunnah di Dusun Degolan, Sleman, Yogyakarta.¹⁵ Sedangkan aktivitasnya saat ini, Thalib menyibukkan diri untuk berdakwah, menyeru umat agar kembali kepada agama Allah dan al-sunnah, mengajar baik di pesantren maupun di majelis-majelis taklim di luar pesantren, redaksi ahli dan penulis tetap di Majalah Salafy, menulis berbagai artikel ilmiah dan berbagai aktivitas dakwah lainnya.¹⁶

Soal sepak terjangnya di Indonesia, Thalib sudah malang melintang dalam aktivitas dakwah dengan metode salafinya—aktivitas dengan karakter salafinya baik dalam bentuk video, audio maupun tulisan—dan juga aktivitas jihadnya. Beberapa dakwahnya dijalankan baik melalui *rihlah* ilmiah maupun melalui *cyber* di <http://jafarumarthalib.com>. Thalib juga mendirikan Forum Komunikasi Ahlus Sunnah wal Jama'ah (FKAWJ) pada 14

¹³ Esposito John L., *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern* (Bandung: Mizan, 2002), hal. 104.

¹⁴ Hasan, *Laskar Jihad, Islam, Militansi Dan Pencarian Identitas Di Indonesia Pasca Orde Baru*, hal. 90.

¹⁵ Ridwan NA, "Salafisme Di Papua, Indonesia: Sebuah Kajian Mengenai Kelompok Salafi-Wahhabi Ja'far Umar Thalib", hal. 58–60.

¹⁶ <http://jafarumarthalib.com/>, "Biografi Jakfar Umar Thalib." Diakses pada 12 September 2022

¹¹ Hasan, *Laskar Jihad, Islam, Militansi Dan Pencarian Identitas Di Indonesia Pasca Orde Baru*, hal. 93.

¹² Yusran, "Al-Quran Dalam Konteks Ke-Indonesiaan (Studi Atas Pemikiran Tafsir Kelompok Laskar Jihad).", hal. 9.

Februari 1998.¹⁷ FKAJW ini memiliki sayap militer yang bernama Laskar Jihad Ahlu Sunnah wal Jamaah yang didirikan oleh Thalib pada tanggal 30 Januari 2000.¹⁸ Laskar Jihad tersebut didirikan untuk merespon konflik komunal antara Kristen dan Muslim di Ambon, Maluku antara rentang tahun 1999 dan 2002. Namun, perkembangan Laskar Jihad ini terus berkembang di Indonesia bahkan hingga ke Papua atas nama dakwah *manhaj salaf*.¹⁹

2. Pandangan Ja'far Umar Thalib Tentang Pemimpin Negara dan Pemimpin Non-Muslim

Menurut Thalib, kepemimpinan sebuah pemerintahan merupakan bagian dari syari'at Islam yang harus ditegakkan. Istilah yang digunakan untuk menyatakan hal tersebut adalah *as-siyāṣah asy-syar'iyyah*. Dalam pandangannya tersebut, Thalib meyakini bahwa pemerintahan sebuah negara harus berlandaskan kepada Al-Qur'an dan Hadis Nabi, yaitu pemerintahan yang dipimpin oleh seseorang yang berlandaskan Al-Qur'an dan hadis.

Dalam membangun kerangka berpikirnya tersebut, Thalib berpegang pada hadis riwayat Imam Muslim yang diriwayatkan oleh Ummu Hushain ketika

mendengar Nabi berkhotbah pada saat Nabi menjalankan Haji Wada':²⁰

وَلَوْ اسْتَعْمِلَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ يَقُودُكُمْ بِكِتَابِ اللَّهِ فَاسْمَعُوا لَهُ وَأَطِيعُوا

“Seandainya kalian dipimpin oleh seorang budak yang memimpinmu dengan kitabullah, maka dengarkanlah dan ta'atilah dia”. (HR. Muslim)²¹

Dengan berpegang pada hadis tersebut, maka Thalib memandang bahwa model pemerintahan Negara Kesatuan Republik Indonesia sebagai pemerintahan yang 'kafir' karena kepemimpinan yang ada saat ini tidak berpegang kepada Al-Qur'an dan hadis. Menurut Thalib, menjadikan Al-Qur'an dan sunnah sebagai dasar sistem negara merupakan hal yang wajib secara mutlak serta tidak perlu diperdebatkan lagi mengingat hal itu merupakan model yang diperintahkan oleh Nabi. Oleh sebab itu, menurut Thalib, tidak tepat jika dikatakan bahwa pemerintahan Indonesia merupakan sistem kenegaraan yang berasaskan Al-Qur'an meskipun selama ini Pancasila dianggap sebagai ideologi yang tidak bertentangan dengan Al-Qur'an.

Padahal, pemerintah Indonesia mengedepankan nilai-nilai demokrasi dan pluralisme agama yang tidak sejalan dengan ajaran Islam. Selain itu, pemerintah Indonesia

20

<https://www.youtube.com/watch?v=9MNmFQhso9Y>, “Ustadz Ja'far Umar Thalib.” Diakses pada 27 Juni 2022.

²¹ Teks hadis tersebut selengkapnya adalah sebagai berikut:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ يَحْيَى بْنِ حُصَيْنٍ قَالَ سَمِعْتُ جَدِّي يُحَدِّثُ أَنَّهَا سَمِعَتْ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُخْطُبُ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ وَهُوَ يَقُولُ وَلَوْ اسْتَعْمِلَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ يَقُودُكُمْ بِكِتَابِ اللَّهِ فَاسْمَعُوا لَهُ وَأَطِيعُوا وَحَدَّثَنَا ابْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ وَعَنْهُ الرَّحْمَنُ بْنُ مُهْدِيٍّ عَنْ شُعْبَةَ بِهَذَا الْإِسْنَادِ وَقَالَ عَبْدُ حَبِشٍ وَحَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا وَكِيعُ بْنُ الْجَرَّاحِ عَنْ شُعْبَةَ بِهَذَا الْإِسْنَادِ وَقَالَ عَبْدُ حَبِشٍ مُجَدَّعًا وَحَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ بَشِيرٍ حَدَّثَنَا بِهِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ بِهَذَا الْإِسْنَادِ وَلَمْ يَذْكُرْ حَبِشِيًّا مُجَدَّعًا وَرَأَى أَنَّهَا سَمِعَتْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمِثْلِ أَوْ بَعَرَفَاتٍ

¹⁷ Barton, “Contesting Indonesia’s Democratic Transition: Laskar Jihad, the Islamic Defenders Front (FPI) and Civil Society,” hal. 310.

