

**STUDI PERBANDINGAN EMPAT PEGIAT  
KHILÂFAH ISLÂMIYYAH: TINJAUAN ATAS  
PENAFSIRAN KATA KHILAFAH DALAM AL-  
QUR'AN.**

**(Rasyîd Ridhâ, Abû al-A'lâ al-Maudûdî, Sayyid Qutb dan  
Taqiyuddîn al-Nabhânî)**

**Muhammad Makmun Rasyid**

Pascasarjana Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta

Email: makmun.rasyid@mhs.iiq.ac.id

**ABSTRACT**

This study shows that textual and methodological work is a necessity. Both are necessary in keeping God's message in the Qur'an. From the analysis and research of the literature obtained, four figures such as Rasyîd Ridhâ, Abû al-A'lâ al-Maudûdî, Sayyid Qutb and Taqiyuddîn al-Nabhânî only place the arguments for the caliphate or imâmah in the qauli (textual, literalism) area and nullify the work of manhaji (methodological). The principles of religion and state that the I get from this research are *qath'i al-Dilalah zhanni al-Tathbîq*. In the course of revelation, it is stated that in the context of tasyri', the Prophet waited for the revelation to come. But in the context of application, the Prophet involved the wider community by adjusting the socio-political reality. In short, even sharia texts that are qath'i in nature can sometimes be relative if they are to be applied. From several studies that reviewed the interpretation, including Qs. al-Baqarah [2]: 30 and 124, Qs. al-Nisâ [4]: 59, Qs. al-Mâ'idah [5]: 48-49, Qs. al-An'âm [6]: 165 and Qs. Yûnus [10]: 14. The four mufasir in carrying out the khilafah or imâmah system only consider the aqwâl of the scholars who can support legitimacy in their respective movements, but miss in reformulating social reality in the face

of *maqâshid al-Syâriah* (the principle values/purposes of the Islamic law) and *maslahah 'ammah* (public interest).

**Keywords:** Interpretation, Caliphate, the principle purposes of Islamic Law

### ABSTRAK

Kajian ini menunjukkan bahwa kerja teks dan metodologis menjadi keniscayaan. Keduanya menjadi niscaya dalam menjaga pesan Tuhan dalam Al-Qur'an. Dari analisis dan penelitian kepustakaan yang didapatkan, maka empat tokoh seperti Rasyîd Ridhâ, Abû al-A'lâ al-Maudûdî, Sayyid Qutb dan Taqiyuddîn al-Nabhânî hanya menempatkan dalil-dalil *khilâfah* atau *imâmah* pada wilayah *qauli* (tekstual) dan menihilkan kerja *manhaji* (metodologis). Kaidah beragama dan bernegara yang penulis dapatkan dari penelitian ini adalah *qath'i al-Dilâlah zhanni al-Tathbîq*. Dalam perjalanan pewahyuan termaktub bahwa dalam konteks *tasyri'*, Nabi menunggu datangnya wahyu. Tapi dalam konteks aplikasi, Nabi melibatkan masyarakat luas dengan menyesuaikan realitas sosial-politik. Ringkasnya, teks syariah yang bersifat *qath'i* sekalipun, terkadang bisa bersifat relatif jika hendak diaplikasikan. Dari beberapa penelitian yang ditelaah penafsirannya, meliputi Qs. al-Baqarah [2]: 30 dan 124, Qs. al-Nisâ [4]: 59, Qs. al-Mâ'idah [5]: 48-49, Qs. al-An'am [6]: 165 dan Qs. Yûnus [10]: 14. Keempat mufasir dalam mengusung sistem *khilâfah* atau *imâmah* hanya mempertimbangkan *aqwâl* para ulama-ulama yang dapat mendukung legitimasi dalam pergerakan mereka masing-masing, namun luput dalam merumuskan kembali realitas sosial dihadapan prinsip-prinsip *maqâshid al-Syâriah* dan *maslahah 'ammah*.

**Kata Kunci:** Tafsir; Khilafah; *Maqasidh Syari'ah*

### PENDAHULUAN

Hukum Islam, ada yang bersifat *qath'iy* (kebenaran mutlak atau absolut), tidak bisa ditambah atau dikurang dan berlaku sepanjang zaman. Status demikian disebut *syari'ah*. Sedangkan

Muhammad Makmun Rasyid, *Studi Perbandingan Pegiat Khilafah Islamiyyah: Tinjauan Atas Penafsiran Kata Khilafah Dalam Al-Qur'an*.

kategori kedua disebut Fikih yang statusnya *dzanni* (kebenaran menurut 'dugaan'). Dalam penerapannya lebih kontekstual dan beradaptasi dengan zaman yang mengitari seorang *fâqih* (ahli Fikih).<sup>1</sup> Nabi Muhammad SAW tidak pernah menetapkan sistem negara yang bersifat *qath'iy*. Spirit inilah yang diambil oleh Imâm al-Ghazâlî (w. 1111 M).

Kajian tentang *imâmah* bukan termasuk hal yang penting. Hal itu juga bukanlah bagian kajian ilmu logika (rasionalitas), tetapi ia termasuk bagian dari Ilmu Fikih. Lebih lanjut, bahwa masalah *imâmah* dapat berpotensi melahirkan sikap fanatisme. Orang yang menghindari dari menyelami soal *imâmah* lebih selamat daripada mencoba menyelaminya, meskipun ia menyelaminya dengan kaidah yang benar dan bagaimana salah dalam menyelaminya?.<sup>2</sup>

Tesis utama yang dibangun Imâm al-Ghazâlî (w. 1111 M) menarik untuk ditelaah secara seksama. Sebab, konsep *khilâfah* menjadi kajian signifikan dalam studi keislaman dan menarik perhatian Muslim bersamaan dengan kondisi perpolitikan di Turki yang menjadi kiblat sebagian mayoritas Islam sedang bergejolak—sebelum kemunculan *Central Comite Chilafat* (CCC). Tepat pada 3 Maret 1924 sistem *khilâfah* Turki berakhir dan muncul sistem sekuler yang di bawah kepemimpinan Mustafa Kemal Pasha Attaturk (w. 1938 M) dengan alasan bahwa sekulerisme mampu membawa Turki kepada negeri yang lebih baik dan baginya Islam

---

<sup>1</sup>Muhammad Tholhah Hasan, *Islam dalam Perspektif Sosio Kultural* (Jakarta: Lantabora Press, 2005), Cet. III, h. 105-106.

<sup>2</sup>Imâm al-Ghazali, *al-Iqtishâd fi al-I'tiqâd* (Turki: Nur Matbaasi, 1962), h. 234.

adalah sebuah penghambat pembangunan. Pada saat yang sama, Muhammad Ibnu Sa'ud (w. 1765 M) mengambil alih kekuasaan dari tangan Syarif Hussein (w. 1931 M) yang saat itu menjabat sebagai penguasa di Hijaz, ia menamakannya Kerajaan Arab Saudi.<sup>3</sup> Keadaan demikian membuat sejumlah tokoh Muslim di Hindia Belanda (Indonesia) meresponnya.

Gejolak berkepanjangan itu membuat runtuhnya dan tergantikannya sistem *khilâfah* dengan sistem sekuler tidak bisa dilepaskan dari bias pemikiran Alî Abd al-Râziq (w. 1966). Di mana ia telah melakukan penelitian tentang urgensitas penggantian sistem *khilâfah* sebelum Sultan Fu'âd (w. 1936) menjadi raja pada tahun 1922. Penelitian itu dituangkannya dalam buku *al-Islâm wa Usûl al-Hukm* (1925). Ide buku itu muncul sebelum jatuhnya kekhalifahan Ustmâniyah, juga sebelum Sultan Fu'âd (w. 1936) dan kerajaan Inggris menjajah seluruh kekuasaan Ustmâniyah.<sup>4</sup> Namun mayoritas Muslim mengetahui bahwa ide Alî Abd al-Râziq (w. 1966) muncul sebagai dukungan terhadap kekuasaan Attaturk (w. 1938 M) tahun 1924. Sepintas terlihat benar jika dilihat dari awal diterbitkannya karya Alî Abd al-Râziq (w. 1966) pada tahun 1925, tapi embrio idenya sudah ada sebelum Attaturk (w. 1938 M) menggantikan sistem *khilâfah*. Alî Abd al-Râziq (w. 1966) dalam mukadimah kitabnya berkata:

Keinginan untuk menulis buku ini muncul saat sibuk dengan pekerjaan sebagai hakim sejak tahun 1915. Tujuannya untuk memaparkan sejarah pengadilan agama. Disebabkan pengadilan agama dengan berbagai variasinya merupakan

---

<sup>3</sup>Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1982), h. 242.

<sup>4</sup>Kâmil Sa' fân, *Alî Abd al-Râziq: al-Islâm wa Ushûl al-Hukm*, Terj. Arif Chasanul Muna (Jakarta: Erlangga, 2006), h. 80.

bagian tidak terpisahkan dari pemerintahan, maka sejarah pengadilan agama erat kaitannya dengan sejarah pemerintahan... Oleh sebab itu, orang yang ingin mempelajari sejarah pengadilan agama, harus memulainya dengan mempelajari sistem kekhalifahan dalam Islam.<sup>5</sup>

Polemik eksistensi *khilâfah* pun terus bermunculan sejak saat itu. Pro-kontra dari berbagai ulama lintas kelompok hingga saat ini tak terhindarkan. Belakangan gagasan *khilâfah* ramai diperbincangkan oleh Muslim dan non-Muslim yang diusung oleh kelompok Hizbut Tahrir Indonesia (selanjutnya disebut HTI). Embrio gerakan yang dibubarkan pemerintah ini tampak mulai menunjukkan eksistensinya semenjak tahun 2013. Hafidz Abdurrahman dan M. Shiddiq Al-Jawi, sebagai perwakilan dari petinggi HTI menganggap, konsekuensi logisnya adalah bahwa kewajiban-kewajiban syariah yang tidak bisa dilaksanakan saat ini menuntut adanya kekuasaan yang berhaluan Islam atau institusi Khilafah.<sup>6</sup>

Disnilah membuat penulis untuk menelaah lebih jauh gagasan dan konsep *khilâfah* dalam pandangan Islam dan Al-Qur'an. oleh karena itulah, Keempat tokoh seperti Rasyîd Ridhâ (w. 1935), Abû al-A'lâ al-Maudûdî (w. 1979), Sayyid Qutb (w. 1966), dan Taqiyuddîn al-Nabhânî (w. 1077) menjadi orang penting dalam mem-*booming*-kan gagasan *khilâfah*. Masing-

---

<sup>5</sup>Alî Abd al-Râziq, *al-Islâm wa Ushûl al-Hukm*, dipengantari 'Ammâr Alî Hasan (Kairo: Dâr al-Kuttâb al-Mishrî, 2012), h. 3.

<sup>6</sup>Baca makalah M. Shiddiq Al-Jawi yang disampaikan dalam Seminar Khilafah Islamiyah, dengan tema *Khilafah Solusi Terbaik Permasalahan Umat*, diselenggarakan oleh HTI Bengkulu, di Gedung Teater Tertutup Taman Budaya Bengkulu, Minggu, 10 Juni 2012.

masing memiliki buku yang dijadikan rujukan mayoritas Muslim di Indonesia.

