

Manuscript received date: 28th December 2016

Manuscript accepted date: 3rd August 2018

Pendekatan Tawhidik Di Dalam Tatakelola Kerajaan Yang Baik (*Good Governance*): Satu Analisa Konseptual

[Tawhidic Approach in Government Good Governance: A Conceptual Analysis]

Maszlee Malik

Department of Fiqh and Usul al-Fiqh
International Islamic University Malaysia
Kuala Lumpur, Malaysia
maszlee@iiu.edu.my

Abstrak

Good Governance, ataupun yang diterjemahkan ke Bahasa Melayu sebagai tatakelola kerajaan yang baik, atau tadbirurus yang baik merupakan satu konsep yang amat popular dewasa ini. Semenjak konsep tersebut dipopularkan oleh Bank Dunia pada tahun 1989, sehingga kini, ia terus menjadi *fad du jour* (trend ikutan hari ini) oleh ramai pihak. Tatakelola dilihat sebagai satu kemestian bagi setiap kerajaan di dunia. Ia menjadi tema bagi pihak kerajaan yang ada untuk memperbaiki mutu pemerintahan dan pentadbiran mereka, dan juga menjadi senjata bagi pihak pembangkang di peringkat antarabangsa untuk mengkoreksi dan juga menilai kerajaan yang sedia ada. Persoalannya, apakah sikap Islam terhadap konsep tersebut? Dan apakah di dalam ajaran Islam terdapat juga konsep seumpamanya memandangkan Islam merupakan satu ajaran yang komprehensif yang mencakupi bidang keakhiratan dan juga bidang keduniaan? Artikel ringkas ini akan mengupas secara konseptual pendekatan Tawhidik, keadilan (*‘Adl*) dan *Maqasid al-Shari’ah* terhadap isu tatakelola kerajaan yang baik (*Good Governance*) berteraskan pembacaan induktif kepada sumber epistemology Islam.

Kata Kunci: *Tatakelola, Tawhidik, Bank Dunia, Washington Consensus, Islah.*

Abstract

While ‘Good Governance’ agenda as introduced by the World Bank in 1989 is a result of conventional developmental theories and represents the contemporary kernel of truth on how to develop, hence becoming a *fad du jour* of many. It has since then become a means for any government to improve its governance and administration and was similarly used by the oppositions in certain countries to bring their government into accountability. The aim of this paper is to explore and analyze the Islamic foundation principles and values underpinning the field of governance in an attempt to construct a new systemic articulation of ‘Islamic governance’. This discursive and abstract, rather than being an empirical exercise, assumes to produce a ‘good governance’ framework within its own formulation through a value-shaped dynamic model according to the principle of Tawhid (unity of God), justice (*‘adl*) and *maqasid al-Shari’ah* (higher objective of Shari’ah) by going beyond the narrow remit of classical and contemporary discussions produced on the topic, which propose a certain institutional model of governance based on the classical juristic (fiqh) method.

Keywords: *Good Governance, Tawhidic, World Bank, Washington Consensus, Islah.*

Pendahuluan

Istilah '*Good Governance*' (tatakelola kerajaan yang baik) merupakan satu istilah yang agak popular mutakhir ini. Semenjak laporan Bank Dunia mengenai krisis ekonomi di kawasan Sub Sahara pada tahun 1989, perkataan 'good governance' telah menjadi popular dan mahsyur. Institusi berkenaan telah mencadangkan agar perubahan terhadap tatakelola menjadi agenda utama untuk pembangunan dan kemajuan rantau tersebut. Setelah pemahsyuran perkataan tatakelola tersebut, ianya telah menjadi satu istilah yang diguna pakai oleh banyak pihak. Istilah berkenaan telah digunakan untuk pelbagai makna mengikut bidang dan ruang yang berbeza. Walau bagaimanapun kesemua penggunaan istilah tersebut akan merujuk kepada makna 'pengurusan atau pentadbiran sesuatu organisasi dan kelompok'.

Selepas Bank Dunia, pelbagai institusi antarabangsa pula muncul di dalam mempromosikan konsep-konsep 'good governance'. UNDP sebagai contohnya, adalah di antara aktor yang aktif di dalam mempromosikan konsep berkenaan. Setelah hampir dua dekad istilah tersebut menjadi popular, pelbagai debat dan perbincangan mengenainya telah berlaku. Pelbagai kritikan

juga telah diutarakan, terutamanya dari kalangan cultural relativist dan pejuang Asian values. Antara kritikan-kritikan tersebut adalah, konsep-konsep yang diperkenalkan oleh institusi-institusi antarabangsa hanya mengutarakan konsep-konsep tatakelola mengikut acuan barat dan berteraskan budaya barat.

Persoalan yang ingin dibincangkan di dalam artikel ini ialah sejauhmana Islam menyikapi agenda good governance (tatakelola) ini. Apakah ia patut disikapi dengan skeptikal? Atau ianya sesuatu yang boleh diterima begitu sahaja? Walaupun terdapat formula atau kaedah tertentu untuk diguna pakai oleh umat Islam di dalam menyikapi fenomena yang menjadi anutan ramai pihak di dunia ini? Untuk tujuan tersebut, isu tatakelola ini perlu dilihat dari kacamata yang komprehensif dan holistik. Melihat isu tatakelola ataupun good governance semata-mata dari kerangka fiqh tidak akan dapat memberikan satu keputusan yang jitu. Isu ini harus ditinjau dari segi falsafah dan juga moral yang mengambil kira persoalan pandangan dunia (*worldview*) Islam berkaitan isu tatakelola seperti yang akan dikemukakan di dalam bahagian seterusnya artikel ini.

Definisi *Good governance* (Tatakelola kerajaan yang baik)

Istilah *Governance* mempunyai sejarah yang tersendiri. Ianya berasal dari perkataan Latin Kubernan yang membawa maksud '*steering*' atau memandu (Kjær, 2004: 3). Semenjak permulaan sejarah manusia lagi, unsur "*governance*" telah wujud. Sepertimana ketamadunan manusia dan pengetahuan mereka berevolusi, begitu jugalah istilah dan konsep "*governance*". Istilah "*governance*" di dalam erti kata moden pada mulanya digunakan di Perancis pada kurun ke-14, pada waktu itu ianya merujuk kepada "*seat of government*" (kedudukan pemerintah). Di dalam penggunaan Inggerisnya pula, ianya sering digunakan secara sinonim dengan Government (Pierre, 2000: 23). Maka tidak hairanlah di dalam banyak literasi Inggeris, perkataan Governance sering digunakan secara bebas menggantikan perkataan Government (*Concise Oxford Dictionary*, 2009).

