

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Penelitian

Salah satu isu kontemporer yang sedang santer diperbincangkan saat ini adalah tentang *khilāfah*. Menurut sebagian umat Islam *khilāfah* yang dimaksud ialah sistem pemerintahan yang berdasarkan dan menerapkan syariat Islam (*Khilāfah Islāmiyyah*)¹. Menurut Taqiyuddīn al-Nabhānī, *khilāfah* adalah sistem pemerintahan dalam Islam yang berlaku bagi seluruh kaum muslimin di dunia untuk menegakkan hukum-hukum syariat Islam dan mengembangkan dakwah Islam ke segenap penjuru dunia.² Dengan demikian, *khilāfah* adalah pemerintahan Islam yang tidak dibatasi oleh teritorial, sehingga ke-*khilāfah*-an Islam meliputi berbagai suku adan bangsa. Ikatan yang mempersatukan ke-*khilāfah*-an merupakan kepemimpinan umum yang mengurus agama dan kenegaraan sebagai wakil (pengganti) dari Nabi Muhammad Saw.³

Dalam bahasa Ibn Khaldūn, ke-*khilāfah*-an adalah kepemimpinan umum bagi seluruh kaum muslimin di dunia untuk menegakkan hukum-hukum syariat Islam dan memikul dakwah Islam ke seluruh dunia. Meneggakan *khilāfah* adalah kewajiban bagi kaum muslimin di di seluruh penjuru dunia dan menjalankan kewajiban yang demikian itu, sama dengan menjalankan kewajiban yang diwajibkan Allah SWT atas semua kaum muslimin, dan melalaikan berdirinya ke-*khilāfah*-an merupakan maksiat (kedurhakaan) yang disiksa Allah SWT dengan siksa yang pedih.⁴

Dalam pandangan kelompok Islam ekstrimis (*Islamic State of Iraq and Syria* atau ISIS) *khilāfah* dipandang sebagai kewajiban agama yang mutlak

¹ Abī al-Faḍl Jamāl al-Dīn Muḥammad bin Mukkaram Ibn Manzūr al-‘Iraqiy al-Miṣri, *Lisān al-‘Arab* (Beirut: Dār Ṣādir, jilid IX, 1992), 83-84.

² Taqiyuddīn al-Nabhānī, *Nizām al-Ḥukm fi al-Islām* (Beirut: Dār al-Ummah, 1996), 35-36.

³ Mujar Ibnu Syarif dan Khamami Zada, *Fiqh Siyasaḥ: Doktrin dan Pemikiran Politik* (Jakarta: Erlangga, 2008), 204-205.

⁴ Syarif dan Khamami Zada, *Fiqh Siyasaḥ*, 201.

namun dengan pemahaman yang radikal dan esktrrem, sehingga mereka mengkafirkan sesama muslim yang berbeda pandangan dalam hal penerapan syariat Islam (*khilāfah*).⁵

Namun bagi sebagian kalangan umat Islam yang lainnya, mereka menolak keberadaan *khilāfah* dalam syariat Islam. Sebagaimana yang dinyatakan oleh al-Ashmāwī bahwa *khilāfah* pada dasarnya sistem pemerintahan sipil (buatan manusia) yang tidak bersumber sama sekali dari al-Quran dan sunah.⁶ Senada dengan yang apa disampaikan oleh ‘Alī ‘Abd al-Rāziq dalam bukunya *Islām wa Uṣūl al-Ḥukm*, ia menolak konsep *khilāfah* dengan memandang bahwa wilayah agama berada dalam dimensi spiritual saja tanpa harus ikut masuk dalam ranah politik pemerintahan. Ia beragumen bahwa Nabi Saw, dalam sejarah Islam adalah pemimpin spritual dan bukan pemimpin politik pemerintahan.⁷ Sedangkan menurut Ṭāhā Ḥusayn berkata dalam bukunya *al-Fitnah al-Kubrā* bahwa Islam tidak menjelaskan secara terperinci sistem politik pemerintahan melainkan hanya memerintahkan kepada hal-hal yang berdasarkan nilai keadilan dan kebaikan.⁸

Secara historis, Islam adalah agama yang sejak awal kehadirannya selalu bersentuhan dengan masalah kenegaraan, bahkan masalah politik secara luas. Tidak bisa dinafikan bahwa salah satu karakteristik agama Islam pada masa-masa awal penampilannya adalah kejayaan di bidang politik. Penuturan Islam dipenuhi oleh kisah kejayaan itu sejak Nabi Muhammad Saw, tepatnya pada periode Madinah.⁹ Nabi berfungsi sebagai pemimpin pemerintahan dan imam terbesar bagi umat Islam. Ketika itu negara bersifat unik, yang mengandung unsur kenabian, kerasulan, umat, negara dan pemerintahan. Pada masa

⁵ Islamic State of Iraq and Sham (ISIS), *al-Siyāsah al-Shar’iyyah* (Suriah: ISIS, 1437 H), 32-33.

⁶ Muḥammad Sa’id al-Ashmāwī, *al-Khilāfah al-Islāmiyyah* (Kairo: Sīnā li al-Naṣr, 1992), 23.

⁷ ‘Alī ‘Abd al-Rāziq, *al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukm* (Iskandariyyah: Dār al-Kitāb al-Miṣri, 2011), 87-88. Namun demikian, sebagaimana yang diteliti oleh Bakhīt al-Muṭī’ī bahwa kitab tersebut dinisbatkan secara zalim oleh musuh Islam kepada ‘Alī ‘Abd al-Rāziq. Lihat Muṣṭafā Ḥilmī, *Niẓām al-Khilāfah fī al-Fikr al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004), 22.

⁸ Ṭāhā Ḥusayn, *al-Fitnah al-Kubrā* (Kairo: Hindāwī, 2012), 25.

⁹ Musdah Mulia, *Negara Islam* (Depok: Katakita, cet. 2, 2010), 13.

tersebut negara mempunyai dua ciri: *pertama* sebagai komunitas agama dan *kedua* sebagai komunitas politik.¹⁰

Persoalan muncul, ketika wafatnya Nabi Muhammad Saw pada tahun 632 M yang menyebabkan masyarakat pada masa itu terpecah kedalam dua kelompok yang saling memperebutkan kekuasaan. Isu yang berkembang pada waktu itu, seputar masalah kekuasaan sehingga hampir terjadi perang saudara diantara kaum muslimin.¹¹ Ketika Nabi wafat tidak ada suatu aturan yang menjelaskan bagaimana bentuk pemerintahan Islam, tetapi apa yang Nabi bawa dari sisi Allah SWT untuk mengatur *interaksi sosial* umat manusia merupakan suatu permulaan bagi struktur politik yang matang.¹²

Persoalan Nabi yang tidak meninggalkan suatu pesan yang pasti bagaimana sistem penyelenggaraan negara, seperti bagaimana bentuk negara, sistem pengangkatan kepala negara, siapa yang berhak menetapkan undang-undang dan sebagainya. Karena ketidakjelasan inilah dapat dilihat praktik sistem negara Islam dalam sejarahnya selalu berubah-ubah sampai sekarang.¹³ Kemudian, persoalan tersebut diperparah dikarenakan al-Qur'an dan hadis sebagai sumber hukum Islam tidak memberikan penjelasan secara pasti mengenai sistem pemerintahan Islam, konsepsi, kekuasaan dan kedaulatan serta ide-ide tentang konstitusi.¹⁴

Apabila kita telusuri akar masalah *Khilāfah Islāmiyyah* ini, bermula dari perbedaan pandangan diantara umat Islam tentang hubungan antara agama dan negara. Meskipun keduanya, memikul misi yang sama dalam kehidupan yakni, merealisasikan kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat dalam

¹⁰ M. Rusli Karim, *Negara dan Peminggiran Islam Politik: Suatu Kajian Mengenal Implikasi Kebijakan Pembangunan Bagi Keberadaan Islam Politik di Indonesia Era 1970-1980-an*, (Yogyakarta: PT. Tirta Wacana Yogya, cet.1, 1999), 5.

¹¹ John. L. Esposito, *Islam dan Politik*, terj. Sou'yub Joesub (Jakarta: Unipress, cet. 1, 1990), 8.

¹² Muḥammad Ḥusyn Haykal, *Islam dan Pemerintahan*, terj. Tim Pustaka Firdaus (Jakarta: Pustaka Firdaus, cet. 2, 1993), 35.