Kata *daulah*—dalam pengertian institusi atau negara—tidak ditemukan dalam Al-Qur'an. Al-Qur'an menggunakan istilah *daulah* hanya dalam pengertian “pergantian” atau penyerahan mandat kepada seseorang. Penyerahan mandat memang menjadi bagian dalam Al-Qur'an, tapi sejatinya ia bukan negara itu sendiri. Dalam masalah *Siyâsatu al-Hukm fi al-Daulah al-Islâmiyah*, Thaha Abdul Baqi menjelaskan lebih sempurna terhadap gagasan “Islam adalah agama dan negara”. Ia mengatakan:

Sesungguhnya Islam adalah agama, negara, misi risalah (Nabi Muhammad, *pen*) dan syariat yang secara aksiomatis sudah menjadi satu kesatuan dengan Islam. Meskipun sebagian kelompok (berusaha) memisahkan antara itu semua dengan penjelasan manis yang memutarbalikan fakta. Al-Qur'an melalui ayat-ayat-nya dan menggunakan bahasa yang jelas telah menegaskan bahwa Islam itu mencakup agama, negara, syariat dan pemerintahan, tidak saja mencakup etika dan kemuliaan yang mengitarinya, ibadah dan kewajibannya semata... Barangkali jelasnya, rencana pokok dalam Islam adalah sebagai agama organisasi yang detail serta agama koordinasi secara sempurna.<sup>7</sup>

Al-Qur'an dan ajaran risalah Nabi Muhammad tidak luput mengatur urusan negara, adapun bentuk negaranya diserahkan kepada kesepakatan masyarakat. Tidak ada kewajiban sistem yang mutlak dari Islam. Al-Qur'an abai terhadap sistem negara, namun ia memberikan arahan kepada manusia jika memimpin sebuah negara. Di samping itu, yang perlu dikedepankan adalah esensi dari agama itu sendiri. Imâm al-Mawardi (w. 1058) menyebut “*imâmah*

---

<sup>7</sup>Thaha Abdu al-Bâqî Surûr, *Daulah al-Qur'ân*, h. 94.

Muhammad Makmun Rasyid, *Studi Perbandingan Pegiat Khilafah Islamiyyah: Tinjauan Atas Penafsiran Kata Khilafah Dalam Al-Qur'an*.

merupakan sebuah pokok institusi kekhilafahan profetik yang bertugas memelihara agama serta mengatur kebijakan-kebijakan keduniaan...<sup>8</sup>

Gagasan Rasyid Ridha (w. 1935 M)<sup>9</sup> tentang *khalîfah* dan *khilâfah* dalam tafsir *al-Manâr* tidak komprehensif. Pembahasan yang merupakan derivasi dari kata *khalafa* belum tuntas, semisal istilah *khalafa* pada Qs. Maryam [19]: 59, *khulafâ'u* pada Qs. al-Naml [27]: 62, *khalâ'if* pada Qs. Fâthir [35]: 39, *khalîfatan* pada Qs. Sâd [38]: 26 dan *mustakhlaflîn* pada Qs. al-Hadîd [57]: 72. Adapun dalam dua buku lainnya, yakni *al-Khilâfatu* (yang membicarakan konsep Negara Islam) dan *al-Wihdah al-Islâmiyah wa al-Ukhuwah al-Dîniyah wa Tauhîd al-Madzâhib* (yang membicarakan konsep persatuan Islam) posisi dan pemikiran politik Ridha sangat tampak. Konsepsi *khilâfah* menjadi urgen bagi Rasyid Ridha dikarenakan pada masanya terdapat kekejaman kolonialisme dan imperialisme Barat yang memecah belah umat Islam.

Dalam buku *al-Khilâfah*, ia menelaah ulang konstitusi pemerintahan, di mana mewujudkannya kembali sistem Islami dapat tegaknya kesejahteraan umat.<sup>10</sup> Hamid Enayat mentolerir sikapnya yang menganggap kekhilafahan sebagai warisan *salafu al-Shâlih* adalah alternatif di zaman kontemporer<sup>11</sup> dan tidak membabi buta dalam mengadopsi pemikiran Barat yang tidak

---

<sup>8</sup>Imam al-Mawardi, *Al-Ahkâm al-Sultâniyah* (Kuwait: Maktabah Dâr Ibn Qutaibah, 1989), h. 3.

<sup>9</sup>Selanjutnya ditulis Ridhâ dan tanpa tahun wafat.

<sup>10</sup>Rasyîd Ridhâ, *al-Khilâfatu* (Mesir: Mathba'at al-Manâr, 1961), h. 10.

<sup>11</sup>Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought: The Respones of The Shi'I and Sunni Muslim of Twentieth Centuries* (London: Millan, 1982), h. 69.

relevan. Menurutnya dalam mukaddimah *Yusr al-Islâm*, Muslim harus mengikuti pedoman al-Qur'an, hadis sahih, petunjuk para *salafu al-Shâlih* dan seperlunya saja dalam mengambil pendapat *a'immatu al-Mazâhib*.<sup>12</sup> Di samping itu pula, ia merupakan pendukung dinasti Usmaniyah yang setia dan melawan kritikan yang masuk melalui majalah *al-Manâr*.

Menurutnya—yang mana merujuk pendapat Sa'd al-Dîn al-Taftâzânî (w. 1930)—*khilâfah*, *imâmatu al-'Uzmâ* dan *imâratu al-Mukminîn* memiliki makna yang satu, yaitu: lembaga pemerintahan Islam yang menjaga kemaslahatan dunia dan akhirat.<sup>13</sup> Rasyid Ridha (w. 1935 M)—secara sederhana—bisa diposisikan sebagai pemikir tradisional (dalam hal institusi Islam). Bukti ini didukung dengan dirinya sebagai tokoh gerakan Nasionalisme Suria dan wakil ketua *hizb al-Ittihâd al-Sûrî* (Partai Persatuan Suria) di Mesir (selengkapnya baca bab IV).<sup>14</sup> Nasionalisme sebagai bukti kecintaan seseorang terhadap tanah airnya harus berpangkal pada *ashâbiyyatu fî al-Dîn* (solidaritas agama), *ashâbiyyatu fî al-Qabilati* (solidaritas kesukuan) dan *ashâbiyyatu fî al-Jinsiyyati* (solidaritas sebangsa). Ketiganya tidak memisahkan karena disebabkan adanya perbedaan yang merupakan keniscayaan dalam hidup di dunia.

---

<sup>12</sup>Rasyîd Ridhâ, *Yusr al-Islâm wa Ushûl al-Tasyrî' al-'Âm* (Mesir: Mathba'at al-Manâr, 1928), Cet. I, h. 9-10.

<sup>13</sup>Rasyîd Ridhâ, *al-Khilâfatu*, h. 7.

<sup>14</sup>Rasyîd Ridhâ (w. 1935 M) tampak tidak konsisten, keterlibatannya sebagai tokoh utama dalam gerakan Nasionalisme Suria bertentangan dengan pendapat sebelumnya yang menolak Nasionalisme Mesir yang dipelopori Musthafa Kamil dan Nasionalisme Turki yang dipelopori Turki Muda. Menurutnya nasionalis tidak senafas dengan prinsip Islam yang tidak mengenal perbedaan bangsa, bahasa dan wilayah teritorial. Lihat Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1986), h. 74.

Ciri khas pemikiran Rasyid Ridha terletak pada kritiknya terhadap nasionalisme dan kemajuan Islam (bahkan dunia) hanya bisa terwujud manakala kesatuan umat dapat wujud di muka bumi. Keduanya hanya bisa terwujud jika negara dalam bentuk kekhalifahan dibentuk dan ditegakkan umat Muslim.<sup>15</sup> Keinginan ini pernah disampaikannya sepeninggal al-Afghani kepada Abduh di Mesir.<sup>16</sup> Baginya, *khalîfah* adalah wajib *syar'i* dan eksistensi *khilâfah* bersifat wajib untuk menjadi wadah penerapan ajaran Islam secara totalitas. Spirit mewujudkan konsep *khalîfah*—yang merupakan bagian dari *khilâfah*—perspektif Ridha di abad modern lebih kepada “*khilâfah* aktual” dan mencari seorang pemimpin menurut kriteria Islam. Dalam persoalan istilah, Ridha kerap berpindah-pindah menggunakan istilah Negara Islam dengan *al-Daulah al-Islâmiyah*, *al-Hukûmah al-Islâmiyah* atau *Hukûmah al-Khilâfah*, tapi ketiganya dimaknai sama. Ayat yang menjadi basis utama pemikiran Ridhâ adalah Qs. al-Baqarah [2]: 30.

Sistem selain *khilâfah* pun dikecam oleh Abû al-A'lâ al-Maududî (w. 1979 M),<sup>17</sup> di mana kedaulatan hanya ada dan tunduk kepada hukum Islam (syariat Islam) atau kedaulatan (*soeverenitas*) ada di tangan Tuhan, bukan kedaulatan rakyat.<sup>18</sup> Al-Maududî melegitimasi pemahamannya bahwa kedaulatan di muka bumi ini tidak dimiliki oleh siapa pun kecuali Allah Swt pada beberapa ayat, yaitu: Qs. al-Baqarah [2]: 107; Qs. Ali Imrân [3]: 154; Qs. al-

---

<sup>15</sup>Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam; Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), h. 36.

<sup>16</sup>Muhammad Imârah, *Mencari Format Peradaban Islam*, Terj. Muhammad Yassar (Jakarta: Raja Grafindo, 2005), h. 1.

<sup>17</sup>Selanjutnya ditulis al-Maududî dan tanpa tahun wafat.

<sup>18</sup>Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemusiaan*, h. 19.

An'âm [6]: 57; Qs. al-Hijr [15]: 16; Qs. al-Nahl [16]: 17; Qs. al-Kafhi [18]: 26; Qs. al-Furqân [25]: 2; Qs. al-Qasas [28]: 70; Qs. al-Rûm [30]: 4; Qs. Fâtîr [35]: 40-41 dan Qs. al-Hadîd [57]: 5.<sup>19</sup>

Teori politik yang dikembangkan al-Maududî merupakan anti-tesis teori politik modern atau politik sekuler. Umat Islam tidak perlu meniru sistem Barat yang liberal dan sekuler, keduanya akan merusak tatananan Islam.<sup>20</sup> Konsepsi *theo-demokrasi* yang diajukannya menjadi wacana alternatif, di mana rakyat diberikan *soeverenitas* di bawah naungan Tuhan.<sup>21</sup> Al-Maududî dikenal dengan *tree fundamental principles* dalam konsepsi Negara Islam: tauhid, risalah dan *khilâfah*. Dalam tauhid mengajarkan bahwa kedaulatan hanya Allah semata; risalah (Qur'an dan hadis) sebagai pijakan utama; dan *khilâfah* sebagai wadah untuk mewujudkan khalifah.<sup>22</sup>

Al-Maududî mempersepsikan bahwa Islam sebagai agama paripurna dan tidak ada yang berada di atas selainnya. Persepsi ini menghantarkan bahwa ketauhidan dan keimanan menjadi tolak utama dalam sistem ke-*khilâfah*-an. Konsekuensi ini menjadi spirit dalam membuat *al-Dustûr al-Asâsiyah* dalam Negara Islam. Tiga pokok penting, yaitu: taat kepada Allah lebih didahulukan daripada taat selainnya; taat kepada *ulil amri*; dan *ulil amri* terdiri dari orang-orang Mukmin. Sebab, tujuan berdirinya negara adalah

---

<sup>19</sup>Lihat selengkapnya Abû al-A'îlâ al-Maudûdî, *Esensi al-Qur'an*, Terj. MM Syarif (Bandung: Mizan, 1992), h. 84-86.