Istilah tersebut kemudiannya dipopularkan oleh Bank Dunia (*World Bank*) di dalam laporan mereka pada tahun 1989 (*World Bank Report*). Pada ketika itu, istilah tersebut membawa falsafah dan agenda kemajuan menurut penafsiran bank dunia itu sendiri. Ianya bertitik tolak kepada prinsip yang meyakini bahawa tahap ukur kemajuan ekonomi sesebuah negara itu memerlukan elemen *rule of law* (penguatkuasaan undang-undang) dan juga demokrasi (Bovaid & Loffer, 2003: 163-64). Pada hari ini, istilah ini menjadi semakin popular dan menjadi isu utama kepada badan-badan antarabangsa di dalam penilaian mereka terhadap kemajuan dan kestabilan sesebuah negara di dalam dunia moden.

Ketika World Bank memberikan keputusan analisa mereka terhadap kemunduran di Sahara Barat, mereka menamakan 'governance'

(tadbirurus) sebagai penyakit utama masyarakat di negara tersebut. Governance yang lemah mengundang korupsi, kerajaan tidak stabil. Patronisme, rasuah, diktator, elitisme dan penghujungnya membawa kepada kemunduran. Maka mereka memutuskan agar penawar 'Good Governance' menjadi formula utamanya (World Bank Report, 1989). Semenjak dari proklamasi tersebut, jenama 'Good Governance' sering menjadi tema di dalam usaha refomasi dan juga pembangunan, terutamanya di negara-negara dunia ketiga dan negara-negara membangun.

'Good Governance' membawa nilai liberal dan demokrasi sebagai formula asasi untuk negara-negara membangun. Sepertimana World Bank, IMF, USAID dan UNDP juga turut serta di dalam usaha membina formula tersendiri di dalam membangunkan negara-negara mundur berdasarkan kerangka 'Good Governance'. Berdasarkan kerangka tersebut, maka beberapa prinsip dan ciri-ciri yang membawa kepada 'Good Governance' diutarakan. Logiknya, apabila negara-negara tersebut beramal dengan ciri-ciri berkenaan, maka pembangunan akan dapat dicapai. Malah badan-badan antarabangsa tersebut meletakkan syarat bahawa mana-mana negara yang inginkan bantuan kewangan dari mereka hendaklah memenuhi ciri-ciri 'Good Governance' yang mereka gariskan (Rahnema, 1997: 388-89).

Antara ciri-ciri 'Good Governance' seperti yang dikemukakan oleh badan-badan antarabangsa tersebut ke atas negara yang ingin maju antaranya adalah: Tahap akauntabiliti yang tinggi di dalam pentadbiran negara, Transparensi (keluwesan) di dalam urusan negara, terutamanya yang melibatkan perbendaharaan, Keluhuran undang-undang (Rule of Law) yang memastikan bahawa undang-undang dipatuhi, dan juga badan kehakiman bebas dari pengaruh eksekutif mahupun legaslatif, hak asasi manusia yang dihormati terutamanya di dalam isu kebebasan politik, bersuara dan gender, gerakan masyarakat sivil yang aktif dan tidak dikongkong, dan juga perkhidmatan awam yang efektif dan efisien (Van Dok, 1999: 13).

Kerangka 'Good Governance' ini menjadi tema bagi kebanyakan parti-parti pembangkang dan juga badan-badan bukan kerajaan di negara-

negara membangun di dalam usaha refomasi mereka. Sememangnya ciri-ciri atau lebih tepat dikatakan sebagai prinsip-prinsip 'Good Governance' tersebut merupakan mekanisme yang dapat membasmi gejala-gejala yang membantutkan pembangunan seperti rasuah, korupsi, elitisme, kronisme, nepotisme, salah guna kuasa, patronisme, kelemahan penjawat awam dan lain-lain lagi. Pengalaman barat yang dijana melalui kajian-kajian empirikal mereka telah membuktikan bagaimana gejala-gejala buruk yang membarah tersebut telah menghalang mereka dari maju.

Walau bagaimanapun, definisi yang ingin dilihat dan dibincangkan di dalam artikel ini adalah definisi yang telah dikemukakan oleh UN melalui UNDP. Menurut piawaian UN, *good governance* adalah proses membuat keputusan yang mempunyai lapan ciri utama. Kehilangan salah satu daripada lapan ciri utama ini akan menyebabkan sesebuah kerajaan tidak akan dikategorikan sebagai "Good Government" (UNDP and Governance, 1997). Lapan ciri tersebut ialah:

- 1) Penglibatan semua pihak di dalam membuat keputusan. (*Participation*)
- 2) Keputusan Bersama yang dibuat oleh pihak-pihak yang terlibat. (*Concensus Oriented*)
- 3) Akauntabiliti setiap pihak yang terlibat. (*Accountability*)
- 4) Ketelusan pihak yang terlibat di dalam pembuatan keputusan dan perlaksanaannya. (*Transparency*)
- 5) Responsif pihak yang membuat keputusan dan melaksanakannya. (*Responsive*)
- 6) Efektif dan Efisien proses tersebut. (*Effective and Efficient*)
- 7) Ekuiti Bersama setiap pihak dan bukan hanya oleh sesetengah golongan sahaja. (*Equitable and Inclusive*)
- 8) Keluhuran Undang-Undang. (*Rule of Law*)

Definisi ini merangkumi kesemua definisi lain yang telah dikemukakan oleh pihak yang berurusan dengan subjek tatakelola. Definisi ini dapat diperkuatkan lagi dengan penegasan yang dilontarkan oleh *Governance International UK* yang menitik beratkan persetujuan ramai untuk menentukan sesuatu

piawaian tatakelola yang baik di bawah ciri “*concensus oriented*”. Kesimpulannya, melalui definisi yang telah diberikan, dapat kita simpulkan bahawa ciri-ciri tatakelola yang telah dirumuskan ramai pihak mempunyai falsafah utamanya. Falsafah utama disebalik

Tatakelola yang baik di dalam Islam

Antara fenomena yang timbul pada kurun ke-20 dan 21 kini ialah pandangan ekstrim dari sesetengah kaum Muslimin mengenai kedudukan politik dan isu berkaitan dengannya seperti kenegaraan, perlembagaan, demokrasi, tatakelola dan hubungannya dengan Islam. Bagi para sekularis tegar, mereka mengemukakan semula igauan barat terhadap campurtangan agama dengan ruang umum lantas memutuskan bahawa agama tiada tempat di dalam ruang politik (Esposito, 2000). Di sudut yang lain pula, seperti di sesetengah Negara yang mendakwa diri mereka sebagai ‘negara Islam’, pengaplikasian secara literal hukum-hakam silam telah diambil tanpa melihat kepada konteks, maka pada akhirnya membawa kepada fitnah kepada Islam itu sendiri.