¹⁸ Marmiati Mawardi, *Gerakan Kelompok Salafi Ma’had Al –Anshar Dalam Konstelasi Kebangsaan* (Semarang: Kementerian Agama Balai Litbang Agama Semarang, 2016), hal. 19–20.

¹⁹ NA, “Salafisme Di Papua, Indonesia: Sebuah Kajian Mengenai Kelompok Salafi-Wahhabi Ja’far Umar Thalib,” hal. 53.

tidak menegakkan syariat Islam sehingga tidak sesuai dengan kondisi Indonesia. Pemerintah juga mengutamakan kepentingan di luar arus kelompok mayoritas, misalnya kelompok Kristen, dan mengangkat pejabat tinggi dari komunitasnya baik di tingkat daerah maupun nasional. Menurut Thalib, selama ini jika ada kasus perselisihan antara komunitas Muslim dan Kristen, pemerintah seringkali berpihak pada komunitas Kristen.

Hal tersebut tergambar jelas dengan fatwa yang dikeluarkan olehnya tentang pemerintahan Indonesia:

“Pemerintah Indonesia tidak memimpin bangsa dan negaranya dengan Al-Qur’an dan al-Sunnah. Sehingga pemerintah Indonesia bukan *Ūlil Amri Minkum* dan ia adalah pemerintah kafir. Pemerintah Indonesia menyeru kepada ‘Demokratisme’ dan ‘Pluralisme beragama’ yang kedua perkara ini sama sekali tidak dikenal oleh Islam bahkan keduanya adalah kekafiran yang nyata. Pemerintah Indonesia menolak untuk berhukum dengan hukum Islam dengan alasan karena hukum Islam tidak cocok dengan situasi dan kondisi Indonesia dan tidak sesuai dengan masa kini. Dan ini adalah sikap kekafiran yang nyata”.²²

Sikap fanatisme yang tergambar dari pemikiran Thalib tersebut pada akhirnya berimplikasi logis pada haramnya memilih pemimpin non-muslim. Pendapat yang

demikian, penulis dapatkan dari hasil perdebatan tentang boleh tidaknya memilih pemimpin non-muslim yang disiarkan oleh salah satu media televisi.

Menurut Thalib, masalah kapabilitas dalam hal kepemimpinan, kalau menurut *as-siyāsah asy-syar’iyyah*, bagaimana cara memimpin menurut syari’ah, bukan satu-satunya syarat. Kapabilitas itu salah satu syarat dan syarat yang lainnya ialah keimanan dan keislaman. Jadi keimanan dan keislaman merupakan kapabilitas pemimpin dan berbagai ketentuan-ketentuan lainnya.²³

Kelihatannya kita difokuskan hanya kepada kapabilitas seorang untuk memimpin. Maka dalam hal ini harus dilihat pula syarat-syarat lainnya yang telah diletakkan oleh syari’ah Islamnya.”

Untuk mendukung argumentasinya tersebut, Thalib juga mengutip Al-Qur’an QS. al-Maidah ayat 51.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ
وَالنَّصَارَىٰ ءَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ ءَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ
مِّنْكُمْ فَإِنَّهُمْ أِنَّمَا يَلِيهِدُ الْقَوْمَ لِظَالِمِينَ

Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kalian menjadikan orang-orang Yahudi dan Nashara sebagai kekasih. Karena sebagian mereka adalah kekasih bagi sebagian yang lainnya. Maka siapa dari kalian yang menjadikan mereka sebagai kekasih, maka sungguh dia termasuk dari golongan mereka. Sesungguhnya

²²<http://jafarumarthalib.com/fatwa-agama-dari-al-ustadz-jafar-umar-thalib-tentang-kafirnya-pemerintah-indonesia/>, “Fatwa Agama Dari Al Ustadz Ja’far Umar Thalib Tentang Kafirnya Pemerintah Indonesia.” Diakses pada 29 Juni 2022.

<https://www.youtube.com/watch?v=HGHRZdxNbE8>, “Mungkinkah Presiden Non Muslim ? Part-1.” Diakses pada 30 Juni 2022.

Allah itu tidak akan menunjuki kaum yang dzalim”. (QS. Al Maidah : 51)

Berdasarkan ayat tersebut, menurut Thalib, secara tegas orang-orang Islam dilarang setia dan memiliki loyalitas dengan orang kafir baik dari kalangan Yahudi maupun Kristen ataupun dari yang lainnya. Secara batin seorang muslim dilarang keras membangun hubungan kesetiaan dengan non-muslim, lebih-lebih dalam konteks memilih kepemimpinan. Menurut dirinya, bersetia dan berloyalitas dengan orang-orang kafir, baik dari kalangan Yahudi, Kristen maupun yang lain, akan menjadikan seorang mukmin gugur keimanannya karena kebencian dalam beragama merupakan hal yang niscaya.²⁴

Dan maaf, tadi saya juga ingin sedikit menerangkan, kebencian orang Islam kepada orang kafir dan kebencian orang kafir kepada orang Islam, itu bukan lah kekotoran hati, bukan timbul dari kekotoran hati. Tetapi itu adalah timbul dari fitrah keagamaan seorang manusia yang normal. Maka mungkin saja orang bersandiwara, kita cinta sesama manusia, *ukhuwah insaniyah*, dan kita tidak membedakan agama. Itu ketika sedang membutuhkan kondisi perlindungan dari pihak muslimin. Tapi kalau, kalau, kondisinya kuat tidaklah demikian. Jadi itu adalah fitrah keagamaan dan konsekuensi beragama.”²⁵

²⁴<http://jafarumarthalib.com/fatwa-agama-dari-al-ustadz-jafar-umar-thalib-tentang-kafirnya-pemerintah-indonesia/>, “Fatwa Agama Dari Al Ustadz Ja’far Umar Thalib Tentang Kafirnya Pemerintah Indonesia.” Diakses pada 29 Juni 2022.