<sup>20</sup>Abû al-A'îlâ al-Maudûdî, *The Islamic Law and Constitution*, trans and edited by Khurshid Ahmad (Lahore: Islamic Publication, 1960), h. 125-126.

<sup>21</sup>Asgar Ali Engineer, *Revolusi Negara Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), h. 205-207.

<sup>22</sup>Thameem Ushama dan Noor Mohammad Osmani, "Sayyid Mawdudî's Contribution toward Islamic Revivalism" dalam *IUC STUDIES*, Vol. III, Desember 2006, h. 96.

menegakkan keadilan untuk siapa saja, menyerukan perbuatan kebaikan, melaksanakan keadilan sosial, menyuburkan kebajikan, mencegah kemunkaran dan memberantas kejahatan serta segala bentuk perusakan.<sup>23</sup>

*Khilâfah* dalam pemikiran al-Maududî lebih dekat kepada “konstruk (bukan teori)” yang pernah hadir dalam sejarah. Konstruk *khilâfah* seperti ini lah yang membuat al-Maududî mengarahkan *khilâfah al-Islâmiyah* kepada demokrasi. Tapi, demokrasi yang di maksud berupa *divine democracy* (demokrasi suci), yang kekuasaan suci itu bersifat kerakyatan (*popular vicegerency*).<sup>24</sup> Negara teokrasi dengan Negara Islam memiliki perbedaan signifikan, karenanya ia membuat istilah teo-demokrasi. Sekalipun keduanya memliki perbedaan asasi. Peminjaman istilah Barat dan merekonstruksi maknanya inilah yang membuat al-Maududî dikritik oleh pengikut Taqiyuddîn al-Nabhânî (w. 1977 M).<sup>25</sup> Taqiyuddin menganggap bahwa istilah asing yang maknanya bertentangan dengan Islam, maka tidak boleh digunakan. Dan jika maknanya ada dalam khazanah Islam, maka Islam membolehkan.<sup>26</sup> Adapun al-Maududî dalam meminjam istilah Barat berpotensi merancukan pemaknaan kaum Muslimin. Asumsi ini didasarkan kepada Qs. al-Baqarah [2]: 104.

Konsepsi di atas dapat dipahami, negara hanyalah merupakan instrument pembaharuan yang bersifat berkelanjutan,

---

<sup>23</sup>Abû al-A'î al-Maududî, *al-Khilâfah wa al-Mulk* (Kuwait: Dâr al-Qalm, 1978), Cet. I, h. 35.

<sup>24</sup>Jimly Asshidiqie, *Islam dan Kedaulatan Rakyat* (Jakarta: Gema Insani Press, 1995), Cet. I, h. 17.

<sup>25</sup>Selanjutnya ditulis Taqiyuddîn dan tanpa tahun wafat.

<sup>26</sup>Taqiyuddîn al-Nabhânî, *Nizhâm al-Islâm* (t.tp: t.t, 2001), h. 85-86.

yang didirikan berasaskan hukum Tuhan melalui Nabi Muhammad Saw. Penguasa yang diberikan amanah dan sebagai agen politik harus mem-*booming*-kan dan menegakkan hukum-hukum Tuhan. Pengambilan hukum konsep negaranya berdasarkan Qur'an dan hadis Rasulullah Muhammad Saw.

Pemikiran Ridha yang terkonstruksikan menjadi “*khilâfah* aktual” dan al-Maudûdî dengan “teo-demokrasi”-nya memiliki prinsip yang sama dalam menafsirkan eksistensi negara. Empat pilar penting yang wajib ada, yaitu: kedaulatan Tuhan tidak boleh diganti menjadi kedaulatan rakyat, menerima otoritas Nabi Muhammad Saw melalui sunnahnya, manusia hanyalah wakil Tuhan dan penyambung lidah para ulama, dan menerapkan prinsip musyawarah dalam segala derivasinya. Abduh dan Ridhâ saat menafsirkan Qs. Ali Imran [3]: 159, pada kalimat *wa-syâwir-hum fî al-Amri* menjelaskan bahwa musyawarah (*syûrâ*) untuk menciptakan kemaslahatan masyarakat (secara kolektif, *pen*), menentukan visi pemerintahan,<sup>27</sup> dan rumusan atas kebijakan politik pemerintahan yang terus mengalami perubahan dari satu zaman dan tempat ke zaman yang lain, juga bisa menghindarkan kecenderungan mempertahankan status *quo*.<sup>28</sup> Al-Qur'an dan sunnah merupakan *al-Tasyrî'u al-Ilâhî* (perundang-undangan Tuhan) dan keduanya harus ditafsirkan menurut kepentingan Allah.<sup>29</sup> Perwujudan dari keduanya disebut *al-Tasyrî'u al-Wadh'iyyu* (perundang-undangan manusia).

---

<sup>27</sup>Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Manâr* (Beirut: Dâr al-Ma'rifâh, t.t), Vol. IV, h. 199.

<sup>28</sup>Rasyîd Ridhâ, *al-Khilâfâh*, h. 33.

<sup>29</sup>Baca firman Allah, “Kemudian Kami jadikan kamu berada di atas suatu syariat (peraturan) dari urusan (agama itu), maka ikutilah syariat itu dan janganlah kamu ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui” (Qs. al-Jâtsiyah [45]: 18).

Muhammad Makmun Rasyid, *Studi Perbandingan Pegiat Khilafah Islamiyyah: Tinjauan Atas Penafsiran Kata Khilafah Dalam Al-Qur'an*.

Gagasan Ridha di atas memiliki kesamaan dengan Qutb (w. 1966 M), yang merupakan perwakilan dari al-Ikhwânu al-Muslimûn (selanjutnya disebut IM). IM tampak sangat kritis kepada pemerintahan Gamal Abdul Nasser, bahkan semasa ketua IM dipimpin Hasan Ismail al-Hudhaibi (w. 1973 M)—pemimpin tertinggi sepeninggal Hasan al-Banna (w. 1949 M)—sangat gencar mempromosikan konsep bahwa pemerintahan Islam yang ideal adalah yang dibangun atas dasar syariat Islam atau “undang-undang tertingginya adalah Islam”. Sebab kewajiban itu, maka kepala negara harus Muslim sebagai pengganti kenabian dan pengawal agama (Islam).<sup>30</sup>

Persimpangan pemikiran Qutb tidak bisa dilepaskan dari kondisi yang mengitarinya dan pergulatan intelektualnya. Bagi Qutb, di dunia ini hanya terdapat dua hal: kebenaran dan kesesatan; Islam atau jahiliyah. Kebenaran hanya dapat dicapai dalam komunitas *al-Mujtama' al-Muslim* (masyarakat Islam), yang di mana perkumpulan manusia itu mengakui akan pengabdianya hanya kepada Allah dan tidak selainnya, baik urusan lambang-lambang keagamaan, perkara dan peraturan hidup.<sup>31</sup> Konsepsi *rahmatan lil 'âlamîn* hanya bisa terwujud bila ajaran agama Islam memenangkan kontestan politik dan menjadi penguasa peradaban.

Akidah dalam *manhaj* Qutb, khususnya *manhaj rabbani*, menjadi prioritas yang berada di posisi teratas dalam pergerakannya dan jihad menjadi hal penting dalam Islam. Qutb menulis buku khusus dengan judul *Ma'rakah al-Islâm wa al-*

---

<sup>30</sup>Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara* (Jakarta: UI Press, 1993), Cet. V, h. 152.

<sup>31</sup>Sayyid Qutb, *Ma'âlim fi al-Tharîq* (Beirut: Dâr al-Syurûq, 1979), h. 86.

*Ra'simaliyyah* (1951). Topik utamanya, bahwa Islam-lah satu-satunya solusi yang mampu menyelesaikan semua krisis sosial yang terjadi. Setahun setelahnya ia mengafirmasi pemikirannya dengan menulis buku *al-Salâm al-Âlami wa al-Islâm* (1952) yang mengurai kegoncangan dunia dan perdamaian yang dapat diwujudkan oleh Islam. Keduanya menjadi afirmasi bahwa *manhaj* Qutb dalam pergerakannya harus berporos pada pergerakan politik zaman Rasulullah dan sahabat-sahabatnya.

Di sinilah yang membedakan secara jelas, antara al-Maudûdî dengan Qutb. Al-Maudûdî menyikapi sistem di luar Qur'an dan Islam dengan pembacaan inklusif, sedangkan Qutb sama sekali tidak ada kompromi, baik istilah maupun sistem pergerakan yang harus diemban umat Muslim. Dengan membaca secara utuh kitab *Ma'âlim fî al-Ṭâriq*, dapat ditarik kesimpulan bahwa *manhaj* selain Islam adalah *manhaj al-Jâhiliyah*. Hanya *manhaj* Islam lah yang paling unggul di dunia. Kebutuhan untuk mereformasi secara totalitas membutuhkan jihad yang *kâffah*.

Sekalipun dalam membuat konstruk pergerakan, al-Maudûdî dengan Qutb berbeda, tapi menurut John L. Esposito, Qutb telah terpengaruh oleh pemikiran Hasan al-Banna dan al-Maudûdî.<sup>32</sup> Sebutan “politik universalitas” dan “negara universal” ini, salah satu maknanya diperuntukkan untuk orang-orang yang berhukum selain hukum Islam dan penggunaan sistem selain Islam. Sistem Islam yang ideal perspektif Qutb terporos pada tiga prinsip: keadilan penguasa, ketaatran rakyat dan permusyawaratan. Prinsip ini selaras dengan prinsip al-Maudûdî.

---

<sup>32</sup>John L. Esposito, *Unholy War: Teror atas Nama Islam*, Terj. Syafrudin Hasani (Yogyakarta: Ikon Teralitera, 2003), h. 71.

Pemikiran Qutb di atas, menganggap bahwa Islam *self sufficiency* (cukup diri) dan menolak pembaharuan yang merupakan bagian dari keniscayaan zaman, juga tidak membutuhkan perubahan mendasar apa pun, maka oleh beberapa pemikir, di antaranya Montgomery Watt dikelompokkan sebagai pemikir khas kaum fundamentalis.<sup>33</sup> Ayat Qur'an yang dijadikan basis pemikirannya adalah Qs. al-Nisâ [4]: 60 dan Qs. al-Mâ'idah [5]: 49 dan 50. Tesis utamanya: siapa yang tidak berhukum selain hukum-Nya adalah kafir dan bersistem selain Islam adalah jahiliyah. Adapun basis pemikirannya yang berkenaan dengan negara dan pemerintahan, merujuk kepada ayat Qs. Sâd [38]: 26.

