

Kepemimpinan Umat Islam Dalam Demokrasi: Telaah Tafsir Dan Fatwa Atas Kepemimpinan Non-Muslim

¹Aghyal Maghrabi Habibullah, ²Ahmad Ashimulloh

^{1,2}Universitas Islam Negeri Syeh wasil Kediri

Corresponding author*: fuuaghyal@gmail.com

Abstrak

Kepemimpinan dalam Islam merupakan bagian penting dalam menjaga keberlangsungan nilai-nilai agama dan sosial umat. Di era demokrasi liberal seperti Indonesia, pemimpin tidak dipilih berdasarkan agama, melainkan oleh suara rakyat. Hal ini menimbulkan dilema di kalangan umat Muslim: bolehkah non-Muslim memimpin negara mayoritas Muslim? Paper ini membahas perspektif Al-Qur'an, hadis, serta pandangan para ulama terkait pemimpin non-Muslim. Berbagai pendekatan tafsir, baik klasik maupun kontemporer, menunjukkan adanya keragaman pendapat. Kesimpulannya, kepemimpinan dalam Islam idealnya berada di tangan Muslim yang adil, namun dalam konteks negara demokratis plural seperti Indonesia, dimungkinkan selama tetap menjunjung nilai keadilan dan tidak merugikan umat.

Kata Kunci: *kepemimpinan Islam, demokrasi liberal, non-Muslim, tafsir, Al-Qur'an*

Abstract

Leadership in Islam is an important part of maintaining the continuity of religious and social values of the people. In an era of liberal democracy like Indonesia, leaders are not elected based on religion, but by popular vote. This raises a dilemma among Muslims: can non-Muslims lead a Muslim-majority country? This paper discusses the perspectives of the Qur'an, hadith, and the views of scholars regarding non-Muslim leaders. Various interpretive approaches, both classical and contemporary, show the diversity of opinions. In conclusion, leadership in Islam should ideally be in the hands of just Muslims, but in the context of a plural democratic country like Indonesia, it is possible as long as it upholds the value of justice and does not harm the people.

Keywords: *Islamic leadership, liberal democracy, non-Muslims, tafsir, Al-Qur'an*

PENDAHULUAN

Kepemimpinan (*al-imāmah*) dalam diskursus keislaman bukanlah sekadar konsep administratif atau kekuasaan politik (Arrazi, 2024), melainkan merupakan amanah suci yang mengintegrasikan antara dimensi spiritual, moral, dan sosial dalam kehidupan umat. Dalam sejarah Islam klasik, kepemimpinan tidak dapat dipisahkan dari legitimasi religius dan tanggung jawab syar'i untuk menegakkan keadilan (*adl*), menjaga kemaslahatan (*maṣlaḥah*), dan mengawal moralitas publik (*akhlaq āmmah*) (Ahmidi: 2024). Oleh karena itu, kepemimpinan dalam Islam tidak semata-mata dipahami sebagai produk politik kekuasaan, tetapi sebagai manifestasi dari nilai-nilai ketauhidan dan integritas syariat dalam tatanan sosial

(Yasin: 2019).

Disisi lain, era kontemporer ditandai oleh dominasi sistem demokrasi liberal yang memisahkan antara agama dan politik (Anam: 2019). Dalam sistem ini, pemilihan pemimpin didasarkan pada prinsip universalitas hak politik warga negara, tanpa membedakan suku, ras, maupun agama (Zulhilmi: 2022). Negara-negara dengan mayoritas penduduk Muslim, seperti Indonesia, tidak luput dari tensi dialektis antara nilai-nilai keagamaan dan realitas politik demokratis. Sistem demokrasi Indonesia secara normatif menjamin persamaan hak setiap warga negara untuk dipilih dan memilih, termasuk bagi kalangan non-Muslim (Nisa: 2018). Namun demikian, realitas ini sering kali menimbulkan perdebatan tajam di tengah umat Islam, diantaranya sejauh mana seorang non-Muslim dapat diberi otoritas kepemimpinan di tengah masyarakat yang mayoritasnya Muslim?

Pertanyaan ini tidak sekadar bersifat normatif, melainkan menyentuh akar epistemologis dan teologis dari konsep kepemimpinan itu sendiri. Banyak umat Islam merasa perlu mengacu kepada dalil-dalil tekstual dalam Al-Qur'an dan Hadis yang secara eksplisit maupun implisit meninjau urgensi pemimpin yang seakidah. Misalnya, ayat-ayat seperti QS. Al-Mā'idah [5]: 51, sering kali dikutip dalam konteks ini, meskipun interpretasinya sangat beragam di kalangan mufassir klasik maupun kontemporer. Tafsir-tafsir tersebut memberikan spektrum yang luas, dari pendekatan literal-*hukumi* hingga kontekstual-sosiologis.

Permasalahan ini semakin kompleks ketika dihadapkan dengan fakta pluralitas bangsa Indonesia yang menjunjung tinggi prinsip kebangsaan, kemajemukan, dan toleransi antarumat beragama (Islamy: 2022). Di satu sisi, pemimpin diharapkan memiliki sensitivitas terhadap nilai-nilai keislaman yang dianut mayoritas rakyat, namun di sisi lain, negara tidak boleh mendiskriminasi warganya berdasarkan agama. Maka, urgensinya bukan hanya terletak pada "siapa yang boleh memimpin," tetapi juga "bagaimana prinsip-prinsip keislaman bisa diwujudkan dalam sistem kepemimpinan yang terbuka, adil, dan tidak berhalauan dengan konstitusi."