²⁵

<https://www.youtube.com/watch?v=HGHRZdxNbE8>, “Mungkinkah Presiden Non Muslim? Part-1.” Diakses pada 30 Juni 2022.

Dalam pandangan Thalib, berbuat baik dengan non-muslim hanya diperbolehkan secara dhahir. Dengan cara dhahir ini kaum muslimin harus berbuat baik dan adil terhadap non-muslim. Sikap tersebut diambil oleh Thalib dengan berpegang pada hadis riwayat Imam Bukhari tentang perilaku sahabat Abdullah bin ‘Amr bin ‘Ash. Dalam konteks ini, Thalib menyatakan:

“Kalau dalam Islam, tadi sudah saya terangkan, telah diatur dhahir dan batinnya. Maka sikap dhahir itu tidak mempermasalahkan kebencian orang secara batin terhadap Islam, tapi mempermasalahkan sikap dhahir dia yang baik meskipun batinnya demikian, jelek, maka harus disikapi dengan baik dan adil. Dan bahkan diriwayatkan oleh al-Imam al-Bukhari di dalam Kitab beliau al-Adab al-Mufrad, perbuatan Abdullah bin ‘Amr bin ‘Ash terhadap tetangganya yang Yahudi, kata beliau kepada budaknya yang sedang menyembelih kambing: jangan lupa bagian tetangga kita yang Yahudi dari daging itu. Nah ini menunjukkan, meskipun diketahui dari ayat Qur’an hati Yahudi terhadap muslim itu benci secara agama, namun dhahirnya si Yahudi ini, dia mau hidup berdampingan damai dengan muslim, maka disikapi sebagai tetangga yang baik.”²⁶

Hemat penulis, pemikiran dan fanatisme pemahaman literal diyakini oleh

²⁶<http://jafarumarthalib.com/fatwa-agama-dari-al-ustadz-jafar-umar-thalib-tentang-kafirnya-pemerintah-indonesia/>, “Fatwa Agama Dari Al Ustadz Ja’far Umar Thalib Tentang Kafirnya Pemerintah Indonesia.” Diakses pada 29 Juni 2022.

Thalib tersebut sudah menjadi bagian dari aqidah islamiyyah yang harus diperjuangkan. Perjuangan yang harus ditegakkan menurut Thalib adalah dengan melaksanakan *jihād fi sabīlillāh*:

“Adapun saya (Thalib), meyakini bahwa negeri ini harus diperbaiki dengan *jihād fi sabīlillāh* (*da’wah, ta’līm an-nās bi ad-dīn ṣaḥīḥ wa al-‘amal bihi*). Bukan dirobuhkan atau diperangi. Bila mampu, pemerintahnya disingkirkan dan diganti dengan pemerintah Islam. Bila belum mampu maka kita perbaiki diri kita, keluarga kita dan masyarakat kita, bangsa kita dan negara kita dengan terus menerus menjalankan *jihād fi sabīlillāh*.”²⁷

Bahkan dalam statemen yang berbeda, Thalib menegaskan bahwa umat Islam yang dengan sengaja meninggalkan *jihād fi sabīlillāh* tersebut setidaknya akan ditimpa oleh dua adzab sebagai konsekuensinya. Kedua adzab tersebut yaitu Allah akan menimpakan bencana alam dan perpecahan serta permusuhan diantara kaum muslimin, kehinaan dihadapan orang-orang kafir dan orang-orang munafik; dan ditimpakannya penajahan terhadap negeri orang-orang muslim oleh orang-orang kafir dan memperlakukan umat Islam lebih rendah dari orang-orang kafir.²⁸

3. Analisis Kritis Terhadap Pemikiran Ja’far Umar Thalib

Pemikiran yang dilontarkan oleh Thalib tersebut, di satu sisi, merupakan hal yang patut diapresiasi sebagai bagian dari dinamika pemikiran. Namun di sisi yang berbeda, dalam menyikapi pandangan Thalib tersebut, hemat penulis, ada dua poin yang harus dibaca ulang secara kritis. *Pertama*, interpretasi Thalib Umar Thalib dalam memandang QS. al-Maidah 51. Dalam pemikiran Thalib di atas, salah satu ayat yang dijadikan sebagai argumentasi untuk mendukung gagasannya adalah QS. al-Maidah ayat 51. Ayat tersebut memang merupakan ayat yang sering kali dikutip banyak orang untuk dijadikan sebagai legitimasi dilarangnya memilih pemimpin non-muslim, baik yang disuarakan murni sebagai sebuah gerakan (*ḥarakah*), misalnya, oleh Hizbuh Tahrir Indonesia (HTI), maupun oleh kelompok yang secara spesifik memiliki kepentingan dalam momentum politik praktis seperti yang terjadi dalam kontetasi politik di Ibu Kota Jakarta 2017 lalu.²⁹

Namun, apakah QS. al-Maidah ayat 51 tersebut murni (*pure*) ditunjukkan sebagai bagian dari larangan Al-Qur’an untuk memilih pemimpin—baik legislatif dan eksekutif—dari kalangan non-muslim? Dalam penelusuran penulis, dilihat dari konteks mikro (*asbāb an-nuzūl*), ayat tersebut diturunkan sama sekali tidak berkaitan dengan konteks kepemimpinan sebagaimana yang difahamaka saat ini. *Asbāb an-nuzūl* ayat tersebut dimulai tatkala Abdullah bin ‘Ubay bin Salul—salah seorang tokoh munafik Madinah—dan ‘Ubadah bin al-Samit—salah seorang tokoh Islam dari Bani

²⁷<http://jafarumarthalib.com/fatwa-agama-dari-al-ustadz-jafar-umar-thalib-tentang-kafirnya-pemerintah-indonesia/>, “Fatwa Agama Dari Al Ustadz Ja’far Umar Thalib Tentang Kafirnya Pemerintah Indonesia.” Diakses pada 29 Juni 2022.