Ketiganya menginginkan wujudnya negara universal yang disatukan oleh kekuatan Islam dan ber-*manhaj* Islam. Seluruh dunia bersatu dalam satu kekuasaan tertinggi atau khalifah. Sebutan untuk negara, ketiga berbeda-beda. Ridha menamakannya “negara *khilâfah*”, al-Maudûdî menamakannya “negara supranasional” dan Qutb menamakannya “negara universal”.<sup>34</sup> Qutb dan al-Maudûdî adalah orang pertama yang menggunakan pengertian bahwa umat manusia adalah khalifah Allah di muka bumi sebagai dasar teori kenegaraan.

Pemikir Muslim sebelumnya, tidak sekeras pendiri Hizbut Tahrir (di Indonesia menjadi HTI) dalam menkonsepsikan bahwa *khilâfah*. Di mana “sistem pemerintahan Islam yang diwajibkan oleh Allah SWT adalah sistem *khilâfah*”.<sup>35</sup> Khilafah yang

---

<sup>33</sup>Montgomery Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity* (London: Routledge, 1988), h. 4.

<sup>34</sup>Abû al-A'lâ al-Maudûdî, *The Islamic Law and Constitution*, h. 138.

<sup>35</sup>Hizbut Tahrir Indonesia, *Ajizatu al-Daulah al-Khilâfah fî al-Hukmi wa al-Idârah* (Beirut: Dâr Al-Ummah, 2005), h. 10.

dimaksud adalah institusi terbaik dunia yang menghilangkan sekat bangsa-bangsa di dunia, kemudian diatur di bawah satu kepemimpinan tunggal, yang disebut khalifah. Hal ini tampak pada penafsiran selanjutnya, yang diwakili oleh ‘Abd al-Qâdim Zallum (w. 2003 M), seorang yang sangat dihormati aktivis-aktivis HT/HTI:

“Sistem pemerintahan di dalam Islam adalah *khilâfah*; *Khilâfah* merupakan kepemimpinan mayoritas umat Islam di dunia untuk menegakkan hukum-hukum syariat Islam dan juga menyebarkan dakwah Islamiyah ke segala penjuru dunia.”<sup>36</sup>

Pemahaman Taqiyuddin al-Nabhani (w. 1977 M) ini bertolak belakang dengan tulisan dalam kitab *Nidzâmu al-Islâm*, di mana ia mengatakan “bahwasanya *daulah* adalah wasilah dan bukan tujuan...”<sup>37</sup> Kelompok ini mengartikan, akar kata *khilâfah* akan memiliki konsekuensi makna yang tak terpisahkan dari *khilâfah* (baca: bab II). Pemaknaan kata *khilâfah* yang berorientasi pada makna sistem dan institusi pun tampak dalam kelompok Khilafatul Musilim. Kelompok ini menganggap bahwa masalah imamah (termasuk *khilâfah*, pen) adalah persoalan fundamental.

Muhammad Izzah Darwazah mengatakan bahwa ayat-ayat terkait kenegaraan tidak menyebutkan sama sekali bentuk negara atau sistem pemerintahan Islam, hanya spirit mewajibkan membentuk negara dan kewajiban akan hadirnya kepala negara di

---

<sup>36</sup>Kitab ini merupakan perluasan dan revisi atas kitab *Nidzâmu al-Hukmi fî al-Islâm* (sistem pemerintahan Islam) karya Syaikh Taqiyuddin Al-Nabhani, pendiri Hizbut Tahrir. Abdul Qadim Zallum, *Nizâmu al-Hukm fî al-Islâm* (Hizbut Tahrir, 2001), edisi *Mu'tamadah*, Cet. VI, h. 34.

<sup>37</sup>Taqiyuddin al-Nabhani, *Nizâmu al-Islâm* (Hizbut Tahrir, 2001), edisi *Mu'tamadah*, Cet. VI, h. 29.

sebuah tempat untuk mengendalikan dan memecahkan masalah-masalah. Legitimasi berupa ayat-ayat al-Qur`ân yang hakikatnyanya tidak membahas negara atau kewajiban mendirikan negara tertentu dijadikan landasan, guna mendapat respon positif dari masyarakat dewasa ini. Al-Nabhâni, setidaknya melandasi pemikirannya kepada ayat Qs. al-Nisâ' [4]: 59.

Pergulatan sejarah manusia dalam berkontribusi terhadap “revolusi keagamaan” dan “revolusi politik” memiliki konsekuensi berupa terbukanya transformasi-tranformasi radikal dalam tatanan sosial. Relasi dialektik keduanya memicu timbulnya asumsi-asumsi pertukaran dan konflik yang mengitarinya, perlawanan, konvergensi dan divergensi. Pro-kontra gagasan *khilâfah* menimbulkan ‘pertempuran’ sengit. Drama-drama mutakhir telah membuktikan bahwa sebab gagasan itu, perpecahan dan kerenggangan tidak terkendalik di internal Islam. Sejarah “kontrak sosial” kuno yang terhujam dalam masyarakat Muslim Arab yang dibangun Nabi Muhammad Saw berpotensi hancur dan tinggal slogan. Kredo sosial yang pernah dibangun Nabi Muhammad akan tidak bermakna dan bisa melemah serta masyarakat Muslim akan kehilangan visi beragama dan berpolitik.

Persoalan negara agama dihadapkan pada krisis ganda: perlunya mendefinisikan kembali *khilâfah* dan kesadaran beragama-berpolitik masyarakat Muslim. Visi bersama mewujudkan kesejahteraan sosial dan menciptakan kemaslahatan sesama bisa menjadi mitos yang disebabkan tidak mampunya orang-orang Islam menghadapi evolusi pengetahuan yang tak ‘berkelamin’ dan organisasi sosial-politik yang menampilkan

watak keras; dan anti-tesis dari kuatnya kepercayaan bahwa Islam sebagai *rahmatan lil 'âlamîn*.

Persoalan *khilâfah* dalam perspektif keempat tokoh di atas tidak bisa ditarik kesimpulannya dengan menggunakan model pendekatan normatif-deduktif (*ilâhiyah; subjective theological transcendentalism*) yang lebih dekat dengan *eternalistic-absolutistic-spiritualistic-logic*, tetapi harus dikombinasikan dengan pendekatan empiris-deduktif (*insâniyah; rational-cum-empirical justification*). Kelemahan empiris-deduktif memiliki kecenderungan *dialectical logic* yang di dalamnya memuat prinsip *temporalistic-relativistic-materialistic-logic*. Keduanya harus dikombinasikan secara baik dan kemudian dipadukan dengan *substantive law*. Dalam mengkaji ini pula, penulis tidak mencari hitam-putih, salah-benar atau sejenisnya, melainkan mencari titik temu setelah mencari perbedaan keempatnya, kemudian menarik kesimpulan dan menawarkan solusi untuk dikontekstualisasikan di Negara Indonesia.

## **PENAFSIRAN *KHILÂFAH* PERSPEKTIF RASYÎD RIDHÂ, ABÛ AL-A'LÂ AL-MAUDÛDÎ, SAYYID QUTB DAN TAQIYUDDÎN AL-NABHÂNÎ**

### **• Penafsiran Rasyîd Ridhâ**

Dalam konteks kekhilafahan, Ridha pernah mengalami suasana hidup dalam naungan *Khilâfah* Turki Utsmani, tapi suasana yang dialaminya tidak berjalan panjang. Ridha yang merupakan murid terdekat Abduh,<sup>38</sup> seorang pelopor reformasi

---

<sup>38</sup>Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang: 1986), h. 51.

Muhammad Makmun Rasyid, *Studi Perbandingan Pegiat Khilafah Islamiyyah: Tinjauan Atas Penafsiran Kata Khilafah Dalam Al-Qur'an*.

dalam Islam.<sup>39</sup> Pemikiran Ridha ini akan didasarkan pada kitab *Tafsîr al-Mannâr* dan *al-Khilâfah*.

Dimasanya, Ridha mengalami banyak peristiwa politik, khususnya di Timur Tengah, seperti sejarah jatuhnya Turki Usmani yang diikuti munculnya *nation state*, juga hilangnya sistem *khilâfah* tahun 1924 oleh Mustafa Kemal Attaturk. Ridha gelisah dengan keadaan itu sejak 1922 ketika Sultan Mohammad Rasyid VI diganti dengan Abdul Majid. Usahanya untuk menutup pelemahan Dinasti Usmaniyah dengan menentang gerakan *pan-Arabisme*. Penentangan itu bentuk kekhawatiran Ridha, dimana Turki dan Arab merupakan kekuatan utamanya. Maka pembubaran sistem *khilâfah* oleh Mustafa Kemal Attaturk sangat ditentangnya. Penentangan itulah menjadi sebab lahir kitabnya yang berjudul *al-Khilâfah*.<sup>40</sup>

Tesis yang menguatkan Ridha dalam sikap politik memiliki ciri khas tradisional akan tampak dengan membagi tanggapan atas kenyataan modernitas dan penetrasi Barat, yaitu: penolakan terhadap Barat (kaum tradisional dan fundamentalis), akomodatif terhadap Barat (kaum sekularis) dan menerima namun selektif (kaum moderat). Kelompok pertama ini melahirkan pemikiran yang disebut dengan “hyper-market”. Dimana Islam secara komprehensif menyuguhkan segala kebutuhan alam dan manusia tinggal menggunakannya.

---

<sup>39</sup>Harun Nasution, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah* (Jakarta: UI-Press, 1987), h. 1.

<sup>40</sup>M. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah; Ajaran, sejarah dan pemikiran*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1997), h. 283.

*Khilâfah* menurut Ridha merupakan alternatif bagi sistem pemerintahan Islam, dan bukanlah sesuatu yang absolut.<sup>41</sup> Pendapat Imam Taftazani tentang *khilafah*, sebagaimana yang dikutip Rasyid Ridha—sebagai pembuka dalam menelaah tafsirannya—adalah kepemimpinan umum dalam menegakkan urusan keagamaan dan keduniaan masyarakat Muslim. Disini makna yang diajukan berbeda dengan pemaknaan Hizbut Tahrir yang mengharuskan kepemimpinan tunggal dan bersifat global. Pemaknaan Ridha masih menampung terjaganya teritorial dan menyisakan penafsiran adanya kemungkinan *khilafah* tegak dalam format yang tidak kaku.

Abdul Aziz saat menyetir pendapat Ridha mengatakan bahwa istilah lain yang secara maknawi sama adalah *al-Imâmah al-Uzmâ* (kepemimpinan puncak) dan *imârah al-Muslimîn* (kepemimpinan kaum Muslim). Juga bisa dipertukarkan dengan istilah lainnya seperti *ri'âsah*, *imâmah* dan *imârah*.<sup>42</sup> Ridha belum sampai pada tahap pengkhususan istilah tersebut. Pasangan *khilafah* yang sering disebut *khalifah* (pemimpin dan penguasa) bisa digunakan dalam konteks modern seperti *nation-state*.

Di dalam pembukaan kitabnya *al-Khilâfah*, Ridha sudah menyuguhkan tiga ayat pamungkasnya. Ketiga ayat ini akan dikomparasikan dengan pemikirannya dalam *Tafsîr al-Mannâr*. Ayat-ayat itu adalah Qs. al-Baqarah [2]: 124, Qs. al-Nur [24]: 55 dan Qs. al-An'am [6]: 165.