Oleh karena itu, tulisan ini berupaya untuk mengeksplorasi konsep kepemimpinan dalam Islam secara tematik (*tafsir maudhū'i*), menelaah pandangan para ulama tentang pemimpin non-Muslim dalam konteks Al-Qur'an, serta membandingkan dinamika teori dan praktik kepemimpinan dalam masyarakat Muslim klasik dan kontemporer. Dengan pendekatan normatif-kontekstual, tulisan ini juga berupaya mengedepankan keseimbangan antara prinsip teologis dan tuntutan realitas sosiopolitik di era demokrasi.

METODE PENELITIAN

Metode penelitian dalam kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif berbasis studi kepustakaan (library research). Pendekatan ini dipilih karena fokus utama penelitian adalah menelaah pandangan Islam terhadap kepemimpinan, khususnya terkait isu pemimpin non-Muslim, melalui analisis terhadap sumber-sumber primer seperti Al-Qur'an, hadis, dan karya-karya para ulama. Penelitian ini tidak berusaha mengumpulkan data empiris di lapangan, melainkan menggali, menginterpretasi, dan membandingkan berbagai perspektif yang telah tertuang dalam literatur keislaman, baik yang bersifat klasik maupun kontemporer.

Dalam pelaksanaannya, penulis menggunakan metode analisis isi (content analysis) untuk mengkaji teks-teks keagamaan dan tafsir, dengan memerhatikan konteks historis, sosial, dan politik yang melatarbelakangi munculnya berbagai pandangan ulama. Pendekatan ini memungkinkan peneliti untuk memahami dinamika pemikiran Islam dalam menghadapi realitas demokrasi liberal seperti di Indonesia. Dengan demikian, penelitian ini bersifat deskriptif-analitis, bertujuan untuk menyajikan beragam pandangan mengenai kepemimpinan non-Muslim dalam Islam dan merelevansikannya dengan kondisi masyarakat plural di era modern.

HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Tinjauan Konseptual Islam tentang Kepemimpinan

Dalam khazanah pemikiran politik Islam, konsep kepemimpinan (*al-imāmah* atau *al-khilāfah*) merupakan pilar utama dalam menjaga tatanan sosial, keadilan syariat, dan stabilitas spiritual umat. Kepemimpinan tidak hanya dipandang sebagai jabatan formal atau otoritas kekuasaan (*sulṭah*) yang bersifat administratif, melainkan sebagai amanah ilahiyah yang menyatu dalam kerangka *ta'abbudī* (penghambaan kepada Allah). Oleh karena itu, keberadaan seorang pemimpin dalam Islam merupakan bagian dari kebutuhan daruriyah untuk menjamin terealisasinya maqāṣid al-syarī'ah, terutama dalam menjaga agama (*ḥifẓ al-dīn*), jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), dan masyarakat (*ḥifẓ al-'ird wa al-māl*).

Terdapat tiga terminologi penting dalam konsepsi kepemimpinan Islam yang sering dikaji dalam literatur klasik maupun kontemporer, yaitu *khilāfah*, *imāmah*, dan *wilāyah*:

a. *Khilāfah* (Kekhalifahan)

Secara etimologis, *khilāfah* berasal dari akar kata *khalafa* yang berarti menggantikan atau menjadi wakil (Harahap: 2014). Dalam QS. al-Baqarah [2]: 30, Allah SWT menyatakan:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً

(Ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, “Aku hendak menjadikan khalifah di bumi.”

Ayat ini menjadi dasar epistemologis dari konsep *khilāfah*, bahwa manusia adalah khalifah Tuhan di bumi—bukan sekadar makhluk spiritual, melainkan juga agen peradaban (madaniyyah) yang bertanggung jawab menjaga keseimbangan alam dan keadilan sosial. Menurut Ibnu Khaldun dalam *Muqaddimah*-nya, khilafah merupakan pengganti dari kenabian dalam memelihara agama dan mengatur dunia sesuai syariat (Andrian: 2021).

b. *Imāmah* (Kepemimpinan Spiritual dan Umum)

Imāmah memiliki pengertian yang lebih luas dan fleksibel dibanding *khilāfah*. Dalam pendekatan Ahlus Sunnah, *imāmah* digunakan untuk menyebut kepemimpinan umum umat Islam, baik dalam urusan agama maupun dunia

(Maryani: 2022). Sementara dalam tradisi Syiah, *imāmah* adalah kepemimpinan yang bersifat eksklusif, hanya dapat dijabat oleh individu yang ditunjuk langsung oleh Allah dan memiliki otoritas spiritual serta pengetahuan *ma'sūm* (Nasution: 2021).

Dengan demikian, dalam konteks Sunni, seorang imam (pemimpin) adalah sosok yang bertanggung jawab menegakkan keadilan, menjaga agama, serta memandu umat dengan hikmah dan syariat. Ia tidak hanya bertindak sebagai pemimpin administratif, tetapi juga sebagai pembina moral dan penjaga integritas umat.

c. *Wilāyah* (Otoritas Pengelolaan Kekuasaan)

Wilāyah merupakan aspek operasional dari kepemimpinan, yaitu otoritas yang diberikan kepada pemimpin untuk mengatur urusan publik, menyusun kebijakan, serta menegakkan hukum (*taṭbīq al-aḥkām*). Wilayah lebih bersifat teritorial dan administratif, namun tetap diikat oleh prinsip keadilan (*al-'adl*) dan amanah (*al-amānah*) (Trisnani: 2021). Dalam realitas negara-negara modern, wilayah sering dikaitkan dengan jabatan formal kenegaraan seperti gubernur, menteri, atau kepala negara.