²⁸<http://jafarumarthalib.com/adzab-alloh-taala-akibat-kaum-muslimin-meninggalkan-jihad-fii-sabilillah/>, “Adzab Allah Ta’ala Akibat Kaum Muslimin Meninggalkan Jihād Fī Sabīlillāh.” Diakses pada 27 Juni 2022.

²⁹ Juhana Nasruddin, “Politik Identitas Dan Representasi Politik: Studi Kasus Pada Pilkada DKI Periode 2018-2022,” *Hanifiya: Jurnal Studi Agama-Agama* 1, no. 1 (2018): hal. 34–47.

‘Auf bin Khazraj—terikat oleh suatu perjanjian untuk saling membela dengan Yahudi Bani Qainuqa’. Ketika Bani Qainuqa’ memerangi Rasulullah SAW., kemudian Ubadah bin as-Shamit berangkat menghadap Rasulullah untuk membersihkan diri kepada Allah dan Rasul-Nya dari ikatannya dengan Bani Qainuqa itu, serta menggabungkan diri bersama Rasulullah dan menyatakan hanya taat kepada Allah dan Rasul-Nya.³⁰

Ketika menghadap Rasulullah ‘Ubadah bin al-Samit seraya berkata: “Ya Rasulullah, hari ini kulepaskan aliansiku dengan kaum Yahudi—melepaskan diri dari tidak menjadikan orang-orang Yahudi sebagai pemimpin, selanjutnya aku akan bergabung dengan Allah dan Rasul-Nya”. Mendengar pernyataan ‘Ubadah bin al-Samit, Abdullah bin ‘Ubay bin Salul berkata: “Sesungguhnya aku orang yang takut terhadap masa silih bergantinya kemenangan (*al-dawâ’ir*). Karena itu, aku tidak akan membatalkan aliansiku dengan para *mawālî* (sekutuku)”. Maka turunlah ayat ini Q.S. al-Maidah ayat 51 tersebut.³¹

Memang beberapa ulama menafsirkan ayat tersebut, sebut saja, Imam al-Qurtubi dan Wahbah Zuhaili yang menginterpretasikan ayat tersebut sebagai larangan memilih pemimpin non-muslim. Menurut Wahbah al-Zuhaili, dilarangnya mendukung non muslim sebagai pemimpin adalah karena hal tersebut menunjukkan kesan umat Islam memandang dengan baik jalan kekafiran yang ditempuh kaum non muslim. Sedangkan merestui

kekafiran, tegas al-Zuhaili, berarti umat Islam juga telah kafir (الرِّضَا بِالْكُفْرِ كُفْرًا). Oleh karena itu, dilarang menyerahkan jabatan-jabatan publik yang strategis, mulia dan terhormat (semisal kepala negara) kepada non muslim.³²

Namun, hemat penulis, jika konteks mikro ayat tersebut dengan tegas mengisahkan bahwa ayat tersebut berkaitan dengan persekutuan (*mawālî*) yang menjadi tradisi masyarakat Arab pada waktu, maka kiranya interpretasi moderat yang ditawarkan oleh Yusuf al-Qaradlawi patut dijadikan acuan di tengah-tengah kehidupan masyarakat Indonesia saat ini yang majemuk dan multikultural. Dalam menafsirkan ayat tersebut, Yusuf al-Qaradlawi membagi non muslim menjadi dua golongan. Pertama, golongan yang memusuhi dan memerangi umat Islam, seperti orang-orang non-muslim Makkah pada masa permulaan Islam yang sering menindas, menyiksa dan mencelakakan umat Islam. Terhadap golongan ini, umat Islam diharamkan mengangkat mereka sebagai pemimpin atau teman setia. Kedua, golongan yang berdamai dengan orang-orang Islam, tidak memerangi dan mengusir mereka dari negeri mereka dan bisa hidup rukun dalam perbedaan. Terhadap golongan ini, umat Islam harus berbuat baik dan berbuat adil. Di antaranya adalah memberikan hak-hak politik sebagai warga negara, yang sama dengan warga negara lainnya.³³

Kedua, terkait dengan hadis yang dikutip oleh Thalib dalam menyikapi soal kepemimpinan, khususnya kepemimpinan suatu negara. Pandangan Thalib yang berlandaskan hadis Imam Muslim tersebut,

³⁰ Abū al-Fidā Ismā‘il bin ‘Umar. Ibnu Kašīr, *Tafsīr Al-Qur’ān Al-‘Aẓīm*, Juz, 2 (Riyād: Dār al-Tayyibah, 1999), hal. 133–134.

³¹ Sokon Saragih, “Kepemimpinan Non Muslim Menurut Hukum Islam (Kajian Tafsir Ayatul Ahkam Surah Al-Maidah Ayat 51),” *Tazkiya* 9, no. 2 (2020): hal. 30–47.

³² Sippah Chotban, “Hukum Memilih Pemimpin Dalam Syariah Islam,” *Sangaji: Jurnal Pemikiran Syariah dan Hukum* 2, no. 2 (2018): hal. 331.

³³ Chotban, “Hukum Memilih Pemimpin Dalam Syariah Islam,” hal. 316.

dalam beberapa ceramah dan dakwahnya, sama sekali mengabaikan aspek sanad yang terdapat dalam hadis tersebut. Padahal dalam diskursus kajian hadis, para ulama hadis berpendapat akan pentingnya kedudukan sanad dalam sebuah periwayatan hadis. Sanad mengandung dua bagian penting, yaitu nama-nama periwayat dan lambang-lambang periwayatan hadis yang telah digunakan oleh masing-masing periwayat dalam meriwayatkan hadis. Dalam konteks tulisan ini, penulis hanya akan melihat dari sudut pandang nama-nama periwayat hadis yang dijadikan pegangan oleh Thalib tersebut, baik dari sisi kualitas maupun kuantitas hadis tersebut.