---

<sup>41</sup>Hamid Enayat. *Modern Islamic Political Thought: The Response of the Shi'i and Sunni Muslim of Twentieth Centuries* (London: Mc Millan, 1982), h. 69.

<sup>42</sup>Abdul Aziz (2016), "Falsafah Kepemimpinan Dalam Perspektif Islam" dalam *Jurnal Ilmu Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah*, Vol. 3, No. 1, h. 7-8. Lihat juga di Muhammad Rasyid Ridha, *al-Khilafah* (Kairo: Hindawi, 2015), h. 14

Ketiga ayat di atas, akan menjadi awal pengantar argumen Rasyid Ridha dalam menjelaskan konsep *khilāfah* menurutnya. Ketika dilacak penjelasan pada kitab tafsirnya, hanya QS. al-Baqarah [2]: 124 dan QS. al-An'am [6]: 165 yang terdapat penafsirannya. Adapun ayat kedua tidak ditemukan. Karena kitab tafsir beliau hanya terdiri dari 12 jilid yang berakhir pada pembahasan surah Yusuf. Sehingga, untuk melacak penafsirannya tentang *khilāfah* akan dijelaskan penafsiran ayat pertama dan ketiga saja. Setidaknya, pemahaman tersebut akan mengantarkan wawasan yang berangkat dari penafsirannya terhadap al-Qur'an.

Dengan mengutip al-Jasshash dalam kitabnya *Ahkām al-Qur'ān*, Ridha menyatakan bahwa kepemimpinan secara umum telah dijanjikan oleh Allah kepada Nabi Ibrahim As. dan kepada anak cucunya yang memiliki sifat adil. Hal ini menunjukkan bahwa *khilafah* telah menjadi satu janji Allah kepada umat jauh sebelum Islam. Di samping itu, Allah juga menjanjikan kaum Nabi Musa—yang disebut sebagai kaum yang lemah dan tertindas—akan dijadikan sebagai pemimpin dan pewaris bumi seisinya (QS. al-Qashash [28]: 5). Janji itu pun dipenuhi oleh Allah seperti direkam dalam QS. al-A'raf [7]: 137. Sebagaimana itu, janji tersebut juga ditegaskan kepada umat Nabi Muhammad Saw. dari kalangan Bani Isma'il seperti dalam QS. al-Nur [24]: 55.<sup>43</sup> Narasi ini secara tidak langsung memberi gambaran awal terkait pandangan Ridha tentang *khilafah* yang menjadi janji Allah kepada umat-umat terdahulu jauh sebelum umat Islam.

---

<sup>43</sup>Muh. Rasyid Ridha, *Al-Khilāfah* (Kairo: Hindawi, 2015), h. 8.

Dalam menafsirkan QS. al-Baqarah [2]: 124, Ridha menyatakan bahwa partikel “idz” pada ayat ini mengandung dua pendapat. *Pertama*, partikel “idz” mengandung makna “udzkur”, yang dalam maknanya ayat ini oleh Rasulullah Saw. ditujukan kepada Ahli Kitab, umat Islam dan lainnya. Namun, sebelum ditujukan kepada orang mukallaf, yang pertama ditujukan kepada Bani Israil. *Kedua*, partikel tersebut bergantung pada potongan ayat *قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا*.<sup>44</sup> Artinya, dalam ayat ini diawali dengan partikel yang memuat makna tersirat dari perbedaan masa dan khitab yang menjadi sasaran dari ayat tersebut.

Sementara ketika menafsirkan QS. al-An’am [6]: 165, Ridha menerangkan ini sebagai dasar sebagaimana tingkah laku manusia berdasarkan realita tradisi hidup bermasyarakat masa sekarang. Tradisi tersebut dikatakan menyimpang dari sebelumnya yang lebih berorientasi pada tetapnya ketauhidan dan pembebasan khurafat yang mendekati syirik. Dalam hal ini, kata *khalā’if* merupakan jama’ dari kata *khalīfah* yang berarti orang yang menggantikan posisi seseorang sebelumnya pada suatu tempat, jabatan pekerjaan atau kekuasaan.<sup>45</sup>

Ayat ini mengandung *khitāb* yang menysasar kepada dua obyek. *Pertama*, ayat ini berlaku kepada manusia secara umum. Allah menjadikan mereka sebagai *khalīfah* di bumi ini sebagai upaya meneladani bapak mereka, Nabi Adam sebagaimana telah dijelaskan dalam QS. al-Baqarah. Di sisi lain, mungkin saja Allah menjadikan tradisi kehidupan suatu umat yang kemudian digantikan umat setelahnya. *Kedua*, *khitāb* ayat ini ditujukan

---

<sup>44</sup>Muh. Rasyid Ridha, *Tafsīr al-Mannār* (Kairo: Dar al-Manar, 1947), Vol. I, h. 453.

<sup>45</sup>Muh. Rasyid Ridha, *Tafsīr al-Mannār*, Vol. VIII, h. 250

kepada umat Nabi Muhammad. Allah menjadikan mereka sebagai khalīfah terhadap umat-umat yang telah mendahului mereka dalam hal kekuasaan dan memakmurkan bumi. Pendapat kedua ini dinilai lebih kuat yang didukung QS. Yunus [10]: 14, setelah Allah menjelaskan kehancuran umat-umat dalam kurun sebelumnya. Ayat ini juga diklaim selaras dengan penjelasan QS. al-Nur [24]: 55 yang menjelaskan tentang berlakunya *istikhlāf* secara khusus.<sup>46</sup>

Ayat ini turun berkenaan dengan adanya ujian dari Allah kepada hamba-Nya. Tujuannya tentu saja untuk mendidik dan menguji mereka supaya tampak siapa yang beramal terbaik di antara mereka untuk kemudian diberikan balasan di dunia maupun akhirat.<sup>47</sup> Sehingga, boleh dikatakan ayat ini cenderung berlaku untuk semua umat manusia sekali pun dalam masa yang berbeda.

Dengan demikian dipahami bahwa, segala hal yang berkenaan *khilāfah* pada dua ayat di atas (QS. al-Baqarah [2]: 124 dan QS. al-An'am [6]: 165) terdapat perbedaan dalam *khilāfah*-nya. Memang diakui *khilāfah* ini bisa berlaku kepada semua manusia secara umum. Namun demikian, untuk menekankan pentingnya *khilāfah* bagi umat Nabi Muhammad Saw. Allah menjelaskan secara khusus tentang *khilāfah* berupa *imāmah* yang dijanjikan kepada anak keturunan Nabi Ibrahim. Dalam hal ini, secara otomatis Nabi Muhammad merupakan salah satunya. Adapun syarat utamanya adalah mereka yang bukan dari golongan yang zalim dalam perbuatannya.

Kendati demikian, ketika menyoroti persoalan *khilāfah* secara umum lebih cenderung kepada satu makna yakni pengganti

---

<sup>46</sup>Muh. Rasyid Ridha, *Tafsīr al-Mannār*, Vol. VIII, h. 250

<sup>47</sup>Muh. Rasyid Ridha, *Tafsīr al-Mannār*, Vol. VIII, h. 252.

terhadap orang atau umat sebelumnya dalam memakmurkan bumi ini. Hal ini senada dengan kisah Nabi Adam pada QS. al-Baqarah [2]: 30 yang ditunjuk sebagai *khalīfah* pertama. Dari penafsiran dua ayat di atas, boleh disimpulkan bahwa *khalīfah* itu hanya berkenaan dengan motivasi terhadap manusia agar berupaya untuk menjadi yang terbaik dalam amal perbuatannya. Persoalan Allah menjadikan dirinya sebagai pemimpin atau tidak, itu bukan urusannya. Karenanya, penetapan *khalīfah* pada manusia ini sejatinya lebih kepada hak Allah bukan upaya manusia sendiri menetapkan diri sebagai *khalīfah*.

• **Penafsiran Abu Al'A'la Al-Maududi**

Dalam menyinggung persoalan *khalīfah*, al-Maududi membahas dalam satu topik tersendiri di dalam kitab *al-Khilāfah wa al-Mulk*. Menurutnya, *khalīfah* merupakan bentuk sistem pemerintahan manusia yang dibenarkan dalam pandangan al-Qur'an. Dalam hal ini, *khalīfah* berarti percaya terhadap sebuah negara yang di dalamnya berlaku kedaulatan Allah dan Rasul-Nya sebagai undang-undang. Di samping itu, ada keyakinan bahwa sebuah pemerintahan itu merupakan *khalīfah* wakil dari Sang Penguasa yang hakiki, yakni Allah Swt. dengan segala kuasa-Nya. Dalam kedudukan ini, *khalīfah* harus dibatasi dengan batas-batas tersebut. Baik itu merupakan kekuasaan perundang-undangan, kehakiman atau eksekutif.<sup>48</sup>

Pada hakikatnya, *khalīfah* itu merupakan kecakapan dan kemampuan seorang manusia dalam mengelola dunia, bukan semata-mata hadiah dari Allah Swt. Karenanya, dalam hal ini Allah Swt. menjadikan seorang manusia dalam kedudukan yang di dalamnya ada unsur pemberian dan penghargaan dari Allah Swt.

---

<sup>48</sup>Abu al-A'la al-Maududi, *al-Khilāfah wa al-Mulk*, h. 19

niscaya akan sesuai dengan ridha Allah. Sehingga, untuk persoalan ini manusia bukanlah raja atas kekuasaan yang dimiliki sendiri melainkan *khalīfah* dari Sang Penguasa sesungguhnya, yakni Allah Swt.<sup>49</sup>

Jabatan dalam *khilāfah* tersebut tidak akan menjadi *khilāfah* yang dibenarkan selama belum mengikuti hukum Allah dengan sebenarnya. Akan tetapi, hal itu justru dikatakan sebagai bentuk kedurhakaan dan penyimpangan yang berlawanan dengan penguasa sesungguhnya, yakni Allah Swt.<sup>50</sup> Dalam argumennya tersebut, al-Maududi memperkuat dengan dalilnya kepada QS. Fathir [35]: 39.

Dari pemaparan di atas, dipahami bahwa *khilāfah* dalam pandangan Abu al-A'la lebih mengedepankan urusan bagaimana hukum Allah dan Rasul-Nya dapat ditegakkan. Apabila seseorang menjabat posisi pemimpin di dalam sebuah pemerintahan, dan belum menjalankan aturan tersebut maka belum bisa disebut sebagai *khalīfah*. Karenanya, *khilāfah* itu sejatinya lebih kepada urusan bagaimana menegakkan hukum Allah di dunia ini. Apabila belum mampu mengimplementasikannya secara sempurna, justru akan berpotensi durhaka dan menyimpang dari ketentuan hukum Allah tersebut. Sekali pun dalam hal ini, apabila sebuah hukum itu dijalankan hanya berdasarkan inspirasi nilai-nilai yang diadopsi berdasarkan ketentuan hukum Allah.

- **Penafsiran Sayyid Qutb**

Salah satu pandangan kuat Sayyid Qutb tentang konsep *khilāfah*-nya dapat dilihat dalam QS. al-Baqarah [2]: 30. Melalui

---

<sup>49</sup>Abu al-A'la al-Maududi, *al-Khilāfah wa al-Mulk*, h. 19.