Dalam al-Qur'an, konsep wilayah juga muncul dalam bentuk ketaatan terbatas kepada "*Uli' Amri*", sebagaimana dalam QS. An-Nisā' [4]: 59:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ

Wahai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nabi Muhammad) serta ululamri (pemegang kekuasaan) di antara kamu.

Ayat ini menekankan bahwa ketaatan kepada pemimpin tidak bersifat mutlak, melainkan bersyarat, yaitu selama mereka memerintah dengan adil dan tidak bertentangan dengan hukum Allah dan Rasul. Hal ini ditekankan pula oleh para mufassir seperti al-Ṭabarī, al-Qurṭubī, dan al-Rāzī yang menafsirkan *Uli' Amri* sebagai para pemimpin yang sah dan adil dalam perspektif syariat.

2. Paradigma Kepemimpinan: Antara Idealitas Syariat dan Realitas Sosial

Kepemimpinan dalam Islam tidak sekadar dibangun atas dasar identitas keislaman semata, tetapi juga mengandung tanggung jawab sosial dan kemampuan untuk mewujudkan kemaslahatan (*jalb al-maṣāliḥ*) serta menolak kerusakan (*dar' al-mafāsīd*). Oleh karena itu, karakter ideal dari seorang pemimpin dalam Islam harus memenuhi kriteria (Yani: 2021):

- a. Adil (*al-'adl*): tidak dzalim, berpihak kepada kebenaran.
- b. *Fathonah* (kecerdasan): memiliki kapasitas intelektual dan strategi.
- c. Amanah (dapat dipercaya): menjaga integritas pribadi dan publik.
- d. *Qawīyy* (berkekuatan): mampu mengeksekusi kebijakan dan menjaga stabilitas umat.

Dalam konteks negara demokratis seperti Indonesia, konsep-konsep tersebut tetap relevan selama tidak menimbulkan dikotomi yang ekstrem antara

idealitas normatif Islam dan pluralitas realitas bangsa. Oleh karena itu, penting untuk merumuskan ulang konsep kepemimpinan Islam dengan pendekatan *maqāṣidī*, yaitu yang menimbang maslahat umat secara kolektif, bukan hanya dari satu sudut pandang tekstual semata.

3. Pembahasan Tafsir Ayat Kepemimpinan

Isu kepemimpinan umat Islam, khususnya mengenai kebolehan memilih pemimpin non-Muslim, kerap berakar pada perdebatan tafsir terhadap ayat-ayat Al-Qur'an. Salah satu ayat yang sering menjadi rujukan utama adalah QS. al-Mā'idah [5]: 51. Ayat ini berbunyi:

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

"Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu menjadikan orang Yahudi dan Nasrani sebagai auliyā' (pemimpin, pelindung, sekutu). Sebagian mereka adalah pelindung bagi sebagian yang lain. Barang siapa di antara kamu menjadikan mereka sebagai auliyā', maka sesungguhnya dia termasuk golongan mereka. Sungguh, Allah tidak memberi petunjuk kepada kaum yang zhalim."

Makna kata "*auliyā'*" dalam ayat ini menjadi pusat perdebatan para ulama tafsir. Tafsir-tafsir klasik dan kontemporer memunculkan spektrum pandangan yang kompleks, mulai dari yang tegas melarang hingga yang memaknai secara kontekstual.

a. Tafsir al-Ṭabarī

Imām al-Ṭabarī dalam *Jāmi' al-Bayān* menafsirkan "*auliyā'*" sebagai bentuk loyalitas politik dan kekuasaan. Menurutnya, larangan dalam ayat ini ditujukan kepada orang-orang beriman agar tidak menjadikan non-Muslim sebagai pemegang kekuasaan atas urusan umat Islam. Namun, al-Ṭabarī juga menyebut bahwa ketaatan kepada pemimpin dibatasi oleh keadilan dan kepatuhan terhadap syariat. Jika pemimpin tidak memerintah dengan adil atau menyalahi hukum Allah, maka umat tidak wajib taat (Ja'far: 1994).

b. Tafsir al-Qurṭubī

Al-Qurṭubī dalam *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* menyatakan bahwa larangan menjadikan *auliyā'* dalam ayat ini mengandung dua dimensi:

- 1) Pertama, dimensi politik, yakni larangan menjadikan non-Muslim sebagai pemegang kendali atas umat Islam.
- 2) Kedua, dimensi agama, yaitu larangan menjalin loyalitas dalam hal-hal yang bertentangan dengan Islam.

Namun, al-Qurṭubī juga memberikan pembedaan antara loyalitas sosial (*mu'āmalah duniawiyah*) yang boleh dilakukan selama tidak menyalahi agama, dengan loyalitas ideologis yang diharamkan. Ia memperingatkan bahwa jika terjadi pertentangan antara perintah pemimpin dan syariat, maka umat harus lebih patuh kepada wahyu Allah dan sunnah Rasul (Muhammad: 2006).

c. Tafsir Fakhr al-Dīn al-Rāzī

Al-Rāzī dalam *al-Tafsīr al-Kabīr* menyatakan bahwa ayat ini tidak hanya berbicara soal kekuasaan politik, tetapi juga tentang tanggung jawab moral dan spiritual. Menurut al-Rāzī, *auliyā'* adalah mereka yang memiliki kedekatan (walā') dengan umat, dan karena itu memiliki potensi mempengaruhi keputusan-keputusan besar umat. Oleh sebab itu, penyerahan kekuasaan kepada pihak yang tidak memiliki orientasi kepada syariat dapat menimbulkan bahaya bagi identitas kolektif umat Islam (Razi: 2012).