Hal seperti ini timbul hasil dari cara atau metod sesetengah pihak di dalam memahami dalil-dalil Syarak dan juga sikap mereka di dalam menyikapi literasi-literasi ulama terdahulu. Bagi mereka yang menyikapi dalil-dalil syarak, terutamanya hadis-hadis berkaitan politik secara literal, mereka akan mengaplikasikan dalil-dalil tersebut juga secara literal tanpa melihat kepada perbezaan konteks dan reality (El-Affendi, 2008). Maka, di dalam banyak keadaan, pengaplikasian dalil-dalil yang mereka bawa seringkali tidak kena atau tidak selari dengan maksud sebenar atau *‘illat* (sebab) dalil-dalil itu diturunkan. Lebih malang lagi, hukum dan juga model yang mereka bawa itu akan dilihat buruk dan tidak seiring dengan realiti. Lebih malang lagi pengaplikasian dalil secara literal itu akan lari dari objektif Syarak yang lebih komprehensif dan umum (*Maqasid al-Shari’ah*).

Hal yang sama juga bagi mereka yang menyikapi karya-karya fuqaha terdahulu mengenai politik di dalam bab-bab fiqh secara literal. Kebanyakan fuqaha klasikal menghasilkan karya-karya mereka berdasarkan konteks yang mereka hidup dan juga tuntutan kehidupan masyarakat Muslim

good governance ialah ianya bertujuan untuk mengelakkan korupsi, penyalahgunaan kuasa, penindasan golongan minoriti dan juga menegakkan keadilan dan hak setiap individu yang terlibat di dalam sesuatu komuniti.

di waktu tersebut. Seperti lazimnya, fuqaha merupakan penyelesaian kepada permasalahan semasa umat yang mereka tinggal. Makanya, faktor realiti setempat, konteks, budaya dan juga fenomena global di waktu karya-karya tersebut dihasilkan perlulah diambil kira secara kritikal ketika membacanya. Kegagalan meneliti karya-karya tersebut secara menyeluruh akan membawa kepada ide untuk menerapkan secara *harfiyah* pendapat-pendapat ulama berkenaan ke atas realiti masa kini yang jauh berbeza dengan situasi ianya dihasilkan. Ini akan menjadikan Islam dilihat canggung dan kekok lantas mengeruhkan imej indah agama Islam sebagai Syariat sepanjang zaman (al-Alwani, 2005: 227-75).

Makanya, sepertimana yang telah dilontarkan oleh ramai pemikir dan fuqaha reformis kontemporari, isu kedudukan politik di dalam Islam dan juga kedudukan agama Islam di dalam ruang politik memerlukan metod yang baru dan lebih harmoni dengan *Maqasid al-Shari’ah* (lihat: al-Ghannouche, 1993; Tamimi, 2001; al-Qaradawi, 1996; Ghalyoun & al-Ewwa, 2004; El-Messiri, 2003; El-Affendi, 2008; Uthmani, 2009). Bertitik tolak dari rasional ini, perlulah difahami bahawa walaupun politik adalah sebahagian dari Shari’ah Islam, tetapi ia terletak di dalam kerangka muamalat dan bukannya aqidah ataupun ibadat. Maka, di dalam menyikapi isu muamalat, kaedah yang disepakati oleh para fuqaha bahawa hukum asal sesuatu perbuatan adalah harus (*Ibaha al-Asliyah*) perlulah menjadi panduan utama. Maka, berdasarkan kaedah ini dapat disimpulkan bahawa, hukum asal bagi segala aktiviti politik ialah harus kecuali ada dalil yang mengharamkannya (Uthmani, 2009).

Bagi al-Ghannouche (1993: 43), beliau menyifatkan bahawa isu politik termasuk di dalam ruang ijtihad yang amat luas bagi para Muslim menghasilkan pendapat-pendapat yang baru berpandukan *Maqasid al-Shari’ah*. Beliau menyifatkan bahawa di dalam isu-isu

politik, ia termasuk di dalam ruang vakum (*faraghaat*) yang telah ditinggalkan oleh Syariat agar manusia bersikap kreatif di dalam mencapai maslahat umum yang menjadi tema utama Syariat Islam itu sendiri. Hasilnya, ruang politik di dalam kerangka ruang ijtihad yang luas memerlukan kepada input kontemporari dengan meraikan faktor konteks, tempatan, masa, *zeitgeist* (semangat zaman), budaya dan perbezaan akal manusia. Kayu ukur bagi ijtihad di dalam ruang tatakelola adalah 'keadilan sejagat'. Ini selaras dengan ungkapan Ibn al-Qayyim (1996, 3:3) bahawa: "Sesungguhnya syariah Islam itu binaan dan dasarnya adalah atas segala hikmah dan kebaikan untuk manusia di dunia dan akhirat. Syariah Islam itu segalanya keadilan, kebaikan dan hikmah. Maka setiap perkara yang terkeluar dari keadilan kepada kezaliman, dari rahmat kepada yang berlawanan dengannya, dari kebaikan kepada kerosakan, dari hikmah kepada sia-sia maka ianya bukan Syariat Islam

Tatakelola berinspirasi Tawhid

Berteraskan gagasan 'Tawhid' sebagai epistemologi, sistem-sistem barat yang bersumberkan kerangka atau pandangan dunia mereka sendiri akan ditapis perlu dikritik berteraskan metod barat sendiri dan dilihat kelemahan-kelemahan mereka (el-Messiri, 2001). Berteraskan kelemahan-kelemahan tersebut, umat Islam perlu mengusulkan alternatif berteraskan rangka kerja tersendiri. Berdasarkan ontologi dan epistemologi Islam, para cendekiawan Muslim perlulah menghasilkan disiplin-disiplin mereka yang tersendiri, termasuklah di dalam disiplin politik. Untuk tujuan tersebut, ia perlu dimulakan dengan melihat kepada *worldview* yang membentuk pemikiran dan juga minda umat Islam itu sendiri. Di dalam hal ini, Tawhid merupakan intipati utama atau tonggak utama yang membentuk pandangan dunia umat Islam.

Menurut ontologi ilmu Islam, keseluruhan kehidupan Muslim itu berpaksikan konsep Tawhid, iaitu mengeesakan Allah SWT dan menolak sebarang unsur kesyirikan. Konsep Tawhid meletakkan hubungan manusia dengan Tuhan secara vertikal. Manusia sebagai makhluk, sebagai hamba ciptaan Allah, manakala Allah sebagai yang Maha Pencipta

sekalipun diberikan takwilan untuknya".

