



APLIKASI TEORI *DOUBLE MOVEMENT* FAZLU RAHMAN TERHADAP HUKUM MEMILIH PEMIMPIN NON-MUSLIM

Beta Firmansyah¹

¹ Sekolah Tinggi Filsafat Islam Sadra

Jakarta Selatan, Jakarta, Indonesia

Betafirmansyah6@gmail.com

Abstrak:

Artikel ini menjelaskan tentang hukum memilih pemimpin yang tidak beragama Islam, atau akrab dikenal dengan non-Muslim. Artikel ini mendukung hipotesa memilih pemimpin non-Muslim hukumnya adalah boleh. Artikel ini dilatarbelakangi dengan kejadian-kejadian yang menjadikan surah al-Mā'idah [5]:51 sebagai dasar dari ketidakbolehan memilih pemimpin non-Muslim. Kebanyakan para penafsir menggunakan pandangan secara konservatif dalam menarik kesimpulan hukum dari ayat ini, dan mereka tidak melihat konteks ketika hukum ini diturunkan. Maka dari itu, penulis mengajukan metode double movement Fazlu Rahman untuk menafsirkan ulang hukum memilih pemimpin non-Muslim. Kesimpulan penulis adalah memilih pemimpin non-Muslim itu boleh dengan syarat tertentu.

Kata Kunci: Pemimpin Non-Muslim, Fazlu Rahman, *Double movement*

Abstract:

This article explain about the law choose non-Muslim leader. This article support hipotesa that choose the leader of the non-Muslim legal is may. This article background the back of the events that makes the al-Mā'idah: 51 as the basis of should not choose non-Muslim leader. Most of the mufassir using a view of a conservative in draw the conclusion the law of this verse, and they don't look the context of when the law is relegated. Therefore, the authors filed theory Fazlu Rahman's double movement to interpret the law choose non-Muslim leader. The conclusions of the author is choose the leader of the non-Muslim it may be with the condition of certain.

Keywords: Non-Muslim leader, Fazlu Rahman, *Double movement*

Pendahuluan

Allah menurunkan al-Qur'an untuk dijadikan pedoman seluruh manusia.¹ Setiap ayat al-Qur'an memiliki tujuan serta rahasia tersendiri bagi kemaslahatan hidup manusia. Seperti misalnya hukum tertentu ditetapkan memiliki tujuan dan kebaikan yang dikehendaki oleh Pembuat Hukum, yaitu Allah swt. Allah tak mungkin membuat hukum jika hukum tersebut tak memiliki kemaslahatan dan kebaikan bagi hamba-Nya. Yaitu demi terciptanya tatanan kehidupan yang baik bagi hamba-Nya entah itu di dunia maupun di akhirat.²

Contoh hukum dalam Kitab Suci tersebut bagi hamba-Nya yakni hukum memilih pemimpin. Kebanyakan mufasir menyandarkan pemilihan pemimpin pada surah al-Mā'idah [5]:51.³ Ayat ini menjadi dasar bahwa orang Muslim tidak boleh memilih pemimpin dari kalangan Yahudi dan Nasrani, dengan kata lain setiap Muslim dituntut untuk memilih pemimpin yang beragama Islam (Muslim).

Dalam konteks regional Indonesia, ayat ini menjadi perdebatan. Apalagi ketika pemilihan kursi nomor satu dan dua Ibu Kota Indonesia pada tahun 2017. Pada akhirnya, pemilihan gubernur dan wakilnya menyisahkan dua calon pasangan. Dua calon Gubernur tersebut berbeda agamanya. Satu calon Gubernur, Bhasuki Tjahya Purnama (Ahok) beragama non Islam sedangkan Anis Baswedan beragama Islam.⁴ Dari sinilah muncul politisasi agama, al-Mā'idah [5]:51 menjadi dasar mereka untuk menghantam lawan potlitiknya.

Ayat ini muncul ke permukaan dengan berbagai ragam pandang.⁵ Sebagian ulama membolehkan memilih pemimpin yang non-muslim sebagaimana konstitusi negara. Berbeda dengan yang lain, sebagian yang lain bersebrangan pendapat dan mereka berpendapat haram hukumnya memilih pemimpin non-Muslim. Bahkan sampai ada fatwa bahwa jika orang Islam memilih pemimpin non-Muslim terus dia mati, maka tidak boleh dishalatkan karena dia termasuk orang munafik.⁶

Persebrangan pendapat ini sudah terjadi sejak dulu. Para ulama terbagi menjadi dua arus pemikiran besar, yaitu mereka yang membolehkan menunjuk orang yang tak beragama Islam sebagai pemimpin dan mereka yang tak membolehkan menunjuk orang yang tak beragama Islam menjadi pemimpin. Di

¹ Al-Baqarah [2]:185

² 'Abd al-Wahāb Khallāf, *Ilmu Ushul Fiqih* (Bandung: Geman Risalah Press, 1996), 111.

³ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ

⁴ Tempo, "Ini Nomor Urut Pasangan Calon Gubernur DKI Jakarta," <https://pilkada.tempo.co/read/815018/ini-nomor-urut-pasangan-calon-gubernur-dki-jakarta>, diakses 30 April 2019.

⁵ Rohmatul Izad, "Penistaan Agama dalam Perspektif Islam dan Filsafat Pancasila," *Panangkaran* 1, no. 1 (2017): 172.