¹³ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara, Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta: Universitas Indonesia, cet. 5, 1993), 21-30.

¹⁴ M. Sirojuddin Syamsuddin, *Pemikiran Politik (Aspek yang Terlupakan dalam Sistem Pemerintahan Islam) dalam Refleksi Pembaharuan Islam* (Jakarta: LSAF, 1989), 252.

menciptakan kemaslahatan bersama serta mengatur hubungan sesama umat manusia (*ḥablu min al-nās*)¹⁵. Maka dari uraian di atas, pemikiran tentang ideologi dan politik Islam (termasuk di dalamnya hubungan antara agama dan negara) diantara umat Islam, dapat dikategorikan menjadi dua pemikiran:

1. Memandang sifat *holistik Islam* secara organik dalam artian bahwa hubungan antara Islam dengan segala aspek kehidupan harus dalam bentuk yang *legalistik* dan *formalistik*. Dimana agama Islam mempunyai andil dalam kehidupan kenegaraan, sosial, budaya, ekonomi dan sebagainya.
2. Melihat totalitas Islam dalam dimensi yang substantif, isi dari bentuk menjadi acuan utama dalam kehidupan sosial masyarakat Islam. Gagasan ini menganut sejumlah prinsip, yaitu prinsip persamaan (*al-mushāwarah*), prinsip keadilan (*al-‘aḍl*), prinsip musyawarah atau demokrasi (*al-shūrā*) sebagaimana konsep ini yang Nabi lakukan pada saat di Madinah.¹⁶

Jika kita merujuk ke dalam al-Qur’an, tidak ada satu ayatpun yang menyebutkan secara eksplisit term *khilāfah*. Namun term ini bisa digali maknanya melalui penelusuran dari akar kata tersebut yaitu *khalafa*. Term *khilāfah* berasal dari kata dasar **خ-ل-ف** yang disebutkan dalam al-Qur’an dengan berbagai derivasinya sebanyak 127 kali. Istilah kepemimpinan ini berasal dari kata **يُخَلِّفُ - خَلَفَ - يَخْلَفُ** - *khalafa-yakhlifu-khalfan* yang berarti *al-‘aud* atau *al-balad* yakni mengganti, yang pada mulanya berarti belakang,¹⁷ lawan kata dari *quddamun* yang berarti di depan. Adapun pelakunya yaitu

¹⁵ Haykal, *Islam dan Pemerintahan*, terj. Tim Pustaka Firdaus, 63.

¹⁶ Bahtiar Effendy, *Masyarakat Agama dan Pluralisme Kegamaan* (Yogyakarta: Galang Press, 2001), 184). Lihat juga, Muhadi Zainuddin dan Abdul Mustaqim, *Studi Kepemimpinan Islam: Telaah Normatif dan Historis* (Semarang: Putra Mediatama Press, 2005), 15.

¹⁷ Manzūr, *Lisān al-‘Arab* (Kairo: Dār Ma‘ārif, t.th), 1235. Lihat, Abū al-Ḥusain ibn al-Rāghib al-Aṣfahānī, *Mufradāt al-Fāḥ al-Qur’ān*, pentahqīq Ṣafwān ‘Adnān Rāwūdī (Beirut: Dār al-Qalam, cet. 4, 1430 H), 293-296. Lihat juga, Abī al-Ḥusain Aḥmad Ibn Fāris Zakariyya, *Mu’jam Maqāyis al-Lughah* (Beirut: Dār al-Fikr, juz 2, 1979), 210-213.

orang yang mengganti disebut *khalīfah*¹⁸ dengan bentuk jamak *khulafā* yang berarti wakil, pengganti dan penguasa.¹⁹

Salah satu ayat al-Qur'an yang terkait dekat dengan lafal *khilāfah* sekaligus menjadi dalil akan wajibnya menegakkan sistem *Khilāfah Islāmiyyah* ialah QS. al-Baqarah [2] ayat 30:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾

“Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi." mereka berkata: "Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?" Tuhan berfirman: "Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui."²⁰

Secara umum, kebanyakan dari mufasir klasik sepakat bahwa ayat ini berkaitan dengan ke-*khalīfah*-an Adam As, yang ditugaskan untuk memakmurkan bumi, memimpin manusia dan menjalankan perintah Allah SWT. Lebih lanjut mereka sepakat menjadikan ayat ini sebagai dalil wajibnya menegakkan *khilāfah* untuk menyelesaikan dan memutuskan pertentangan antara manusia, menolong orang teraniaya, menegakkan hukum Islam, mencegah merajalelanya kejahatan dan masalah-masalah lain yang tidak dapat terselesaikan kecuali dengan adanya imam (pemimpin).²¹

¹⁸ Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, jilid IX, 82-83.

¹⁹ Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia* (Yogyakarta: t.p, 1984), 390-391.

²⁰ *Qur'an in Word*.

²¹ Abū al-Fidā Ismā‘īl Ibn ‘Umar ibn Kathīr al-Dimashqī, *Tafsīr al Qur’ān al ‘Azhīm* (Beirut: Dār al-Fikr, juz 1, 1407 H), 70. Lihat, Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr Jāmi’ al-Bayān fi Ta’wīl al-Qur’ān* (Kairo: Maktabah Ibn Taymiyyah, juz 1, 1374 H), 538. Bandingkan, Abū Aḥmad ‘Abdullāh ibn Aḥmad al-Anṣārī al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Risālah, juz 1, 2006), 330.

Muhammad Rashīd Riḍā ikut berkomentar dalam tafsir *al-Manār*, bahwa ayat ini berkaitan dengan *khilāfah*, yaitu sistem yang memperhatikan aspek syariat Islam yang bertujuan untuk kemaslahatan dunia dan akhirat. Termasuk dalam politik, tujuannya adalah untuk kemaslahatan manusia, sebagaimana Nabi juga sosok *khalifāh* yang menjaga perdamaian, sehingga terciptanya kemaslahatan dunia dan akhirat. Lebih lanjut Rashīd Riḍā menambahkan bahwa agama dan politik (negara) sejatinya menyatu tidak terpisah. Karena tugas negara ialah menegakkan agama sehingga *Khilāfah Islāmiyyah* menjadi tujuan bersama. Rashīd Riḍā mengharapkan akan kesatuan atas dasar kesamaan keyakinan dikalangan umat sehingga *khilāfah* dapat terwujud yang pada prinsipnya bertujuan untuk membumikan ajaran-ajaran Islam.²² Sebagai kesimpulan, Rashīd Riḍā menutup argumentasinya dengan mengutip sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim “*wa man māta wa laisa fī ‘unuqihī bai’atun māta maitatan jāhiliyyatan*”²³ “Barang siapa yang mati dan tidak berbaiat kepada (*Khilāfah Islāmiyyah*), maka matinya dalam keadaan jahiliah.”²⁴

Menurut mufasir kontemporer yakni Muhammad Sayyid Ṭanṭāwī²⁵ dalam tafsir *al-Wasīṭ*-nya menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *khalīfah* dalam ayat ini adalah Adam As yaitu sebagai *khalīfah* Allah di muka bumi. Begitu pula para Nabi setelahnya, para *khalīfah* Allah ini bertugas untuk memakmurkan bumi, mengantur dan mendidikan manusia serta menegakkan hukum-hukum Allah atas mereka. Ṭanṭāwī memandang bahwa anak keturunan Adam As adalah para *khalīfah* Allah di muka bumi berdasarkan dalil QS. al-A’rāf [7] ayat 69:

²² Muhammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1945), 512.

²³ Abū Ḥusayn Muslim bin al-Ḥajjaj bin Muslim al-Qushairī al-Naisabūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut: Dār al-Afāq al-Jadidah, juz 4, t.th), 22.

²⁴ Pernyataan Rashīd Riḍā ini senada dengan yang disampaikan oleh Rokhmat S. Labib (DPP HTI). Lihat, *Tafsir Ayat-Ayat Pilihan al-Wa’ie* (Bogor: al-Azhar Publishing, 2013), 75.

²⁵ Muhammad Sayyid Ṭanṭāwī (1928-2010) adalah seorang Mufti Republik Arab Mesir dalam kurun waktu 1986-1996, kemudian ditunjuk oleh Presiden Ḥusnī Mubārak sebagai Syekh al-Azhardari tahun 1996 sampai tahun 2010. Lihat, al-Sayyid Muhammad ‘Alī Iyāzī, *al-Mufasssīrūn Ḥayātuhum wa manhajuhum* (Teheran: Wazārat al-Thaqāfah al-Irshād al-Islāmī, 1313 H), 764-766.