Apa yang penting, para Muslim terdahulu, samada para fuqaha mahupun para umara, atau rakyat jelata sekalipun menjadikan matlamat tertinggi di dalam aktiviti berpolitik (ataupun tatakelola dalam defnisi hari ini) adalah untuk memaksimumkan penjagaan kepentingan umum (*maslahah 'ammah*) dan mengelakkan kerosakan (*dar'il mafsadah*) (al-Qaradawi, 2000: 2/ 986). Hal yang sedemikian menjadikan umat Islam menjadikan penglibatan politik mereka di dalam pelbagai ruang hanya sebagai wasilah dan bukannya matlamat. Apa yang penting juga, bukanlah aktiviti tatakelola semata-mata yang menjadi pertimbangan para ulama terdahulu, tetapi natijah dan kesan penglibatan juga menjadi kayu ukur kepada para ulama sekalian di dalam menilai buruk dan baiknya sesuatu aktiviti politik.

dan memiliki kesemua di dalam ini. Melalui taipologi 'kehambaan' inilah manusia memandu kehidupan mereka. Melalui pemahaman konsep 'Tawhid' manusia, diciptakan dengan misi yang tertentu, sebagai khalifah, sebagai pemegang amanah dan 'wakil Tuhan' yang diberikan tanggungjawab untuk mengabdikan diri kepadaNya dan juga memakmurkan dunia menurut cara yang diizinkanNya. Misi khilafah ini merupakan pengaplikasian terhadap konsep '*ubudiyah*' manusia kepada Allah yang maha Esa.

Bagi umat Muhammad SAW, mereka mempunyai kedudukan yang istimewa berbanding umat yang terdahulu. Nabi Muhammad SAW yang menjadi penutup segala Nabi dan Rasul menandakan bahawa tanggungjawab kenabian dan kerasulan telah mula diserahkan kepada umatnya. Tiada lagi utusan Allah dan manusia istimewa kiriman Tuhan setelah kewafatan Nabi Muhammad SAWⁱ. Umat Muhammad SAW telah dinobatkan sebagai pembawa panji risalah ketuhanan untuk membimbing manusia ke jalan Tuhan. Umat Muhammad SAW diberikan dua amanah utama, selain dari menjadi khalifah Allah SWT di muka bumi, mereka juga pewaris para Nabi dan Rasulⁱⁱ.

Tugas yang berat ini sekaligus menjadi penghormatan dan kemuliaan kepada para pengikut risalah Muhammad SAW. Jika mereka berjaya melaksanakan amanah tersebut, maka ganjaran syurga yang kekal abadi menjadi janji. Bertitik tolak dari konsep 'syuhada' (saksi dan pemberi keterangan) dari kerangka pandangan dunia (*Weltbild*) Tawhid inilah umat Islam membentuk epistemologi mereka di dalam berpolitik. Iqbal ([1974] 2008: 154) menekankan bahawa intipati dari kefahaman tawhid membawa erti 'persamaan' taraf dan hak sesama manusia sebagai makhluk Tuhan, solidariti sejagat sesama manusia dan *ukhuwwah* (persaudaraan) sesama Muslim seaqidah, dan juga kebebasan asasi bagi setiap warga di dalam kerangka politik Islam. Setiap prinsip-prinsip itu memerlukan penterjemahannya ke alam realiti melalui praktis politik di kalangan umat Islam atau *Homo-Islamicus*. Berdasarkan pengamalan konsep-konsep itulah 'well-being' ataupun kesempurnaan hidup warga dan masyarakat menjadi matlamat utama untuk dicapai melalui politik, pelaksanaan tatakelola kerajaan dan juga pentadbiran berteraskan akhlak Islami. Sebarang model tatakelola dan politik untuk pentadbiran umat Islam wajiblah berinspirasi ruh Tawhid dan pengaplikasiannya ini (Omar, 1992: 41-3).

Tatakelola Berteraskan Keadilan 'Adl dan Ihsan

Antara tema utama Syariat Islam di dalam kerangkanya yang menyeluruh (meliputi aqidah, syariah dan akhlaq) adalah keadilan ('*adalah* atau '*adl*'). Allah SWT telah menyebutkan di dalam al-Quran: "Allah telah memerintahkan kamu agar menunaikan amanah kepada mereka yang berhak, dan apabila kamu menghukum di antara manusia, berhukumlah dengan adil.... (al-Nisa (4): 58). Keadilan merupakan manifestasi kepada ajaran Tawhid yang menegaskan bahawa Allah SWT merupakan Pencipta alam ini yang telah menciptakan keadilan dan memerintahkan manusia untuk melaksanakannya di dalam kehidupan mereka. Maka, setiap Nabi dan Rasul telah ditugaskan untuk membawa mesej dan melaksanakan misi keadilan (al-Hadid (5):8). Di dalam waktu yang sama, ajaran Allah SWT juga mengharamkan perlakuan zalim dan membenci pelaku zalim. Hal ini

Berinspirasi rasional yang telah disebutkan sebelum ini, maka berteraskan pandangan dunia Tawhid, pengamalan tatakelola yang ideal ialah melalui pengharmonian di antara unsur moral dan spiritual di dalam kerangka nilai yang mencorakkan model, sistem, pengamalan dan juga budaya politik umat Islam. Kesemua itu menjurus kepada penegetakan keadilan, dan pencapaian kesempurnaan hidup masyarakat dan warga melalui pembudayaan *ihsan* (kecemerlangan) demi mencapai objektif tertinggi Syariat (*Maqasid al-Shari'ah*) seperti yang akan dibincangkan nantiⁱⁱⁱ. Melalui pengaplikasian Tawhid di dalam kerangka tatakelola inilah segala ide, model dan sistem ekonomi yang dicipta dan dihasilkan umat Islam menemukan ketulenannya dan juga keIslamannya (Bennabi, 1993: 65). Implikasi yang timbul dari pengamalan tatakelola berinspirasi Tawhid ialah terhasilnya aktor-aktor yang terlibat dengan aktiviti tatakelola yang mempunyai kesedaran ontologi (*ontological awareness*), sekaligus menjadikan mereka menyikapi aktiviti tatakelola dan politik, samada di dalam bidang pemerintahan, pentadbiran mahupun politik kepartian dan politik warga sivil, sebagai ibadah dan amanah yang akan dilaksanakan dengan penuh dedikasi.

dapat dilihat di dalam al-Quran bagaimana kebanyakan Nabi dan Rasul telah diutuskan untuk berhadapan dengan para penzalim samada untuk berdakwah kepada mereka ataupun untuk menjatuhkan mereka.