⁶ Kanavino Ahmad Rizqo, "Spanduk Tolak Salatkan Jenazah Terpasang di 3 Masjid di Karet Jaksel," <https://m.detik.com/news/berita/3431781/spanduk-tolak-salatkan-jenazah-terpasang-di-3-masjid-di-karet-jaksel>, diakses 29 April 2019.

antara ulama yang mengharamkan adalah al-Alūsī, Ibn Kaṣīr, al-Ṣābūnī, al-Zamakhsyarī, al-Qurtubī, Wahbah Zuhailī, ‘Abd al-Wahāb Khallāf, Ḥasan al-Bannā dan tokoh lainnya.⁷ Dasar mereka menolaknya adalah surah Āli ‘Imrān [3]:28, al-Mā’idah [5]:51⁸ dan ayat lainnya yang memiliki kesamaan makna dengan ayat-ayat yang telah disebutkan. Sedangkan ulama yang melegalkan dipimpin oleh pemimpin non-Muslim yakni ‘Abd Allāh Aḥmad al-Na‘īm, Muḥammad Ṭāhā, Asghar Ali Engineer, Ariq al-Biṣrī, serta Muḥammad Sa’īd al-Aṣmawī. Mereka sering dikategorikan sebagai ulama liberal. Pendapat merekalah yang menjadi dasar bolehnya memilih pemimpin yang non-Muslim.⁹

Dalam konteks konstitusi negara, ada beberapa konstitusi negara-negara yang melegalkan kepemimpinan non-Muslim dan ada juga yang memang secara tertulis dalam konstitusinya mewajibkan pemimpinnya beragama Islam (Muslim). Di antara negara yang menetapkan konstitusi syarat presiden orang muslim adalah Tunisia, Al-Jazair, Mesir, Suriah, Pakistan, Banglades, Iran, Yordania dan Malaysia. Hanya sebagian kecil negara dengan mayoritas penduduknya muslim yang membolehkan pemimpin negaranya dan sekaligus pernah dipimpin oleh pemimpin muslim, yaitu Nigeria, Senegal dan Libanon.¹⁰

Permasalahan utama dalam kebolehan dan ketidakbolehan menunjuk pemimpin non-Muslim dilandaskan pada teks al-Qur’an, di antaranya al-Mā’idah [5]:51. Mereka berbeda pendapat dalam hal pendefinisian term *auliyā*. Hal lain yang menjadi masalah adalah pemahaman atas ayat secara konservatif (literalis) terutama ayat yang berbicara tentang hukum. Konsekuensinya adalah mereka mengambil sebuah hukum hanya dari teks tanpa melihat konteks. Pemahaman seperti ini akan menjadikan hukum itu begitu rigid (lawan dari fleksibel) dan tidak akan menjawab permasalahan yang terjadi pada zaman ini. Sehingga menjawab tantangan zaman adalah jargon yang kencang diperbincangkan dalam pemikiran islam pada masa kini tidak terkecuali fikih. Indikatornya yakni bertambah meningkatnya usaha pembaharuan pemikiran hukum Islam yang digagas pemikir muslim ataupun pemikir orientalis.¹¹ Intinya mereka ingin menyelaraskan dengan paradigma islam yang *ṣālih li-kullī al-zamān wa al-makān*.

Salah satunya adalah Fazlu Rahman, dia adalah tokoh pembaharu yang datang dari Pakistan. Dia menawarkan sebuah teori dalam memahami teks al-

⁷ H.M. Mujar Ibnu Syarif, “Memilih Presiden Non-Muslim di Negara Muslim dalam Perspektif Hukum Islam,” *Jurnal Konstitusi* 1, no. 1 (2008): 92.

⁸ Ali Imran [3]:28

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

⁹ H.M. Mujar Ibnu Syarif, “Memilih Presiden Non-Muslim di Negara Muslim dalam Perspektif Hukum Islam,” 101.

¹⁰ H.M. Mujar Ibnu Syarif, “Memilih Presiden Non-Muslim di Negara Muslim dalam Perspektif Hukum Islam,” 89.

¹¹ Labib Muttaqin, “Aplikasi Teori Double Movement Fazlu Rahman Terhadap Doktrin Kewarisan Islam Klasik,” *al-Manahij* 7, no. 2 (2013): 196.

Qur'an terutama dalam memahami ayat-ayat hukum (*fiqh*). Dia merekonstruksi kembali pemahaman fikih yang selama ini digandrungi oleh ulama klasik. Teortinya adalah *double movement*, dalam teori ini Fazlu Rahman memberikan dua gerakan, gerakan pertama menggunakan tiga pendekatan, yaitu pendekatan historis (kesejarahan), kontekstualis, dan sosiologis. Sedangkan gerakan kedua yaitu perumusan prinsip, maksud ayat yang sudah didapatkan dalam gerakan pertama dan disesuaikan dengan konsteks yang aktual.¹²

Maka dari itu, tulisan ini ingin meninjau ulang hukum hukum memilih pemimpin non-Muslim dengan menggunakan teori *double movement* yang digagas oleh Fazlu Rahman. Penulis akan fokus hanya satu ayat yang menjadi dasar pemilihan pemimpin yaitu al-Mā'idah [5]:51. Dan penulis tidak akan mempersoalkan apakah makna *auliyā'* pada ayat tersebut. Alasannya, karena kebanyakan membantah ketidakbolehan memilih pemimpin non-Muslim adalah ayat tersebut. Alasan penulis menggunakan teori ini karena teori Fazlu Rahman karena teori ini menekankan pada nilai yang dikandung pada awal pensyariaan sebuah hukum.

