

POLITIK KEKUASAAN DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN
(KRITIK TERHADAP PEMIKIRAN *KHILÂFAH* DI INDONESIA
MELALUI PENDEKATAN *AFFIRMATIVE ACTION*)

DISERTASI

Diajukan kepada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Tiga
Untuk memperoleh gelar Doktor (Dr)



Oleh:
Nurkholis
NIM. 183530011

PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT PTIQ JAKARTA
2021 M/1443 H

ABSTRAK

Kesimpulan disertasi ini menunjukkan bahwa politik kekuasaan dalam perspektif Al-Qur'an memiliki relevansi substantif dengan Negara Kesatuan Republik Indonesia yang memuat prinsip-prinsip *maqâshid al-syarîah*. Dominasi intervensi nalar ideologis melahirkan pemikiran revivalis-sekterian yang profan hingga menyebabkan instabilitas politik dan disharmoni agama dan kekuasaan. Penafsiran politik kekuasaan relevan dengan pesan universal ayat dan makna *maqâshidi*-nya, yakni pentingnya kepemimpinan dan peningkatan potensi kekhalifahan (al-Baqarah/2: 30); perintah menunaikan amanah dan berlaku adil (an-Nisâ'/4: 58-59); peringatan untuk tidak mengikuti hawa nafsu dalam memutuskan perkara (al-Mâidah/5: 49), toleran terhadap perbedaan (Yûnus/10: 99), pentingnya menyepakati hasil syura (al-Syûrâ/42: 38), dan kembali kepada *kalimatun sawâ'* yaitu Pancasila (Ali Imrân/3: 64). Langkah konstruktif jaminan hak politik, keadilan dan kesetaraan substantif, *affirmative action* menjadi pendekatan alternatif politik Hizbut Tahrir.

Disertasi ini menemukan adanya persamaan sistem *Khilâfah* dengan sistem pemerintahan Republik Indonesia, yang secara substansi memiliki peran dengan prinsip-prinsip kekuasaan. *Khilâfah* tidak sekedar konsepsi politik yang *taken for granted*, tetapi merupakan institusi peradaban dalam bingkai kedaulatan Negara. Disertasi ini menemukan adanya perbedaan pemahaman dengan nasionalis sekuler dan gerakan Islam transnasional anti demokrasi. Perspektif Al-Qur'an tentang politik kekuasaan, ditemukan dalam empat term kekuasaan, yaitu; 1) *al-Hukm* (kebijakan politik hukum dan moralitas), 2) *as-Sulthân* (kewenangan), 3) *al-Mulk* (kerajaan dan dinasti), dan 4) *al-Quwwah* (otoritas dan kewenangan).

Disertasi ini memiliki persamaan pandangan dengan para tokoh pembaharu politik seperti Ibnu Jarîr al-Thabari (W. 310 H) Al-Mâwardi (L. 972 M), Al-Ghazâlî (L. 1058 M), al-Zamakhshârî (W. 538 H), Muhammad Abduh (L. 1849 M), Rasyîd Ridhâ (L. 1865 M), M. Natsir (L. 1908 M) Muhammad Hussain Haikal (L. 1888 M), Fazlul Rahman (L. 1988 M), A. Hasjmy (L. 1914) Muhammad Quraish Shihab (L. 1944 M) yang menyatakan bahwa Al-Qur'an tidak memberikan penjelasan yang terperinci mengenai sistem kekuasaan, melainkan memuat seperangkat prinsip dan tata nilai moral dan etik yang holistik dan sistematis.

Temuan disertasi ini berbeda pandangan dengan tokoh Nasionalis Sekuler yaitu Niccolo Machiavelli (L. 1469 M), Harold D. Lasswell (L. 1902 M), Robert A. Dahl (L. 1915 M), Ali Abd. Râziq (L. 1988 M), 7) Thâha Husein (L. 1889 M), Soekarno (L. 1901), Jamal al-Banna (L.1920), Samuel P. Huntington (L. 1927 M) dan F. Fukuyama (L. 1952 M) yang menyatakan

bahwa kekuasaan tidak ada hubungan dengan agama, bahkan agama dan negara memiliki hubungan terpisah antara kecenderungan ideologis dan politis. Secara realitas masyarakat Islam tidak kompatibel dengan sistem demokrasi.

Disertasi ini juga memiliki perbedaan pandangan dengan para tokoh Gerakan Islam Transnasional seperti Abû ‘Alâ al-Maûdudi (L. 1903 M), Hassan al-Bannâ (L. 1906 M), Sayyid Quthb (L. 1906 M), Taqiyuddin An-Nabhâni (L. 1914 M), Abdul Qadim Zallûm (L. 1924 M), Ismail Yusanto (L. 1962 M), dan Rokhmat S. Labib (L. 1971 M), yang menyatakan bahwa *Khilâfah* merupakan sistem kekuasaan dan kepemimpinan absolut (*qath’i*) serta memiliki korelasi erat dengan akidah (*hakimiyatullah*) sebagai bentuk pertanggungjawaban terhadap Tuhan dan rakyat.

Temuan terbaru dalam disertasi ini, yaitu penggunaan metode *affirmative action* terhadap pemikiran *Khilâfah*. Integrasi *Khilâfah* dalam konstitusi dan formalisasi syariat dalam institusi dengan memasukkan nilai-nilai khilafah dalam lembaga pendidikan, dakwah dan sosial kemasyarakatan menjadi solusi dalam sistem demokrasi Pancasila.

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode tafsir *maudhû’i* dengan pendekatan kritik pemikiran yang digabungkan dengan pendekatan *affirmative action*. Jenis penelitian disertasi ini adalah deskriptif analitik dengan pendekatan kualitatif.

ABSTRACT

The conclusion of this dissertation is political power in the perspective of the Qur'an have substantive relevance with the Republic of Indonesia which contains the principles of maqâshid al-syarâh. This substantive value is interpreted by HTI with the dominance of ideological reasoning intervention gave birth to revivalist-sectarian thinking the profane and jumping conclusions. The interpretation of the political power is relevant to the universal message of the verse and the meaning of its maqâshid, that is importance of leadership and increasing the potential of the caliphate (al-Baqarah/2: 30); orders to fulfill the trust and act fairly (an-Nisa'/4: 58-59); warning not to follow the passions in deciding cases (al-Maidah/5: 49), tolerant attitude towards differences (Yûnus/10:99), the importance of agreeing on the results of the shura (al-Syrâ/42: 38), and return to the kalamatun sawâ' of Pancasila (Ali Imrân/3:64). Constructive steps to achieve these substantive political rights, is through an affirmative action approach form of constitutional political justice and equality.

This dissertation finds that there are similarities between the Khilafah system and the government system of the Republic of Indonesia which substantially has a role with the principles of power. The Khilafah is not a political conception that is taken for granted, but it is an institution of civilization within the framework of state sovereignty. This dissertation finds that there are differences in understanding with the secular nationalists and the anti-democratic transnational islamic movement.

The perspective of the Qur'an on the political power and government found in four terms of power, namely; 1) al-Hukm (politic policy of law and morality), 2) as-Sulthan (authority), 3) al-Mulk (kingdom and dynasty), and 4) al-Quwwah (ruling authority).

This dissertation has similarity of views with Ibn Jarîr al-Tabari (310 H) Al-Mâwardi (972 AD), Al-Ghazâli (1058 AD), al-Zamakhshyari (538 H), Muhammad Abduh (1849 AD), Rasyîd Ridhâ (1865 AD), M. Natsir (1908 AD) Muhammad Husein Haikal (1888 AD), Fazlu Rahman (1988 AD), Muhammad Quraish Shihab (1944 AD), and Musdah Mulia (1958) who stated that the Qur'an does not provide a detailed explanation of the state and government system, but contain of principles and moral values that are holistic and systematic.

The findings of this dissertation different from Niccolo Machiavelli (1469 M), Harold D. Laswell (1902 M), Robert A. Dahl (1915 AD), Ali Abd. Râziq (1988 AD), 7) Tâha Husein (1889 AD), Soekarno (1901) Samuel P. Huntington (1927 AD) and F. Fukuyama (1952 AD) who stated that the politics of power in government there is no relationship with religion, even

though religion and the state have a separate relationship between ideological and political tendencies. In reality, Islamic society is not compatible with a democratic system.

This dissertation is also different from the opinions of transnational movement figures such as Abûl ‘Alâ al-Maûdudi (1903 AD), Hassan al-Bannâ (1906 AD), Sayyid Quthb (1906 AD), Taqiyuddin An-Nabhâni (1914 AD), Abdul Qadim Zallûm (1924 AD), Ismail Yusanto (1962 AD), Rokhmat S. Labib (1971 AD), who stated that the caliphate was a system of power and leadership absolute and has a close to correlation with faith as a form of accountability to God and the people.

The novelty latest findings in this dissertation are the use of the affirmative action method on caliphate thinking. The integration of the caliphate constitution into the democratic system and the formalization of Islamic sharia institutions by incorporating caliphate values into educational, preaching and social institutions are solutions through this approach.