d. Tafsir Ibn Kathīr

Ibn Kathīr memberikan penafsiran yang lebih literal. Ia menyatakan bahwa ayat ini adalah larangan tegas untuk menjadikan Yahudi dan Nasrani sebagai pemimpin, karena mereka secara historis telah menjadi musuh Islam. Ia bahkan menukil riwayat dari Umar bin Khattab yang memecat sekretaris beragama Nasrani karena dinilai tidak pantas menduduki posisi strategis di dalam pemerintahan Muslim, meskipun memiliki keahlian. Menurut Ibn Kathīr, posisi strategis dalam pemerintahan harus dijabat oleh orang-orang yang loyal terhadap agama Islam.

e. Tafsir Wahbah al-Zuhaylī

Dalam *Tafsīr al-Munīr*, Wahbah al-Zuhaylī memaknai "*auliyā'*" sebagai pihak yang memiliki hubungan patronase dan kedekatan strategis dengan umat Islam. Ia menjelaskan bahwa muwālāh yang dilarang adalah bentuk keterikatan politik-ideologis yang berpotensi melemahkan kemandirian umat. Al-Zuhaylī membolehkan hubungan kerja sama sosial dan kemanusiaan dengan non-Muslim, namun tetap menegaskan bahwa kendali kekuasaan utama seharusnya berada di tangan Muslim demi menjaga kelangsungan nilai-nilai Islam dalam kehidupan public (Wahbah: 2013).

f. Tafsir M. Quraish Shihab

Quraish Shihab memberikan pendekatan yang kontekstual dan sosiologis. Dalam *Tafsīr al-Misbah*, ia menjelaskan bahwa kata "*auliyā'*" memiliki beragam makna tergantung konteksnya: bisa berarti teman dekat, pelindung, pemimpin, atau sekutu. Ia berpendapat bahwa larangan dalam ayat ini tidak bersifat mutlak terhadap semua bentuk hubungan, tetapi terhadap bentuk hubungan yang mengandung ancaman terhadap integritas iman dan umat. Quraish menekankan bahwa dalam negara plural seperti Indonesia, kerja sama dan keterlibatan politik non-Muslim diperbolehkan selama tidak merugikan umat Islam dan tetap menjaga prinsip keadilan (Shihab: 2002).

4. Aspek Asbāb al-Nuzūl dan Relevansi Konteks Sosial

Menurut riwayat Ibnu Ishaq, ayat ini turun sebagai respon terhadap sikap berbeda diantara kaum Muslimin terhadap Yahudi Bani Qaynuqā'. Ubadah bin al-Ṣāmit memutuskan hubungan dengan Yahudi dan memilih loyal kepada Allah dan

Rasul, sementara Abdullah bin Ubay tetap menjalin hubungan karena motif politis dan ketakutan akan kerugian. Hal ini memperkuat tafsir bahwa larangan tersebut bersifat situasional, terkait dengan pengkhianatan dan ancaman terhadap umat, bukan karena identitas semata.

Dari paparan berbagai mufassir, dapat disimpulkan bahwa ayat QS. al-Mā'idah [5]: 51 tidak dapat dipahami secara hitam-putih. Tafsir literalis mengarah pada larangan total terhadap kepemimpinan non-Muslim, sedangkan tafsir kontekstual membuka ruang bagi peran non-Muslim dalam sistem pemerintahan yang adil dan tidak bertentangan dengan prinsip Islam.

Oleh karena itu, penafsiran terhadap ayat ini perlu mempertimbangkan konteks sosial-politik umat Islam masa kini. Juga perbedaan antara loyalitas spiritual dan kerja sama sosial-politik. Dan Maqāṣid al-Syarī'ah sebagai prinsip utama dalam menjaga maslahat umat.

5. Analisis Komparatif Pandangan Ulama tentang Kepemimpinan Non-Muslim

Perdebatan mengenai kebolehan memilih pemimpin non-Muslim di negara mayoritas Muslim seperti Indonesia tidak lepas dari keragaman pandangan ulama dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, terutama QS. al-Mā'idah [5]: 51. Diantara spektrum tersebut, dapat dikelompokkan dua kutub besar pemikiran: (1) pandangan yang menolak secara tegas dengan pendekatan literal dan fiqhiy, dan (2) pandangan yang lebih kontekstual dan membuka ruang bagi partisipasi non-Muslim dalam kepemimpinan berdasarkan prinsip keadilan dan maslahat.

Analisis ini akan membandingkan dua representasi dari masing-masing kutub: Sayyid Quthb sebagai representasi pendekatan tekstual-revolusioner dan M. Quraish Shihab sebagai tokoh kontekstual-nasionalis moderat. Selain itu, dikemukakan juga pendapat para mufassir klasik seperti Ibn Kathīr dan al-Qurṭubī untuk memperluas perspektif historis.

a. Sayyid Quthb: Kepemimpinan Sebagai Manifestasi Syariat

Sayyid Quthb dalam *Fī Zilāl al-Qur'ān* secara konsisten menegaskan bahwa Islam adalah satu-satunya sistem hidup (*nizām al-ḥayāh*) yang sah bagi umat Muslim. Menurutnya, pemimpin yang tidak menjadikan syariat sebagai dasar hukum dianggap sebagai *ṭāghūt*, yakni pemimpin tirani yang harus dilawan. Ia berpendapat bahwa: Seorang pemimpin non-Muslim tidak mungkin menegakkan hukum Allah secara kaffah. Kepemimpinan dalam Islam adalah perpanjangan dari fungsi kenabian dalam menjaga risalah (*ḥifẓ al-dīn*). Demokrasi Barat dipandang sebagai sistem sekuler yang bertentangan dengan *ulūhiyyah* (ketuhanan) Allah dalam hukum.