Dalam artikel ini penulis menggunakan metode deskriptif-analisis. Peneliti mendeskripsikan tentang duduk masalah pemilihan pemimpin non-Muslim dan konteks pada saat itu, lalu melakukan analisis dengan cara mencari nilai moral dari kasus tersebut, lalu menerapkannya konteks kekinian.

Diskursus tentang Memilih Pemimpin Non-Muslim

Sebagaimana yang telah diungkap sebelumnya, para ulama terbagi menjadi dua arus pemikiran besar dalam masalah ini. Ada ulama yang melarang (tidak membolehkan) dalam arti mengharamkan memilih pemimpin non-Muslim, ini pendapat mayotiyas. Ada ulama yang melegalkan (membolehkan) memilih pemimpin non-Muslim.

Ulama yang mengharamkan memilih pemimpin non-Muslim diantaranya al-Alūsī, Ibn Kašīr, al-Šābūnī, al-Zamakhsharī, al-Qurṭubī, Wahbah Zuhailī, 'Abd al-Wahāb Khallāf, Ḥasan al-Bannā dan tokoh lainnya.¹³ Mereka berargumen dengan surah al-Mā'idah [5]:51; 57; Āli 'Imrān [3]:28; 100; 118; al-Nisā' [4]:141; al-Mumtahanah [60]:1; al-Taubah [9]:8; 71.

Al-Jaššās dengan mengutip surah Alī 'Imrān [3]:28 menegaskan bahwa ayat ini dan ayat lainnya memberikan sebuah peringatan terkait ketidakbolehan orang kafir berkuasa (menjadi pemimpin) atas umat Islam. Lebih ekstrem dia menuturkan bahwa tidak hanya dalam memilih pemimpin ketidakbolehan mengangkat non-muslim itu dalam semua hal, dalam hal mengurus urusan kaum

¹² Lum'atus Sa'adah, "Transformasi Fikih Klasik Menuju Fikih Kontemporer: Sebuah Tawaran Penemuan Hukum Islam Melalui Metode Double Movement," *Jurnal Falasifa* 3, no. 1 (2012): 3.

¹³ H.M. Mujar Ibnu Syarif, "Memilih Presiden Non-Muslim di Negara Muslim dalam Perspektif Hukum Islam," 92.

muslim, bahkan jika non-muslim itu mempunyai ikatan darah. Maka dari itu, dia berpendapat bahwa tidak boleh orang kafir menjadi wali bagi anak atau adiknya yang muslim.¹⁴ Senada dengan ini, Ibn Kaṣīr berpandangan bahwa ayat tersebut dan yang senada dengannya melarang orang yang beriman menjadikan orang kafir sebagai teman dekat (akrab) atau bahkan menjadi pemimpin.¹⁵

Al-Zamakhsyarī berpendapat bahwa pelarangan itu logis, karena orang kafir adalah musuh kaum muslim dan memang tidak mungkin bagi seorang mengangkat musuhnya sebagai pemimpinya.¹⁶ Sayyid Quṭb menegaskan, kaum muslim dituntut untuk bertoleransi terhadap ahlul kitab, akan tetapi mereka tidak boleh memberikan loyalitasnya kepada ahlul kitab. Karena toleransi adalah hal lain dari loyalitas. Di antara wujud dari loyalitas itu menjadikan ahlul kitab sebagai pemimpin.¹⁷

Kelompok ulama yang membolehkan yakni ‘Abd Allāh Aḥmad al-Na‘īm, Muḥammad Ṭāhā, Asghar Ali Engineer, Ariq al-Biṣrī, serta Muḥammad Sa’īd al-Aṣmawī. Mereka sering dikategorikan sebagai ulama liberal. Pendapat merekalah yang menjadi dasar bolehnya memilih pemimpin yang non-muslim.¹⁸

Menurut Ṭāhā, penyebab memiliki pemimpin yang tak beragama Islam tidak boleh adalah paradigma fikih yang konservatif serta mendiskriminasi non-muslim. Mereka para ahli fikih mendasarkan pendapatnya pada ayat-ayat *Madaniyyah*, bukan bersandar pada ayat *Makkiyyah* yang lebih fokus pada martabat inheren (internal) seluruh umat manusia dengan tidak membedakan gender, status sosial maupun agama. Lanjut Ṭāhā, ayat-ayat *Madaniyyah* yang dijadikan dasar untuk diskriminasi ini harus dicabut (ditafsirkan ulang) digantikan dengan ayat-ayat *Makkiyyah*.¹⁹

Al-Na‘īm memperkuat argumentasi Ṭāhā walaupun ada perbedaan. Menurutnya, penolakan terhadap pemimpin non-muslim dibenarkan pada konteks itu. Akan tetapi, konteks sekarang sudah berubah. Maka dari itu, hal tersebut harus diredefinisi ulang. Sebagaimana Ṭāhā, al-Na‘īm memberikan solusi agar pemahaman dikembalikan pada ayat *Makkiyyah* yang menjunjung tinggi kesetaraan pada semua orang.²⁰ Asghar menambahkan agar tolok seorang pemimpin tidak melihat agama apa yang dianutnya. Akan tetapi tolok ukurnya harus diletakan pada kecakapan

¹⁴ Abū Bakr Aḥmad ibn ‘Alī al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qur’ān* (al-Qāhirah : Syirkah Maktabah wa Maṭba‘ah Abd al-Raḥman Muhammad, tt), 290.