Secara kualitas, hadis yang bersumber dari Imam Muslim tersebut secara keseluruhan tidak menyisakan masalah. *Pertama*, Muhammad bin al-Mutsanna. Menurut Abu ‘Arubah al-Harami yang mengatakan: “saya tidak menemukan orang yang lebih ‘alim selain Muhammad bin al-Mutsanna atau yang dikenal dengan nama kunyahnya sebagai Abu Musa.³⁴ *Kedua*, Muhammad bin Thalib. Kredibilitasnya dalam bidang hadis telah diakui oleh banyak ulama hadis, salah satunya datang dari Abu Hatim al-Razi yang menyatakan Muhammad bin Thalib sebagai perawi yang *siqqah*.³⁵ *Ketiga*, perawi atas nama Syu’bah. Syu’bah sendiri merupakan kalangan *tābi’ at-tābi’īn* yang dianggap sebagai Amiru al-Mukminin dalam bidang hadis.³⁶ *Keempat*, Yahya bin al-Hushain. Menurut Abdurrahman, Yahya bin Hushain

adalah perawi hadis yang *ṣadīq ṣīqah*.³⁷ *Kelima*, Ummu Hushain yang merupakan perawi di tingkatan sahabat. Berdasarkan uraian tersebut, semua periwayat dalam transmisi hadis tersebut dinilai baik oleh para ulama hadis. Kemudian, secara keseluruhan hadis tersebut dapat dikatakan sebagai hadis yang *ittishal* karena masing-masing periwayat dalam transmisi hadis tersebut memiliki hubungan guru dan murid. Dengan demikian, hadis riwayat Imam Muslim tersebut dapat dianggap sebagai hadis *shahīh*.

Secara kuantitas, setelah penulis melakukan *takhrīj* terhadap hadis tersebut,³⁸ maka hadis Imam Muslim yang dijadikan pegangan oleh Thalib tersebut pada tingkatan (*tabāqāt*) sahabat di mana dalam hadis tersebut bersumber dari Ummu Hushain tidak ditemukan *syawāhidnya*. Kemudian pada tingkatan (*tabāqāt*) tabi’in, pada level Yahya bin al-Hushain, juga tidak ditemukan adanya *mutābi’*. Begitu juga pada tingkatan perawi ketiga, Syu’bah, juga tidak ditemukan adanya *mutābi’*. Baru kemudian pada tingkatan Muhammad bin Thalib, Abdur Rahman bin Mahdi, Waki’ bin al-Jarrah, Bahza bin Asad, Khalid, Abdur Rahman bin Mahdi dan Waki’ bin al-Jarrah sebagai *mutābi’*. Kemudian pada tingkatan Muhammad bin al-Mutsanna, ada Muhammad bin Basysyar, Abdullah bin Muhammad, Abdurrahman bin Basysyar, dan

³⁷ Abdurrahman bin Abi Hatim, *Al-Jarh Wa Al-Ta’dil* (Bairut: Dar al-Ihya al-Turats, 1952), hal. 135.

³⁸ Dalam penelusuran *takhrīj* hadis yang dilakukan penulis melalui *software* Lidwa, maka penulis memukan bahwa hadis tersebut juga bersumber dari Sunan Nasa’i, dalam *Kitāb al-Bi’ah*, nomor hadis 4121; Musnad Ahmad, dalam *Musnad al-Madīnah*, nomor hadis 16049; Musnad Ahmad, dalam *Baqī’ Musnad al-Anṣār*, nomor hadis 22147; Musnad Ahmad, dalam *Musnad al-Qabāil*, nomor hadis 26002; Musnad Ahmad, dalam *Musnad al-Qabāil*, nomor hadis 26004; dan Musnad Ahmad, dalam *Musnad al-Qabāil*, nomor hadis 26008.

³⁴ Muhammad Tohir, *Tazkirah Al-Huffāḍ* (Riyād: Dar al-Samī’, 1415), hal. 316.

³⁵ Sa’ad Abu al-Walid, *Al-Ta’dil Wa Al-Tajrīb* (Riyād: Dar al-Liwa’ li al-Nasyri wa al-Tauzi, 1986), hal. 623.

³⁶ Ibnu Hajar al-Asqalānī, *Taqrib Al-Tahzīb* (Damaskus: Dar al-Rasyid, 1986), hal. 266.

Muhammad bin Abdul A'la sebagai *mutābi'*. Dengan demikian, kesimpulan penulis, hadis riwayat Imam Muslim yang dijadikan sandaran oleh Thalib merupakan hadis *aḥad ghaṭīb*, yaitu hadis yang diriwayatkan hanya oleh seorang perawi saja dalam salah satu dari transmisi sanad yang dapat ditemukan.

Aspek kedua adalah aspek pemahaman hadis yang dikemukakan oleh Thalib tersebut. Hemat penulis, dalam hal pemahaman teks hadis tersebut, Thalib lebih berpegang hanya dengan pemahaman yang termuat dalam teks (literal) dan mengabaikan aspek-aspek kontekstualisasi atas pemahaman tersebut. Hal ini dipertegas dengan prinsip yang dipegang olehnya:

“Dan perlu saya ingatkan, kepada semua pihak bahwa kita sebagai muslim itu bukan terikat dengan hukum keadaan, tetapi kita terikat dengan, tetapi kita terikat dengan hukum yang ada di dalam Al-Qur'an dan al-sunnah, meskipun keadaan mengharuskan kita menghalalkan yang haram, mengharamkan yang halal, tapi tetap kita tidak akan terikat dengan keadaan itu tetapi terikat dengan *al-Qur'ān wa al-sunnah*.