'*Adl* atau keadilan bermakna lawan kepada kezaliman. Apabila tiadanya kezaliman, maka keadaan itu adalah keadilan. '*Adl* juga membawa erti lawan kepada keadaan tidak seimbang, tidak adil, berat sebelah, diskriminasi, penindasan dan juga pilih kasih (Ibn Manzur, 1956: 11/430-31; al-Jawhari, 1956: 5/1760-61). Keadilan merupakan tonggak asas di dalam pelaksanaan ajaran Islam di muka bumi ini. Tanpa keadilan, Syariat Islam tidak akan membawa apa-apa erti. Malah, keadilan juga merupakan objektif yang ingin dicapai di dalam semua hukum-hakam dan ajaran Islam (Imarah, 2005: 62-64). Keadilan di dalam maknanya yang

komprehensif berdasarkan kerangka politik berinspirasi Tawhid juga bermakna pelaksanaan amanah dan penjagaan kepentingan (masalah) umum. Di dalam kerangka ini juga, keadilan tidak akan lengkap tanpa unsur *ihsan*^{iv} (Naqvi, 2003: 151).

Perlaksanaan *Al-'adl wa al-ihsan* merupakan tugas setiap individu Muslim di dalam segenap kehidupan mereka. Samada kehidupan peribadi, berkeluarga, bermasyarakat, di dalam ruang social, pendidikan, ekonomi mahupun politik dan kehakiman, keadilan dan ihsan merupakan satu kewajipan. Ini merupakan intipati kepada tugas seorang khalifah Allah di muka bumi. Pengaplikasian menyeluruh keadilan dan *ihsan* di dalam ruang ekonomi dan politik akan membawa kepada pengagihan kekayaan yang adil di dalam masyarakat, sekaligus membawa kepada *social equilibrium* atau keseimbangan sosial (Naqvi, 1994: 267). Konsep *'adl wa ihsan* juga menuntut penjagaan kebajikan dan pembelaan ke atas warga yang kurang bernasib baik dan kurang berkemampuan. Di samping itu, pembangunan dan ekonomi menurut kerangka prinsip Tawhid berteraskan *'adl wa ihsan* juga menitik beratkan persoalan kemampunan (*sustainability*) dan perancangan dan polisi ekonomi jangka masa panjang untuk generasi mendatang (Asutay, 2007a: 7).

Demi menjamin keseimbangan dan keharmonian sosial melalui pelaksanaan keadilan dan *ihsan* pula, kerangka politik Islam perlulah memastikan kesamarataan hak setiap warga (Naqvi 1994: 27). Prinsip ini juga

Tatakelola Berteraskan *Maqasid al-Shari'ah*

Objektif pensyariatian hukum-hakam Syarak yang dikenali juga sebagai *Maqasid al-Shari'ah* disimpulkan daripada pembacaan secara deduktif kepada keseluruhan hukum-hakam di dalam Syariat Islam. Pembacaan secara deduktif membawa maksud, penelitian kepada semua hukum-hakam tersebut dan bukannya membaca hukum-hakam tersebut secara berasingan. Daripada pembacaan deduktif tersebut, para pengkaji *usul al-fiqh* mendapati bahawa kesemua hukum-hakam di dalam Islam membawa kepada satu objektif yang telah kita sebutkan sebelum ini, iaitu untuk menjaga *maslahah* dan mengelakkan

memerlukan kepada penghayatan kedaulatan undang-undang (*rule of law*) dengan tidak membezakan di antara kelas masyarakat di muka undang-undang. Berhubung soal ini, Rasulullah SAW telah menunjukkan contoh yang paling nyata apabila sekumpulan bangsawan Quraysh cuba untuk memujuk Rasulullah SAW agar melepaskan seorang wanita dari kebilah bangsawan Makhzumiah dari dijatuhkan hukuman. Baginda menjadi marah dan mengatakan: "Adakah kamu cuba melepaskan seseorang dari hukuman hudud. Orang sebelum kamu menjadi binasa kerana mereka menghukum orang yang miskin jika mereka melakukan jenayah dan melepaskan orang yang kaya yang melakukan jenayah (dari dikenakan hukuman), demi Allah, jika Fatimah anak Muhammad yang mencuri sekalipun, aku akan memotong tangannya"^v

Kedaulatan undang-undang juga bererti perlunya wujud mekanisme untuk memastikan pelaksanaan undang-undang itu tidak akan memberikan kelebihan kepada segolongan warga berbanding warga yang lain. Untuk tujuan berkenaan ia memerlukan kepada pemisahan nyata di antara kuasa eksekutif dengan kuasa kehakiman agar wujudnya *check and balance* di dalam sesebuah negara demi memastikan tidak wujudnya tiranisme dan pemerintahan autokratik. Pemisahan kuasa eksekutif dengan kehakiman telah dimulakan di zaman Saidina Omar apabila beliau melantik hakim yang bertanggungjawab mengadili dan menjatuhkan hukuman hatta ke atas khalifah dan juga pembesar negara yang lain.

mafsadah. Berdasarkan realiti inilah seorang ulama mazhab Shafii, Izzudin bin Abdul Salam di dalam karyanya "*Qawa'id al-Ahkam*" mengatakan: "Segala kewajipan (di dalam syariat Islam) kesemuanya merupakan manfaat, kemaslahatan dan kebaikan kepada hamba Allah di dunia dan di akhirat..." (Abdul Salam, t.t.: 1/73)

Walau bagaimanapun, *maslahah* yang ingin dicapai oleh pensyariatian hukum-hakam Syarak tersebut bukanlah pada satu tahap yang sama, ianya berbeza-beza menurut keutamaan, hajat dan juga keperluan manusia kepadanya. Ada di antara *maslahah* tersebut merupakan

sesuatu yang amat-amat diperlukan di dalam hidup manusia. Ketiadaan *masalah* seumpama itu akan membawa kepada kemusnahan kehidupan mereka. Di peringkat yang kedua pula ada masalah yang melengkapkan masalah yang terdahulu. Ketiadaannya tidaklah membawa kemusnahan kepada kehidupan manusia, namun mereka akan menghadapi kesukaran di dalam kehidupan. Di peringkat yang ketiga pula, ada masalah yang melengkapkan kedua-dua masalah yang sebelumnya serta memperelokkan kehidupan manusia seperti akhlak yang mulia, akal yang sihat dan kesejahteraan kehidupan (Abdul Salam, t.t.: 1/29, 42 & 71). Berdasarkan teori ini, para ulama usul al-Fiqh telah membahagikan masalah kepada pembahagian berikut: *Maslahah Daruriyat* (Keperluan Asasi); *Maslahah Haajiyat* (Keperluan Kehendak); dan *Maslahah Tahsiniyat*. (Keperluan Sampingan)