Bagi Quthb, membiarkan umat dipimpin oleh non-Muslim sama dengan menggugurkan hak Allah sebagai satu-satunya sumber hukum. Oleh karena itu, ia menolak dengan tegas kemungkinan tersebut, bahkan dalam konteks negara modern sekalipun (Sayyid: 2003).

b. M. Quraish Shihab: Moderasi dan Kontekstualisasi Teks

Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Misbah* dan *Wawasan al-Qur'an* menawarkan pendekatan yang lebih kontekstual, inklusif, dan sosiologis. Ia menekankan pentingnya membaca ayat Al-Qur'an dengan mempertimbangkan: *Asbāb al-nuzūl* (konteks historis turunnya ayat). *Maqāṣid al-syarī'ah* (tujuan-tujuan syariat). Realitas kebangsaan dan pluralitas sosial.

Menurut Shihab Kata "*auliyā*" dalam QS. al-Mā'idah: 51 tidak serta-merta bermakna "pemimpin politik" secara mutlak. Islam tidak melarang hubungan sosial dan kerja sama dengan non-Muslim, selama tidak berkaitan dengan permusuhan terhadap Islam. Dalam konteks negara bangsa modern seperti Indonesia, kepemimpinan non-Muslim dapat diterima secara konstitusional, selama pemimpin tersebut adil dan tidak merugikan umat.

Quraish bahkan mencontohkan bahwa dalam sejarah Islam klasik pun, Nabi pernah menerima kontribusi non-Muslim, baik dalam kerja sama politik maupun dalam militer (Shihab: 2022).

c. Ibn Kathīr: Penolakan yang Tegas dan Literal

Ibn Kathīr menafsirkan QS. al-Mā'idah: 51 dengan pendekatan legalistik. Ia menekankan bahwa larangan dalam ayat tersebut mencakup pelarangan menjadikan non-Muslim sebagai penguasa atau pemegang amanah utama dalam komunitas Muslim. Dalam tafsirnya, ia menukil peristiwa ketika Umar bin al-Khaṭṭāb memecat seorang juru tulis Nasrani meski ia cakap, karena dinilai tidak pantas memegang jabatan di lingkungan pemerintahan Islam. Pandangan ini merepresentasikan kecenderungan *fiqh siyāsī* klasik yang kuat menjaga identitas politik Islam dari pengaruh luar (Isma'il: 1999).

d. Al-Qurṭubī: Tunduk pada Hukum Allah dan Batas Loyalitas

Al-Qurṭubī memiliki pandangan yang cukup sistematis. Ia membagi *auliyā*' dalam dua bentuk, pemimpin agama dan sosial yang memiliki otoritas ideologis dan pemimpin administratif yang terikat syarat keadilan Menurutnnya, selama pemimpin non-Muslim tidak merugikan Islam dan tidak mengganggu pelaksanaan syariat, maka kedekatan sosial dapat dibenarkan. Namun, dalam hal kekuasaan dan penetapan hukum, ia tetap mendukung agar umat dipimpin oleh Muslim yang taat dan adil (Muhammad: 2006).

Perbandingan Konseptual: Tabel Analisis

Aspek	Sayyid Quthb	Quraish Shihab	Ibn Kathīr	Al-Qurṭubī
Makna " <i>auliyā</i> "	Pemimpin ideologis dan politik	Kontekstual: bisa pemimpin, bisa teman dekat	Pemimpin mutlak	Dualistik: pemimpin dan sekutu
Bolehkan Non-Muslim Jadi Pemimpin?	Tidak, bertentangan dengan syariat	Bisa, asal adil dan konstitusional	Tidak boleh	Boleh secara sosial, tidak untuk hukum

Basis Tafsir	Syariah kaffah dan loyalitas total	Maqāṣid dan pluralitas sosial	Riwayat salaf, tekstual	Hukum sosial dan teologi politik
Sikap terhadap demokrasi	Menolak demokrasi Barat	Menerima demokrasi syūrā	Tidak menyinggung eksplisit	Menekankan hukum wahyu di atas suara rakyat

Perbedaan pandangan ini menunjukkan bahwa masalah kepemimpinan non-Muslim bukan persoalan hukum *fiqhiyyah* semata, tetapi mencakup epistemologi tafsir, metode ushul, serta respons terhadap konteks zaman. Pendekatan Sayyid Quthb dan Ibn Kathīr cocok dalam konteks sistem Islam teosentris murni, sementara Quraish Shihab dan al-Qurṭubī lebih akomodatif terhadap sistem kenegaraan majemuk seperti Indonesia.

Oleh karena itu, perlu pendekatan selektif-kritis: tidak serta-merta menolak non-Muslim sebagai pemimpin secara mutlak, namun juga tidak mengabaikan pentingnya pemimpin yang memahami nilai-nilai Islam dalam konteks mayoritas Muslim. Prinsipnya tetap pada keadilan, maslahat umat, dan penjagaan aqidah.