¹⁵ Ibn Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-Adzīm* (Beirut : Dār al-Fikr, 1992), 439.

¹⁶ Al-Zamakhsyarī, *al-Kasysyāf ‘An Ḥaqā’iq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta’wīl* (Mesir : Muṣṭafa al-Bābī al-Halabī wa Awladuh, 1972), 5.

¹⁷ Sayyid Quṭb, *Fī Zīlāl al-Qur’ān* (Beirut : Dār Iḥyā al-Turāth al-‘Arabī, 1967), 198.

¹⁸ H.M. Mujar Ibnu Syarif, “Memilih Presiden Non-Muslim di Negara Muslim dalam Perspektif Hukum Islam,” 10.

¹⁹ H.M. Mujar Ibnu Syarif, “Memilih Presiden Non-Muslim di Negara Muslim dalam Perspektif Hukum Islam,” 102.

²⁰ H.M. Mujar Ibnu Syarif, “Memilih Presiden Non-Muslim di Negara Muslim dalam Perspektif Hukum Islam,” 102.

dalam memimpin, keberanian menegakkan keadilan, menentang dan menolak kezaliman serta kesewenang-wenangan. Lanjut Asghar, pimpinan non-muslim yang memiliki sifat adil lebih utama ketimbang pimpinan muslim yang sewenang-wenang (tiran).²¹

Dalam konteks Indonesia, Nahdhatul Ulama yang lebih dikenal dengan sebutan NU memiliki sikap tersendiri dalam menyikapi isu kepemimpinan non-Muslim. Secara organisasi, NU tidak membahas isu ini secara formal dalam Muktamar atau Munas yang diselenggarakannya. Akan tetapi, NU memberikan pandangan bahwa memberikan kekuasaan kepada non-Muslim tidak boleh baik dalam ranah legislatif apalagi dalam ranah kepemimpinan pada tingkat eksekutif. Akan tetapi, di tubuh NU sendiri pun banyak perbedaan. Seperti misalnya, kaum muda NU yang tergabung dalam Ansor memberikan pandangan yang berbeda terkait hal status kepemimpinan non-Muslim. Mereka malah melegalkan kepemimpinan non-Muslim dalam ranah apapun dengan syarat kompetensi. Begitupun banyak tokoh NU yang membolehkan kepemimpinan non-Muslim dengan alasan kesamaan hak.²²

Di sisi lain, Buya Hamka seorang intelektual Muhammadiyah berpandangan bahwa ada beberapa hal yang harus dicatat dalam kepemimpinan, lebih spesifik lagi kepemimpinan dalam kaitannya dengan non-Muslim. Menurutnya, prinsip yang utama memilih pemimpin adalah musyawarah, kebebasan, kesamaan, amanah, keadilan, perlindungan hak asasi manusia, kesejahteraan, kerjasama dan perdamaian. Terkait pemimpin non-Muslim, Buya Hamka berpendapat bahwa secara umum memilih pemimpin non-Muslim adalah terlarang. Walaupun di sisi lain dia pun membagi juga bahwa pemimpin non-Muslim terbagi menjadi dua, pemimpin yang memusuhi kaum Muslim dan pemimpin yang tidak memusuhi. Dan walaupun melarang non-Muslim menjadi pemimpin, Buya Hamka tidak melarang untuk seorang Muslim berumamah dengan non-Muslim.²³

Berbeda dengan pandangan di atas, Fatimah Askan dalam jurnalnya menyimpulkan bahwa orang non-Muslim tidak boleh memimpin dalam ruang lingkup kepemimpinan umum seperti lingkup negara (kepala negara) misalnya presiden, posisi yang memiliki nilai keagamaan strategi seperti misalnya kementerian agama dan hakim agama. Pada intinya non-Muslim tidak boleh memimpin pada ranah kepemimpinan umum (cakupan yang luas). Sedangkan pada ranah selain yang telah disebutkan, maka non-Muslim boleh menduduki

²¹ H.M. Mujar Ibnu Syarif, “Memilih Presiden Non-Muslim di Negara Muslim dalam Perspektif Hukum Islam,” 105.

²² Izzul Madid, “Dinamika Pemikiran Nahdlatul Ulama dalam Merespons Kepemimpinan Non-muslim di Indonesia,” *Jurnal Mizani: Wacana Ekonomi dan Keagamaan* 6, no. 1 (2019): 22.