...وَأَذْكُرُوا إِذْ جَعَلْنَاكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ...

“...dan ingatlah oleh kamu sekalian di waktu Allah menjadikan kamu sebagai pengganti-pengganti (yang berkuasa) sesudah lenyapnya kaum Nuh, ... “

Namun begitu, dari tabiat penciptaannya, manusia pada nantinya akan cenderung kepada berbuat kerusakan dan pertumpahan darah. Meskipun manusia tetap lebih utama atas malaikat dengan pengajaran Allah secara langsung kepada Adam As, tentang nama-nama benda yang ada di surga yang menjadikannya dan keturunannya layak menjadi *khalīfah*. Lebih lanjut menurut Ṭanṭāwī, kesimpulan ayat ini mengisyaratkan bahwa *siyāshah al-shar’iyyah* (sistem pemerintahan Islam) adalah lebih benar dan adil daripada hukum-hukum yang dibentuk oleh akal manusia.²⁶

Penafsiran yang dilakukan oleh para mufasir di atas, dapat ditarik benang merah yakni mereka sepakat untuk menetapkan hukum Islam secara menyeluruh (*kāfah*) dalam segala aspek kehidupan, termasuk dalam aspek kepemimpinan. Sehingga, para mufasir tersebut menawarkan sebuah sistem kepemimpinan (kepemerintahan) ideal yang berasal dari Tuhan yaitu *Khilāfah Islāmiyyah*.

Namun, tentunya pembacaan teks al-Qur’an (baca: tafsir) yang dilakukan oleh para mufasir tidak terlepas dari konteks sosial, politik, kepentingan dan tujuan penafsiran. Meskipun teks yang dibaca itu sama (tunggal), jika dibaca oleh dan ditafsirkan oleh banyak pembaca maka hasilnya pun bisa bervariasi. Maka, sejatinya produk penafsiran yang dilakukan oleh setiap mufasir, termasuk dalam hal ini *Khilāfah Islāmiyyah* bersifat relatif, maka hal itu akan memberikan peluang bagi mufasir lain untuk menafsirkan teks al-Qur’an

²⁶ Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, *al-Tafsīr al-Wasīṭ li al-Qur’ān al-Karīm* (Kairo: Dār al-Nahḍah, vol. 1, 1998), 92-96. Penafsiran Ṭanṭāwī ini tidak jauh berbeda dengan penafsiran yang dilakukan oleh Wahbah al-Zuhaylī, dimana QS. al-Baqarah [2] ayat 30 ini merupakan salah satu dalil dari akan wajibnya menunjuk seorang pemimpin atau *khalīfah* yang didengar dan ditaati dengan menegakkan hukum-hukum Allah SWT. Lihat, Wahbah bin Muṣṭafā al-Zuhaylī al-Dimashqī, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-Aqīdah wa al-Sharī’ah wa al-Manhaj* (Beirut: Dār al-Fikr, vol. 1, t.th), 125-131.

sesuai tuntunan zaman, dan tentunya kesimpulan akhirnya pun akan berbeda.²⁷

Berdasarkan gambaran tersebut, kajian tentang *Khilāfah Islāmiyyah* ditinjau dari perspektif para mufasir klasik dan kontemporer dalam karya tafsir mereka, kiranya penting dilakukan. Tujuannya untuk mengungkap konsep *Khilāfah Islāmiyyah* tersebut melalui pembacaan para mufasir terhadap ayat-ayat al-Qur'an tentang kepemimpinan, sehingga didapatkan konsep *Khilāfah Islāmiyyah* secara komprehensif dan holistik. Oleh karena itu, penulis tertarik untuk meneliti lebih tajam kajian ini, dengan merumuskan dalam sebuah judul "***Konsep Khilāfah Islāmiyyah dalam Tafsir Klasik dan Kontemporer***".

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan uraian latar belakang yang telah dipaparkan sebelumnya, agar pembahasan dapat dilakukan secara terarah dan mendalam, maka perlu dirumuskan masalah pada penelitian ini yaitu sebagai berikut:

1. Apa yang dimaksud dengan *Khilāfah Islāmiyyah*?
2. Bagaimana ayat-ayat *Khilāfah Islāmiyyah* di dalam al-Qur'an?
3. Bagaimana konsep *Khilāfah Islāmiyyah* dalam tafsir klasik dan kontemporer?

C. Tujuan Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah yang telah disebutkan sebelumnya, maka penelitian ini bertujuan untuk:

1. Untuk mengetahui maksud dari *Khilāfah Islāmiyyah*.
2. Untuk mengetahui ayat-ayat *Khilāfah Islāmiyyah* di dalam al-Qur'an.
3. Untuk mengetahui konsep *Khilāfah Islāmiyyah* dalam tafsir klasik dan kontemporer.

D. Manfaat Hasil Penelitian

²⁷ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: Lkis Group, 2010), 56-58.

Penelitian ini diharapkan mampu memberikan manfaat (kegunaan) baik secara teoritis-akademis maupun praktis.

Secara teoritis-akademis penelitian ini diharapkan berguna untuk menjelaskan konsep *Khilāfah Islāmiyyah* yang paling fundamental dan orisinal, yaitu melalui pembacaan teks al-Qur'an oleh para mufasir klasik dan kontemporer dalam karya tafsir mereka. Sehingga diharapkan bisa menjadi petunjuk *qur'ānī* yang universal terkait dengan tema tersebut. Disamping itu, penelitian ini diharapkan berguna untuk menambah khazanah keilmuan untuk pengembangan studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir. Terutama wawasan yang berkaitan dengan tafsir *mawḍu'i* (tafsir tematik: *Khilāfah Islāmiyyah*).

Secara praktis penelitian ini diharapkan berguna bagi umat Islam sebagai pedoman dalam melaksanakan tugas dan amanat sebagai *khalīfah* Allah di muka bumi ini sesuai dengan pemahaman *qur'ānī*. Kemudian penelitian ini diharapkan mampu mendekripsikan konsep lembaga pemerintahan (negara) ideal yang bersumber dari pembacaan teks nilai-nilai luhur al-Qur'an oleh para mufasir. Sehingga dapat mewujudkan *balдах tayyibah wa rabb al-ghafūr*.

E. Kerangka Berfikir

1. Definisi Operasional

Definisi operasional diartikan sebagai suatu atribut atau sifat atau nilai dari objek atau kegiatan yang memiliki variasi tertentu yang telah ditetapkan peneliti untuk dipelajari dan kemudian ditarik kesimpulannya. Definisi operasional perlu dirumuskan untuk menghindari kesesatan dalam pengumpulan data.²⁸

Bermula dari istilah konsep pada penelitian ilmiah yang berarti gambaran mental dari objek, proses tau apapun yang ada di luar bahasa,

²⁸ Sugiyono, *Metode Penelitian; Kuantitatif, Kualitatif, dan R & D* (Bandung: Alfabeta, 2005), 38.

yang digunakan oleh akal budi untuk memahami hal-hal lain.²⁹ Yang pada gilirannya dimaknai dengan abstraksi mental universal yang menggambarkan kategori atau kelas, objek, kejadian, peristiwa atau fenomena lainnya.³⁰

Konsep terbagi menjadi tiga fungsi dalam penggunaannya yakni pertama konsep proses yakni mengungkapkan kejadian, perilaku atau akibat yang dilakukan sehingga menimbulkan hasil yang terjadi, kedua, konsep struktur yang menjelaskan mengenai objek yang terdapat suatu hubungan dari berbagai macam aspek, ketiga konsep kualitas yang menjelaskan objek ditinjau dari suatu proses keadaan ataupun eksistensi terhadap suatu objek yang dikaji.³¹ Sehingga istilah konsep yang ditunjukkan terhadap *Khilāfah Islāmiyyah* merujuk pada fungsi konsep kualitas, yakni menjelaskan sifat suatu objek untuk diteliti eksistensinya yang tidak berdiri sendiri.³²

Konsep yang diangkat pada penelitian ini ialah konsep *Khilāfah Islāmiyyah* yang berasal dari kata dasar **خ-ل-ف** yang disebutkan dalam al-Qur'an dengan berbagai derivasinya sebanyak 127 kali. Istilah kepemimpinan ini berasal dari kata **خلف- يخلف- خلف** *khalafa-yakhlifu-khalfan* yang berarti *al-'aud* atau *al-balad* yakni mengganti, yang pada mulanya berarti belakang,³³ lawan kata dari *quddamun* yang berarti di depan. Adapun pelakunya yaitu orang yang mengganti disebut *khalīfah*³⁴ dengan bentuk jamak *khulafā* yang berarti wakil, pengganti dan penguasa.³⁵

²⁹ Pusat Pembinaan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1994), 530.