6. Fatwa-fatwa Ulama dan Ketentuan Konstitusional tentang Kepemimpinan Non-Muslim

Persoalan boleh tidaknya memilih pemimpin non-Muslim di tengah masyarakat mayoritas Muslim seperti Indonesia merupakan isu yang tidak hanya bersifat teologis, tetapi juga konstitusional dan sosiologis. Karenanya, diskursus ini harus dikaji tidak hanya dari pendekatan normatif-syar'ī, tetapi juga dari perspektif yuridis-hukum negara. Di satu sisi, berbagai lembaga fatwa dan ormas Islam memiliki pandangan yang relatif beragam terkait batasan kepemimpinan non-Muslim, sementara di sisi lain, hukum positif Indonesia -yang berakar pada prinsip kebangsaan dan kesetaraan warga negara- tidak memberikan batasan keagamaan dalam pemilihan pemimpin politik.

a. Pandangan Lembaga Fatwa Dunia Islam

1. Al-Azhar University (Mesir)

Lembaga prestisius ini menegaskan bahwa kepala negara idealnya harus Muslim. Hal ini berlandaskan pada QS. al-Mā'idah [5]: 51 yang melarang menjadikan non-Muslim sebagai pemimpin utama. Namun, Al-Azhar juga memberikan ruang toleransi dalam konteks negara sekuler, yaitu bahwa kerja sama dengan non-Muslim dalam urusan sosial dan politik dapat dibenarkan selama tidak menghalangi pelaksanaan syariat Islam dan menjaga maslahat umat.

2. Al-Lajnah al-Dā'imah (Saudi Arabia)

Lembaga ini memberikan batasan yang lebih ketat. Fatwanya

menyebutkan bahwa pemimpin dalam negara Islam haruslah Muslim. Hubungan politik dengan non-Muslim diperbolehkan namun bersifat terbatas. Mereka merujuk kepada hadis Nabi: *"Tidak akan sukses suatu kaum yang menyerahkan urusan mereka kepada wanita (atau non-Muslim)"* (HR. Abu Dawood), dengan interpretasi bahwa kepemimpinan bukan hanya masalah administratif, tetapi juga representasi nilai dan loyalitas akidah.

3. Dar al-Iftā' al-Miṣriyyah (Mesir)

Fatwa dari lembaga ini menyatakan bahwa pemimpin negara sebaiknya Muslim. Namun, kerja sama dengan non-Muslim dalam kehidupan sosial-politik di negara sekuler dibolehkan, mengingat QS. 60:8 sebagai dasar kerjasama yang tidak bermusuhan. Dengan kata lain, larangan memilih pemimpin non-Muslim berlaku dalam konteks negara Islam, namun bisa ditoleransi secara terbatas dalam sistem demokrasi modern.

b. Pandangan Lembaga Keagamaan di Indonesia

1. Nahdlatul Ulama (NU) – Bahtsul Masā'il 1999

NU mengeluarkan keputusan bahwa memilih pemimpin non-Muslim adalah haram, kecuali dalam keadaan darurat. Keadaan tersebut didefinisikan dalam tiga poin: (1) tidak ada Muslim yang mampu menjadi pemimpin, (2) ada Muslim yang memiliki potensi khianat terhadap umat, dan (3) memilih non-Muslim justru memberikan manfaat nyata bagi umat. Pendekatan ini menggunakan teori *darurat* (darūrah) dan *maslahat* (kemanfaatan publik) sebagai dasar hukum.

2. Muhammadiyah (2009)

Muhammadiyah menyatakan bahwa umat Islam wajib memilih pemimpin Muslim yang beriman, amanah, dan memperjuangkan kepentingan umat Islam. Pandangan ini menekankan pentingnya kriteria moral dan spiritual dalam memilih pemimpin, tanpa memberikan ketentuan mutlak terhadap status keagamaan calon dalam konteks kenegaraan (Al-Hamidi: 2019).

3. Majelis Ulama Indonesia (MUI, 2009)

MUI mengeluarkan fatwa bahwa wajib bagi umat Islam memilih pemimpin Muslim yang memenuhi kriteria keimanan dan amanah. Bahkan disebutkan haram hukumnya memilih pemimpin yang tidak memenuhi syarat tersebut, atau memilih untuk golput ketika ada calon yang baik. Fatwa ini sekaligus menegaskan bahwa aspek moral dan akidah menjadi pertimbangan utama dalam kepemimpinan (Farihunnada: 2021).

c. Ketentuan Konstitusi dan Peraturan Perundang-undangan di Indonesia

Di Indonesia, sistem hukum yang berlaku bersifat netral terhadap agama. Konstitusi Indonesia tidak mempersyaratkan keislaman sebagai syarat untuk

menjadi pemimpin politik.

1. UUD 1945 (Konstitusi Negara Republik Indonesia):

- a) Pasal 27 ayat (1): “Segala warga negara bersamaan kedudukannya di dalam hukum dan pemerintahan dan wajib menjunjung hukum dan pemerintahan itu dengan tidak ada kecualinya.”
- b) Pasal 28D ayat (3): “Setiap warga negara berhak memperoleh kesempatan yang sama dalam pemerintahan.”
- c) Pasal 6 ayat (2): Sebelum amandemen, disebutkan bahwa Presiden dan Wakil Presiden harus orang Indonesia asli. Namun setelah amandemen, redaksinya berubah menjadi: “Syarat-syarat untuk menjadi Presiden dan Wakil Presiden diatur lebih lanjut dalam undang-undang.” Dalam pasal ini, tidak ada lagi syarat khusus terkait agama.

2. Undang-Undang Nomor 7 Tahun 2017 tentang Pemilihan Umum

Pasal 182 huruf (i): Menyebutkan bahwa calon anggota DPR/DPRD harus bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa, tanpa menyebut keharusan beragama Islam.

3. Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2014 tentang Pemerintahan Daerah

Pasal 39 ayat (1): Syarat untuk menjadi kepala daerah (gubernur, bupati, wali kota) tidak mencantumkan syarat keagamaan. Ini memperjelas bahwa secara hukum nasional, semua warga negara memiliki hak yang sama untuk mencalonkan diri sebagai pemimpin, terlepas dari latar belakang agama.

Dari telaah di atas, dapat disimpulkan bahwa secara normatif keagamaan, banyak fatwa dan lembaga Islam menekankan bahwa pemimpin ideal bagi umat Islam adalah Muslim yang taat, adil, dan mampu menjaga nilai-nilai syariat. Namun terdapat spektrum pendekatan yang luas—mulai dari yang tegas melarang, hingga yang menerima dengan syarat maslahat. Di sisi lain, secara konstitusional dan yuridis, sistem hukum Indonesia tidak melarang non-Muslim untuk menduduki posisi pemimpin, baik legislatif maupun eksekutif. Oleh karena itu, umat Islam di Indonesia dihadapkan pada tantangan untuk menyikapi realitas ini secara arif, dengan mempertimbangkan baik nilai-nilai agama maupun asas kebangsaan.

SIMPULAN DAN SARAN

1. Simpulan

Kepemimpinan merupakan pilar utama dalam struktur sosial-politik Islam yang tidak hanya bertumpu pada kemampuan teknokratis, tetapi juga pada integritas moral dan keislaman pemimpin. Dalam khazanah klasik, mayoritas ulama menekankan bahwa pemimpin umat Islam harus seorang Muslim yang adil, faqih, dan mampu menegakkan syariat. Pandangan ini lahir dari asumsi teologis bahwa kepemimpinan bukan hanya fungsi administratif, melainkan amanah ilahiyah yang berhubungan langsung dengan penjagaan agama dan kemaslahatan umat.

Namun, di tengah realitas kontemporer yang ditandai oleh demokrasi, pluralisme, dan sekularisasi negara, pendekatan terhadap isu kepemimpinan non-Muslim mengalami pergeseran. Beberapa ulama dan lembaga fatwa mulai mengadopsi pendekatan kontekstual dengan mempertimbangkan *maqāṣid al-syarī'ah* dan tuntutan masalah zaman. Mereka membolehkan keterlibatan non-Muslim dalam pemerintahan dalam kondisi tertentu, selama tidak merugikan umat Islam dan tetap menjaga prinsip keadilan, kemaslahatan, dan perlindungan akidah.

Disisi lain, konstitusi Indonesia dan undang-undang turunannya tidak memberikan batasan agama dalam pemilihan pemimpin publik. UUD 1945 menjamin kesetaraan warga negara dalam pemerintahan, dan berbagai regulasi tentang pemilu maupun kepala daerah menegaskan bahwa syarat calon pemimpin cukup bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa, tanpa diskriminasi berbasis agama. Hal ini menjadikan posisi umat Islam Indonesia tidak hanya sebagai entitas keagamaan, tetapi juga sebagai bagian dari entitas kebangsaan yang harus bijak menavigasi realitas hukum dan politik.

Dengan demikian, diskursus tentang kepemimpinan non-Muslim tidak dapat diselesaikan hanya dengan kutipan literal dari nash, tetapi perlu disertai dengan pendekatan tafsir kontekstual, ijtihad kolektif, dan kepekaan terhadap kondisi sosiopolitik umat. Islam menawarkan prinsip fleksibilitas hukum (*al-taysīr*) dan kemaslahatan (*al-maṣlaḥah*) dalam mengelola realitas, tanpa kehilangan jati diri prinsipinya.

2. Saran

Sejalan dengan kesimpulan tersebut, beberapa rekomendasi dapat diajukan sebagai berikut:

- a. Bagi Umat Islam, perlu memperkuat literasi politik syar'i yang tidak hanya tekstual, tetapi juga substantif. Pemilihan pemimpin seharusnya didasarkan pada nilai-nilai moral, kapasitas, dan komitmen terhadap keadilan—bukan semata identitas agama. Umat perlu didorong untuk aktif dalam proses demokrasi dengan cara-cara yang konstruktif dan bertanggung jawab.
- b. Bagi Lembaga Keulamaan dan Pendidikan Islam, diperlukan pembaruan metodologi dakwah dan pendidikan politik yang bersifat inklusif, kontekstual, dan berorientasi pada *maqāṣid al-syarī'ah*. Lembaga seperti MUI, NU, dan Muhammadiyah diharapkan tidak hanya memberikan fatwa, tetapi juga mengedukasi umat agar memahami konteks kebangsaan tanpa kehilangan prinsip keislaman.
- c. Bagi Negara, penting untuk terus menjamin kesetaraan dalam hak politik warganya tanpa diskriminasi agama, namun juga membuka ruang dialog dengan komunitas keagamaan untuk membangun harmoni antara nilai keislaman dan nilai-nilai kebangsaan. Negara tidak boleh menekan ekspresi keagamaan, tetapi juga tidak boleh membiarkan politik identitas memecah keutuhan bangsa.
- d. Bagi Peneliti dan Akademisi, tema ini masih membuka banyak ruang kajian, baik dalam perspektif tafsir, fikih siyasah, maupun studi perbandingan konstitusi