<sup>50</sup>Abu al-A'la al-Maududi, *al-Khilāfah wa al-Mulk*, h. 20.

ayat tersebut, Qutb mempertegas pentingnya mengambil pelajaran yang tersirat di dalam kisah-kisah al-Qur'an. Seperti halnya demikian, kisah Nabi Adam merupakan satu topik penting yang memberikan pelajaran tentang parade kehidupan, sekaligus alam seisinya. Ini menjadi sebuah paparan menarik yang ingin menampakkan betapa besarnya nikmat Allah yang diberikan kepada umat manusia.<sup>51</sup>

Dalam menafsirkan ayat tersebut, Qutb menyatakan bahwa *khilāfah* sebagai suatu persoalan yang mulia dan merupakan kedudukan yang tinggi bagi manusia. Sebab, melalui kedudukan tersebut manusia akan diserahi tanggung jawab besar di pundaknya mengendalikan bumi seisinya. *Khilāfah* sebagai kehendak ilahiah ini mengandung pesan tersirat bahwa dalam diri manusia tertanam banyak potensi yang dapat digali dan diasah untuk memakmurkan kehidupan di bumi. Maka, *khalīfah* di sini menjadi pelaksana kehendak Allah Swt. di bumi. Sehingga, patut saja apabila Allah juga membekali manusia dengan berbagai macam pengetahuan dan persiapan untuk menjalani tugas kekhalifahannya.<sup>52</sup>

Sangat wajar, apabila kemudian malaikat merasa cemburu dengan apa yang telah diputuskan Allah memilih manusia sebagai khalifah atas kekuasaan Allah di bumi. Di sisi lain, malaikat juga masih ragu akan kemampuan manusia yang diketahuinya hanya terbiasa menjadi tukang membuat kerusakan dan menumpahkan darah di bumi. Namun, di balik itu semua ada hikmah besar yang patut diketahui dari tujuan penetapan manusia sebagai *khalīfah*. Perangai manusia di depan malaikat yang telah dikenal sebagai pembuat kerusakan dan menumpahkan darah hendak disamarkan

---

<sup>51</sup>Sayyid Qutb, *Tafsîr fî Zhilâl al-Qur'ân* (Beirut: Dâr al-Syurûq, 2003), Cet. 32, Vol. 1, h. 56.

<sup>52</sup>Sayyid Qutb, *Tafsîr fî Zhilâl al-Qur'ân*, Vol. 1, h. 56.

oleh Allah. Namun, tujuan di balik keburukan tersebut adalah supaya manusia dapat mewujudkan kebaikan yang lebih besar dan lebih luas lagi.<sup>53</sup>

Dengan demikian, melalui penafsiran ayat di atas dapat dipahami bahwa kedudukan khalifah itu menjadi kewenangan sepenuhnya dari Allah Swt. Meskipun tokoh yang ditampilkan adalah seorang nabi, namun teladannya dapat berlaku kepada seluruh manusia secara umum. Manusia ditetapkan sebagai khalifah dalam rangka memberikan tanggung jawab besar kepadanya dalam memakmurkan bumi. Potensi keburukan yang dimiliki oleh manusia harus ditutupi dengan peran besar untuk kebaikan yang lebih besar dan luas lagi. Karena, selain menjadi wakil Allah di dunia dalam urusan mengelola bumi, kedudukan khalifah menjadi satu peran besar baginya untuk memberikan dan menanam kebaikan bagi manusia dan makhluk lainnya.

Pada tempat lain, Qutb memberikan komentar menariknya tentang khilāfah yang terdapat dalam QS. Yunus [10]: 14. Ayat tersebut secara tersurat memiliki konteks lebih umum tentang *khilāfah*. Qutb menilai ayat ini memberikan sentuhan kuat pada hati manusia. Bagaimana pun, sebagai manusia harus sadar kedudukannya hanya menjadi pengganti orang-orang terdahulu. Dan pada suatu ketika juga akan mengalami masa perputaran yang sama. Awalnya sebagai pengganti, pada akhirnya suatu saat nanti akan diganti juga. Secara tidak langsung jabatan kekuasaan yang dimiliki saat ini tidak akan bertahan ketika nanti sudah tiada. Karenanya, ketika menempati kedudukan tersebut harus

---

<sup>53</sup>Sayyid Qutb, *Tafsīr fi Zhilāl al-Qur'ān*, Vol. 1, h. 56-57.

dimanfaatkan sebaik mungkin untuk berbuat aneka kebaikan dengan penuh kesadaran.<sup>54</sup>

Perasaan penuh kesadaran bahwa manusia akan selalu diuji dan diberikan cobaan selama hidupnya merupakan salah satu sikap sebagai seorang *khalīfah*. Di sisi lain, seseorang harus sadar bahwa kehidupannya juga diliputi kenikmatan dan harta yang dimiliki. Semua itu, hendaknya tidak membuatnya lupa diri dan terjerumus ke dalam lembah dosa dan durhaka kepada Allah. Karenanya, kesadaran akan pengawasan Allah dalam setiap gerak dan tingkah laku seseorang harus menjadikannya berupaya menjaga diri dan berhati-hati dalam berbuat.<sup>55</sup> Sehingga, hal semacam ini akan menjadi pendorong manusia berbuat selalu dalam kebajikan yang diridhoi Allah Swt.

Dari pemaparan di atas, dapat dipahami bahwa kedudukan manusia sebagai *khalīfah* hanyalah merupakan pengganti terhadap generasi sebelumnya. Pada suatu ketika, juga akan mengalami hal yang sama digantikan generasi baru. Sehingga, untuk menjadi sebuah catatan kebaikan bagi generasi selanjutnya harus tertanam motivasi besar untuk mewujudkan segala kebaikan menurut kadar kemampuan. Kebaikan harus selalu diupayakan dan dengan penuh kesadaran. Hal ini sekaligus, sebagai upaya untuk menjaga diri dari gemerlapnya keduniawian dan sifat-sifat ketamakan terhadap sesuatu yang tidak penting lainnya.

#### • **Penafsiran Taqiyuddīn Al-Nabhānī**

Sebelum masuk kepada penafsiran yang dilakukan Taqiyuddin tentang *khilāfah*, perlu kiranya memahami dulu pandangannya terkait dengan *khilāfah* itu sendiri. Seperti diungkap

---

<sup>54</sup>Sayyid Qutb, *Tafsīr fi Zhilāl al-Qurʿān*, Vol. 11, h. 103.

<sup>55</sup>Sayyid Qutb, *Tafsīr fi Zhilāl al-Qurʿān*, Vol. 11, h. 104.

Taqiyuddin di dalam kitabnya, *Al-Syakhshiyah Al-Islāmiyah* bahwa *khilāfah* berarti kepemimpinan umum bagi kaum muslimin secara keseluruhan di dunia untuk menegakkan hukum syari'at Islam dan menanggung dakwah Islam ke seluruh penjuru dunia. Secara formalnya, *khilāfah* itu berbentuk *imāmah*. Maka, *khilāfah* dan *imāmah* memiliki satu makna yang sama. Pendapat ini diklaim memiliki landasan kuat dari hadis-hadis shahih.<sup>56</sup> Bahkan, dikatakan dua terma tersebut tidak mungkin saling bertentangan satu sama lain di semua nash syar'i. Tidak wajib untuk mengharuskan terma *imāmah* atau *khilāfah*, namun mewajibkan makna yang ditunjukkannya.

Menegakkan *khilāfah* merupakan *fardhu 'ain* atas seluruh kaum Muslimin di seluruh penjuru dunia. Hal tersebut menjadi perkara wajib yang tidak ada pilihan dan ampunan di dalamnya. Apabila lengah dari upaya mendirikannya, termasuk maksiat yang akan diadzab sangat pedih oleh Allah. Ini karena mendirikan *khilāfah* sangat jelas dalilnya, baik di dalam al-Qur'an, sunnah dan ijma' para sahabat.<sup>57</sup> Namun, dalam hal ini akan diketengahkan tentang penafsiran atau pemikiran Taqiyuddin terhadap dalil al-Qur'an yang diklaim sebagai landasan kewajiban mendirikan *khilāfah*.

Ketika menyatakan *khilāfah* sebagai *wajib 'ain* bagi semua muslim di seluruh penjuru dunia, Taqiyuddin menyitir pandangannya pada tiga ayat saja. *Pertama*, kewajiban *khilāfah* berdasarkan perintah Allah kepada rasulullah Saw. untuk

---

<sup>56</sup>Taqiyuddin al-Nabhani, *al-Syakhshiyah al-Islamiyah* (Beirut: Dār al-Ummah, 2003), Vol. II, h. 12.

<sup>57</sup>Taqiyuddin al-Nabhani, *Al-Syakhshiyah Al-Islāmiyah*, Vol. II, h. 12.

menegakkan hukum Allah. yang terdapat pada QS. al-Maidah [5]: 48-49. *Kedua*, ayat yang berkenaan dengan kewajiban khilāfah bertautan dengan perintah untuk taat kepada Ulil Amri yang terdapat dalam QS. al-Nisa' [4]: 59. Melalui tiga ayat tersebut, al-Nabhāni telah merasa cukup dalam memperkuat argumennya terkait kewajiban untuk menegakkan khilāfah di seluruh penjuru dunia. Karenanya, pandangannya terkait kewajiban khilāfah tersebut juga diperkuat dengan beberapa hadis dan ijma' sahabat.

Ketika membahas dalil yang pertama dan kedua, Taqiyuddin di dalam kitab *al-Syakhshiyah al-Islāmiyah* hanya mencantumkan potongan ayat saja. Tidak ditemukan uraian mendalam ketika memahami atau menafsirkannya selayaknya mufasir secara umum. Persoalan lain yang ditemukan adalah tidak adanya pembahasan kosakata tertentu, dan juga kajian terhadap sebab turunnya ayat yang melatarbelakangi ayat-ayat tersebut. Sehingga, boleh dikatakan apabila hasil penafsirannya tersebut berkesan hanya tergesa-gesa dan mengandung unsur monopoli terhadap ayat berdasarkan kehendaknya sendiri. Adapun potongan ayat itu yakni QS. al-Maidah [5]: 48-49.

Dalam menjelaskan kedua ayat di atas, Taqiyuddin tanpa bertele-tele langsung kepada pokok perintah yang terkandung di dalamnya. Menurutnya, perintah untuk menegakkan hukum berdasarkan kitab suci yang diturunkan Allah merupakan perintah wajib yang baku. Perintah tersebut secara langsung dimandatkan oleh Allah kepada Rasulullah Saw. Pernyataan yang ditujukan kepada rasulullah Saw. tersebut secara tidak langsung merupakan pernyataan terhadap umatnya selama belum dibantah oleh dalil lain yang mengkhususkannya. Dan dipahami bahwa menegakkan

*khilāfah* tidak mungkin terjadi kecuali dengan tegaknya hukum dan pemerintahan.<sup>58</sup>

Untuk melengkapi kedua dalil di atas, Taqiyuddin menambah QS. al-Nisa' [4]: 59, sebagai pelengkap. Ayat terakhir ini sekaligus menegaskan kewajiban taat kepada Ulil Amri sebagai implikasi dari upaya penegakan hukum dan pemerintahan Islam. Berikut petikan ayat tersebut yang terdapat dalam kitab *al-Syakhshiyah al-Islāmiyah* karangan Taqiyuddin.