³⁰ Woodruff Amin, *Prosedur Penelitian* (Jakarta: Rineka Cipta, 1987), 42.

³¹ Amin, *Prosedur Penelitian*. 44.

³² Amin, *Prosedur Penelitian*. 44.

³³ Manzūr, *Lisān al-'Arab*, 1235.

³⁴ Manzūr, *Lisān al-'Arab*, jilid IX, 82-83.

³⁵ Munawwir, *al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*, 390-391.

Dalam terminologi al-Qur'an, terdapat 29 pemaknaan terhadap kata *khalafa* dan semua derivasinya, sementara ada 12 makna yang erat kaitannya dengan *khilāfah*.

Pertama, derivasi terdekat kata ini dan yang pertama kali turun "*khalīfah*", berarti "orang yang menggantikan orang sebelumnya dalam pergantian posisi" seperti tercantum dalam QS. Ṣād [38]: 26 & QS. Al-Baqarah [2]: 30.

Kedua, derivasi terdekat berikutnya, *khulafā* merupakan bentuk jamak dari *khalīfah* seperti dalam QS. QS. al-'Arāf [7]: 69, 74, dan Q.S al-Naml [27]: 62.

Ketiga, *istakhlafa* yang berarti "menjadikan *khalīfah*, yang berkuasa dengan perintah" seperti dalam QS. al-'Arāf [7]: 129, Q.S Hud [11]: 57, Q.S al-An'ām [6]: 133 dan al-Nūr [24]: 55.

Keempat, *khalafa* yang berarti "menjadi *khalīfah* atau pengganti setelahnya", seperti dalam QS. al-'Arāf [7]: 142.

Kelima, makna kedua dari kata *khalafa* "yang kamu perbuat setelahnya" seperti dalam QS. al-'Arāf [7]: 150.

Keenam, makna ketiga dari kata *khalafa* "datang setelahnya", seperti dalam QS. al-'Arāf [7]: 169, QS. Maryam [19]: 59, dan QS. al-Zukhruf [43]: 60.

Ketujuh, *khlifah* berarti "yang satu menggantikan yang lain" seperti dalam QS. al-Furqān [25]: 62.

Kedelapan, *khalāif* bentuk jamak kedua dari *khalīfah*, "yang berarti menggantikan orang sebelumnya dalam posisinya", seperti dalam QS. Fāṭir [35]: 39, QS. Yūnus [10]: 14 & 73, dan al-An'ām [6]: 165.

Kesembilan, *khalf* berarti "generasi yang tidak baik" seperti dalam QS. Maryam [19]: 59, dan QS. al-'Arāf [7]: 169.

Kesepuluh, *khilāf* berarti "setelahnya" seperti dalam QS. al-Isrā [17]: 76 dan QS. al-Tawbah [9]: 81.

Kesebelas, *khalf* berarti "orang yang datang setelah kamu" seperti dalam QS. Yūnus [10]: 21.

Keduabelas, derivasi terdekat berikutnya dan yang terakhir turun ialah *mustakhlafm*, yang berarti “menjadikannya di tanganmu untuk digunakan sekehendakmu”, seperti dalam QS. al-Ḥadīd [57]: 7.³⁶

Quraish Shihab mengartikan *khalīfah* sebagai “pengganti”, karena yang menggantikan selalu datang belakangan sesudah yang digantikannya.³⁷ Ibn Khaldūn dan Imam al-Māwardī sepakat bahwa yang dimaksud dengan *khalīfah* ialah pemimpin pasca Nabi Muhammad Saw, yang berperan sebagai penjaga dan pemelihara urusan agama juga dunia.³⁸

Menurut Abu al-A’lā al-Maudūdī *khilāfah* sebagai turunan dari kata *khalīfah*, merupakan teori Islam tentang negara dan pemerintahan.³⁹ Adapun menurut Ibn Khaldūn dalam bukunya *Muqaddimah*, *khilāfah* adalah kepemimpinan. Istilah ini berubah menjadi pemerintahan berdasarkan kedaulatan. *Khilāfah* ini masih bersifat pribadi, sedangkan pemerintahan adalah kepemimpinan yang telah melembaga ke dalam suatu sistem kedaulatan.⁴⁰

Menurut Imam Baiḍawī, al-Māwardī dan Ibn Khaldūn, *khilāfah* adalah lembaga yang mengganti fungsi pembuat hukum, melaksanakan undang-undang berdasarkan hukum Islam dan mengurus masalah-masalah agama dan dunia. Menurut al-Māwardī, *khilāfah* atau *imāmah*

³⁶ Ditelusuri melalui program *Zekr* dengan penginputan kata “*khafala*” ditemukan 127 kata di dalam al-Qur’an dengan berbagai derivasinya yang tersebar dalam 116 ayat. Berdasarkan *Mu’jam Alfāz al-Qur’ān* setidaknya terdapat 29 pemaknaan terhadap kata *khilāfah* dan derivasinya. Sedangkan yang paling dekat pemaknaannya dengan kata *khilāfah* terdapat 17 kata, yang nantinya akan menjadi fokus penelitian pada tulisan ini. Lihat, Mohseen Saboorian, *The Zekr Project*, Software, versi. 1.1.0, (Iran). <http://zekr.org>. Lihat juga, Majma’ Lughah al-‘Arabiyyah, *Mu’jam Alfāz al-Qur’ān*, (Kairo: Majma’ Lughah, vol.1, 1988), 367-371.

³⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’an* (Jakarta: Lentera Hati, jilid 1, 2002), 172-173.

³⁸ Abū al-Hasan al-Māwardī, *al-Ahkām al-Sulṭāniyyah wa al-Wilāyah al-Dīniyyah* (Kuwait: Maktabah Dār Ibn Kutābah, cet. 1, 1989), 22-23.

³⁹ Abu al-A’lā al-Maudūdī, *Hukum dan Konstitusi Sistem Politik Islam*, terj. Asep Hikmat (Bandung: Mizan, 1995), 168-173. Lihat juga, Sutisna, *Pemilihan Kepala*, 26.

⁴⁰ ‘Abd. al-Rahmān Ibn Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), 190.

berfungsi mengganti peranan kenabian dalam memelihara agama dan mengatur dunia.⁴¹

Penulis melihat pemikiran ketiga tokoh di atas pada prinsipnya hampir sama yaitu fungsi *khalīfah* sebagai wakil Allah di muka bumi untuk menegakkan keadilan yang berperan untuk pengganti kenabian dan tujuan akhirnya adanya pemimpin atau *khalīfah* untuk memelihara agama dan memakmurkan dunia. Posisi *khilāfah* ini mempunyai implikasi moral untuk berusaha menciptakan kesejahteraan hidup bersama berdasarkan prinsip persamaan dan keadilan. Kepemimpinan dan kekuasaan harus tetap diletakkan dalam rangka menjaga eksistensi manusia yang bersifat sementara.⁴²

Menurut Fazlur Rahman tujuan adanya Negara Islam (*Khilāfah Islāmiyyah*) ini untuk mempertahankan keselamatan dan integritas negara, memelihara terlaksananya Undang-Undang dan ketertiban serta membangun negara itu, sehingga setiap warganya menyadari kemampuan masing-masing dan mau menyumbangkan kemampuan itu demi terwujudnya kesejahteraan seluruh warga negara. Penjelasan ini mensyariatkan bahwa negara merupakan alat untuk menerapkan dan mempertahankan nilai-nilai ajaran agama Islam agar lebih efektif dalam kehidupan manusia. Disamping itu, negara juga didirikan untuk melindungi manusia dari kewenang-wenangan satu orang atau golongan terhadap orang atau golongan yang lain. Negara mempunyai kekuatan dan kekuasaan untuk memaksa agar peraturan-peraturan yang diciptakan dapat dipatuhi sejauh tidak bertentangan dengan ajaran Islam itu, melainkan hanyalah sebagai alat atau sarana dalam mencapai tujuan kemaslahatan manusia.⁴³

Maka konsep yang diangkat pada penelitian ini ialah *Khilāfah Islāmiyyah* dalam tafsir klasik dan kontemporer. Yaitu bagaimana

⁴¹ Al-Māwardī, *al-Ahkām al-Sulṭāniyyah*, 23.