²³ Imron Al-Faruq dan Suharjianto, “Kepemimpinan Non-Muslim dalam Tafsir al-Azhar Karya Buya Hamka,” *Jurnal Suhuf* 31, no. 1 (2019): 86.

posisi jabatan dengan syarat jabatan tersebut di bawah kendali kepemimpinan Muslim secara umum.²⁴

Biografi Fazlu Rahman

Fazlu rahman dilahirkan di daerah yang strategis untuk perkembangan pemikiran Islam, karena pada masa itu lahir pemikir-pemikir ternama seperti Muḥammad Iqbal dan Syah Walī Allāh. Beliau lahir di Hazarah yang berada di barat laut Pakistan pada 21 September 1919.²⁵ Ayahnya adalah ulama ternama di daerahnya, bernama Maulanā Syahāb al-Dīn.²⁶

Orang yang berperan penting dalam cara berpikir Fazlu Rahman adalah keluarganya sendiri, pengajaran ibunya tentang kasih sayang dan kecintaan, kejujuran, serta pengajaran di rumah oleh ayahnya mencirikan karakter cara berpikir Fazlu Rahman. Dengan modal tersebut, Fazlu Rahman mampu menghadapi problematika dan tantangan yang muncul di dunia modern. Faktor lain yang turut berpengaruh dalam pola berpikirnya yakni pengajaran Fikih Hanafi dari ayahnya, ditambah pada masanya berkembang arus pemikiran yang dianggap liberal pada masanya. Arus pemikiran itu dipelopori oleh Syah Walī Allāh, Syah ‘Abd al-Azīz, Sayyid Aḥmad Khan, Sayyid Aḥmad Syāhid, Sir Muḥammad Iqbal, serta Sayyid ‘Amir Alī.²⁷

Beliau dididik oleh ayahnya secara tradisional, akan tetapi ayahnya tidak menolak kemodernan. Fazlu Rahman melanjutkan studinya ke sekolah modern dan beliau menyelesaikan program BA-nya di bidang sastra dan dua tahun berikutnya menyelesaikan magesternya di bidang yang sama di Universitas Punjab. Selanjutnya beliau melanjutkan program doktornya di Universitas Oxford.²⁸ Dbimbing oleh S. Van Den Bergh serta H. A. R. Gibb, beliau mampu menamatkan pendidikan dalam bidang filsafat Islam, desertasi beliau yaitu tentang Ibnu Sina.²⁹ Sambil belajar di sana, beliau menggunakan kesempatan ini untuk mempelajari bahasa asing, sehingga beliau mampu menguasai bahasa Arab, Latin, Yunani, Persia, Inggris, Turki, Jerman, dan Urdu.

Lalu beliau diminta oleh Presiden Pakistan untuk menjadi salah satu lembaga riset. Beliau menerima penawaran dari Presiden Pakistan dan beliau berkiprah di

²⁴ Fatimah Askan, “Kepemimpinan Non-Muslim dalam Wacana Tafsir (Studi Analisis Makna Kata Auliyā dalam al-Qur’an),” *Jurnal Al-Fanar: Jurnal Ilmu al-Qur’an dan Tafsir* 2, no. 1 (2019): 54.

²⁵ Rianto Hasan, “Partisipasi Perempuan dalam Olahraga Perspektif Hermeneutika Hadis Fazlu Rahman,” *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur’an dan Hadis* 20, no. 1 (2019): 45.

²⁶ Fazlu Rahman, *Gelombang Perubahan dalam Islam : Studi Tentang Fundamentalisme Islam* (Jakarta : Raja Grafindo, 2001), h. 5.

²⁷ M. Hasbi, Amiruddin, *Konsep Negara Islam Menurut Fazlu Rahman* (Yogyakarta : UII Press, 2000), 9.

²⁸ Dwy Purwaningsih, “Pemikiran Fazlu Rahman tentang Pendidikan dan Relevansinya dalam Dunia Modern,” *Jurnal PAI Raden Falah* 1, no. 4 (2019), 411.

²⁹ Taufiq Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas* (Bandung: Mizan, 1992), 81.

Lembaga Riset Islam Pakistan serta beliau pun diangkat sebagai Dewan Penasehat Ideologi Negara Islam Pakistan yang memiliki tugas menelaah semua hukum. Beliau menerima tawaran ini dengan harapan dapat memberikan sumbangsi dalam pembaharuan hukum Islam. Di sini, beliau menerbitkan jurnalnya dalam bahasa Arab yakni *Dirasah Islamiyah*, bahasa Inggrisnya yakni *Islamic Studies*, dan dalam bahasa Urdu yakni *Fikr-O-Nazr*.³⁰

Gagasan Fazlu Rahman ternyata banyak kontroversi, ungkapannya bahwa “*secara keseluruhannya, al-Qur’an adalah perkataan Allah serta dalam pengertiannya bisa pula sebagai ucapan Nabi*” yang beliau tulis dalam artikelnya yang diterbitkan dalam bahasa Urdu menyulut protes dari banyak pihak, sampai-sampai beliau dituduh sebagai *munkir al-Qur’an* (pengerkar Al-Qur’an). Karena gagasannya tidak banyak diterima, akhirnya beliau mengundurkan diri dari jabatannya.³¹ Lalu beliau meninggalkan Pakistan ditengah hujatan dan sorotan kritik atas gagasannya sampai dianggap terlalu liberal. Selanjutnya beliau menjadi dosen tamu di Universitas California, Los Angeles dan selanjutnya berkipran di Chicago University dengan konsentrasi pemikiran islam. Dan pada akhirnya, beliau diangkat sebagai guru besar di Chicago University, beliau wafat pada bulan Juli 1998.³²