Dan kita harus berusaha sebisa-bisanya menjalankan hukum itu, mengendalikan keadaan dengannya, bukan mengendalikan Al-Qur'an *wa as-sunnah* dengan keadaan.”³⁹

Pemahaman tekstual dan kontekstual memang menjadi hal yang sudah lumrah,

bahkan sudah ada sejak masa Nabi. Sebut saja kisah masyhur tentang intruksi Nabi kepada beberapa orang sahabatnya yang diutus untuk menyelesaikan suatu urusan, Nabi saw. kemudian berpesan agar tidak melakukan salat Ashar kecuali di kampung Bani Quraidzah. Namun demikian, bersikap serampangan dan menjauhkan nilai-nilai universal dalam beragama serta menempatkan pemahaman literal sebagai pemahaman tunggal, merupakan hal yang jelas bertentangan dengan adagium *an-nuṣūṣ mutanāhiyyah wa al-waqā'i ghairu mutanāhiyyah*. Teks Al-Qur'an maupun hadis Nabi yang sudah tidak bisa bertambah secara kuantitas sudah seharusnya ditempatkan dalam kerangka berpikir *ṣālih li kulli zamān wa makān*.

Selain konteks Al-Qur'an tersebut, paradigma berpikir dalam diskursus hadis yang penulis amati, Thalib terkesan mengabaikan aspek-aspek mana saja yang ada pada maupun bersumber dari diri Nabi. Oleh karenanya, dalam konteks hadis-hadis yang berkaitan dengan kepemimpinan ditempatkan sebagai hadis-hadis yang memiliki implikasi *tasyri'iyah*. Padahal, sebagaimana yang digagas oleh Yusuf al-Qaradlawi, hadis-hadis Nabi selain memiliki implikasi syari'at (*sunnah tasyri'iyah*) di satu sisi namun pada sisi yang lain ada banyak hadis yang tidak memiliki implikasi syari'at (*sunnah ghairu tasyri'iyah*).⁴⁰

Berdasarkan pada tipologi hadis tersebut, Yusuf al-Qaradlawi menempatkan kepemimpinan Nabi sebagai pemimpin negara pada saat itu, tidak serta merta bahwa hal tersebut menyiratkan adanya sistem kepemimpinan yang dibuat oleh Nabi atau

ketetapan Islam. Oleh karena itu, ada banyak kebijakan-kebijakan yang berkaitan dengan stabilitas dan kemaslahatan politik pada masa Nabi, kemudian mengalami re-evaluasi dan perubahan pada masa sesudahnya. Sebut saja, misalnya, kasus kebijakan Umar bin Khattab terhadap pembagian tanah yang berbeda dengan kebijakan Nabi.

Selain hal tersebut, redaksi hadis yang terkait dengan kepemimpinan namun terkesan kontradiktif, misalnya, hadis tentang pemimpin dari kalangan orang Quraisy yang ditetapkan langsung oleh Nabi. Sebagaimana hadis yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari:⁴¹

حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ، حَدَّثَنَا عَاصِمُ بْنُ مُحَمَّدٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبِي، عَنْ ابْنِ عُمَرَ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: لَا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ فِي فُرْشٍ مَا بَقِيَ مِنْهُمْ اثْنَانِ

Dalam urusan (beragama, bermasyarakat, dan bernegara) ini, orang Quraisy selalu (menjadi pemimpinnya) selama mereka masih ada walaupun tinggal dua orang.” (HR. Bukhari).

Berdasarkan hadis tersebut, jika yang diambil adalah makna literalnya saja dan didudukkan sebagai bagian dari syari’at Islam karena bersumber dari hadis Nabi, maka yang paling memiliki kewenangan dalam urusan memimpin negara adalah bangsa suku Quraisy. Padahal hal ini jelas bertentangan dengan ruang dan waktu antara kebijakan politik Nabi 14 abad silam dengan kondisi geo-politik dunia saat ini. Namun dalam kesempatan yang berbeda, Nabi bersabda tentang penetapan

seorang budak sebagai pemimpin seperti hadis yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari pula:⁴²

حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ أَبِي النَّيَّاحِ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا، وَإِنْ اسْتَعْمِلَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ، كَانَ رَأْسَهُ زَبِيَّةً

Telah bercerita kepada kami Musaddad, telah bercerita kepada kami Sa’id dari Syu’bah dari Abu Tayyah dari Anas bin Malik ra. berkata: Rasulullah SAW bersabda: “Dengarlah dan patuhlah kamu sekalian (kepada pejabat yang saya angkat) meskipun pejabat yang saya angkat untuk mengurus kepentingan kamu sekalian itu adalah hamba sahaya dari Habsiy yang (rambut) di kepalanya menyerupai gandum.”

Oleh karena itu, pada dasarnya, hemat penulis, dari berbagai redaksi hadis tentang kepemimpinan negara ataupun urusan kemimpinan yang berkaitan dengan urusan dunia merupakan sikap Nabi yang bersifat politis dan merupakan ijtihad Nabi yang bersifat parsial, temporal dan kondisional, dan juga melihat sisi kemaslahatan umum (*al-maṣalatu al-‘ām*) sesuai ruang, waktu dan realitas yang dihadapi. Oleh karenanya, hal yang *seyogyanya* harus diperhatikan adalah nilai-nilai universal dan yang esensial dari sifat-sifat yang seharusnya dimiliki oleh seorang pemimpin; keadilan, egaliter, tegas dalam bidang hukum, memiliki komitmen dalam mengentaskan kemiskinan, meningkatkan indikator kesejahteraan masyarakat dan lain sebagainya.

Sedangkan dilihat dari sudut pandang historis, pandangan Thalib yang menyatakan

⁴¹ Muhammad bin Ismāil al-Bukhārī, *Ṣaḥīh Al-Bukhārī*, Juz 2, (Makkah: Dār Tūq an-Najāh, 2001), hal. 227.