Islam dan demokrasi modern. Penelitian lintas disiplin sangat dibutuhkan untuk menjembatani teologi Islam dan dinamika politik kontemporer.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmidi., Alhamdani, dan Sukti, S. (2024). Konsep Negara dan Kepemimpinan dalam Pemikiran Politik Islam Ibnu Taimiyah." *Innovative: Journal Of Social Science Research* 4.3
- Al-Hamdi, R., et al., eds (2019). *Politik Inklusif Muhammadiyah: Narasi Pencerahan Islam untuk Indonesia Berkemajuan*. UMY Press (dist: Caremedia Communication)
- Anam, H. F. (2019). Politik identitas Islam dan pengaruhnya terhadap demokrasi di Indonesia." *Jurnal Pemikiran Politik Islam, POLITEA* 2.2.
- Andrian, A. (2021) *Studi Komparatif Konsep Kepemimpinan Ibn Khaldun dan Imam Al-Mawardi*. Diss. Universitas Islam Sultan Agung Semarang.
- Arrazi, M. (2024). Kesalahpahaman Konsep Hakimiyah dalam Memahami Makna dari Alquran Tentang Konsep Kedaulatan dan Legitimasi Pemerintah dalam Tata Negara Islam. *MADANIA Jurnal Hukum Pidana dan Ketatanegaraan Islam* 14.1
- Fatihunnada, Umniati, I., dan Raspiani. (2021) Otoritas Fatwa di Indonesia: Variasi Respons Pengguna Twitter terhadap Fatwa MUI tentang Haram Golput pada Pemilu." *JISPO Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik* 11.2
- Harahap, S. M. (2014) "*Khilafah konstitusional dalam pemikiran politik Islam Rasyid Ridha*." *Studi Multidisipliner: Jurnal Kajian Keislaman* 1.2.
- https://megapolitan.kompas.com/read/2016/09/15/16462071/pbnu.merujuk.ke.fatwa.1999.tentang.pemimpin.non-muslim#google_vignette
- <https://peraturan.bpk.go.id/details/37644/uu-no-7-tahun-2017>
- <https://peraturan.bpk.go.id/Details/38685/uu-no-23-tahun-2014>
- <https://www.hukumonline.com/klinik/a/equality-before-the-law-lt66793bdc35f83/>
- <https://www.mkri.id/index.php?id=11732&page=web.Berita>
- <https://www.mkri.id/index.php?page=web.Berita&id=17718#:~:text=Setelah%20Operubahan%20UUD%201945%2C%20norma,secara%20rohani%20dan%20jasmani%20untuk>
- Islamy, A. (2022). Moderasi beragama dalam ideologi pancasila." *POROS ONIM: Jurnal Sosial Keagamaan* 3.1. 18-30.
- Ismā'īl ibn 'Umar Ibn Kathīr, (1999). *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Jilid 3 (Riyadh: Dār Ṭayyibah.
- Ja'far at-Thabari, Abu. *Tafsir At-Thabari*, ed. Basyar Ma'ruf and 'Ishom Al-Haristani, 1st ed. (Beirut: Muassasah Al-Risalah, 1994).
- Maryani, H., Tarigan, A.A., dan Azmi, A. (2022) *Politik Hukum Islam Pergumulan Politik dalam Legislasi Hukum Islam di Indonesia*. Merdeka Kreasi Group
- Muhammad Al-Qurtubi, *Al-Jami' Li Ahkami Al-Qur'an*, ed. Abdullah At-Turki and Muhammad Ridwan, 1st ed. (Beirut: Muassasah Al-Risalah, 2006).
- Nasution, M. A. (2021). Syi'ah Imamiyah dan Perkembangan Hukum Islam. *Al-Hikmah: Jurnal Theosofi dan Peradaban Islam* 3.1
- Nisa, C. (2022) *Hak-Hak Politik Warga Negara Non Muslim Sebagai Pemimpin Dalam*

- Pandangan Hukum Islam Dan Hukum Positif*. Diss. UIN Raden Intan Lampung, 2018. Islamy, Athoillah. "Moderasi beragama dalam ideologi pancasila." *POROS ONIM: Jurnal Sosial Keagamaan* 3.1
- Razi, Fakhruddin. *Tafsir al-Kabir (Mafatih al-Ghaib)*. Jilid 11. Dar el-Hadith, 2012.
- Sayyid Qutb, *Fi Zilāl al-Qur'ān*, Jilid 3 (Kairo: Dar al-Shuruq, 2003),
- Shihab, (2002). M. Q. *Tafsir al-Miṣbāḥ: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*. Jilid 3. Lentera Hati,
- Trisnani, A. (2021) "Peran Perempuan Dalam Politik Menurut Yusuf Al-Qardhawi." *Kalimah: Jurnal Studi Agama-Agama Dan Pemikiran Islam* 19.2
- Wahbah Az-Zuhaili, *Tafsir Al-Munir*. jilid 3. Terj. Abdul Hayyie Al Kattani., ed. Achmad Yazid Ichsan and Muhammad Badri H, 1st ed. (Jakarta: Gema Insani, 2013). 570-575.
- Yani, M. (2021). Konsep Dasar Karakteristik Kepemimpinan Dalam Pendidikan Islam." *AL-HIKMAH (Jurnal Pendidikan Dan Pendidikan Agama Islam)* 3.2
- Yasin, Hendra. (2025) Pemikiran Politik Hasan Al-Banna & Implementasinya Terhadap Eksistensi Hukum Islam Modern." *Qanuni: Journal of Indonesian Islamic Family Law* 3.01.
- Zulhilmi, Arif. (2022) Demokrasi dan Hak Asasi Manusia dalam Pandangan Islam." *Jurnal Darma Agung* 30.2.