The method used in this study is the maudhû’i interpretation method with critical thinking analysis through an affirmative action approach. This type of dissertation research is descriptive analytic with a qualitative approach.

الملخص

يستخلص هذه الأطروحة إن سياسة الحكم في مفهوم القرآن لها صلة جوهرية بجمهورية إندونيسيا الموحدة التي تحتوي على المبادئ والمقاصد الشرعية. وبسيطرة التفكير الإيدلوجي لدى الحزب تثير على ظهور الأفكار الطائفية العنيفة وأدت إلى عدم الاستقرار السياسي والتنافر بين الدين والحكم. فالتفسير سياسة الحكم لها تناسب الصلة مع الرسالة ومقاصدها. ومنها أهمية الخليفة والتحسين إمكاناتها (البقرة/٢: ٣٠) ؛ والأمر باقامة الأمانة والحكم بالعدل بين الناس (النساء/٤: ٥٨-٥٩) ؛ والتحذير بعدم اتباع الهوى في التحكيم (المائدة/٥: ٤٩) ؛ والتسامح مع الإختلاف الأولوية (يونس/١٠: ٩٩) ؛ وأهمية الشورى (الشورى/٤٢: ٣٨) ؛ و الرجوع الى كلمة سواء بانكاسيلا (آل عمران/٣: ٦٤). والخطوات البناءة لضمان الحقوق السياسية والعدالة والمساواة الجوهرية الحقيقية لدى الحزب هو بمنهج العمل الإيجابي.

وهذه الأطروحة لها أوجه التشابه بين نظام الخلافة مع نظام الحكم في جمهورية إندونيسيا كمنتج السياسي الإجتهادي التي لها دور جوهرية مع مبادئ السياسية وتحقيق مصالح الأمة، والخلافة ليست مفهوم سياسي بديهي فحسب وإنما هي كمنتج الثقافي للسيادة الدولة وحضارتها. وتجد هذه الأطروحة بالاراء والأفكار المختلفة بين القوميين العلمانيين والحركة الإسلامية مناهضة للديمقراطية.

وأما مفهوم سياسة الحكم في القرآن يكمن في أربعة أنواع رئيسية وهي الحكم والسلطان والملك والقوة. وهذه الأطروحة لها نفس الآراء مع ابن جرير الطبري (٣١٠ هـ) والماوردي (٩٧٢ م) والغزالي (١٠٥٨ م) والزنجشري (٥٣٨ هـ) ، ومحمد عبده (١٨٤٩ م) ورشيد رضا (١٨٦٥ م) ، ومحمد ناصر (١٩٠٨ م) ومحمد حسين هيكل (١٨٨٨ م) وفضل الرحمن (١٩٨٨ م) ومحمد قريش شهاب (١٩٤٤ م) ومسددا موليا (١٩٥٨ م) الذين ذكروا أن القرآن لا يقدّم شرحاً مفصلاً لنظام الحكم وإنما يحتوي على مجموعة من المبادئ والقيم الإسلامية الشاملة المنهجية.

وتختلف هذه الأطروحة مع الآراء شخصيات قيادة من العلمانيين والمجددين نحو نيكولو مكيافيلي (١٤٦٩ م) وهارولد د. لاسويل (١٩٠٢ م) و روبرت أ. داهل (١٩١٥ م) ومحمد علي عبد الرازق (١٩٨٨ م) وطه حسين (١٨٨٩ م) وسوكارنو (١٩٠١ م) صموئيل هنتنغتون (١٩٢٧ م) الذين يرون أن السلطة والحكومة لها علاقة استئصالية وفاصلة مع الدين والميول الأيديولوجية والسياسية ولا يتوافق مع نظام ديمقراطي للمجتمع الإسلامي.

وتختلف هذه الأطروحة أيضاً مع الآراء شخصيات قيادية من الحركة الإسلامية العالمية نحو أبو الأعلى المودودي (١٩٠٣ م) وحسن البنا (١٩٠٦ م) وسيد قطب (١٩٠٦ م) وتقي الدين النبهاني (١٩١٤ م) وعبد القاسم زلوم (١٩٢٤ م) وإسماعيل يوسانتو (١٩٦٢ م) ورحمات س. لبيب (١٩٧١ م) الذين ذكروا أن الخلافة هي نظام الحكم الإسلامي المطلقة الذي يقوم على استخلاف على الدولة ولها علاقة متينة مع العقيدة ومسؤولية المسلم تجاه الله والأمة.

وآخر ما توصلت إليه هذه الأطروحة هو استخدام أسلوب العمل الإيجابي في فكر الخلافة. وذلك بدمج الخلافة في الدستور الشرعي وفي المؤسسات التعليمية والدعوية والاجتماعية هي حلول الإيجابي لنظام الديمقراطية.

وأما منهج هذه الأطروحة هي بحث نوعي، باستخدام طريقة التفسير الموضوعي مع دراسة التحليلية النقدية بمنهج العمل الإيجابي حيث يكون لمبدأ الأساسية بشكل ازدواجية متعارضة ويتم تحليلها هذه الأطروحة بمنهج التحليلي الوصفي.

PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Nurkholis
Nomor Induk Mahasiswa : 183530011
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Disertasi : Politik Kekuasaan Dalam Perspektif Al-Qur'an
(Kritik Terhadap Pemikiran *Khilâfah* di
Indonesia Melalui Pendekatan *Affirmative
Action*)

Menyatakan bahwa:

1. Disertasi ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila dikemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Disertasi ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Institut PTIQ Jakarta dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 07 Desember 2021

Yang membuat pernyataan,



Nurkholis

TANDA PERSETUJUAN DISERTASI

**POLITIK KEKUASAAN DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN
(KRITIK TERHADAP PEMIKIRAN *KHILÂFAH* DI INDONESIA
MELALUI PENDEKATAN *AFFIRMATIVE ACTION*)**

DISERTASI

Diajukan kepada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Tiga
Untuk memperoleh gelar Doktor (Dr)

Disusun oleh:

Nurkholis
NIM: 183530011

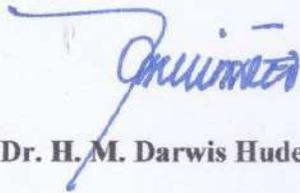
telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat
diujikan

Jakarta, 07 Desember 2021

Menyetujui,

Pembimbing I

Pembimbing II



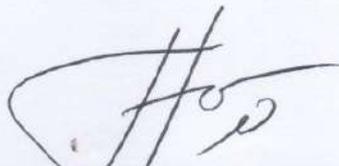
Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.



Dr. Abd. Muid N, M.A.

Mengetahui,

Ketua Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



Dr. Muhammad Hariyadi, MA

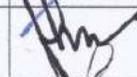
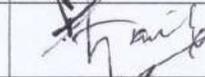
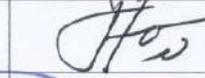
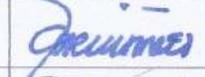
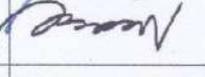
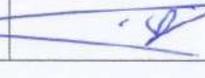
TANDA PENGESAHAN DISERTASI

POLITIK KEKUASAAN DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN
(KRITIK TERHADAP PEMIKIRAN *KHILÂFAH* DI INDONESIA
MELALUI PENDEKATAN *AFFIRMATIVE ACTION*)

Disusun oleh:

Nama : Nurkholis
Nomor Induk Mahasiswa : 183530011
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

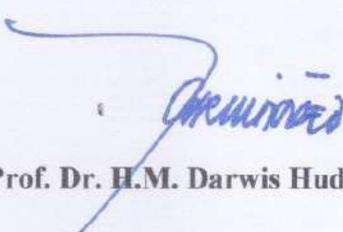
Telah diajukan pada sidang Ujian Terbuka pada tanggal 07 Desember 2021

| No | Nama Penguji | Jabatan dalam TIM | Tanda Tangan |
|----|---|---------------------|---|
| 1 | Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si. | Ketua |  |
| 2 | Prof. Dr. H. Ahmad Thib Raya, M.A. | Penguji I |  |
| 3 | Prof. Dr. Zainun Kamaluddin Fakih, M.A. | Penguji II |  |
| 4 | Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A. | Penguji III |  |
| 5 | Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si. | Pembimbing I |  |
| 6 | Dr. Abd. Muid N, M.A. | Pembimbing II |  |
| 7 | Dr. Akhmad Shunhaji, M.Pd.I. | Sekretaris/Panitera |  |