⁴² al-Bukhārī, *Ṣaḥīh Al-Bukhārī*, Juz 8, hal. 105.

bahwa pemerintah Indonesia sangat loyal terhadap kepentingan Nashara (baca: Kristen) dan bahkan mengangkat para pejabat tinggi negara dari kalangan Nashara baik di daerah maupun di pusat sehingga dengan fakta tersebut jelaslah kekufuran pemerintah Indonesia karena hal itu tidak pernah ada dalam Islam, merupakan argumentasi yang *ahistoris*. Hal tersebut mengingat bahwa ada beberapa contoh tentang kebijakan khalifah Umar Ibn Khattab yang pernah mengangkat non-muslim asal Romawi dalam menangani masalah administrasi, dan kebijakan ini diikuti oleh para khalifah sesudahnya. Bahkan para khalifah Bani Abbas sering melibatkan orang-orang Yahudi dan Nasrani dalam masalah-masalah kenegaraan. Duta-duta besar Dinasti Turki Usmaniyah juga banyak yang berasal dari kalangan Nasrani.⁴³

Menanggapi pemikiran Thalib tentang fitrah kebencian sebagai bagian dari konsekuensi beragama di atas, sudah barang tentu, dalam konteks agama, ada kesulitan utama membangun standar universal yang dapat melintasi batas kultural. Kenyataan bahwa setiap tradisi dan agama memiliki kerangka acuan (*frame of refernce*) internalnya masing-masing karena setiap tradisi dan ajaran agama menjabarkan validitas ajaran dan norma-normanya dari sumbernya masing-masing. Namun kesulitan ini bisa diatasi andai kata prinsip yang dikedepankan adalah, meminjam bahasa Abdullah al-Na'im, prinsip *resiprositas*, yaitu suatu prinsip yang menyatakan bahwa setiap orang harus memperlakukan orang lain sama seperti dirinya mengharap diperlakukan oleh orang lain. Tujuan prinsip resiprositas ini adalah agar

setiap individu mampu menempatkan diri dalam posisi orang lain yang beragam dan tidak mengedepankan sikap egosentrismenya dalam bertindak.⁴⁴

Dalam beberapa kesempatan—terlepas adanya unsur politis—wacana yang menempatkan pemimpin muslim sebagai bagian dari konsiderasi dalam menentukan pilihan adalah hal yang wajar, merupakan wacana yang dibangun berdasarkan hadis yang diriwayatkan oleh al-Tabrani:⁴⁵

حَدَّثَنَا ابْنُ حَنْبَلٍ، ثنا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي الْوَاسِطِيِّ، ثنا أَبُو شَيْهَابٍ، عَنْ أَبِي مُحَمَّدٍ الْجَزْرِيِّ وَهُوَ حَمَزَةُ النَّصِيبِيِّ، عَنْ عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَمَنْ تَوَلَّى مِنْ أَمْرَاءِ الْمُسْلِمِينَ شَيْئًا فَاسْتَعْمَلَ عَلَيْهِمْ رَجُلًا وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّ فِيهِمْ مَنْ هُوَ أَوْلَى بِذَلِكَ وَأَعْلَمُ مِنْهُ بِكِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ رَسُولِهِ، فَقَدْ خَانَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَجَمِيعَ الْمُؤْمِنِينَ

Telah menceritakan kepadaku Ibn Hanbal, telah bercerita kepadaku Muhammad bin Abana al-Wasiti, bercerita kepadaku Abu Syihab dari Abu Muhammad al-Jaziri—ia adalah Hamzah al-Nasibi—dari Umar bin Dinar dari Ibn Abbas, berkata Ibn Abbas bahwa Rasulullah SAW bersabda: Barangsiapa memilih seorang pemimpin padahal ia tahu ada orang lain yang lebih pantas untuk dijadikan pemimpin dan lebih faham terhadap kitab Allah dan sunnah rasul-Nya, maka ia telah mengkhianati Allah, rasul-Nya, dan semua orang beriman. (HR. al-Thabrani)

⁴⁴ al-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia Dan Hubungan Internasional Dalam Islam*, hal. 309–310.

⁴⁵ Ibnu Zariq, *Man Takallama Fīhi Al-Dāruquthni Fī Kitāb Al-Sunan Min Al-Dua'fā' w Al-Matrūkīn Wa Al-Majhūlīn*, Juz 1 (Qatar: Wizartu al-Auqaf, 2007), hal. 49.

⁴³ Ibnu Muzar Syarif, *Presiden Non Muslim Di Negara Muslim* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2006), hal. 106–107.

Namun, bila ditelusuri lebih jauh, maka hadis riwayat Imam al-Tabrani tersebut terdapat perawi yang *ḍaʿīf*, yaitu Muhammad bin Abana al-Wasiti. Bahkan, Imam Daruquthni, dalam menilai Hamzah al-Nasibi, merupakan perawi hadis yang *ḍaʿīf*.⁴⁶ Dengan demikian, maka dapat dipastikan bahwa hadis tersebut memiliki problem dalam segi transmisi periwayatannya. Oleh karena itu, di tengah wacana demokratisasi di Indonesia yang kian dewasa namun masih terus mencari formulasinya, menempatkan isu agama atas dasar kepentingan politis merupakan sikap primordialis yang semestinya ditanggalkan dalam mewujudkan demokrasi yang sehat dan kian beradab.

KESIMPULAN

Berdasarkan pemaparan di atas, Thalib memandang bahwa kepemimpinan sebuah pemerintahan merupakan bagian dari syari'at Islam yang harus ditegakkan karena merupakan bagian dari *as-siyāsah asy-syar'iyyah*. Dalam pandangannya tersebut, Ja'far berpegang pada dua kriteria pemimpin berdasarkan Al-Qur'an dan hadis. Sumber Al-Qur'an yang dijadikan sandaran oleh Thalib adalah QS. al-Maidah ayat 51, sedangkan kriteria seorang pemimpin negara berdasarkan hadis yang diriwayatkan oleh Ummu Hushain. Dengan berpegang pada dua dasar teologis tersebut, Ja'far menyatakan bahwa orang-orang Islam dilarang setia dan memiliki loyalitas dengan orang kafir baik dari kalangan Yahudi maupun Kristen ataupun dari yang lainnya. Secara batin seorang muslim dilarang keras membangun hubungan kesetiaan dengan non-

muslim, lebih-lebih dalam konteks memilih kepemimpinan.

⁴⁶ Abu Abdullah Al-Dzahabi, *Mizān Al-I'tidal Fī Naqd Al-Rijāl*, Juz 9 (Bairut: Dar al-Ma'rifah, n.d.), h. 402; Zariq, *Man Takallama Fīhi Al-Dāruqutnī Fī Kitāb Al-Sunan Min Al-Dua'fā wa Al-Matrūkīn Wa Al-Majhūlīn*, Juz 1, hal. 49.