⁴² Sutisna, *Pemilihan Kepala*, 26-27.

⁴³ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata*, 140.

konseptual *Khilāfah Islāmiyyah* melalui pembacaan teks al-Qur'an berkaitan dengan ayat-ayat kepemimpinan oleh mufasir klasik dan kontemporer dalam karya tafsir mereka.

2. Kerangka Teori

Setiap penelitian tentu harus selalu bersandar pada sebuah teori, sebagai ciri bahwa penelitian itu merupakan cara ilmiah untuk mendapatkan data tidak sekedar perbuatan coba-coba (*trial and error*).⁴⁴ Dipertegas oleh Neumen dengan ungkapan “*Researchers use theory differently in various types of research, but some type of theory is present in most social research*”.⁴⁵ Adapun pengertian teori disebutkan oleh Cooper dan Schindler sebagaimana dikutip oleh Sugiyono, “*A theory is a set of systematically interrelated concept, definition, and proposition that are advanced to explain and predict phenomena (fact)*”. Teori ialah seperangkat konsep, definisi dan proposisi yang tersusun secara sistematis sehingga dapat digunakan untuk menjelaskan dan meramalkan fenomena.⁴⁶

Dalam penelitian ini, penulis menggunakan teori tentang *Khilāfah Islāmiyyah* yang digagas oleh Imam al-Māwardī dalam kitab *al-Ahkām al-Sulṭāniyyah*. Menurut al-Māwardī *Khilāfah* atau *Imāmah* diartikan sebagai penggantian kedudukan Nabi dalam hal melestarikan agama dan menyelenggarakan kepentingan duniawi.⁴⁷ Pengganti Nabi ini, tentu saja bukan kapasitas Nabi Muhammad Saw sebagai utusan Tuhan (Rasul Allah), tetapi fungsi Nabi sebagai kepala masyarakat, dengan tugas pokok memelihara agama dan dunia.⁴⁸ Pemeliharaan agama dan penyelenggaraan (pengaturan) dunia merupakan dua jenis aktivitas yang

⁴⁴ Sugiyono, *Metode Penelitian*, Cet. 25, 2017, 52.

⁴⁵ W. Lawrence Neumen, *Social Research Methods, Qualitative and Quantitative Approach* (New York: AB Boston, 2013). Lihat Sugiyono, *Metode Penelitian*, 52.

⁴⁶ Sugiyono, *Metode Penelitian; Kuantitatif, Kualitatif*, 52-53.

⁴⁷ Al-Māwardī, *al-Ahkām al-Sulṭāniyyah*, 22-23.

⁴⁸ Ahmad Sukarja dalam Ahmad Taufik *et.al*, *Ensiklopedia Islam Indonesia* (Jakarta: Ichtiar Baru – van Hoeve, 2006), 202.

berbeda, tetapi berhubungan secara simbolik. Keduanya merupakan dua dimensi dari misi kenabian.⁴⁹

Pokok-pokok pemikiran politik dan pemerintahan Islam (*Khilāfah Islāmiyyah*) dalam pandangan al-Māwardī ialah sebagai berikut:

a. Asal Muasal Terbentuknya Negara

Sama halnya dengan Aristoteles, Plato dan bahkan Ibn Abī al-Rabī', al-Māwardī pun menyampaikan pendapatnya bahwasanya manusia juga merupakan makhluk sosial, akan tetapi al-Māwardī dalam teorinya, unsur agama mempunyai tempat yang sangat penting. Jika dibandingkan makhluk lain, manusia merupakan makhluk yang sangat membutuhkan bantuan dari pihak lain. Menurutnya, yang merupakan kelemahan manusia adalah tidak mempunyai kapabilitas untuk mencukupi semua kebutuhannya secara mandiri serta terdapatnya perbedaan individual (kemampuan, kecenderungan dan bakat) mendesak manusia untuk bersatu menjalin kerja sama dan saling membantu satu sama lain.⁵⁰

Dengan artian bahwa, asal muasal terbentuknya negara disebabkan oleh kebutuhan umat manusia untuk memenuhi kebutuhan mereka secara bersama, serta berdasarkan akal mereka yang mengarahkan tentang cara bagaimana melahirkan ikatan dan saling membantu satu dengan yang lainnya.

b. Konsep Sebuah Negara

Dalam pandangan al-Māwardī, dari segi politik negara diperlukan enam sendi utama sebagai berikut:

- 1) Agama yang dianut dan dihayati sebagai ketentuan moral.
- 2) Penguasa yang karismatik.
- 3) Keadilan yang menyeluruh.
- 4) Keamanan yang merata.

⁴⁹ Syamsuddin Ramadan, *Menegakkan Kembali Khilafah Islamiyah* (Jakarta: Panjimas, 2003), 45.

⁵⁰ Al-Māwardī, *Adab al-Dunyā wa al-Dīn*, dalam Suyuti Pulungan, *Fiqh Siyāsah: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta: Grafindo Persada, cet. 4, 1999), 227.

- 5) Kesuburan tanah yang berkesinambungan.
- 6) Harapan kelangsungan hidup.⁵¹

c. Sistem Pemerintahan

Pemikiran politik al-Māwardī, khususnya yang berkaitan dengan *khilāfah* atau *imāmah* (kepemimpinan) sebagai suatu sistem pemerintahan, dapat dilihat dalam kerangka sebagai berikut:

1) Hukum Menegakkan *Khilāfah* atau *Imāmah* (kepemimpinan)

Khilāfah atau *Imāmah* (kepemimpinan) menurut pandangan al-Māwardī, haruslah diduduki oleh seorang *khalīfah* atau pemimpin (*al-rāis*), penguasa (*al-sultān*), raja (*al-mulk*) serta kepala negara (*qāid al-dawlah*) dan label agamapun diberikan kepadanya. Al-Māwardī berpendapat bahwa “*khilāfah* atau *imāmah* dibentuk untuk menggantikan fungsi kenabian guna memelihara agama dan mengatur dunia”. Maka demikian seorang imam disatu sisi merupakan pemimpin agama dan di sisi lain juga merupakan pemimpin politik.⁵²

Menurut al-Māwardī landasan pendirian *khilāfah* merupakan kewajiban ijmak. Tetapi landasan kewajiban itu dipermasalahkan, apakah berlandaskan syariah atau hanya rasio saja. Menurut ada dua kategori:

Pertama, wajib berdasarkan pertimbangan rasio atau akal. Dikarenakan manusia merupakan makhluk sosial, dan mungkin saja mereka dalam pergaulannya terdapat percekocokan, permusuhan dan pertengkaran. Maka dari itu, untuk menghindasri kemungkinan tersebut maka dibutuhkannya seorang pemimpin yang dapat mencegahnya. Jadi secara logika pemerintahan sangat dibutuhkan oleh manusia.

⁵¹ Al-Māwardī, *al-Ahkām al-Sulṭāniyyah*, 65. Dalam M. Yusuf Musa, *Politik dan Negara dalam Islam*, (Yogyakarta: Perpustakaan LSI, cet. 2, 1991), 60.

⁵² Al-Māwardī, *al-Ahkām al-Sulṭāniyyah*, 65. Lihat juga, Yusuf Musa, *Politik dan Negara*, 64.