Maslahah Daruriyat yang menjadi tonggak kepada *masalah hidup* manusia samada di dunia mahupun di akhirat, merupakan asas kepada kehidupan manusia itu sendiri. Tanpa perkara-perkara ini kehidupan manusia itu akan musnah di dunia dan akan hancur di akhirat. Tanpa *masalah* dari kategori ini, kehidupan sistem kehidupan manusia di dunia akan cacu merba, bercelaru dan akan dipenuhi dengan kehancuran. Di akhirat pula, tanpa *masalah* seumpama ini, manusia akan menerima azab dan sengsara. *Maslahah* ini diperakui oleh seluruh manusia dan amat-amat dijaga oleh setiap bangsa dan tamadun. Ianya dibahagikan kepada lima masalah utama di dalam kehidupan manusia, iaitu (al-Shatibi, 1996: 2/326): 1) Agama; 2) Nyawa; 3) Akal; 4) Harta; 5) Kehormatan dan keturunan.

Ianya juga dikenali sebagai "*al-Kulliyat al-Khamsah*". Imam al-Ghazali ketika memberikan komentarnya berhubung

Kesimpulan

Melalui perbincangan mengenai defini, konsep dan juga pengamalan tatakelola yang baik (*good governance*), kita dapati di sana terdapatnya ruang untuk umat Islam menyumbang dan berjuang. Jika diteliti, sepertimana yang telah diperbincangkan, secara amnya, konsep dan hakikat tatakelola kerajaan yang baik yang telah diutarakan oleh

masalah di dalam bentuk ini telah mengatakan: "Objektif syarak di dalam kehidupan manusia itu ada lima: Untuk menjaga agama mereka, nyawa mereka, akal mereka, keturunan mereka dan juga harta mereka. Maka segala apa yang menjamin penjagaan kelima-lima perkara tersebut dikira sebagai *masalah*, kehilangannya pula dianggap sebagai *mafsadah* (kehancuran), dan mengelakkan kehancuran tersebut dikira juga sebagai *masalah*" (al-Ghazali, 1993: 1/286). Beliau juga menegaskan: "Kelima-lima perkara ini merupakan kepentingan (daruriyat) hidup manusia, dan terletak di peringkat yang tertinggi di dalam susunan *masalah*" (al-Ghazali, 1993: 1/287).

Perlaksanaan keseluruhan isi kandungan *Maqasid* (*daruriyat*, *hajiyat* dan *tahsiniyat*) melalui bidang tatakelola, samada di dalam pentadbiran, pemerintahan mahupun penglibatan politik, partisan atau non-partisan, akan menjadi kayu ukur keIslaman sesuatu model atau sistem politik tersebut. Bolehlah disimpulkan melalui pelaksanaan keseluruhan konsep *Maqasid* itu sebagai usaha membawa '*well-being*' (kesempurnaan hidup) rakyat. Jika '*Maqasid al-Shari'ah*' menjadi matlamat untuk menterjemahkan '*well-being*' di dalam kehidupan dunia melalui proses tatakelola, maka ia bukan lagi satu mekanisme semata-mata, malah ia merupakan wasilah dan matlamat sekaligus. Melalui konsep berpolitik berteraskan dan berinspirasi *Maqasid*, maka usaha melaksanakan *Maqasid* itu boleh dianggap sebagai wasilah untuk mencapai *Maqasid* itu sendiri. Maka, di peringkat pemerintah Muslim, pihak pemerintah mestilah memastikan segala polisi yang mereka lakarkan dan laksanakan menepati *Maqasid al-Shari'ah* agar pemerintahan mereka terus berada di dalam kerangka Tawhid.

badan-badan antarabangsa itu banyak yang selari dengan konsep-konsep yang dibawa oleh Islam. Malah tanpa disedari, banyak aktiviti gerakan-gerakan Islam di serta dunia telah menyumbang ke arah pelaksanaan konsep tatakelola kerajaan yang baik.

Hanya sahaja, umat Islam tidak hanya sekadar

bersikap menjadi konsumen dengan menggunakan apa yang orang lain telah sediakan. Tanpa menolak segala kebaikan yang wujud di dalam konsep tatakelola kerajaan yang baik yang telah diperkenalkan oleh barat, umat Islam juga perlulah menghasilkan konsep dan model tatakelola kerajaan yang baik melalui sumber-sumber ontology dan epistemology mereka sendiri. Sebagai ajaran yang menekankan prinsip '*Rahmatan lil 'Alamin*', banyak prinsip-prinsip dari ajaran Islam yang boleh membawa kepada tatakelola kerajaan yang baik berinspirasi wahyu (al-Quran dan Sunnah) dan juga pengalaman pemerintahan para sahabat.

Jikalau konsep '*Good Governance*' yang dianjurkan oleh badan-badan kewangan antarabangsa menekankan perpentingnya hak asasi manusia dan juga norma-norma liberal, konsep tatakelola Islami pula menekankan konsep penjagaan *Maqasid al-Shari'ah* seperti yang telah diperbincangkan. Rasionalnya, sebagai agama yang menekankan aspek keadilan dan penjagaan kepentingan manusia di dalam kehidupan mereka, maka objektif tersebut perlulah direalisasikan oleh apa-apa sahaja nilai yang berkait dengannya. Maka di dalam persoalan tatakelola, penjagaan

terhadap *Maqasid al-Shari'ah* menjadi pokok utamanya.

Bertolak dari premis ini, maka kegiatan tatakelola yang berinspirasi Islam merupakan misi untuk menerapkan nilai-nilai dan usaha mencapai keadilan menyeluruh bagi individu, masyarakat dan alam sekitar. Oleh yang demikian, proses tatakelola akan menjadi manifestasi kepada '*rahmatan lil 'alamin*' (rahmat kepada sekalian alam). Kesimpulannya, konsep politik Islami amat menekankan konsep penjagaan *Maqasid al-Shari'ah* seperti yang telah diperbincangkan. Rasionalnya, sebagai agama yang mengangkat tinggi aspek keadilan dan penjagaan kepentingan manusia secara umum di dalam kehidupan mereka, maka objektif tersebut perlulah direalisasikan oleh apa-apa sahaja nilai yang berkait dengannya. Maka di dalam persoalan tatakelola kerajaan, pembuatan polisi, pentadbiran dan pemerintahan, penjagaan terhadap *Maqasid al-Shari'ah* menjadi pokok utamanya. Manakala, apa-apa perkara berkaitan dengan proses politik menyalahi mana-mana objektif Syarak di dalam *Maqasid al-Shari'ah*, maka ianya tidak boleh diterima sebagai sesuatu yang Islamik.