Jakarta, 07 Desember 2021

Mengetahui,

Direktur Program Pascasarjana
Institut PTIQ Jakarta,



Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Pedoman transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam penelitian ini berdasarkan buku pedoman panduan penyusunan Tesis dan Disertasi Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta tahun 2017, sebagai berikut:

| ARAB | LATIN | ARAB | LATIN | ARAB | LATIN |
|------|-------|------|-------|------|-------|
| ا | ‘ | ز | Z | ق | q |
| ب | b | س | S | ك | k |
| ت | t | ش | Sy | ل | l |
| ث | ts | ص | Sh | م | m |
| ج | j | ض | Dh | ن | n |
| ح | h | ط | Th | و | w |
| خ | kh | ظ | Zh | ه | h |
| د | d | ع | ‘ | ء | a |
| ذ | dz | غ | G | ي | y |
| ر | r | ف | F | - | - |

Catatan:

1. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis rangkap, misalnya رَّبْ ditulis *rabba*.
2. Vokal panjang (*mâd*): *fathah* (baris diatas) ditulis û atau Â, kasrah (baris di bawah) ditulis î atau Î, serta dhammah (baris depan) ditulis dengan û atau Û. Misalnya: القارعة ditulis *al-qâri’ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, dan المفلحون ditulis *al-muflihûn*.
3. Kata sandang alif + lam (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijâl*.
4. *Ta’ marbûthah* (ة) apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan huruf *h*, misalnya البقرة ditulis *al-baqarah*. Bila ditulis dengan *t*, misalnya: زكاة المال ditulis *zakât al-Mâl*, atau النساء سورة ditulis *sûrat an-Nisâ*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya وهو خير الرازقين ditulis *wa huwa khair ar-râziqîn*.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji dan syukur penulis haturkan kepada kehadiran Allah Swt yang telah melimpahkan rahmat dan karunia-Nya sehingga penulis dapat menyusun dan menyelesaikan disertasi ini.

Shalawat dan Salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi Muhammad saw, keluarganya, sahabat-sahabatnya, dan umat Islam yang mengikuti ajarannya. Amin.

Penyusunan disertasi ini tidak lepas dari hambatan, rintangan dan kesulitan. Namun, berkat bantuan, motivasi, dan bimbingan yang tidak ternilai dari pelbagai pihak, penulis bisa merampungkan disertasi ini.

Oleh karena itu, penulis menyampaikan terima kasih yang tidak terhingga kepada:

1. Rektor Institut PTIQ Jakarta, Bapak Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A., yang telah memimpin kampus tercinta ini dan memberikan inspirasi dan pencerahan intelektual kepada penulis.
2. Direktur Pascasarjana Institut PTIQ, Bapak Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M. Si.,
3. Ketua Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Institut PTIQ Jakarta, Bapak Dr. Muhammad Hariyadi, MA, yang selalu sabar, semangat dan antusias mengayomi para mahasiswa, membimbing dan mengarahkan kami dalam penyusunan disertasi mulai dari tahap awal sampai akhir.
4. Dosen pembimbing Disertasi Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si (Pembimbing I), dan Dr. Abd. Muid N, M.A (Pembimbing II) yang telah memberi motivasi, bimbingan, dan juga pengarahannya kepada penulis dalam penyusunan Disertasi ini.

5. Kepala Perpustakaan beserta staf Institut PTIQ Jakarta, tempat penulis merenung dan mencari sumber dan data penelitian.
6. Segenap Civitas Institut PTIQ Jakarta, para dosen, yang telah banyak memberikan fasilitas, kemudahan dan pengetahuan kepada penulis dalam penyelesaian penulisan Disertasi ini.
7. Ketua Yayasan Darul Fattah Lampung KH. M. Ariwibowo, Lc., M.Pd.I, Ketua Sekolah Tinggi Ilmu Tarbiyah Darul Fattah Lampung dan segenap Civitas Akademik yang telah memberikan izin lanjut studi kepada penulis.
8. Kepada keluarga tercinta: Abah M. Sareh, dan Emak Suparmi juga adik-adikku dan keluarga besar Pesawaran Kedondong. Terimakasih juga buat istri tercinta Dr. Nurhasanah, M.Si binti RAS Husin yang selalu memberi dukungan moril dan materiil, terkhusus pada ananda tersayang, Alya Nurul Izzati, Wafa Amanie, dan M. Althaf Affani yang telah sabar menunggu penulis dalam menyelesaikan studi S3.
9. Teman-teman Pascasarjana S3 Tahun 2018, Khususnya teman-teman seperjuangan Program Beasiswa 5000 Doktor dari Kementerian Agama Republik Indonesia. Juga kepada sahabat dan teman-teman mahasiswa Sumatera yang sedang menempuh pendidikan Pascasarjana di Jakarta yang setia menjadi teman diskusi penulis dalam menyelesaikan Disertasi ini.

Hanya harapan dan doa, semoga Allah Swt memberikan balasan yang berlipat ganda kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu penulis menyelesaikan Disertasi ini. Akhirnya kepada Allah Swt jualah penulis serahkan segalanya dalam mengharapakan keridaan, semoga Disertasi ini bermanfaat bagi masyarakat umumnya dan bagi penulis khususnya, serta anak dan keturunan penulis kelak. Amin

Jakarta, 07 Desember 2021
Penulis

Nurkholis

DAFTAR ISI

| | |
|--------------------------------------|----------|
| Judul | i |
| Abstrak | iii |
| Pernyataan Keaslian Disertasi | ix |
| Halaman Persetujuan Pembimbing | xi |
| Halaman Pengesahan Penguji | xiii |
| Pedoman Transliterasi | xv |
| Kata Pengantar | xvii |
| Daftar Isi | xix |
| Daftar Singkatan | xxv |
| Daftar Gambar | xxvii |
| Daftar Tabel | xxix |
| Daftar Lampiran | xxxi |
| BAB I. PENDAHULUAN | 1 |
| A. Latar Belakang Masalah | 1 |
| B. Identifikasi Masalah | 22 |
| C. Pembatasan Masalah | 23 |
| D. Perumusan Masalah | 23 |
| E. Tujuan penelitian | 23 |
| F. Manfaat Penelitian | 23 |
| G. Kerangka Teori | 24 |
| H. Tinjauan Pustaka | 27 |
| I. Metode Penelitian | 30 |
| 1. Pemilihan Objek Penelitian | 34 |
| 2. Data dan Sumber Data | 34 |
| 3. Teknik Analisis Data | 34 |
| J. Jadwal Penelitian | 35 |

| | |
|---|-----|
| K. Sistematika Penulisan..... | 35 |
| BAB II. DISKURSUS POLITIK KEKUASAAN DAN <i>KHILAFÂH</i> MELALUI PENDEKATAN <i>AFFIRMATIVE ACTION</i> | 37 |
| A. Politik Kekuasaan..... | 38 |
| 1. Definisi Politik Kekuasaan | 38 |
| a. Pengertian Politik..... | 38 |
| b. Pengertian Kekuasaan | 42 |
| c. Hakikat dan Wujud Politik Kekuasaan | 48 |
| 2. Konsepsi Politik Kekuasaan | 49 |
| a. Landasan Dasar Politik Kekuasaan..... | 49 |
| b. Trias Politika dalam Perspektif Islam | 50 |
| c. Tipologi Kekuasaan dalam Islam..... | 53 |
| d. Paradigma Pemikiran Politik Kekuasaan | 56 |
| B. <i>Khilâfah</i> dan Sejarah Perkembangan | 63 |
| 1. Pengertian <i>Khilâfah</i> | 63 |
| a. <i>Khilâfah</i> dalam Perspektif Bahasa dan Istilah | 63 |
| b. <i>Khilâfah</i> dalam Perspektif Al-Qur'an | 64 |
| c. <i>Khilâfah</i> dalam Perspektif Hadis | 73 |
| 2. <i>Khilâfah</i> dalam Lintasan Sejarah | 75 |
| a. Masa <i>Khulafâur Râsyidin</i> | 75 |
| b. Masa Dinasti Umayyah..... | 79 |
| c. Masa Dinasti Abbasiyah | 80 |
| d. Masa Dinasti Turki Utsmani | 81 |
| 3. Konsep <i>Khilâfah</i> Perspektif Hizbut Tahrir Indonesia..... | 82 |
| a. Sejarah Perkembangan Hizbut Tahrir Indonesia | 82 |
| b. Konsep Ideologis dan Politis Hizbut Tahrir Indonesia | 84 |
| c. Paradigma Pemikiran <i>Khilâfah</i> Hizbut Tahrir Indonesia..... | 85 |
| 1) Pemikiran tentang Modernitas | 85 |
| 2) Pemikiran tentang Nasionalisme..... | 86 |
| 3) Pemikiran tentang <i>Nation State</i> | 87 |
| 4) Pemikiran tentang Demokrasi | 88 |
| 5) Pemikiran tentang <i>Khilâfah</i> | 90 |
| d. Sejarah dan Wacana Politik Kekuasaan <i>Khilâfah</i> | 93 |
| C. <i>Affirmative Action</i> dan Kebijakan Politik..... | 97 |
| 1. Pengertian <i>Affirmative Action</i> | 97 |
| a. <i>Affirmative Action</i> dan Diskriminasi..... | 101 |
| b. <i>Affirmative Action</i> dan Kesetaraan..... | 105 |
| c. <i>Affirmative Action</i> dan Persyaratan Terbatas | 105 |
| 2. Sejarah Perkembangan <i>Affirmative Action</i> | 107 |
| 3. Format dan Langkah <i>Affirmative Action</i> | 109 |