Kedua, wajib menurut syariat bukan disebabkan pertimbangan akal, karena pada dasarnya pemimpin melaksanakan tugas agama yang mungkin saja tidak didukung oleh rasio serta seorang pemimpin tidak wajib melaksanakannya berdasarkan rasio. Sementara itu, kewajiban menurut rasio hanya setiap orang yang berakal agar kiranya tidak mengakhiri relasi sesama manusia, dan tidak berbuat zalim serta mengajak manusia untuk mempererat tali silaturahmi dan berbuat adil.⁵³

2) Mekanisme Pemilihan dan Pengangkatan *Khalifāh*

Dalam konteks ini, al-Māwardī mengemukakan beberapa hal yang perlu diperhatikan, yaitu:

a) *Ahl al-Ikhtiyār* (Para Pemilih)

Menurut al-Māwardī, tidak semua orang berhak melakukan pemilihan atas Imam hanya dipilih oleh wakil-wakil rakyat dengan memiliki syarat-syarat tertentu. Wakil-wakil rakyat ini disebut *ahl al-ḥāl wa al-‘aqd* (orang-orang yang mempunyai wewenang untuk memecahkan masalah dan menetapkan keputusan). Begitu pentingnya kewenangan *ahl al-ḥāl wa al-‘aqd*, maka al-Māwardī menetapkan beberapa syarat menjadi *ahl al-Ikhtiyār* yaitu:

- 1) Kredibilitas pribadinya atau kesimbangan keadilannya (*al-adālah*) memenuhi semua kriteria.
- 2) Mempunyai ilmu sehingga tahu siapa yang berhak dan pantas untuk memangku jabatan kepala negara dengan berbagai syarat-syaratnya.
- 3) Memiliki pendapat yang kuat dan hikmah yang membuatnya dapat memilih siapa yang paling pantas untuk memangku jabatan kepala negara dan siapa yang

⁵³ Al-Māwardī, *al-Ahkām al-Sulṭāniyyah*, 67.

paling mampu dan pantas dalam membuat kebijakan yang dapat mewujudkan kemaslahatan umat.⁵⁴

b) *Ahl al-Imāmah* (Yang Berhak dipilih)

Imām atau *khalīfah* harus memiliki tujuh kriteria:

- 1) Memiliki sifat adil dengan segala persyaratannya.
- 2) Memiliki ilmu pengetahuan yang memadai untuk berjihad dalam masalah hukum dan pengelolaannya.
- 3) Sehat mental.
- 4) Sehat fisik.
- 5) Berwawasan luas untuk mengatur kehidupan dan kepentingan umat.
- 6) Memiliki keberanian dan ketegasan untuk melindungi rakyat dan menumpas musuh, dan
- 7) Keturunan Quraysh.⁵⁵

c) Cara Pemilihan *Imām* atau *Khalīfah* (Suksesi Kepala Negara)

- 1) Dipilih oleh *ahl al-ḥāl wa al-‘aqd* dan
- 2) Wasiat atau penunjukkan langsung oleh imam sebelumnya.⁵⁶

d) Kewajiban-Kewajiban *Imām* atau *Khalīfah*

Kewajiban atau tugas yang harus diemban oleh *khalīfah* (kepala negara).

- 1) Menjaga dasar-dasar agama yang telah disepakati ulama salaf.
- 2) Menegakkan keadilan, supaya yang kuat tidak menganiaya yang lemah, dan yang lemah tidak merasa teraniaya.

⁵⁴ Al-Māwardī, *al-Ahkām al-Sulṭāniyyah*, 6.

⁵⁵ Al-Māwardī, *al-Ahkām al-Sulṭāniyyah*, 6.

⁵⁶ Al-Māwardī, *al-Ahkām al-Sulṭāniyyah*, 7.

- 3) Menegakkan hukum, supaya agama Allah dan hak-hak umat terjaga.
 - 4) Menjaga keamanan dan menjaga daerah kekuasaannya dari gangguan musuh dan penjahat sehingga umat/rakyat bebas dan aman baik jiwa maupun hartanya.
 - 5) Membentuk kekuatan untuk menghadapi musuh.
 - 6) Jihad pada orang-orang yang menentang Islam setelah adanya dakwah agama mereka mengakui eksistensi Islam.
 - 7) Memungut pajak dan sedekah menurut yang diwajibkan syara, nas dan ijtihad.
 - 8) Mengatur penggunaan harta *baytul mā* secara efektif.
 - 9) Mengangkat pejabat-pejabat yang terpercaya dan mengangkat orang-orang yang kompeten untuk membantunya dalam menunaikan amanah dan wewenang yang ia pegang.
 - 10) Melakukan secara mandiri pengawasan atas pekerjaan para pembantunya serta mengontrol jalannya proyek politik umat Islam dengan baik dan menjaga negara.⁵⁷
- e) Pemakzulan atau Pemecatan *Khilāfah*

Menurut Imam al-Māwardī, kehilangan ke-*khalīfah*-an dapat terjadi apabila:

- 1) *Imām* atau *khalīfah* kehilangan sifat adil, memperturukkan hawa nafsu dan melakukan kemungkar
- 2) *Khalīfah* atau *imām* kehilangan kesehatan mental atau fisik (misalnya kehilangan akal, penglihatan, rasa dan penciuman).⁵⁸

⁵⁷ Al-Māwardī, *al-Ahkām al-Sulṭāniyyah*, 6.

⁵⁸ Al-Māwardī, *al-Ahkām al-Sulṭāniyyah*, 17.

3) *Khalīfah* atau *imām* menjadi tawanan atau kekuasaannya dirampas oleh sultan atau amir yang mengakibatkan kemerdekaannya hilang.⁵⁹

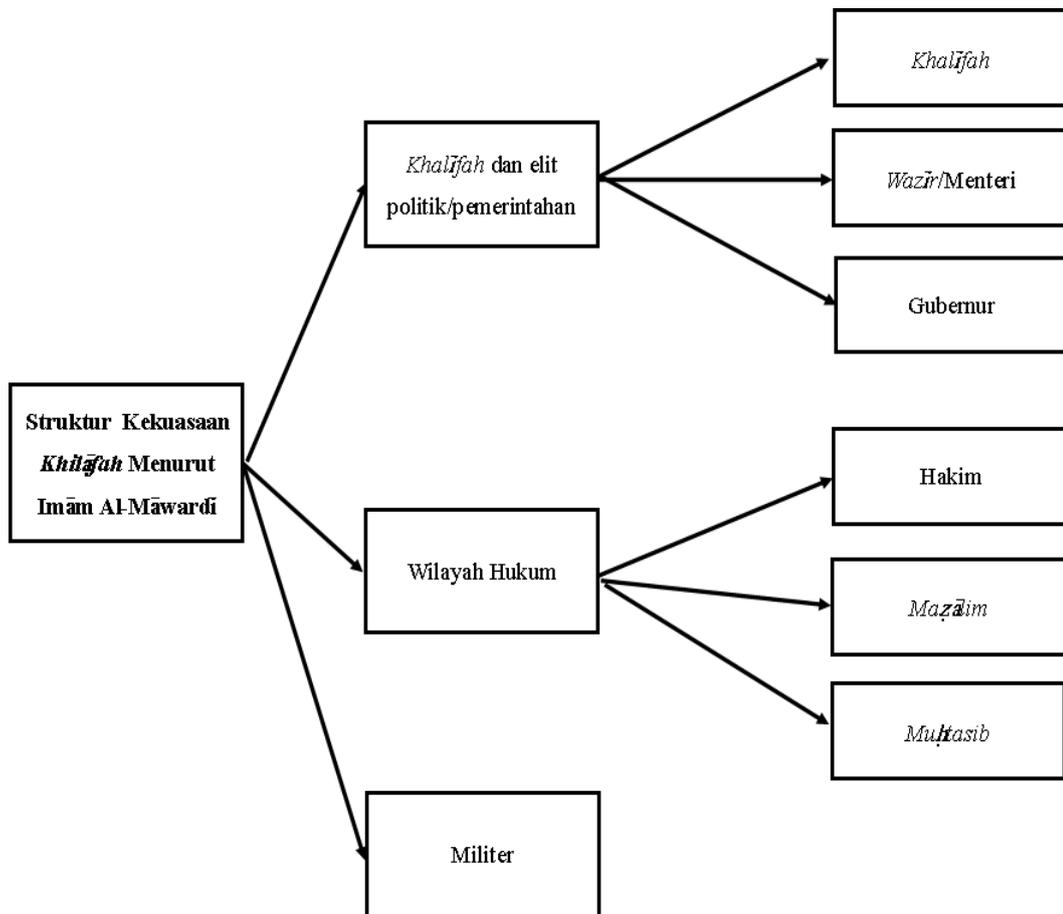
3) Struktur Kekuasaan *Khilāfah* Menurut Imām Al-Māwardī

Struktur kekuasaan *khilāfah* menurut al-Māwardī tertuang secara komprehensif dalam kitab *al-Ahkām al-Sulṭaniyyah*, yang tersusun secara sistematis-tematis ke dalam dua puluh bab. Namun, dari dua puluh bab tersebut, penulis mencoba merangkumnya ke dalam tiga pembahasan yang erat kaitannya dengan penelitian ini, yakni tentang *khalīfah* dan elit politik/pemerintahan, militer, dan wilayah hukum perdata serta pidana. Untuk mempermudah dan menyederhanakan pembahasan, penulis sajikan bagan sebagai berikut:⁶⁰



⁵⁹ Al-Māwardī, *al-Ahkām al-Sulṭaniyyah wa al-Wilāyah al-Dīniyyah*, 20.