Rujukan

Abduh, Muhammad (1956). *al-Islam wa'l-Nasraniyah ma'al-'Ilm wa'l-Madaniyyah* (Islam and Christianity, Between Knowledge and Civilization). (8th ed.). Cairo: Matba'a al-Nahda.

Abduh, Muhammad (1973). *Risalat al-Tawhid* (The Message of Tawhid). (6th ed.). Cairo: Dar al-Manar.

Abdul Salam, Izzudin (n.d.). *Qawa'id al-Ahkam* (Islamic Legal Maxim). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Akiti, Afifi & Hellyer, H.A. (2010). "The Negotiation of Modernity Through Tradition in Contemporary Muslim Intellectual Discourse: The Neo-Ghazalian, Attasian Perspective" in Wan Daud, Wan Mohd Nor & Uthman, Muhammad Zainy (eds.). *Knowledge, Language, Thought and the Civilization of Islam: Essays in Honor of Syed Muhammad Naquib al-Attas*, Kuala Lumpur: Penerbit UTM.

Al-Aqqad, Abbas Mahmud (1971). *Mausu'at Abbas M. al-'Aqqad al-Islamiyyah* (Abbas al-'Aqqad Encyclopaedia of Islam). Beirut: Dar al-Kitaab.

Al-Durayni, Fathi (1998). *Dirasat wa Buhuth fi al-Fikr al-Islamiy al-Mu'asir*. Beirut: Dar Qutaybah.

Al-Faruqi, Ismail (1984). *Tawhid: Its Implications for Thought and life*. Virginia: IIIT.

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad (1993). *Al-Mustasfa fi 'Ilm al-Usul*. (Revised and Edited by Abdul Salam Abdul Shaafi). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Mawardi, Ali b Muhammad (1995). *Al-Ahkam al-Sultaniyyah* (The Ordinance of Government). (Translated by Wahba, Wafaa). Berkshire: Garnet Publishing & Ithaca Press.

Al-Qaradhawi, Yusuf (1993). *Malaamih al-Mujtama' al-Muslim alladhi Nanshuhuhu*

- (Glimpse of the Characteristics of Islamic Society we Aim for). Cairo: Maktabah al-Wahbah.
- Al-Qaradhawi, Yusuf (2008). *Khitaabunaa al-Islaamiy fi 'Asr al-'Awlamah* (Islamic Discourse in the Age of Globalization). Cairo: Dar al-Shuruq.
- Al-Shatibi (1996), *al-Muwafaqaat*, tahqiq: Abdullah Darraz, disemak semula oleh: Ibrahim Ramadhan, Beirut: Dar al-Ma'rifat, j. 2, hal. 326
- Al-Turabi, Hasan (1987). *Qadaya al-Hurriyya wa al-Wahda, al-Shura wa al-Dimocratiya, al-Din wa al-Fan* (The Issues of Freedom and Unity; Shura and Democracy; Religion and Arts). Jeddah: al-dar al-Su'udiyah li al-Nashr wa l-Tawzi'.
- Al-Turabi, Hasan (1987b). *Tajdid al-Fikr al-Islami* (The Reform of Islamic Thoughts). Jeddah: al-Dar al-Su'udiyah li al-Nashr wa al-Tawzi'.
- Al-Wa'iy, Tawfiq (1996). *al-Dawlah al-Islamiyyah Bayna al-Turath wa al-Mu'asarah* (Islamic State, Between the Classical Interpretation and Contemporary Reality). Beirut: Dar Ibn Hazm.
- Al-Zamili, Zuhayr Muhammad (2009). *Manhajiyat al-Islaah fi al-Islaam* (Islamic Method of Reform). Amman: Daar al-I'laam.
- Bayat, Asef (2007). *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn*. California: Stanford University Press.
- Bennet, Clinton (2005). *Muslims and Modernity: An Introduction to the Issues and Debates*. London & New York: Continuum.
- Casanova, José (1994). *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press.
- Eickelman, Dale & Piscatori, James (1996). *Muslim Politics*. New Jersey: Princeton University Press.
- Ferris, Elizabeth (2005). "Faith-based and Secular Humanitarian Organisations". *International Review of the Red Cross*, 87(858), 311-25.
- Finer, Samuel E. (1999). *The History of Government (3): Ancient Monarchies and Empires*. Oxford: Oxford University Press.
- Fukuyama, Francis (1992). *The End of History and the Last Man Standing*. New York: Free Press.
- Ghannouchi, Rached (1993). *Al-Hurriyat al-'Ammah fil-Dawlah al-Islamiyah* (Public Liberties in the Islamic State). Beirut: Arab Unity Studies Center.
- Ghannoushi, Rashid (2005). *Masirah al-Sahwah al-Islamiyyah: Naqd wa Taqwim*, Damsyiq: Markaz al-Rayah.
- Guillamue A. (2007). *The Life of Muhammad: A Translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah*. Oxford: Oxford University Press.
- Hamilton, Peter (1992). "The Enlightenment and the Birth of Social Science", in Stuart Hall & Bram Gieben, *Formations of Modernity*. Cambridge: Polity Press & Blackwell Publishers.
- Ibn al-Qayyim, Muhammad bin Abu Bakar (1973). *I'laam al-Muwaqi'in 'an Rabb al-'Alamin* (Guidance for the Mujtahid Scholars). Beirut: Matba'ah Beyrut.
- Ibn 'Ashur, Muhammad al-Tahir (1984). *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*. Tunisia: al-Tunisiah li al-Tiba'ah.
- Ibn 'Ashur, Muhammad al-Tahir (2001). *Usul al-Nizam al-Ijtima'i fi al-Islaam* (Fundamentals of Islamic Welfare System). Amman: Dar al-Nafais.
- Ibn 'Ashur, Muhammad al-Tahir (2006). *Ibn 'Ashur Treatise on Maqasid al-Shari'ah*. (Translated by Tahir el-Mesawi). Virginia: International Institute of Islamic Thought (IIIT).
- Ibn Faris, Abi Hussain Ahmad (1978). *Mu'jam Lughah* (Arabic Language Thesaurus). Beirut: Dar al-Fikr.
- Ibn Kathir, Ismail (n.d.). *al-Bidayah wa al-Nihayah* (Muslim History, From the Beginning to the End). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Khaldun, Abdul Rahman (2005 [1967]). *The Muqaddimah: an Introduction to History*. (Translated by Franz Rosenthal). New Jersey: Princeton University Press.
- Ibn Manzur, Muhammad bin Mukrim (1956). *Lisaan al-'Arab*. Beirut: Dar Saadir.