| | |
|---|-----|
| a. Bentuk <i>Affirmative Action</i> | 109 |
| b. Jenis <i>Affirmative Action</i> | 110 |
| c. Langkah-Langkah Strategis <i>Affirmative Action</i> | 111 |
| d. Konsep <i>Affirmative Action</i> di Indonesia | 112 |
| 4. Penerapan <i>Affirmative Action</i> di Negara Barat dan Islam | 113 |
| 5. Penerapan <i>Affirmative Action</i> di Indonesia..... | 115 |
| a. Partisipasi Politik Perempuan | 119 |
| b. Partisipasi Hukum dan Hak Asasi Manusia..... | 120 |
| c. Kebijakan Politik Aceh..... | 122 |
| d. Kebijakan Pertanahan di Yogyakarta | 123 |
| BAB III. RELEVANSI POLITIK KEKUASAAN DAN <i>KHILÂFAH</i> | 125 |
| A. Hubungan Politik Kekuasaan dan <i>Khilâfah</i> | 126 |
| 1. Muslim Tradisionalis | 127 |
| 2. Muslim Modernis..... | 130 |
| 3. Muslim Fundamentalis | 133 |
| B. Relevansi dan Viabilitas Pemikiran <i>Khilâfah</i> | 141 |
| 1. Pancasila dan <i>Maqâshid Syariah</i> | 146 |
| 2. Pancasila dan <i>Khilâfah</i> | 153 |
| C. Relevansi Sistem <i>Khilâfah</i> dengan Sistem Negara Islam Modern.. | 156 |
| BAB IV. KONSEP POLITIK KEKUASAAN DALAM PERSPEKTIF | |
| AL-QUR'AN | 159 |
| A. Term Al-Qur'an Tentang Politik Kekuasaan | 160 |
| 1. Term " <i>al-Hukm</i> " (Hukum dan Kebijakan) | 160 |
| a. Pengertian " <i>al-Hukm</i> " | 160 |
| b. Karakteristik " <i>al-Hukm</i> " dalam Al-Qur'an..... | 164 |
| 1) Teistis (<i>Rabbâniyah</i>) | 164 |
| 2) Moderat (<i>al-Wasathiyah</i>) | 165 |
| 3) Realistis (<i>al-Wâqi'iyyah</i>)..... | 166 |
| 4) Fleksibel (<i>al-Murûnah</i>) | 167 |
| 5) Objektif (<i>al-Maudhû'iyyah</i>) | 168 |
| 6) Kredibel (<i>al-Mishdâqiyyah</i>) | 169 |
| 2. Term " <i>as-Sulthân</i> " (Kekuasaan dan Otoritas) | 171 |
| a. Pengertian " <i>as-Sulthân</i> " dalam Al-Qur'an | 171 |
| b. Term " <i>as-Sulthân</i> " Menunjuk Kedaulatan..... | 173 |
| c. Term " <i>as-Sulthân</i> " Menunjuk Paham Ideologis | 180 |
| d. Term " <i>as-Sulthân</i> " Menunjuk Pemilik Kedaulatan | 187 |
| e. Term " <i>as-Sulthân</i> " Menunjuk Struktur Negara | 202 |
| f. Term " <i>as-Sulthân</i> " Menunjuk Prinsip Pemerintahan..... | 212 |
| 3. Term " <i>al-Mulk</i> " (Keabsahan dan Kemampuan) | 222 |
| 4. Term " <i>al-Quwwah</i> " (Kekuatan dan Kekuasaan) | 225 |

| | |
|---|-----|
| a. <i>al-Quwwah</i> Menurut Bahasa dan Istilah | 225 |
| b. <i>al-Quwwah</i> dan Signifikansi Al-Qur'an | 227 |
| c. <i>al-Quwwah</i> dalam Fase Mekah dan Madinah | 228 |
| B. Prinsip-Prinsip Politik Kekuasaan Perspektif Al-Qur'an | 230 |
| 1. Perintah Menunaikan Amanah | 230 |
| 2. Memutuskan Hukum dengan Adil | 232 |
| 3. Loyalitas dan Ketaatan Kepada Allah, Rasul, dan <i>Ulil amri</i> | 233 |
| 4. Perintah Merujuk Al-Qur'an dan Sunnah | 236 |
| C. Sistem Politik Kekuasaan Islam | 239 |
| 1. Pemilihan Pemimpin dengan Sistem Baiat | 239 |
| 2. Pemilihan Pemimpin dengan Sistem Syura | 241 |
| D. Karakteristik <i>Khilâfah</i> dalam Lintasan Sejarah Politik | 243 |
| 1. Karakteristik Khalifah (Pemimpin) | 243 |
| 2. Format Pemerintahan <i>Khilâfah</i> | 246 |
| E. Struktur Politik Kekuasaan Islam | 248 |
| 1. <i>Khilâfah</i> Fase <i>Nubuwwah</i> | 248 |
| 2. <i>Khilâfah</i> Pasca <i>Nubuwwah</i> | 251 |

BAB V. ANALISA DAN KRITIK PEMIKIRAN POLITIK *KHILAFÂH* HIZBUT TAHRIR INDONESIA MELALUI PENDEKATAN *AFFIRMATIVE ACTION*

| | |
|--|-----|
| A. Analisis dan Kritik Konsepsi <i>Khilâfah</i> Hizbut Tahrir Indonesia | 258 |
| 1. Tinjauan dan Kritik Filosofis <i>Khilâfah</i> | 258 |
| a. <i>Khilâfah</i> bertentangan dengan Negara Bangsa | 263 |
| b. <i>Khilâfah</i> dan Penerapan Syariah di Indonesia | 270 |
| 2. Tinjauan dan Kritik Historis <i>Khilâfah</i> | 273 |
| a. Bentuk <i>Khilâfah</i> dalam Sejarah Kekhalifahan | 274 |
| b. Masa Kekhalifahan Kaum Muslimin | 277 |
| c. Konsepsi Penegakan <i>Khilâfah</i> | 278 |
| 3. Tinjauan dan Kritik Teologis <i>Khilâfah</i> | 280 |
| a. Al-Qur'an | 280 |
| 1) Ketaatan Kepada Allah, Rasul, dan <i>Ulil Amri</i> | 280 |
| 2) Kewajiban Pembentukan Sistem <i>Khilâfah</i> | 286 |
| 3) Kewajiban Menerapkan Syariah | 288 |
| 4) Penerapan Syariah Islam Bukti Keimanan | 292 |
| 5) Sistem Demokrasi Kontradiktif dengan Ruh Islam | 295 |
| b. Hadis Nabi <i>Shalallahu Alaihi Wassalam</i> | 298 |
| 1) Hadis Perodesasi Tegaknya <i>Khilâfah</i> | 298 |
| 2) Hadis Wajib Berbaiat kepada Khalifah (Penguasa) | 302 |
| c. <i>Ijma'</i> Sahabat | 306 |
| 4. Sistem Pemerintahan Islam dan Konstitusi | 311 |

| | |
|---|-----|
| B. Implikasi Politik Pemikiran <i>Khilafah</i> HTI terhadap NKRI..... | 313 |
| C. Penerapan <i>Affirmative Action</i> Terhadap Pemikiran <i>Khilâfah</i> | 317 |
| 1. <i>Affirmative Action</i> sebagai Jaminan Hak Politik | 320 |
| 2. <i>Affirmative Action</i> sebagai Jaminan Kesetaraan..... | 322 |
| 3. <i>Affirmative Action</i> sebagai Jaminan Prinsip Perbedaan..... | 325 |
| 4. <i>Affirmative Action</i> sebagai Jaminan Prinsip Keadilan | 327 |
| D. Pendekatan <i>Affirmative Action</i> Terhadap Pemikiran Politik HTI ... | 331 |
| 1. Integrasi Politik <i>Khilâfah</i> dalam Konstitusi | 331 |
| 2. Formalisasi Syariat Islam dalam Institusi | 335 |
| BAB VI. PENUTUP | 341 |
| A. Kesimpulan..... | 341 |
| B. Implikasi Penelitian | 342 |
| C. Saran-Saran..... | 344 |
| DAFTAR PUSTAKA | 345 |
| LAMPIRAN | |
| RIWAYAT HIDUP | |