Teori *Double movement*

Teori ini adalah pola kombinasi penalaran, yaitu induksi dan deduksi. Penalaran pertama, berangkat dari hal khusus (partikular) menuju hal umum (general), kemudian penalaran kedua, berangkat dari hal umum menuju hal khusus, sehingga dikenalah dua gerakan yang disebut *double movement*. Ada juga yang berpendapat bahwa *double movement* itu adalah sebuah metode dengan menggunakan pendekatan sosio-historis dan teori ini memiliki dua gerakan.³³

Mekanisme gerakan pertama yaitu dengan cara memahami arti dan makna dari teks sekaligus memahami situasi dan kondisi atau problem historis yang menyebabkan teks itu muncul. Dengan kata lain, gerakan pertama ini menuntut pemahaman teks al-Qur’an secara keseluruhan sekaligus memahami konteks yang khusus tersebut dan selanjutnya diambil hukum umum dari kasus tersebut yang dianggap sebagai pesan moralnya.³⁴ Artinya dalam gerakan ini memahami teks yang mempunyai pesan universal dan mengkaji konteks sejarah atau

³⁰ Taufiq Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas* (Bandung: Mizan, 1992), 14.

³¹ John Esposito, *Pakistan: Pencarian Identitas Islam, dalam Islam dan Perubahan Sosial Politik di Negara Berkembang, terjemahan Wardah Hafiz* (Yogyakarta : PLP2M, 1985), 286.

³² Abd. A’la, *Dari Neo-Modernisme ke Islam Liberal : Jejak Fazlu Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 2003), 37.

³³ Subwaih, *Hermenetika al-Qur’an Fazlu Rahman* (Bandung: Jalasutra, 2007), 52.

³⁴ Fazlu Rahman, *Islam Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pusaka, 1995), 7.

penyebab teks itu diturunkan serta menarik hukum umum dari kejadian tersebut. Sebagaimana yang dikatakan Fazlu rahman sendiri :

Gerakan pertama turut menyertakan pemahaman atas dasar al-Qur'an dan Sunah sebagai bagian organisnya. Hukum-hukum al-Qur'an selalu mempunyai sebuah latar situasional, seperti pewahyuan al-Qur'an yang mempunyai background sosial keagamaan penduduk Makkah ketika permulaan Islam; Hukum al-Qur'an hadir tak dalam suatu kehampaan, namun selalu diturunkan untuk menjadi jalan keluar atas seluruh masalah yang ada. Background situasional tersebut, yang disebut "sebab-sebab pewahyuan".

Sedangkan mekanisme gerakan kedua, setelah mencari pesan inti atau tujuan-tujuan (pesan moral) yang mendasari teks itu diturunkan, selanjutnya menarik pesan-pesan tersenbut ke konteks kekinian. Sehingga maksud al-Qur'an yang global tersebut dapat diterapkan kepada konteks kekinian.

*"... yakni cara berpikir dari hal umum menuju hal khusus. Hal-hal yang didapatkan dari al-Qur'an melalui proses ini (yaitu gerakan pertama), mesti diimplementasikan kepada umat muslimi sekarang ini. Seperti halnya background ajaran al-Qur'an yang mesti dipelajari guna mendapatkan prinsip umum al-Qur'an, maka situasi kontemporer harus ditelaah guna mengambil prinsip mengenai penerapan hukum atas situasi itu... Paradigma Sosiologi atas kondisi kontemporer mampu memberikan indikator yang sesuai mengenai prinsip yang didapatkan dari al-Qur'an serta sunah mesti dikembangkan dalam legislasi kontemporer."*³⁵

Dapat dikatakan bahwa gerakan pertama merupakan kerja ahli sejarah, sedangkan gerakan kedua merupakan kerja ahli etika. Jika berhasil mencapai kedua gerakan tersebut dengan benar, maka pesan al-Qur'an akan kembali dan selalu hidup pada masa sekarang. Dari gerakan ke dua terlihat bahwa Fazlu rahman beranjak dari metodologi *usūl fiqh* lama yang cenderung literalis, menuju penggunaan pertimbangan ilmu bantu lain seperti misalnya yang bersifat kealaman maupun humaniora tujuannya agar para mujtahid mendapat pesan moral yang benar dan tidak terjebak pada pemahaman yang literal saja.³⁶ Fazlu Rahman memaknai model di atas sebagai upaya menginterpretasi makna suatu teks dan konteks yang berada di masa lampau untuk kemudian mereinterpretasikan kembali aturan tersebut, baik itu memperluas, membatasi, ataupun memodifikasi sehingga tepat untuk situasi yang baru. Dengan demikian, satu teks dapat digeneralisasi sebagai suatu prinsip dan prinsip tersebut sebagai aturan baru untuk situasi yang baru pula.

³⁵ Fazlu Rahman, *Islam Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, 7.

³⁶ Labib Muttaqin, *Aplikasi Teori Double Movement Fazlu Rahman* (Malang: al-Manahij, 2013), 196.

Aplikasi Teori *Double movement* dalam Kasus Hukum Memilih Pemimpin Non-Muslim

Langkah pertama: yaitu melihat konteks ketika hukum pelarangan memilih pemimpin non-muslim itu disyariatkan dan mencari nilai universal dari pelarangan (ketidakbolehan) memilih pemimpin non-Muslim yang berdasarkan pada surah al-Mā'idah [5]:51.