- Ibn Taimiyyah, Ahmad A Halim (1985). *Public Duties in Islam (al-Hisbah fi al-Islaam)*. (Translated by Muhtar Holland). Leicester: The Islamic Foundation.
- Ibn Taimiyyah, Ahmad A Halim (2005). *The Political Shariyah on Reforming the Ruler and the Ruled (al-Siyasah al-Shar'iyah fi Islah al-Ra'iy wa al-Ra'iyah)*. (Translated by Abdul Ghaffar al-Hanafi). Leicester: Daral Fiqh.
- Imarah, Muhammad (2005). *Al-Islaam wa Huquq al-Insaan (Islam and Human Rights)*. Damascus: Dar al-Salaam.
- Iqbal, Sir Muhammad ([1974] 2008). *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. New Delhi: Kitab Bhavan.
- Iqbal, Zafar & Lewis, Mervyn (2009). *An Islamic Perspective on Governance*. Chentelham: Edward Elgar Publishing Limited.
- Lancaster, C. (1993). Governance and development agenda: The views from Washington. *IDS Bulletin*, 24 (1), pp. 7-15.
- Mandaville, Peter (2001). *Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma*. London: Routledge.
- Mann, Michael (1988). "European Development: Approaching a Historical Explanation", in Jean Baechler *et al.* (eds), *Europe and the Rise of Capitalism*. Oxford: Blackwells.
- Mannan, M.A. (1989). *Economic Development and Social Peace in Islam*. London: Ta Ha Publishers LTD.
- Mick Moore (1993) di dalam *Declining to Learn From the East? The World Bank on "Governance and Development"*, *IDS Buletin (Institute of Developement Studies)*, Volume 24, No. 1, hal. 1).
- Nasr, Seyyed Hosen (1995). "Democracy and Islamic Revivalism". *Political Science Quarterly*, 110(2), 261-85.
- Pagden, Anthony (2008). *Worlds at War: The 2,500-Year Struggle between East & West*, New York: Oxford University Press.
- Ramadan, Tariq (2009). *Radical Reform, Islamic Ethics and Liberation*. New York: Oxford University Press.
- Ridha, M. Rashid (1998). *al-Khilafah aw Imammah al-'Uzma (The Caliphate and Supreme Islamic Leader)*. Cairo: al-Zahra Publications.
- Shaikh, Muzaffar A. (1988), "Ethics of Decision Making in Islamic and Western Environments". *American Journal of Islamic Social Sciences*, 5(1), 115-128.
- Shihata, Ibrahim (1991). *The World Bank and Changing World: Selected Essays*. Dordrecht, the Netherlands: Martinus Nijhoff.
- Tetzlaff, Rainer (1995). 'Good Governance and Structural Adjustment Programmes – The World Bank's Experience in Africa South of Sahara', *Pakistan Journal of Applied Economics*, XI: 1 & 2.
- UNDP (1994). *Governance, Public Sector Management and Sustainable Human Development: a UNDP Strategy Paper* (mimeo), UNDP, New York.
- Williams, David & Young, Tom (1994). 'Governance, the World Bank and Liberal Theory', *Political Studies*, 42, (1), pp.84-100.
- World Bank (2007). *Governance Matters 2007: Worldwide Governance Indicators, 1996-2006 (Annual Indicators and Underlying Data)*, Washington, DC: The International Bank for Reconstruction and Development (The World Bank).

Nota:

ⁱ Firman Allah SWT berhubung hal ini: "Bukanlah Nabi Muhammad itu (dengan sebab ada anak angkatnya) menjadi bapa yang sebenar bagi seseorang dari orang lelaki kamu, tetapi ia adalah Rasul Allah dan kesudahan segala Nabi-nabi. Dan (ingatlah) Allah adalah Maha Mengetahui akan tiap-tiap sesuatu." (*al-Ahzaab* (33):40); Di dalam ayat yang lain juga disebutkan: "Dan Muhammad itu tidak lain hanyalah seorang Rasul yang sudahpun didahului oleh beberapa orang Rasul (yang telah mati

atau terbunuh). Jika demikian, kalau ia pula mati atau terbunuh, (patutkah) kamu berbalik (berpaling tadah menjadi kafir)? Dan (ingatlah), sesiapa yang berbalik (menjadi kafir) maka ia tidak akan mendatangkan mudarat kepada Allah sedikitpun; dan (sebaliknya) Allah akan memberi balasan pahala kepada orang-orang yang bersyukur (akan nikmat Islam yang tidak ada bandingannya itu).” (*Al Imran* (3): 144).

ⁱⁱ Firman Allah SWT: “Kamu (wahai umat Muhammad) adalah sebaik-baik umat yang dilahirkan bagi (faedah) umat manusia, (kerana) kamu menyuruh berbuat segala perkara yang baik dan melarang daripada segala perkara yang salah (buruk dan keji), serta kamu pula beriman kepada Allah (dengan sebenar-benar iman). Dan kalaulah Ahli Kitab (Yahudi dan Nasrani) itu beriman (sebagaimana yang semestinya), tentulah (iman) itu menjadi baik bagi mereka. (Tetapi) di antara mereka ada yang beriman dan kebanyakan mereka: orang-orang yang fasik.” (*Al Imran* (3): 110); Di dalam ayat yang lain juga ada disebutkan: “Dan demikianlah (sebagaimana Kami telah memimpin kamu ke jalan yang lurus), Kami jadikan kamu (wahai umat Muhammad) *ummatan wasata* (satu umat yang pertengahan), supaya kamu layak menjadi orang yang menjadi *Syuhada* (saksi dan pemberi keterangan) kepada umat manusia (tentang yang benar dan yang salah) dan Rasulullah (Muhammad) pula akan menjadi orang yang menerangkan kebenaran perbuatan kamu.” (*al-Baqarah* (2): 143)

ⁱⁱⁱ In menyerupai apa yang diungkapkan oleh al-Nadawi (1968:204-5) iaitu sebarang sistem dan ide yang bertunjangkan pandangan dunia Islam adalah bertujuan untuk membina sebuah peradaban yang sihat.

^{iv} Al-Qur’an (16: 90)

^v Hadis riwayat Muslim.