DAFTAR SINGKATAN

| | |
|---------|---|
| AA | : <i>Affirmative Action</i> |
| BPN | : Badan Pertanahan Nasional |
| BPUPKI | : Badan Penyelidik Usaha-Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia |
| DHAM | : Deklarasi Umum Hak Asasi Manusia |
| DHAMK | : Deklarasi Hak-hak Asasi Manusia dan Kewarganegaraan |
| DI | : <i>Dârul Islâm</i> |
| DPR | : Dewan Perwakilan Rakyat |
| FKUB | : Forum Kerukunan Umat Beragama |
| FPI | : Front Pembela Islam |
| HAM | : Hak Asasi Manusia |
| HKBP | : Huria Kristen Batak Protestan |
| HMN | : Hak Menguasai Negara |
| HTI | : Hizbut Tahrir Indonesia |
| IM | : <i>Ikhwanul Muslimin</i> |
| JAI | : Jamaah Ahmadiyah Indonesia |
| KBBI | : Kamus Besar Bahasa Indonesia |
| KGG | : Kesetaraan dan Keadilan Gender |
| KHI | : Kompilasi Hukum Islam |
| KTTI | : Konferensi Tingkat Tinggi Islam |
| MASYUMI | : Majelis Syuro Muslimin Indonesia |
| MK | : Mahkamah Konstitusi |
| MUI | : Majelis Ulama Indonesia |
| MUNAS | : Musyawarah Nasional |

| | |
|---------|--|
| NASAKOM | : Nasionalis Agama dan Komunis |
| NII | : Negara Islam Indonesia |
| NKRI | : Negara Kesatuan Republik Indonesia |
| OKI | : Organisasi Kerja Sama Islam |
| OTSUS | : Otonomi Khusus |
| PERMUSI | : Partai Muslim Indonesia |
| PERPPU | : Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-undang |
| PERTI | : Persatuan Tarbiyah Islamiyah |
| PKDRT | : Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga |
| PNU | : Partai Nahdlatul Ulama |
| PP | : Peraturan pemerintah |
| PPKI | : Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia |
| PSII | : Partai Syarikat Islam Indonesia |
| RUU | : Rancangan Undang-Undang |
| SDM | : Sumber Budaya Manusia |
| SKB | : Surat Keputusan Bersama |
| SKT | : Surat Keputusan Tinggi |
| UU | : Undang-Undang |
| UUPA | : Undang-Undang Pokok Agraria |

DAFTAR GAMBAR DAN BAGAN

| | | |
|--------------|--|-----|
| Skema II. 1 | Skema Tipologi Kekuasaan | 56 |
| Skema II. 2 | Konsepsi <i>Khilâfah</i> dalam Politik Kekuasaan | 97 |
| Gambar IV. 1 | Term dan Sistem Politik Islam..... | 230 |
| Gambar IV. 2 | Sistem Kekuasaan Islam..... | 256 |
| Gambar V.1 | Analisis dan Pendekatan <i>Affirmative Action Khilâfah</i> | 340 |

DAFTAR TABEL

| | | |
|--------------|--|-----|
| Tabel III. 1 | Relevansi Agama dan Politik Kekuasaan..... | 141 |
| Tabel IV. 1 | Karakteristik <i>al-Hukm</i> dalam Al-Qur'an | 170 |
| Tabel IV. 2 | Term <i>as-Sulthân</i> dan Sinonimitas dalam Al-Qur'an..... | 222 |
| Tabel V. 1 | Analisis Kritis Pemikiran <i>Khilâfah</i> HTI..... | 309 |
| Tabel V. 2 | Pendekatan <i>Affirmative Action</i> terhadap <i>Khilâfah</i> HTI..... | 329 |
| Tabel V. 3 | Legislasi Hukum Islam dalam Konstitusi | 337 |

DAFTAR LAMPIRAN

- I. Daftar Riwayat Hidup
- II. Lembar Hasil Plagiarisme Checker Disertasi

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Diskursus relasi kekuasaan dan *Khilâfah* atau agama dan negara merupakan topik utama dan aktual yang selalu dipertentangkan dalam tradisi pemikiran politik Islam kontemporer.¹ Perdebatan kekuasaan *Khilâfah* dilatarbelakangi oleh sejarah pemikiran politik yang dikorelasikan dengan konsep ketatanegaraan Islam baik dari sudut substansi maupun strategis politik. Kontroversi tidak saja melahirkan ketidakadilan dan persamaan, melainkan juga berimplikasi pada tataran kehidupan sosial masyarakat, berbangsa, dan bernegara khususnya terhadap kebijakan politik.² Sehingga agama sering diposisikan sebagai rival politik dalam konteks Negara yang plural dan multikultural seperti Indonesia.³ Menurut Din Syamsuddin semestinya di dalam konteks beragama, agama menjadi instrumen ilahiyah guna memahami dunia,⁴ bukan dipandang sebagai mitos politik kekuasaan

¹ M. Iqbal dan Amin Husein Nasution, *Pemikiran Politik Islam dalam Perspektif Sejarah*, Jakarta. Kencana Prenada Media Group, 2010, hal. 152.

² Afifuddin Muhajir, *Fiqh Tata Negara, Upaya Mendialogkan Sistem Ketatanegaraan Islam*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2017, hal. 7.

³ Talcott Parsons, "On the Concept of Political Power," dalam Source: *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 107. No. 3, Jun 19, 1963, hal. 232-262., Jejen Jaelani & Tri Sulistyaningtyas, "Kontroversi khilâfah: Islam, Negara, dan Pancasila," dalam *Jurnal Sosioteknologi*, Vol. 14, No. 2, Agustus 2015, hal. 201-202.

⁴ Din Syamsuddin, *Islam dan Politik Era Orde Baru*, Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu, 2001, hal. xi.

seperti ungkapan Roland Barthes,⁵ sehingga pada gilirannya tidak mampu membedakan antara instrumen (*Khilâfah*) dengan tujuan pemerintahan. Paradigma ini menjadi tantangan tersendiri bagi individu Muslim untuk membangun sinergitas pemahaman Islam secara komprehensif demi terjaganya keseimbangan, kemaslahatan, dan kedaulatan negara.

Ketiadaan moralitas keseimbangan politik melahirkan multitafsir *Khilâfah* pertentangan vertikal dalam sistem pemerintahan dan pertentangan secara horizontal dengan sesama kaum muslimin.⁶ Kontroversi tersebut muncul akibat *Khilâfah* dipahami secara tekstual dari sisi sosio-historis maupun ideologis sebagai sistem kekuasaan ideal dalam politik kekuasaan atau *qath'i ad-dalâlah* bukan *zhanni ad-dalâlah*.⁷ Persekusi yang dialami etnis muslim Uighur di Xinjiang China, penghapusan materi pelajaran *Khilâfah* dan jihad hingga penerbitan Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang (Perppu) Nomor 2 Tahun 2017 tentang Organisasi Kemasyarakatan adalah fakta empiris diskriminasi positif (*affirmative action*) terhadap kesetaraan dan keadilan penegakan Hak Asasi Manusia (HAM).⁸

⁵ Ikwan Setiawan, "Eksnominasi Politik dalam Narasi: Konseptualisasi Pemikiran Mitologis Roland Barthes dan Implikasi Metodologisnya dalam Kajian Sastra," dalam *JENTERA: Jurnal Kajian Sastra*, Vol. 3 No. 1, 2017, hal. 24-35; Komaruddin Hidayat, *Kontroversi Khilâfah: Islam, Negara, dan Pancasila*, Bandung: Mizan, 2014, hal. 201.

⁶ Gamal Sultan, *Juzur al-Inhirâf fî al-Fikri al-Islamî al-Hadiÿts*, Birmingham UK: Centre of Islamic Studies, 1991, hal. 3.

⁷ *Zhanni ad-Dalâlah* berbeda dengan *Qath'i ad-Dalâlah*. *Qath'i ad-Dalâlah* adalah nas yang menunjuk pada makna tertentu yang tidak mengandung kemungkinan untuk ditakwil dan tidak ada celah untuk memahaminya selain makna tersebut. Sedangkan *Zhanni ad-Dalâlah* suatu dalil yang asal usul historisnya, penunjukkan kepada maknanya (*ad-Dalâlah*), atau kekuatan argumentatif maknanya itu sendiri (*al-Hujjiyah*) diduga kuat sebagai benar, seperti keputusan hakim yang didasarkan atas keterangan para saksi yang tidak mustahil melakukan kekeliruan. *Zhanni ad-Dalâlah* menjadi tiga yaitu: *pertama*, *Zhanni ad-Dalâlah* yang dinaungi oleh suatu prinsip universal yang *qath'i*. Dalil ini tidak diragukan lagi keabsahannya, *kedua*, *Zhanni ad-Dalâlah* yang bertentangan dengan suatu prinsip yang *qath'i*. Dalil ini secara umum ditolak, karena segala yang bertentangan dengan dasar-dasar syariah adalah tidak sah dan tidak dapat dipegangi. Dan *ketiga*, *Zhanni ad-Dalâlah* yang tidak bertentangan dengan suatu prinsip yang *qath'i*, tetapi tidak pula dinaungi oleh suatu prinsip yang *qath'i*. Menurut as-Syatibi, dalil ini dapat diterima atas dasar bahwa pada dasarnya segala yang berada pada tingkat *zhanni* dalam syariah dapat diterima. Abû Ishaq Ibrahim as-Syâhibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Ahkâm*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1341 H, hal. 14. Abdul Wahab Khallaf, *Ilm Ushûl al-Fiqh*, Cet. 12, Kuwait: Dâr al-Fikr, t.th, hal. 35. Juga: M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir, Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Katahui Memahami Ayat-ayat Al-Qur'an*, Cet. 1, Tangerang: Lentera Hati, 2013, hal. 156.