Menurut Taqiyuddin, ayat QS. al-Nisa' [4]: 59 menunjukkan kewajiban untuk taat kepada Ulil Amri. Tidak wajib taat kepada seseorang yang tidak ada wujudnya. Sehingga, ayat ini sekaligus menunjukkan adanya perintah untuk mewujudkan adanya Ulil Amri. Perintah tersebut bukan sekadar sunah atau mubah, melainkan wajib. Karena tegaknya hukum Allah bergantung kepada adanya upaya penegakan yang dipraktikkan oleh Ulil Amri.<sup>59</sup>

Di sini, ketika Allah memerintahkan umat untuk taat kepada Ulil Amri, pada saat yang sama mewajibkan untuk mengadakan atau menunjuknya. Adanya Ulil Amri akan menentukan penegakan hukum syar'i. Apabila tidak ada, tentu hukum syar'i tidak akan terwujud atau sia-sia.<sup>60</sup> Maka, secara tidak langsung membiarkan kekosongan Ulil Amri hukumnya haram karena berimplikasi pada ketidakberlakuan hukum syar'i.

Dari pemaparan di atas, dapat ditangkap sebuah pemahaman yang cukup mendasar tentang pandangan al-Nabhāni

---

<sup>58</sup>Taqiyuddin al-Nabhani, *Al-Syakhshiyah Al-Islāmiyah*, Vol. II, h. 12.

<sup>59</sup>Taqiyuddin al-Nabhani, *Al-Syakhshiyah Al-Islāmiyah*, Vol. II, h. 13.

<sup>60</sup>Taqiyuddin al-Nabhani, *Al-Syakhshiyah Al-Islāmiyah*, Vol. II, h. 13.

ketika menafsirkan ayat-ayat yang dijadikan legitimasi *khilāfah*. Ketiga ayat di atas, secara tidak disadari akan membentuk lingkaran yang berkuat pada tiga kata kunci, yaitu *khilāfah*, hukum *syar'i* dan *Ulil Amri*. Ketiganya seakan membentuk satu konsep baku berkenaan tentang kewajiban menegakkan *khilāfah*.

Melalui pendapat tersebut, al-Nabhani seakan mengajarkan kepada seluruh kaum muslimin betapa pentingnya *khilāfah*. Apabila tidak ada *khilāfah*, maka hukum *syar'i* tidak akan tegak. Penegakan itu pula harus bersamaan dengan adanya pemimpin atau *Ulil Amri* yang diklaim sebagai motor penggerak hukum tersebut. Apabila tidak ditemukan salah seorang yang menjadi *Ulil Amri*, maka hukum *syar'i* akan menjadi sia-sia. Akibatnya, semua orang muslim akan menanggung dosanya.

## **KAJIAN PERBANDINGAN EMPAT TOKOH TENTANG KHLĪĀFAH**

Pandangan terhadap *khilāfah* dari satu tokoh, akan ditemukan sebuah justifikasi terhadap konsep *khilāfah*, antara mendukung atau tidak. Hal ini tentu berbeda, ketika dilakukan kajian perbandingan secara komprehensif terhadap pandangan dua atau lebih tokoh yang sama-sama membahas tentang *khilāfah*. Lebih lanjut, apabila pandangan tersebut berlandaskan pada ayat-ayat al-Qur'an yang ditafsirkannya.

Pada pembahasan sebelumnya, telah dipaparkan aneka penafsiran yang ditampilkan keempat tokoh berbeda dengan gaya dan metode penafsirannya berbeda pula. Dari empat tokoh tersebut, tentu akan ditemukan persamaan dan perbedaan pandangan ketika membahas *khilāfah*. Ada yang cenderung mengartikan *khilāfah* lebih ke arah tekstualis. Namun, tidak menutup perbedaan pula terdapat juga tokoh yang memaknainya

secara kontekstualis. Baik yang memaknai secara tekstualis maupun kontekstualis, tentu memiliki kelebihan dan kekurangan satu sama lainnya. Karenanya, yang terpenting dari pandangan tersebut adalah bagaimana pemikirannya dapat direalisasikan dalam kehidupan nyata. Tanpa berlebihan, pemikirannya yang terkadang mengandung bias juga dapat dipaksakan sesuai kebutuhan zaman dan politik yang berkembang.

Pembahasan *khilāfah* yang ditampilkan oleh Rasyid Ridha, cenderung formatif. Ketika menyebutkan ayat-ayat yang dijadikan pengantar argumennya dalam kitab *al-Khilāfah*, tampak sekali apabila *khilāfah* bisa dikatakan sama dengan *imāmah*. Hal ini sangat mencolok dapat dilihat pada penafsirannya terhadap QS. al-Baqarah [2]: 124 dan QS. al-An'ām [6]: 165. Ridha dalam QS. al-Baqarah [2]: 124 cenderung hanya mengisahkan Nabi Ibrahim yang dijanjikan jabatan "*imāmah*" oleh Allah apabila telah lulus dalam melewati sebuah ujian.

Sementara dalam QS. al-An'ām [6]: 165, Ridha memfokuskan pada kata *khalā'if* yang merupakan bentuk jama' dari kata *khalīfah* dimaknai sebagai pengganti generasi sebelumnya, baik dalam urusan jabatan, pekerjaan atau kekuasaan. Hal ini berarti *khilāfah* berlaku kepada umat Nabi Muhammad sebagai pengganti umat-umat terdahulu yang telah hancur dari muka bumi ini. Sehingga, dari penafsiran dua ayat tersebut Ridha menyamakan kedudukan *khilāfah* dan *imāmah*. Jabatan *imāmah* menjadi satu hal yang mutlak bagi umat muslim secara umum, kecuali bagi mereka yang berbuat kezaliman. Sedangkan jabatan *khalīfah* merupakan satu keniscayaan karena kedudukan manusia harus selalu siap menjadi pengganti bagi generasi sebelumnya.

Sementara, oleh Abu al-A'la al-Maududi yang menyitir QS. al-Baqarah [2]: 30 menyatakan bahwa *khilāfah* itu terkait dengan kecakapan dan kemampuan seorang manusia dalam mengelola dunia ini. Namun, apabila ada seseorang yang memperoleh kedudukan tersebut niscaya Allah ridha kepadanya. Dalam persoalan ini, manusia bukan seorang raja atas kekuasaan yang dimilikinya sendiri, melainkan sebagai *khalīfah* dari Allah Swt., yang merupakan Penguasa sesungguhnya. Adapun syarat mutlak yang harus dipraktikkan seorang khalīfah adalah menerapkan hukum Islam dalam kekuasaan dan aturan hukumnya. Sehingga, sebagai implikasinya khalīfah harus ada. Selain sebagai pengelola bumi ini, juga menjadi pelaksana hukum Allah yang telah diamanahkan kepadanya.

Hal yang tidak jauh berbeda juga dikemukakan oleh Sayyid Qutb ketika menafsirkan QS. al-Baqarah [2]: 30. Dalam tafsirnya, dikatakan bahwa jabatan dalam *khilāfah* merupakan kedudukan yang tinggi bagi seorang manusia. Seorang *khalīfah* mengemban tanggung jawab besar dalam mengurus dunia ini. Potensi yang dimilikinya harus dioptimalkan untuk memakmurkan bumi ini. Karenanya, pemilihan Allah atas manusia sebagai khalīfah ini mengandung hikmah agar potensi kebaikan yang dimiliki manusia dapat tersalurkan lebih luas dan menutupi potensinya sebagai pembuat kerusakan.

Pendapat ini dikuatkan oleh penafsirannya terhadap QS. Yunus [10]: 14 yang menyatakan bahwa ayat ini mengandung pesan tersirat guna menanamkan kesadaran pada diri manusia, bahwa setiap manusia adalah *khalīfah* (pengganti) bagi generasi sebelumnya. Dan suatu saat nanti, juga akan digantikan sebagaimana dia pernah menggantikan sebelumnya. Dengan segala

kenikmatan yang diperolehnya, manusia harus sadar untuk selalu bersyukur dengan berupaya berbuat baik yang diridhoi Allah Swt.

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa setiap manusia sebagai *khalīfah*, yakni pengganti generasi terdahulu dituntut untuk lebih banyak bersyukur demi mengharapkan ridho Allah Swt. Kalau pun punya kesempatan sebagai pengganti pada satu masa, suatu saat juga akan mengalami posisi yang digantikan. Sehingga, dengan potensi yang dimiliki setiap manusia, jabatan *khalīfah* harus siap diemban dalam upaya mengabdikan perannya dalam kebaikan lebih luas dan menutupi potensinya sebagai pembuat kerusakan.

Adapun tokoh terakhir, Taqiyuddin mendasarkan konsep *khalīfah*-nya pada tiga ayat yang meliputi QS. al-Maidah [5]: 48-49 dan QS. al-Nisa' [4]: 59. Ketika mengkaji dua ayat yang pertama, al-Nabhani menyatakan bahwa kedua ayat tersebut mengandung implikasi pemaknaan terkait kewajiban adanya khilāfah yang terwakilkan adanya perintah menegakkan hukum Allah. Perintah tersebut bersifat baku, sebagaimana tertulis jelas dalam kedua ayatnya. Namun, kedua ayat ini masih belum menemukan satu konklusi secara baku terhadap penerapan hukum Allah. Sehingga, sebagai pelengkapanya al-Nabhani menambahkan QS. al-Nisa' [4]: 59 untuk menyempurnakan pandangannya terkait konsep khilāfah.

Menurut Taqiyuddin, pada ayat tersebut terkandung makna bahwa tegaknya khilāfah baru akan terwujud apabila hukum dan pemerintahan juga ditegakkan. Sehingga, taat kepada Ulil Amri sebagaimana tersurat pada ayat tersebut merupakan hal yang mutlak terjadi. Secara tidak langsung dapat dikonfirmasi bahwa

mengupayakan adanya Ulil Amri sebagai implementasi dari penegakan *khilāfah* lebih dulu sebelum menegakkan hukum dan pemerintahan Islam. Sehingga, mewujudkan adanya Ulil Amri merupakan kewajiban yang harus didahulukan sebelum menegakkan hukum Allah.

Dari kajian perbandingan di atas, dapat dipahami bahwa *khilāfah* menjadi satu konsep yang disetujui oleh keempat tokoh di atas. Kendati terdapat perbedaan dalam penyampaian baik dari segi bahasa maupun pemikirannya, tetapi tidak ditemukan adanya konfrontasi pandangan di antara keempat tokoh tersebut. Justru kalau boleh dikatakan keempatnya saling mendukung dan menguatkan satu sama lain, terutama dalam upaya mendukung tegaknya *khilāfah*. Sehingga, dapat dikatakan apabila *khilāfah* sebagai satu konsep pandangan berimplikasi terhadap praktik yang sesungguhnya dalam realitas kehidupan di tengah masyarakat muslim secara keseluruhan.