DAFTAR PUSTAKA

- al-Asqalānī, Ibnu Ḥajar. *Taqrib Al-Tahdzib*. Damaskus: Dar al-Rasyid, 1986.
- al-Bukhārī, Muhammad bin Ismā'il. *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*. Makkah: Dār Tūq an-Najāh, 2001.
- Al-Dzahabi, Abu Abdullah. *Mizan Al-I'tidal Fi Naqd Al-Rijal*. Bairut: Dar al-Ma'rifah, n.d.
- Al-Farisi, Leli Salman. "Politik Identitas: Ancaman Terhadap Persatuan Dan Kesatuan Bangsa Dalam Negara Pancasila." *Jurnal Aspirasi* 8, no. 2 (2020): 77–90.
- al-Na'im, Abdullah Ahmed. *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia Dan Hubungan Internasional Dalam Islam*. Yogyakarta: LKiS, 1994.
- Al-Qarḍawī, Yusuf. *Al-Sunnah Lī Al-Ma'rifah Wa Al-Hadlarah*. Kairo: Dar al-Suruq, 1998.
- al-Walid, Sa'ad Abu. *Al-Ta'dil Wa Al-Tajrih*. Riyāḍ: Dar al-Liwa' li al-Nasyri wa al-Tauzi, 1986.
- Barton, Greg. "Contesting Indonesia's Democratic Transition: Laskar Jihad, the Islamic Defenders Front (FPI) and Civil Society." In *Security, Democracy, and Society in Bali*, edited by Andrew Vandenberg and Nazrina Zuryani, 305–331. Singapore: PalgraveMacmillan, 2021.
- Chotban, Sippah. "Hukum Memilih Pemimpin Dalam Syariah Islam." *Sangaji : Jurnal Pemikiran Syariah dan Hukum* 2, no. 2 (2018): 316–340.
- Faris, Muhammad Abdul Qadir Abu. *Fiqh Politik Hasan Al-Banna*. Solo: Media Insani, 2003.
- Hasan, Noorhaidi. *Laskar Jihad, Islam, Militansi Dan Pencarian Identitas Di Indonesia Pasca Orde Baru*. Jakarta: Pustaka LP3ES dan KITLV-Jakarta, 2008.
- Hatim, Abdurrahman bin Abi. *Al-Jarh Wa Al-Ta'dil*. Bairut: Dar al-Ihya al-Turats, 1952.
- <http://jafarumarthalib.com/>. "Biografi Jakfar Umar Thalib."
- <http://jafarumarthalib.com/adzab-alloh-taala-akibat-kaum-muslimin-meninggalkan-jihad-fii-sabilillah/>. "Adzab Allah Ta'ala Akibat Kaum Muslimin Meninggalkan Jihād Fī Sabīlillāh."
- <http://jafarumarthalib.com/fatwa-agama-dari-al-ustadz-jafar-umar-thalib-tentang-kafirnya-pemerintah-indonesia/>. "Fatwa Agama Dari Al Ustadz Ja'far Umar Thalib Tentang Kafirnya Pemerintah Indonesia."
- <https://www.youtube.com/watch?v=9MNMfQhso9Y>. "Ustadz Ja'far Umar Thalib."
- <https://www.youtube.com/watch?v=HGHRZdxNbE8>. "Mungkinkah Presiden Non Muslim ? Part-1."
- . "Mungkinkah Presiden Non Muslim? Part-1."
- Ibnu Kaṣīr, Abū al-Fidā Ismā'il bin 'Umar. *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm*. Riyāḍ: Dār al-Tayyibah, 1999.
- J., Hasse. "Respons Publik Muda Islam Tentang Kepemimpinan Non-Muslim Di Indonesia." *Al-Ulum* 18, no. 1 (2018): 64–82.

- John L., Esposito. *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*. Bandung: Mizan, 2002.
- Mawardi, Marmiati. *Gerakan Kelompok Salafi Ma'had Al-Anshar Dalam Konstelasi Kebangsaan*. Semarang: Kementerian Agama Balai Litbang Agama Semarang, 2016.
- Minan, Ahmad Khoiron, and Nizar Afifi. "KEPEMIMPINAN NON MUSLIM PERSPEKTIF ISLAM: Tinjauan Al-Quran Dan Hadist." *At-Turās: Jurnal Studi Keislaman* 7, no. 1 (2020): 30–50.
- NA, Ridwan. "Salafisme Di Papua, Indonesia: Sebuah Kajian Mengenai Kelompok Salafi-Wahhabi Ja'far Umar Thalib." *Islam Nusantara: Journal for the Study of Islamic History and Culture* 2, no. 2 (2021): 45–68.
- Nasruddin, Juhana. "Politik Identitas Dan Representasi Politik: Studi Kasus Pada Pilkada DKI Periode 2018-2022." *Hanifiya: Jurnal Studi Agama-Agama* 1, no. 1 (2018): 34–47.
- Saragih, Sokon. "KEPEMIMPINAN NON MUSLIM MENURUT HUKUM ISLAM (Kajian Tafsir Ayatul Ahkam Surah Al-Maidah Ayat 51)." *Tazkiya* 9, no. 2 (2020): 30–47.
- Syarif, Ibnu Mugar. *Presiden Non Muslim Di Negara Muslim*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2006.
- Tohir, Muhammad. *Tadzkirah Al-Huffâdz*. Riyâd: Dar al-Sami', 1415.
- Yusran, Muhammad. "Al-Quran Dalam Konteks Ke-Indonesiaan (Studi Atas Pemikiran Tafsir Kelompok Laskar Jihad)." *Jurnal Pappasang* 3, no. 1 (2021): 1–23.
- Zariq, Ibnu. *Man Takallama Fîhi Al-Dâruquthni Fî Kitâb Al-Sunan Min Al-Dua'fâ w Al-Matrûkîn Wa Al-Majhûlîn*. Qatar: Wizarutu al-Auqaf, 2007.