⁸ Safir Makki "Dilema Izin Ormas FPI: Tegakkan *Khilâfah* di Negara Pancasila", dalam <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20190808074226-32-419405/dilema-izin-ormas-fpi-tegakkan-khilafah-di-negara-pancasila>. Diakses pada 27 Desember 2019.

Hegemoni politik dan dominasi kekuasaan merupakan wacana yang sarat dengan perdebatan dan kepentingan ideologis.⁹ Sistem politik dalam Islam merupakan *siyâsah syar'iyah* yang diatur dalam ajaran Islam meski tidak disebutkan secara detail dan rinci dalam sumber primer hukum Islam Al-Qur'an dan Hadis. Seperti halnya yang menyangkut relasi agama dan negara, bentuk kekuasaan dan kepemimpinan dan mekanisme pengangkatan pemimpin.¹⁰ Namun nilai dan prinsip dasar politik Islam termaktub dalam Al-Qur'an seperti kewajiban melaksanakan persatuan dan kesatuan umat (al-Mukminûn/23: 52), kewajiban bermusyawarah secara demokratis (asy-Syûrâ/42: 38, Ali Imrân/3:159), menunaikan amanah dan berlaku adil (an-Nisâ'/4:58), dan kewajiban mentaati Allah, Rasul dan *Ulil amri* (an-Nisâ'/4:59). Realitas tersebut mengisyaratkan kelenturan ajaran Islam dalam konteks *siyâsah* guna mencapai kemaslahatan kolektif. Islam merupakan dogma transenden yang memuat ajaran tentang kapabilitas dan integritas kekuasaan dan kepemimpinan politik yang konstruktif bukan destruktif antidemokrasi.¹¹

Secara historis istilah *Khilâfah* sebagai sistem politik telah dikenal sejak kehadiran Islam di semenanjung Arabia. *Khilâfah* sebagai sistem pemerintahan berfungsi untuk menegakkan perintah Allah atau Islam itu sendiri yang mengikat bagi individu Muslim, Kehadiran *Khilâfah* tidak lebih sebagai tatanan masyarakat yang dalam perkembangannya mengalami pergeseran makna dan peran.¹²

Legitimasi kekuasaan *Khilâfah* sebagai praktik politik demokratis terjadi pada masa kekhalifahan *Khulafâur Râsyidîn* yaitu pada saat terpilihnya Abû Bakar (w. 336 M) sebagai Khalifah pengganti Rasul saw. di Tsaqîfah Bani Sa'îdah antara kaum Muhajirin dan Anshar.¹³ Prosedur pengangkatannya melalui baiat, selanjutnya Umar bin Khattâb (w. 644 M) melalui rekomendasi dari Abû Bakar as-Shiddîq, sedangkan Utsman bin Affân (w. 656 M) melalui proses musyawarah (*syûra*). Kemudian Ali bin Abi Thâlib (w. 661 M) dengan cara baiat. Proses kekhalifahan *Khulafâur Râsyidîn* tersebut berbeda-beda karena Al-Qur'an dan Hadis tidak merinci

⁹ Mustafa Hilmi, *Nazhariyât al-Imâmah inda Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ'ah*, Alexandria-Mesir: Maktabah Iskandariyah, 1387 H/1967 M, hal. 167.

¹⁰ Sistem Politik kekuasaan merupakan bagian perkara *furu' ijthadi* dan multi tafsir dan bersifat fleksibel atau tidak tetap (*al-Mutaghayyirât*) bukan sesuatu perkara yang bersifat permanen (*al-Tsawâbit*). Shalah Shawi, *As-Tsawâbit Wa al-Mutaghayyirât*, Kairo: Dâr al-Îlam al-Dawliyy, 1414 H/ 1994 M, hal. 5-6.

¹¹ Willy Aditya, "Restorasi Politik Gagasan," dalam <https://mediaindonesia.com/read/detail/271929-restorasi-politik-gagasan>. Diakses pada 27 Desember 2019.

¹² Abdul Aziz, *Kontroversi Khilâfah*, Yogyakarta: LKiS, 2019, hal. 1-2.

¹³ Al-Qurthûbi, *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'an*, Makkah al-Mukarramah: Maktabah Dârul Bâz, 1443 H, hal. 183. Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir al-Munîr*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1991, hal. 139.

secara detail mekanisme pemilihan Khalifah. Namun sematan sebagai *Khilâfah* sejati melekat pada mereka, selain karena dekatnya dengan masa kenabian, juga karena memiliki integritas dan kredibilitas menjalankan kekuasaan pemerintahan.¹⁴

Pada saat Muawiyah berkuasa, wacana *Khilâfah* mengalami pergeseran makna sebagai kekuasaan Tuhan (*hâkimiyatullah*). Kekhalifahan tidak lagi sebagai kedaulatan rakyat dan konsep kepemimpinan umum dengan sistem demokrasi, melainkan berubah menjadi sistem ideologis yang sakral sebagai kedaulatan Tuhan dengan sistem monarki pewarisan kekuasaan berdasarkan garis keturunan yang terus berlanjut pada masa kekhalifahan Abbasiyah hingga Turki Utsmani. Pergeseran makna *Khilâfah* berlanjut dengan upaya merekonstruksinya sebagai kewajiban agama bersifat mutlak.¹⁵

Khilâfah merupakan sistem pemerintahan dan peradaban yang pernah eksis dalam lintasan sejarah politik Islam. Eksistensi yang secara format tidaklah mengikat apalagi wajib diimplementasikan sama persis dengan sistem pemerintahan *Khulafâur Râsyidîn* atau kekhalifahan setelahnya.¹⁶ Memahami *Khilâfah* dalam bingkai etimologis dan teologis setidaknya akan terhindar dari jebakan doktrinasi *Khilâfah* sebagai suatu sistem pemerintahan yang dianggap syar'i dan mutlak, padahal sebenarnya profan dan duniawi.¹⁷

Resistensi perubahan politik kekuasaan terjadi pasca dihapuskannya kekhalifahan Turki Utsmani oleh Kemal Attaturk pada bulan Maret 1924.¹⁸ Seruan pembaharuan menegakkan kembali *Khilâfah* mulai bermunculan di beberapa Negara Islam, seiring dengan eksistensi institusi politik dalam ajaran Islam. Di antara tokoh pembaharu, yaitu Rasyid Ridhâ, Waliyullah al-Dahlâwi dan lainnya mengajak umat Islam untuk kembali membaiai seorang

¹⁴ Ahmad Iwan Zunaih, "Khilâfah Sistem Pemerintahan yang Profan," dalam *Jurnal Ummul Qura*, Vol. 4, No. 2, Agustus 2014, hal. 1-3.

¹⁵ TW Arnold, *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith*, New York: Charles Scribner's Sons, 2010, hal. 17.

¹⁶ Muhammad Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi: Dirâsah Tahlîliyah Naqdiyyah li Nazhm al-Ma'rifah fî al-Tsaqâfah al-'Arabiyah*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfi al-'Arabi, 1993, hal. 12.

¹⁷ Abû Muhammad Abdullah bin Muslim bin Qutaibah al-Dainûri, *Al-Imâmah wa al-Siyâsah (Tarikh al-Khulafâ)*, Cet. 1, Mesir: Muassasah al-Halabi wa Syarikah, t.th, hal. 142-145. Menurut Qutaibah, Usul tersebut diajukan oleh al-Mughîrah bin Syu'bah (w.50 H) agar ia tidak digeser dari kedudukannya sebagai Gubernur Kufah, karena ada reaksi keras, penabalan baru dilaksanakan setelah Hasan bin Alî bin Abî Thâlib wafat pada tahun 49 H. Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, London: The Macmillan Press Ltd, 1970, hal. 184. Disini Hitti menyebutkan empat dinasti besar: Dinasti Umayyah (Damaskus: 661-750), Kordova: (929-1031), Dinasti Abbasiyah (Baghdad: 750-1250), Dinasti Fatimiyah (Kairo: 909-1171), dan Dinasti Turki Utsmani (Konstantinopel: 1514-1924).

¹⁸ Wayne S. Vuchinic, *The Ottoman Empire, Its Record and Legacy*, Toronto: D. Van Nostron Co. Inc, 1995, hal. 115. Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975, hal. 154.