⁶⁰ Muzayyin Azhar, Almawardi dan Konsep *Khilafah Islamiyyah*: Relevansi Sistem Politik Islam Klasik dan Politik Modern, Jurnal *Al-A'raf* Surakarta, vol. XV, no.1, Januari-Juni 2018, 10-11.



Gambar 1.1 Stuktur Kekuasaan *Khilāfah Islāmīyah*

4) Teori Kontrak Sosial

Teori kontrak sosial ialah pembahasan mengenai hubungan antara *ahl al-Ikhtiyār* dan imam atau kepala negara, yaitu hubungan antara dua pihak peserta kontrak sosial atas dasar sukarela dan melahirkan kewajiban dan hak bagi kedua belah pihak. Oleh karenanya, di samping kepala negara berhak untuk ditaati oleh rakyat dan menuntut loyalitas penuh dari mereka, ia juga mempunyai kewajiban-kewajiban yang harus dipenuhi terhadap rakyatnya. Rakyat wajib mentaati *khalīfah* selagi ia adalah sosok yang adil dan amanah terhadap rakyat, serta tidak menyimpang dari garis yang telah ditetapkan. Namun, jika sebaliknya rakyat berhak menurunkan *khalīfah*. Atas hal itu, al-

Māwardī menganggap bahwa kekuasaan kepala negara bukanlah sesuatu yang suci.

Untuk mendukung pernyataannya ini, Al-Māwardī mengutip sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Abū Hurayrah Ra:

“Kelak akan ada pemimpin-pemimpin sesudahku. Diantara mereka ada yang baik dan memimpinmu dengan kebaikan, tapi ada juga yang jahat dan memimpinmu dengan kejahatannya. Dengarkanlah dan patuhilah mereka sesuai dengan kebenaran. Jika mereka berbuat baik, maka kebajikannya untuk kamu dan untuk mereka. Tetapi kalau mereka berbuat jahat, maka (akibat baiknya) untuk kamu dan kejahatannya kembali kepada mereka.”⁶¹

F. Hasil Penelitian Terdahulu

Hasil penelitian terdahulu berkaitan dengan *khilāfah islāmiyyah*, penulis berhasil menghimpun beberapa buku, jurnal ilmiah, skripsi, tesis bahkan disertasi yang berkaitan dengan penelitian ini.

- 1) Maimunah, “*Kepemimpinan dalam Perspektif Islam dan Dasar Konseptualnya*”, menjelaskan tentang aspek-aspek penting dalam kepemimpinan, tugas dan gaya kepemimpinan, kekuasaan dan kewenangan kepemimpinan. Dalam Islam konsep kepemimpinan dikenal dengan sebutan *khalīfah* (wakil) atau *amīr* (penguasa), *imām* (di depan), *ulī al-amri* (yang punya urusan), dalam bahasa Indonesia diasumsikan sebagai pemimpin formal. Kepemimpinan ditinjau dari pendekatan normatif (al-Qur’an dan hadis) adatiga prinsip pokok, 1) prinsip tanggung jawab dalam organisasi, 2) prinsip etika keadilan, dan 3) prinsip kesederhanaan. Ditinjau dari pendekatan historis diharapkan lahir pemimpin Islam yang mempunyai sifat-sifat seperti Nabi Muhammad Saw yaitu, *sidik*, *amanah*, *fathonah* dan *tabligh*. Terakhir, kepemimpinan ditinjau dari pendekatan teoritis setidaknya ada dua fenomena yang bisa dijadikan acuan dasar untuk memahami teori kemunculan seorang

⁶¹ Al-Māwardī, *al-Ahkām al-Sulṭāniyyah*, 5.

pemimpin dalam masyarakat Islam, yaitu Teori Keturunan (klan, kabilah) dan Teori sosial (*social consensus*).⁶²

- 2) Umar Sidik, “*Kepemimpinan dalam Islam: Kajian Tematik dalam Al-Qur’an dan Hadis*”, yaitu menjelaskan kepemimpinan tertinggi dalam Islam yang mempunyai tugas untuk mengurus agama dan dunia. Kemudian menyebutkan ayat-ayat al-Qur’an dan hadis yang berkaitan dengan kepemimpinan, semisal QS. al-Baqarah [2] ayat 30, QS. al-An’ām [6] ayat 165, QS. Şad [38] ayat 26, dan QS. Ali ‘Imrān [3] ayat 26. Dalam hadis seperti “...*kullukum rā’in wa kullukum masūlun ‘an ra’iyyatihi...*” “...setiap kamu adalah pemimpin dan akan diminta pertanggungjawabannya atas kepemimpinannya...”.⁶³
- 3) Abdul Kadir, “*Kepemimpinan Ulul Albab*”, menjelaskan tentang kepemimpinan *ulul albab* merupakan model kepemimpinan alternatif yang saat ini dibutuhkan oleh negara Indonesia. Konsep kepemimpinan *ulul albab* memuat ide-ide humanis dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, oleh karenanya akan selalu relevan dengan perkembangan waktu dan zaman. Ciri dari kepemimpinan *ulul albab* ialah menekankan pada konsep kasih sayang, keteladanan, apresiasi dan persaudaraan.⁶⁴
- 4) Kaizal Bay, “*Pengertian Ulil Amri dalam Al-Qur’an dan Implementasinya dalam Masyarakat Muslim*”, menjelaskan tentang *Ulil Amri* ialah seseorang atau sekelompok orang yang mengurus kepentingan-kepentingan umat. Ketaatan kepada *Ulil Amri* merupakan sebuah kewajiban selama dia dan kebijakan yang dibuatnya tidak bertentangan dengan nas, baik itu al-Qur’an maupun hadis. Sebaliknya jika dia dan produk (kebijakan) yang dibuatnya bertentangan dengan nas (ketentuan Tuhan) maka tidak wajib ditaati. Dengan demikian, ketaatan kepada *Ulil*

⁶² Maimunah, Kepemimpinan dalam Perspektif Islam dan Dasar Konseptualnya, *Jurnal Afkar*, vol. V, no. 1, April 2017.

⁶³ Umar Sidik, Kepemimpinan Dalam Islam: Kajian Tematik Dalam Al-Qur’an dan Hadis, *Jurnal Dialogia*, vol. 12, no. 1 Juni 2014.

⁶⁴ Abdul Kadir, Kepemimpinan Ulul Albab, *Jurnal Tarbiyah STAIN Sultan Qaimuddin Kendari*.

Amri itu sifatnya kondisional (tidak mutlak), betapapun hebatnya *Ulil Amri* ia tetaplah manusia biasa yang memiliki kekurangan dan tidak boleh dikultuskan.⁶⁵

- 5) Izzah Faizzahst Rusydati Khaerani, “*Pemimpin Berkarakter Ulul Albab*”, menjelaskan tentang dimaknai sebagai seseorang yang mempunyai cara berfikir kritis (tajam), dalam bahasa Indonesia *ūū al-albāb* ini diidentikkan dengan istilah cendekiawan. Istilah *ūū al-albāb* diperuntukkan bagi orang yang akal dan hatinya senantiasa terhubung dengan Allah SWT dalam segala aktivitasnya. Maka, kepemimpinan yang berkarakter *ūū al-albāb* adalah pemimpin yang dalam menetapkan sebuah kebijakan dengan terlebih dahulu dipikirkan secara matang oleh akal dan dihayati sepenuh jiwa oleh hati, tentunya dalam rangka beribadah dan mengharapkan rida-Nya. Bukan dalam rangka mencari keuntungan duniawi maupun untuk memenuhi kepentingan diri sendiri, keluarga maupun kelompok.⁶⁶
- 6) Mabroer Inwan, “*Rekonstruksi Khilāfah dalam Al-Qur’an; Studi Kritis Penafsiran Quraish Shihab*”, penelitian ini menjelaskan tentang pandangan Quraish Shihab terhadap dalil-dalil yang digunakan oleh HTI dan membantah legitimasi konsep *khilāfah* yang bermuara pada tiga aspek. Pertama, kewajiban mendirikan menegakkan hukum Islam dan kepemimpinan Islam (*Khilāfah Islāmiyyah*) sebagaimana tercantum dalam QS al-Māidah [5] ayat 48, Quraish Shihab memandang perlu menegakkan hukum Islam tetapi tidak secara mutlak, bisa disesuaikan dengan kondisi dan situasi kultural di Indonesia. Kedua, kewajiban melakukan *amar ma’rūf nahī munkar* pada QS. Āli ‘Imrān [3] ayat 110 yaitu mengajak kepada kebaikan yang sifat *ma’rūf*, sejalan dengan nilai kebaikan pada kultur (budaya) di masyarakat. Ketiga, kewajiban taat pada Allah, Rasul dan *ūī al-amri* sebagaimana dalam QS. al-Nisā [4]

⁶⁵ Kaizal Bay, Pengertian Ulil Amri dalam Al-Qur’an dan Implementasinya dalam Masyarakat Muslim, *Jurnal Ushuluddin*, vol. XVII, no. 1, Januari 2011.