## A. Penutup

*Khilāfah* sebagai sistem menjadi perebutan dan digunakan untuk komoditas politik antar tokoh dan kelompok. Rasyîd Ridhâ, Abû al-A'âlâ al-Maudûdî, Sayyid Qutb dan Taqiyuddîn al-Nabhânî merupakan empat tokoh yang kini masih memiliki murid-murid dan penggemarnya. Dimana keempatnya menginginkan tegaknya *Khilāfah Islâmiyyah*, namun dalam praktiknya berbeda. Titik kesamaannya adalah tidak menginginkan adanya campur baur antara sistem *Khilāfah Islâmiyyah* dengan sistem lainnya, seperti Demokrasi dan lain sebagainya.

Setidaknya yang penulis bisa simpulkan dari membaca dan menelusuri referensi keempat tokoh terkait *Khilāfah Islâmiyyah* adalah:

*Pertama*, Muhammad Rasyid Ridha dalam menyoal QS. al-Baqarah [2]: 124 ditafsirkan dengan posisi ayat ini yang berkisah tentang Nabi Ibrahim yang dijanjikan jabatan “imāmah” oleh Allah apabila telah lulus dalam melewati sebuah ujian. Kata “kalimāt” mewakili ujian tersebut, yang oleh ulama dikatakan sebagai perintah dan larangan. Namun demikian, ayat ini juga berlaku secara khusus kepada umat Nabi Muhammad Saw. yang memiliki garis keturunan sampai kepada Nabi Ibrahim. Maka, janji Allah mengangkat sebagai pemimpin juga berlaku kepada Nabi Muhammad berikut umatnya, selama tidak melakukan kezaliman. Sedangkan implikasinya bahwa *khilāfah* maupun *Imāmah* menjadi satu hal yang mutlak bagi umat Muslim secara umum, kecuali bagi mereka yang berbuat kezaliman.

Pada ayat lainnya yang penulis telusuri bahwa QS. al-An'am [6]: 165 ditafsirkan bahwa kata *khalā'if* yang merupakan bentuk jamak dari kata *khalīfah* dimaknai sebagai pengganti generasi sebelumnya, baik dalam urusan jabatan, pekerjaan atau kekuasaan. Hal ini berarti *khilāfah* berlaku kepada umat Nabi Muhammad sebagai pengganti umat-umat terdahulu yang telah hancur dari muka bumi ini. Maka implikasinya adalah jabatan *khalīfah* merupakan satu keniscayaan karena kedudukan manusia harus selalu siap menjadi pengganti bagi generasi sebelumnya.

*Kedua*, Abu al-A'la al-Maududi dalam menyoal QS. al-Baqarah [2]: 30 ditafsirkan bahwa *khilāfah* itu terkait dengan kecakapan dan kemampuan seorang manusia dalam mengelola dunia ini. Namun, apabila ada seseorang yang memperoleh kedudukan tersebut niscaya Allah ridha kepadanya. Dalam persoalan ini, manusia bukan seorang raja atas kekuasaan yang

dimilikinya sendiri, melainkan sebagai khalifah dari Allah Swt., yang merupakan Penguasa sesungguhnya. Adapun syarat mutlak yang harus dipraktikkan seorang khalifah adalah menerapkan hukum Islam dalam kekuasaan dan aturan hukumnya.

Implikasi dari tafsir yang didedehkannya adalah *khalifah* harus ada. Selain sebagai pengelola bumi ini, juga menjadi pelaksana hukum Allah yang telah diamanahkan kepadanya.

*Ketiga*, Sayyid Qutb dalam menyoal QS. al-Baqarah [2]: 30 bahwa ayat ini Bagi Sayyid Qutb, jabatan *khalifah* merupakan kedudukan yang tinggi bagi seorang manusia. Seorang *khalifah* mengemban tanggung jawab besar dalam mengurus dunia ini. Potensi yang dimilikinya harus dioptimalkan untuk memakmurkan bumi ini. Karenanya, pemilihan Allah atas manusia sebagai *khalifah* ini mengandung hikmah agar potensi kebaikan yang dimiliki manusia dapat tersalurkan lebih luas dan menutupi potensinya sebagai pembuat kerusakan.

Sedangkan pada ayat QS. Yunus [10]: 14 ia menjelaskan Dalam ayat ini mengandung pesan tersirat guna menanamkan kesadaran pada diri manusia, bahwa setiap manusia adalah *khalifah* (pengganti) bagi generasi sebelumnya. Dan suatu saat nanti, juga akan digantikan sebagaimana dia pernah menggantikannya sebelumnya. Dengan segala kenikmatan yang diperolehnya, manusia harus sadar untuk selalu bersyukur dengan berupaya berbuat baik yang diridhoi Allah Swt.

Implikasi dari penafsiran dua ayat di atas adalah 1). Dengan potensi yang dimiliki setiap manusia, mereka harus siap menjadi khalifah dalam upaya memberikan perannya dalam kebaikan lebih luas dan menutupi potensinya sebagai pembuat kerusakan. Dan 2). Setiap manusia sebagai khalifah pengganti generasi terdahulu dituntut untuk lebih banyak bersyukur demi mengharapkan ridho

Muhammad Makmun Rasyid, *Studi Perbandingan Pegiat Khilafah Islamiyyah: Tinjauan Atas Penafsiran Kata Khilafah Dalam Al-Qur'an*.

Allah Swt. Kalau pun punya kesempatan sebagai pengganti pada satu masa, suatu saat juga akan mengalami posisi yang digantikan.

*Keempat*, Taqiyuddin al-Nabhani dalam menafsirkan QS. al-Mâ'idah [5]: 48-49 dan QS. al-Nisâ' [4]: 59 bahwa ayat ini mengandung pemaknaan terkait kewajiban adanya khilâfah yang terwakilkan adanya perintah menegakkan hukum Allah. Perintah tersebut bersifat baku, sebagaimana tertulis jelas dalam kedua ayat tersebut. Dan Ayat ini oleh al-Nabhani dijadikan sebagai penyempurna dari dua ayat di atas. Menurutnya, tegaknya *khilâfah* baru akan terwujud apabila hukum dan pemerintahan juga ditegakkan. Sehingga, taat kepada Ulil Amri sebagaimana tersurat pada ayat tersebut merupakan hal yang mutlak terjadi. Secara tidak langsung dapat dikonfirmasi bahwa mengupayakan adanya Ulil Amri sebagai implementasi dari penegakan *khilâfah* lebih dulu sebelum menegakkan hukum dan pemerintahan Islam.

Implikasinya adalah *khilâfah* sebagai kewajiban 'ain merupakan upaya untuk menegakkan hukum Allah Swt. Dan Hukum Allah baru bisa tegak apabila masyarakat taat kepada Ulil Amri. Dari sini, dipahami mewujudkan adanya Ulil Amri sebagai implementasi penegakan *khalîfah* harus lebih dulu sebelum menegakan hukum Allah

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Qadim Zallum, *Nizâmu al-Hukm fî al-Islâm* (Hizbut Tahrir, 2001), edisi *Mu'tamadah*, Cet. VI.
- Abdul Aziz (2016), "Falsafah Kepemimpinan Dalam Perspektif Islam" dalam *Jurnal Ilmu Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah*, Vol. 3, No. 1.

- Abû al-A'lâ al-Maudûdî, *The Islamic Law and Constitution*, trans and edited by Khurshid Ahmad (Lahore: Islamic Publication, 1960).
- . *Al-Khilâfah wa al-Mulk* (Kuwait: Dâr al-Qalm, 1978)
- . *Esensi al-Qur'an*, Terj. MM Syarif (Bandung: Mizan, 1992).
- Alî Abd al-Râziq, *al-Islâm wa Ushûl al-Hukm*, dipengantari 'Ammâr Alî Hasan (Kairo: Dâr al-Kuttâb al-Mishrî, 2012).
- Asghar Ali Engineer, *Revolusi Negara Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000).
- Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1982).
- Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought: The Response of The Shi'I and Sunni Muslim of Twentieth Centuries* (London: Millan, 1982).
- Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1986).
- . *Pembaharuan Dalam Islam; Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994).
- . *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah* (Jakarta: UI-Press, 1987).
- Hizbut Tahrir Indonesia, *Ajhizatu al-Daulah al-Khilâfah fî al-Hukmi wa al-Idârah* (Beirut: Dâr Al-Ummah, 2005).
- Imâm Al-Ghazali, *al-Iqtishâd fî al-I'tiqâd* (Turki: Nur Matbaasi, 1962).
- Imam al-Mawardi, *Al-Ahkâm al-Sultâniyah* (Kuwait: Maktabah Dâr Ibn Qutaibah, 1989).
- Jimly Asshidiqie, *Islam dan Kedaulatan Rakyat* (Jakarta: Gema Insani Press, 1995), Cet. I.
- John L. Esposito, *Unholy War: Teror atas Nama Islam*, Terj. Syafrudin Hasani (Yogyakarta: Ikon Teralitera, 2003).
- Kâmil Sa'fân, *Alî Abd al-Râziq: al-Islâm wa Ushûl al-Hukm*, Terj. Arif Chasanul Muna (Jakarta: Erlangga, 2006).

Muhammad Makmun Rasyid, *Studi Perbandingan Pegiat Khilafah Islamiyyah: Tinjauan Atas Penafsiran Kata Khilafah Dalam Al-Qur'an*.

Muhammad Imârah, *Mencari Format Peradaban Islam*, Terj. Muhammad Yassar (Jakarta: Raja Grafindo, 2005).

Muhammad Tholhah Hasan, *Islam dalam Perspektif Sosio Kultural* (Jakarta: Lantabora Press, 2005), Cet. III.

Montgomery Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity* (London: Routledge, 1988).

Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemnusiaan* (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1997), Cet. I.

—————. *Islam dan Tata Negara* (Jakarta: UI Press, 1993), Cet. V.

M. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah; Ajaran, sejarah dan pemikiran*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1997).

Rasyîd Ridhâ, *al-Khilâfatu* (Mesir: Mathba'at al-Manâr, 1961).

—————. *Yusru al-Islâm wa Ushûl al-Tasyrî' al-'Âm* (Mesir: Mathba'at al-Manâr, 1928), Cet. I.

—————. *Tafsîr al-Manâr* (Beirut: Dâr al-Ma'rifâh, t.t), Vol. IV.

Sayyid Qutb, *Ma'âlim fî al-Tharîq* (Beirut: Dâr al-Syurûq, 1979).

—————. *Tafsîr fî Zhilâl al-Qur'ân* (Beirut: Dâr al-Syurûq, 2003), Cet. 32, Vol. 1.

Taqiyuddîn Al-Nabhânî, *Nizhâm al-Islâm* (t.tp: t.t, 2001).

—————. *Nizâmu al-Islâm* (Hizbut Tahrir, 2001), edisi *Mu'tamadah*, Cet. VI.

—————. *al-Syakhshiyah al-Islamiyah* (Beirut: Dâr al-Ummah, 2003), Vol. II.

Thaha Abdu al-Bâqî Surûr, *Daulah al-Qur'ân* (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.th).

Thameem Ushama dan Noor Mohammad Osmani, "Sayyid Mawdudi's Contribution toward Islamic Revivalism" dalam *IJUC STUDIES*, Vol. III, Desember 2006.