Quraish Shihab mengawali penafsiran ayat ini dengan menyebutkan sifat orang Yahudi dan Nasrani kala itu dengan lebih mengikuti hukum jahiliyah dari pada hukum yang diturunkan oleh Allah swt, yaitu yang termaktub dalam Taurat dan Injil. Lebih lanjut Quraish Shihab mengatakan jika sifat mereka seperti itu maka jangan jadikan mereka sebagai *auliyā'*. Quraish Shihab menafsirkan bahwa kata *auliyā'* yang dimaksudkan dalam ayat ini adalah teman dekat bukan pemimpin.³⁷ Memang logis larangan ini, menjadikan mereka sebagai *auliyā'* – karena mereka mempunyai visi yang sama untuk merendahkan agama Islam, maka ketika mereka dijadikan sebagai *auliyā'*, maka mereka akan saling menolong untuk menghancurkan islam.

Dari uraian Quraish Shihab, dapat disimpulkan bahwa kondisi kaum Yahudi dan Nasrani kala itu lebih memilih hukum sesuai dengan hawa nafsu mereka. mereka tidak berpegang pada hukum yang diturunkan dari langit.

Dalam tafsir *al-Amṭāl*, Makārim Syirāzī menyebutkan terkait sebab turunnya ayat ini. Ayat ini menceritakan tentang Ubadah bin Šāmit yang datang kepada Nabi saw setelah perang Badar dan dia mengabarkan bahwa orang Yahudi yang telah mengikat janji bersama kaum muslim ingin memutuskan perjanjian dan persahabatan mereka, hal ini disertai dengan mereka menggertak kaum muslim dengan perang. Dan ‘Abd Allāh bin ‘Ubai malah menuntut agar mempererat hubungan dengan Yahudi. Dia beralasan dengan ditakutkan banyak masalah ketika hubungan dengan Yahudi terputus dan dia mengklaim bahwa dia masih memerlukan Yahudi.

Lalu nampak jelaslah ketakuatan Nabi saw dengan dua orang tersebut yang mewakili kelompok Yahudi dan Nasrani. Akan tetapi, Nabi merasa bahwa bahaya berteman dengan ‘Ubai bin Ka’āb lebih besar daripada bahaya berteman dengan Ubadah bin Šāmit. ‘Ubai berkata kepada Nabi bahwa selama hal ini terus seperti ini (bersahabat dengan Yahudi) maka persahabatan dan perjanjian dengan Yahudi adalah kesia-siaan. Lalu turunlah ayat ini untuk mengingatkan kaum muslim terkait konspirasi mereka.³⁸

Dari riwayat yang dinukil oleh Makārim Syirāzī, dapat disimpulkan bahwa terjadinya kekacauan hubungan kondisi sosial antara orang Muslim, Yahudi dan

³⁷ M. Quraish shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, jilid 3 (Jakarta: Lentera, 2012), 149.

³⁸ Makārim Syirāzī, *al-Amṭāl fī Tafsīr Kitāb al-Munzāl*, jilid 4 (Qom: Manshurāt madrasah al-Imām ‘Ali Ibn Abi Thalib, 1421 H), 33-34.

Nasrani ketika ayat turun. Kondisi itu terlihat ketika adanya konspirasi dari orang Yahudi yang ingin memutuskan persahabatan dan pembatalan perjanjian. Dan kondisi itu diperkeruh oleh orang Nasrani dengan tokohnya ‘Ubai bin Ka’ab.

Dari kedua tafsiran di atas, dapat ditarik kesimpulan bahwa pelarangan menjadikan Yahudi dan Nasrani sebagai *auliyā*’ ketika mereka mengikuti hawa nafsu mereka dalam menentukan hukum. Mereka tidak memutuskan dengan hukum Allah. Hal tersebut dapat dipahami dari tafsiran Quraish Shihab. Selain itu, pelarangan ini bukan hukum yang lepas dari konteks ayat ini turun. Dari riwayat yang dinukil oleh Makārim Syirāzī, dapat disimpulkan bahwa pelarangan menjadikan Yahudi dan Nasrani sebagai *auliyā*’ ketika mereka membuat konspirasi terhadap kaum muslim.

Langkah ke dua : menarik nilai moral itu ke dalam konteks ke kinian.

Dewasa ini, pergaulan antara Muslim dan non-Muslim bukan lagi hal yang tabu. Mereka saling bekerja sama dalam berbagai hal. Terkadang ada yang bekerja sama dalam bidang bisnis, kebudayaan dan lain sebagainya. Di Indonesia sendiri, hubungan muslim dan non-muslim sudah diatur dalam undang-undang sebagai sama-sama warga negara. Mereka harus saling menghargai dan menolong. Bahkan dalam ranah politik sekalipun. Warga negara (entah Muslim maupun non-Muslim) secara legal sudah ditetapkan bahwa mereka memiliki hak dipilih dan memilih yang sama. Mereka bisa mencalonkan sebagai presiden, gubernur, bupati, wali kota, kepala desa, dan lain sebagainya.

Lalu kembali kepada pertanyaan awal, apakah boleh memilih pemimpin non-Muslim? Jika melihat kondisi sosial di Indonesia, maka tidak ada masalahnya memilih pemimpin non-Muslim selama ia tak menyalahi peraturan yang ada, dan tidak saling berkonspirasi untuk menghancurkan islam. Jelas tidak setiap orang non-Muslim tertanam di dalam dirinya sifat kebencian terhadap Islam.