⁶⁶ Izzah Faizzahst Rusydati Khaerani, *Pemimpin Berkarakter Ulul Albab*, *Jurnal Kepemimpinan Pendidikan Islam Multikultural*, vol. 1, no. 1, Juni 2014.

ayat 59. Menurut Quraish Shihab ayat ini berbicara akan ketaatan kepada mereka adalah sebuah kewajiban, hanya saja ketaatan kepada *ūlī al-amri* dimaksudkan pemimpin atau pemerintah yang membawa nilai-nilai kebaikan, apapun bentuk negara dan pemerintahannya tidak hanya Islam.⁶⁷

- 7) Diyan Yusri, “*Konsep Khilafah dalam Al-Qur’an (Studi Komparatif Terhadap Tafsir Ibn Katsir dan Tafsir Al-Misbah)*”, menjelaskan tentang perbandingan (*muqarran*) pendapat antara Ibn Kaṭhīr dan Quraish Shihab dalam tafsirnya, baik persamaan maupun perbedaan diantara keduanya terkait penafsiran *khilāfah* dalam al-Qur’an. Persamaan dari keduanya yaitu sama-sama memandang bahwa ayat-ayat yang dibahas diturunkan untuk topik kepemimpinan. Perbedaan dari kedua penafsir tersebut bisa ditinjau dari dua aspek, yaitu metodologis dan hasil tafsiran. Pertama ditinjau dari aspek metodologis, Ibn Kaṭhīr tentu lebih dominan aspek *tafsīr bi al-riwāyah (bi al-Qur’an wa al-hadith)* juga penafsiran sahabat. Berbeda dengan Quraish Shihab, selain menggunakan tafsir riwayat, nuansa pendapat para ulama sangat kental di tafsir *al-Misbah*, baik pendapat dari ulama kalangan *Sunni* maupun *Shi’ah*. Kedua, ada sedikit perbedaan antara penafsiran Ibn Kaṭhīr dengan Quraish Shihab. Ibn Kaṭhīr menafsirkan ayat-ayat tersebut berkaitan dengan kepemimpinan para Nabi, baik Nabi Adam As, Nabi Ibrahim As, dan Nabi Daud As maupun kepemimpinan bagi seluruh pemimpin yang ada di bumi. Sedangkan Quraish Shihab menafsirkan ayat-ayat tersebut dengan lebih menekankan kepemimpinan merupakan bentuk anugerah Tuhan, tidak hanya sebatas upaya manusia.⁶⁸
- 8) Wardatun Nadhiroh, “*Khilafah dalam Wawasal Al-Qur’an; Pendekatan Semantik-Historis*”, menjelaskan tentang *khilāfah* ialah pemberian kedaulatan dari kekuasaan tertinggi kepada seseorang yang dianggap

⁶⁷ Mabroer Inwan, Rekonstruksi Khilāfah Dalam Al-Qur’an; Studi Kritis Penafsiran Quraish Shihab, *Jurnal Al-Fanar: Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir*, vol. 1, no. 1, Juli 2017.

⁶⁸ Diyan Yusri, *Konsep Khilafah Dalam Al-Qur’an (Studi Komparatif Terhadap Tafsir Ibn Katsir dan Tafsir Al-Misbah)*, Tesis (Medan: Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara, 2014).

cakap disertai dengan deskripsi tugas-tugas (*jobdesk*) yang akan diemban dan dilaksanakan. *Khilāfah* bermula dimaknai sebagai fitrah manusia, pada dasarnya manusia memang seorang pemimpin. Kemudian, di masa *al-Khulafā' al-Rashidūn* dimaknai sebagai pemimpin resmi umat atau kepala pemerintahan, yang pada gilirannya disepakati menjadi bentuk pemerintahan resmi umat Islam. Ketika konsep ini tiba di tangan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), *khilāfah* menjadi satu-satunya bentuk pemerintahan ideal yang harus diakui dan ditegakkan oleh seluruh umat Islam. Pada masa kontemporer saat ini, usaha untuk tegaknya *Khilāfah Islāmiyyah* dengan maksud mempersatukan umat Islam dalam satu pemerintahan, kiranya bukan suatu kewajiban yang harus dilakukan. Mengingat, sekarang umat Islam sudah terdiktomi dalam sebuah negara-negara, walaupun tidak berbentuk *khilāfah*.⁶⁹

- 9) Syaifullah, *Kata Khalīfah dalam Al-Qur'an (Studi Analisis Semantik)*”, menjelaskan tentang analisis kata *khalīfah* dengan pendekatan semantik Toshihiko Izutsu. *Khalīfah* diartikan pengganti dengan merujuk makna asalnya di belakang, disebutkan 127 kali dalam al-Qur'an, dan mempunyai makna sinonim dengan *imām*, *ulī al-amri*, *mālik*, *ulū al-bāb*, *auliyā*, *sulṭan*, nabi dan rasul, insan, ulama dan negara.⁷⁰

Berdasarkan tinjauan pustaka di atas, penulis berasumsi bahwa penelitian mengenai konsep *Khilāfah Islāmiyyah* dalam tafsir klasik dan kontemporer mempunyai irisan dengan penelitian-penelitian yang sudah ada. Namun ada sedikit perbedaan, dimana penulis melakukan penelusuran dari berbagai penafsiran-penafsiran para mufasir, baik itu mufasir klasik maupun kontemporer melalui karya-karya mereka (baca: tafsir) dalam memahami ayat-ayat yang berkaitan dengan *Khilāfah Islāmiyyah*. Kemudian,

⁶⁹ Wardatun Nadhiroh, *Khilafah dalam Wawasal Al-Qur'an; Pendekatan Semantik-Historis*, *Jurnal Ilmu Ushuluddin*, vol. 13, no. 1, Januari 2014.

⁷⁰ Syaifullah, *Kata Khalīfah dalam Al-Qur'an (Studi Analisis Semantik)*, *Tesis* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2016).

pembahasan disajikan secara tematik atau *mawḍūʿī*⁷¹ dengan harapan dapat mengkonstruksi atau mengkonsep *Khilāfah Islāmiyyah* secara komprehensif menurut perspektif para mufasir dalam kitab tafsir mereka. Sedangkan penelitian yang sudah ada lebih difokuskan pada penelitian term *khalīfah* menggunakan langkah-langkah *mawḍūʿī* dengan menampilkan satu atau dua mufasir saja, atau yang lebih populer penelitian term *khalīfah* dengan menggunakan analisis semantik al-Qur'an Toshihiko Izutsu.



⁷¹ *Tafsīr mawḍūʿī*, adalah model pembacaan teks berdasarkan tema-tema tertentu dalam al-Qur'an. Istilah *mawḍūʿī* berasal dari kata **وضع** (*waḍa'ʿa*) yang bermakna “meletakkan sesuatu pada tempatnya”. Secara istilah *tafsīr mawḍūʿī* ialah menghimpun ayat-ayat al-Qur'an yang mempunyai kesatuan tema (tujuan dan maksud yang sama), untuk kemudian melakukan analisis dengan memperhatikan kronologis turunnya ayat sesuai dengan *sabāb nuzūl*, menjelaskan makna-maknanya, menggali hukum-hukum yang terkandung di dalamnya dan terakhir menarik kesimpulan dari ayat-ayat tersebut. Lihat 'Abd al-Hayy al-Farmāwī, *Al-Bidāyah fī Tafsīr al-Mawḍūʿī: Dirāsah Manhajīyah Mawḍūʿīyah* (Kairo: Maṭba'ah al-Ḥaḍarah al-'Arabiyyah, 1977), 41.