Khalifah.¹⁹ Inisiasi pembaharuan ini diawali dengan gerakan *All Khilafat Conference* di India tahun 1919 M dilanjutkan pertemuan serupa di Karachi, Pakistan tahun 1921 M, Kongres *Khilâfah* yang diprakarsai ulama Al-Azhar tahun 1926 M di Kairo, Konferensi Muslim Dunia di Rabat Maroko yang melahirkan Organisasi Kerja Sama Islam (OKI) tahun 1969 M, dan berakhir dengan Konferensi Tingkat Tinggi Islam (KTTI) di Lahore Pakistan tahun 1974 M yang selama proses politik pembaharuan belum memberi hasil yang signifikan bahkan menyisakan beragam problematika dan kontroversial.²⁰

Jika melihat rumusan politik secara umum sudah dikenal sejak zaman Yunani kuno, semisal buku *the Republik*²¹ karya Plato (428-348 SM) dan buku *Politics* karya Aristoteles (384-322 SM). Kedua karya tersebut menginspirasi filsuf Muslim al-Farâbi (260-339 H/870-950 M), Ibnu Sîna (370-428 H/ 980-1037 M), Ibnu Bâjah (w. 1138 M), dan Ibnu Rusyd (520-595 H/1126-1198 M).²² Hal ini menunjukkan bahwa pemikiran politik kekuasaan tidak serta merta diilhami oleh pemikir Barat. Jauh sebelum para filsuf tersebut lahir, telah dikenal pemikiran politik dari kalangan *fuqahâ'* seperti Abû Hanîfah (150-180 H/699-767 M) dan Abû Yûsuf (w. 117 H/731 M).²³ Demikian pula dalam karya Imâm Syâfi'î (150-204 H), pemikiran politik dapat ditemukan hanya saja sebagai fakih, pemikiran mereka bersifat legalistik normatif karena berakar pada teks-teks Al-Qur'an dan Sunnah.²⁴ Memasuki abad V H pemikiran legalistik normatif ini mengambil unsur

¹⁹ Thomas W. Arnold, *"The Caliphate,"* London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1967, hal. 180. Arnold menulis *As a Political Reality, or as embodying the Theories that Lent Importance to it in the Past, the Caliphate Had long been dead.*

²⁰ Ali Farkhan Tsani, "Kebangkitan Senyap *Khilâfah* Pasca Runtuhnya *Khilâfah* Utsmani 1924," dalam <http://www.minanews.net>. Diakses pada 27 Desember 2019.

²¹ Karya filosofis tentang keadilan, menurut Plato, keadilan lebih mudah dipelajari apabila dimulai dari keadilan yang terdapat dalam Negara. Karena itu ia membahas kelahiran sebuah negara, latar belakang dan tujuan yang hendak dicapai, unsur-unsur dan kriteria yang harus dipenuhi agar terwujud sebuah Negara yang paling baik. Lebih lanjut J.L Davies dan D.J Vaughan *the Republic of Plato*, London: Macmillan and Co, Limited, 1950, hal. 53.

²² E.I.J Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*. London: Cambridge University Press. 1962, hal. 122-202.

²³ Abul A'î al-Maudûdi dalam *al-Khilâfah*, Abû Hanifah dan Abû Yûsuf dalam M. M Syarif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden: Otto Harrasowits. 1963, hal. 674-702. Dalam hal ini Al-Maudûdi menjelaskan beberapa pokok pemikiran Abu Hanifah tentang kedaulatan, perundang-undangan, penentuan dan syarat Khalifah, pemisahan kekuasaan peradilan dari kekuasaan eksekutif. Sedangkan pemikiran Abû Yûsuf tentang tugas-tugas Khalifah dan warga Negara, prinsip-prinsip perpajakan dan keadilan.

²⁴ Abû Abdillah Muhammad Idris al-Syâfi'î, *al-Umm*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1403 H/1983 M, hal. 188-190. Disini Imâm Syâfi'î mengemukakan hak dan keutamaan suku Quraisy atas jabatan Khalifah daripada suku-suku lainnya. Keabsahan kekuasaan empat Khalifah Rasul saw. Abû Hanîfah, *al-Fiqh al-Akbar*, Mesir: al-Amira al-Syarqiyah, 1324 H, hal. 38-40.

kesejarahan seperti yang tampak dalam karya al-Mâwardi (w. 450 H)²⁵ dan al-Farrâ' (w. 458 H).²⁶ Pemikiran yang legalistik tetapi memiliki dasar filsafat moral terlihat dalam karya Imam Al-Ghazâli (450-505 H/1058-1111 M)²⁷ dan pemikiran sosiologis historis dikemukakan oleh ibn Khaldûn (732-808 H/332-1406 M).²⁸

Pada abad 18 di saat beberapa kerajaan Islam mengalami kemunduran, kerajaan Turki Usmani mencoba mengambil peradaban Barat yang lebih maju dalam bidang teknik dan kemiliteran.²⁹ Di India tampil Syah Waliyullah ad-Dahlâwi (1703-1762) mengemukakan gagasan agar sistem pemerintahan

²⁵ Ali bin Muhammad al-Mâwardi, *Ahkâm al-Sulthâniyyah wa al-Wilâyah al-Dîniyyah*, yang memuat hukum-hukum ketatanegaraan dan pengangkatan Imâm (khalifah), syarat-syarat Khalifah, tatacara pengangkatan dan tugas-tugas yang dibebankan kepada Khalifah Pembahasannya berdasarkan dalil-dalil agama dan fenomena sejarah, telaah atas kitab ini antara lain oleh Qamaruddin Khân, *Al-Mawardi's Theory of the State*, Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1979.

²⁶ Al Farrâ', *al-Ahkâm Sulthâniyyah*, seperti halnya karya al-Mâwardi. Kitab ini memuat pula hukum-hukum Tata Negara dengan sistematik yang tak jauh beda dengan Al-Mâwardi. Hanya sebagai pengikut mazhab Hambali, kitab tersebut memuat pula pandangan-pandangan Imam Ahmad bin Hanbal (w. 241 H) mengenai kehidupan politik zamannya.

²⁷ Abû Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazâli, *Ihyâ' Ulûm al-Dîn*, Cet. 1, Kairo: Muassasah al-Halabi wa Syarikah, 1387H/1967M, hal. 23-24. Disini terdapat pernyataan al-Ghazali bahwa untuk ketertiban kehidupan manusia diperlukan usaha-usaha. Untuk itu ada yang pokok, pelengkap, dan penyempurna. Di antara usaha yang pokok itu adalah politik (*siyâsah*) yaitu upaya pengaturan kehidupan dalam wujud pembentukan dan penyusunan masyarakat dan untuk mewujudkan dan mengatur hubungan kerjasama sesama anggota masyarakat untuk memenuhi kebutuhan hidupnya. Al-Ghazali membedakan empat tingkatan politik: politik para Nabi, politik kepala Negara, politik ulama, dan politik para mubaligh dan juru nasehat. Lebih lanjut mengenai pemikiran Al-Ghazali, lihat Haroon Khan Sherwani, *Muslim Political Thought and Administration*, Delhi: Iradah-i Adabiyat-i Delli, 1976, hal. 189-231. Muhammad Binder "Al-Ghazâli" dalam M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden: Otto Harrasowits, 1963, hal. 774-787. Muhammad Jalal Syaraf & Ali Abd al Mu'thi Muhammad, *al-Fikr al-Siyâsi fî al-Islâm Shakhsiyât wa Mazâhib*, Iskandariyah: Dâr al-Jâmi'ah al-Mishriyah, 1978, hal. 359-413.

²⁸ Pemikiran politik Ibnu Khaldûn dapat ditemukan dalam jilid pertama dalam kitab *al-'Ibar wa Divân al-Mubtada' wa al-Khabar fî Ayyâm al-'Arab wa al-'Ajam wa al-Barbar wa man Asharahum min zawi al-Sulthân al-Akbar*. Jilid ini dikenal dengan tema *Muqaddimah ibn Khaldûn* berisi filsafat sosial dan sejarah. Pemikiran politik terkandung dalam Bab ke 3 yang meliputi 53 pasal. Studi tentang Ibnu Khaldûn secara khusus disebutkan oleh Abd al-Wâfi, *Abd al-Rahmân ibn Khaldûn*, Mesir: Maktabah Al-Fijalat, t.th. Gostom Bouthoul, *Ibnu Khaldun: Falsafatuhu al-Ijtimâ'iyah*, Mesir: Dâr Ahyâ' al-Kutub al-Arabiyah, 1955. Deliar Noer, *Pemikiran Politik di Negeri Barat*, Jakarta: Rajawali Press, 1982, hal. 51-62.