Kesimpulan

Dari paparan penulis, penulis menyimpulkan bahwa pelarangan memilih pemimpin non-muslim dalam ayat ini dilatarbelakangi orang Yahudi dan Nasrani lebih memilih konstitusi yang diciptakan oleh hawa nafsunya, dan mereka saling berkonspirasi untuk menghancurkan Islam. Dengan menggunakan teori *double movement* Fazlu Rahman, maka dapat kita simpulkan bahwa memilih pemimpin non-Muslim dalam konteks hari ini adalah boleh selama dia mentaati konstitusi yang ada dan tidak membuat konspirasi untuk menjatuhkan Islam.

Daftar Pustaka

‘Abd A’la. *Dari Neo-Modernisme ke Islam Liberal: Jejak Fazlu Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 2003.

- Amiruddin, M. Hasbi. *Konsep Negara Islam Menurut Fazlu Rahman*. Yogyakarta: UII Press, 2000.
- Amal, Taufiq Adnan. *Islam dan Tantangan Modernitas*. Bandung: Mizan, 1992.
- Askan, Fatimah. “Kepemimpinan Non-Muslim dalam Wacana Tafsir (Studi Analisis Makna Kata Auliyā dalam al-Qur’an).” *Jurnal Al-Fanar: Jurnal Ilmu al-Qur’an dan Tafsir* 2, no. 1 (2019).
- Esposito, John. *Pakistan: Pencarian Identitas Islam, dalam Islam dan Perubahan Sosial Politik di Negara Berkembang*, terjemahan Wardah Hafiz. Yogyakarta: PLP2M, 1985.
- Al-Faruq, Imron, dan Suharjiyanto. “Kepemimpinan Non-Muslim dalam Tafsir al-Azhar Karya Buya Hamka.” *Jurnal Suhuf* 31, no. 1 (2019).
- Hasan, Rianto. “Partisipasi Perempuan dalam Olahraga Perspektif Hermeneutika Hadis Fazlu Rahman.” *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur’an dan Hadis* 20, no. 1 (2019).
- Izad, Rohmatul. “Penistaan Agama dalam Perspektif Islam dan Filsafat Pancasila.” *Panangkaran* 1, no. 1 (2017).
- al-Jaṣṣāṣ, Abū Bakr Aḥmad ibn ‘Alī al-Rāzī. *Aḥkām al-Qur’ān*. al-Jashshash, Abu Bakar Ahmad Ibn Ali Al-Razy. *Aḥkām al-Qur’ān*. al-Qāhirah: Syirkah Maktabah wa Matba’ah Abd al-Raḥman Muhammad, t.t.
- Kaṣīr, Ibn. *Tafsīr al-Qur’ān al-Azīm*. Beirut: Dār al-Fikr, 1992.
- Madid, Izzul. “Dinamika Pemikiran Nahdlatul Ulama dalam Merespons Kepemimpinan Non-muslim di Indonesia.” *Jurnal Mizani: Wacana Ekonomi dan Keagamaan* 6, no. 1 (2019).
- Muttaqin, Labib. “Aplikasi Teori *Double movement* Fazlu Rahman Terhadap Doktrin Kewarisan Islam Klasik.” *al-Manahij* 7, no. 2 (2013).
- Purwaningsih, Dwy. “Pemikiran Fazlu Rahman tentang Pendidikan dan Relevansinya dalam Dunia Modern.” *Jurnal PAI Raden Falah* 1, no. 4 (2019).
- Rahman, Fazlu. *Gelombang Perubahan dalam Islam : Studi Tentang Fundamentalisme Islam*. Jakarta: Raja Grafindo, 2001.
- Rahman, Fazlu. *Islam Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*. terjemahan Ahsin Muhammad. Bandung: Pusaka, 1995.

- Sa'adah, Lum'atus. "Transformasi Fikih Klasik Menuju Fikih Kontemporer: Sebuah Tawaran Penemuan Hukum Islam Melalui Metode *Double movement*." *Jurnal Falasifa* 3, no. 1 (2012).
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*. Jakarta: Lentera, 2012.
- Subwaihi. *Hermetika al-Qur'an Fazlu Rahman*. Bandung: Jelasutra, 2007.
- Syarif, H.M. Mujar Ibnu. "Memilih Presiden Non-Muslim di Negara Muslim dalam Perspektif Hukum Islam." *Jurnal Konstitusi* 1, no. 1 (2008).
- Syirāzī, Makārim. *Al-Amṭāl fī Tafsīr Kitāb al-Munzāl*. Qom: Manshurāt madrasah al-Imām 'Alī Ibn Abi Thalib, 1421 H.
- Quṭb, Sayyid. *Fī Zilāl al-Qur'ān*. Beirut: Dār Iḥyā al-Turās al-'Arabī, 1967.
- Wahab, Abdul Kallaf. *Ilmu Ushul Fiqih*. Bandung: Geman Risalah Press, 1996.
- Al-Zamakhsyarī. *al-Kasysyāf 'An Ḥaqā'iq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*. Mesir: Muṣṭafa al-Bābi al-Halabi wa Awladuh, 1972.