²⁹ Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975, hal. 13-14, lebih lanjut Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, London: Oxford University Press, 1968, hal. 57-58.

monarki yang selama ini dijalankan diganti dengan sistem pemerintahan yang dibangun oleh *Khulafâur Râsyidîn*.³⁰

Pemikiran politik kekuasaan Turki pada dua abad berikutnya bercabang menjadi dua pola pemikiran yaitu ekstrem dan moderat. Pemikiran ekstrim terlihat dalam Kamalisme yang berhasil mendirikan Republik Turki (1923) dan membebaskan segala institusi politik dari kekuasaan agama.³¹ Selanjutnya pemikiran moderat terlihat dalam pemikiran Ahmad Riza (1859-1931) dan pangeran Sahabuddin (1877-1948). Mereka ingin menerapkan nilai budaya Barat yang tidak bertentangan dengan ajaran Islam seperti ajaran konstitusi dan ajaran pembangunan kemampuan berdiri sendiri.³²

Peta pemikiran Islam tentang politik kekuasaan sendiri bertumpu pada aliran Islam tradisional dan Islam purisme yang dipelopori oleh Jamâl al-Dîn al-Afghâni (1839-1897 M) di Mesir.³³ Aliran ini memiliki gagasan pemikiran keinginan mengembalikan kemurnian ajaran Islam bersumber dari Al-Qur'an, Sunah dan fikih mazhab (ijtihad).³⁴

Ide tajdid politik kekuasaan ini juga dituangkan secara cermat oleh para mufassir di antaranya Ibnu Jarîr at-Thabari (w. 310 H) yang menggunakan

³⁰ Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan ...*, hal. 18-21. Ahmad Syah Waliyullah bin Abd al-Rahmân al-Dahlâwi, *Hujjat Allah al-Bâlighah*, Cet. 1, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, t.th, hal. 82-83. Al-Dahlâwi menjelaskan kedudukan Khalifah sebagai penuntun dan penegak agama, berikut hukum dan syarat-syarat pengangkatan Khalifah dan kewajiban-kewajibannya.

³¹ Wayne S. Vucinich, *the Ottoman Empire, Its Record and Legacy*, Toronto: D. Van Nostrand Co. Inc, 1995, hal. 183. Di sini Vucinich menukilkan pidato Mustafâ Kemal (1881-1938) yang antara lain mengkritik ide Pan-Islamisme sebagai ide yang tak mungkin terwujud. Karena itu ia tidak ingin membawa rakyat mengikuti tujuan khayali. Sebaliknya ia mengemukakan bahwa negara yang dicita-citakan adalah sebuah Negara Kemanusiaan (*a Humanitarian State*) yang akan menghimpun seluruh warga negara dalam satu ikatan persaudaraan dan persamaan yang sempurna di bawah kepemimpinan politik nasional untuk mencapai kebahagiaan dan kesejahteraan bangsa dan negara. Menurut Nizayi Berkers bahwa sekularisasi yang dilaksanakan oleh Kemalisme bukan saja dalam kehidupan politik, tetapi juga dalam keagamaan, keluarga, ekonomi dan pendidikan. Nizayi Berkers, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal: McGill University Press 1964, hal. 367-410.

³² Nizayi Berkers, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal: McGill University Press 1964, hal. 214-215. Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Cet. 1, Jakarta: UI Press, 1978, hal. 108 dan 135.

³³ Titik temu Purisme di atas dengan Purisme bahasa terletak pada kecenderungan mempertahankan kemanusiaan dan berusaha agar tetap bersih dari unsur-unsur luar. Harimurti Kridalaksana, *Kamus Linguistik*, Jakarta: Gramedia, 1983, hal. 141.

³⁴ Muhammad Imârah, *Al-'Amal al-Kâmilah li Jamâl al-Dîn al-Afghâni*, Kairo: Dâr al-Kitâb al-'Arabi, t.th, hal. 27. Al-Afghâni berpendapat bahwa "apabila kebangkitan dan peradaban kita tidak disadari oleh kaidah-kaidah agama kita dan Al-Qur'an kita, maka tidak ada kebaikan bagi kita di dalamnya." Osman Amin, *Jamâl al-Dîn al-Afghâni*, M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, hal. 1487 -1488. Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Cet. 1, Jakarta: UI Press, 1978, hal. 51-56.

metode *tahlîliy* dengan unsur riwayat (*al-Isnâd*) dan kebahasaan dalam menafsirkan Al-Qur'an. Pengikut mazhab Syâfi'i ini mengemukakan konsep Negara sejahtera (*welfare state*) sebagai gagasan politik yang relevan. At-Thabari menyatakan raja adalah penyelenggara kesejahteraan rakyat dan penduduk negerinya, bertugas mengatur urusan mereka, menutup jalan-jalan yang menjurus kepada kelaliman, mencegah orang berbuat aniaya dan membela rakyat dari perbuatan yang melampaui batas.³⁵

Selain at-Thabari, terdapat mufassir lain beraliran Mu'tazilah yaitu Muhammad bin Umar az-Zamakhsyâri (467-538 H/1027-1144 M) yang menekankan aspek kesusasteraan Arab dan dukungan terhadap teologi Mu'tazilah dengan mengemukakan konsep Negara moral. Zamakhsyâri menegaskan bahwa eksistensi *Imâmah* adalah untuk menolak kezaliman. Imâm berfungsi sebagai panutan, penyeru kebajikan dan sebagai pemerintah. Oleh karena itu, wajib memerintah dengan menegakan keadilan dan kebenaran serta melarang kemungkaran.³⁶

Berbeda dengan dua penafsir di atas, Muhammad bin Ahmad al-Qurthûbi (w. 671 H) dan Ismaîl ibn Katsîr (w. 774 H) mengemukakan pemikiran legalistik dengan metode berbeda. Al-Qurthûbi mengemukakan aspek hukum Islam (*fiqh*) menggunakan kaidah-kaidah dan pengertian kebahasaan serta analisis perbandingan soal *Imâmah* mengikuti sistematika pembahasan fikih.³⁷ Sedangkan Ibnu Katsîr menulis tafsirnya mengikuti metode tafsir at-Thabari dengan mengemukakan masalah *Imâmah* seperti analisis al-Qurthûbi dengan menambahkan argumentasi penting berdasarkan dalil rasional,³⁸ Ibnu Katsîr telah memadukan dua kekuatan argumentasi dalam tafsirnya yang selama ini tidak bertemu yaitu melalui pendekatan fikih dan dalil rasional.³⁹

³⁵ Abu Ja'far Muhammad bin Jarîr at-Thabari, *Jâmi' al-Bayân an Ta'wil Ayi Al-Qur'an*, Cet. 1, Mesir: Musthafâ al-Bâb al-Halabi wa Awlâduhu, 1954, hal. 5-7 dan 32-34.

³⁶ Mahmud bin Umar az-Zamakhsyâri, *al-Kasyâf al-Haqâiq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqwâl fî Wujûh at-Ta'wil*, Cet. 1, Mesir: Musthafâ al-Bâb al-Halabi wa Awlâduhu, 1972, hal. 309, 382 dan 535.

³⁷ Abû Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Qurthûbi, *Al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'an*, Cet. 1, Mesir: Dâr al-Kâtib al-'Arabî 1967, hal. 263-274. Al-Qurthûbi mengemukakan beberapa masalah *Imâmah* seperti dalam kitab fikih. Secara berurut ia menjelaskan masalah hukum mengangkat Imam, cara pengangkatan imam, penolakan terhadap pemikiran politik Syiah Imâmiyah, persaksian akad *Imâmah*, syarat-syarat Imam, pemecatan imam, ketaatan rakyat dan hukum berbilangannya imam dalam sebuah wilayah pada waktu yang sama. Metode seperti ini mengingatkan metode Al-Mâwardi dan Al-Farrâ' terdahulu yang mendahulukan metode fikih ke dalam tafsir Al-Qur'an.

³⁸ Penggunaan dalil rasional ditemukan dalam pemikiran politik tokoh Mu'tazilah Abd al-Jabbâr bin Ahmad (w. 415 H). Abd al-Jabbâr bin Ahmad, *Syarh Ushûl al-Khamsah*, Kairo: Maktabah al-Wahbah, 1965, hal. 750-751.

³⁹ Abû al-Fidâ' Ismaîl Ibn Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'an al-Azhîm*, Cet. 1, Singapura: Al-Haramain, t.th, hal. 72.

Pemikiran yang berbeda juga dikemukakan oleh Muhammad Abduh (1849-1905) seperti yang diungkapkan oleh Muhammad Rasyîd Ridhâ (1865-1935) dalam *Tafsir al-Manâr* menggunakan pendekatan sosio kultural,⁴⁰ dengan menghasilkan konsepsi politik yang bercorak sosiologis dan lebih mendalam karena pengaruh pemikiran Barat. Mengutip pendapat filsuf Yunani Aristoteles bahwa manusia adalah makhluk politik (*zoon politicon*),⁴¹ manusia dan politik merupakan dua entitas yang saling terpaut tidak terpisahkan. Simbiosis mutualistik yang seyogianya menjadi *ultimate goal* dalam mewujudkan cita-cita luhur dan kemaslahatan umat dalam politik kekuasaan sesuai kehendak-Nya. Selanjutnya ia mengemukakan bahwa perekat sosial yang universal adalah kebutuhan hidup karena itu eksistensi manusia sebagai umat tidaklah berdasarkan agama.⁴²

Di Indonesia, secara historis pada mulanya istilah *Khilâfah* hampir tidak memiliki makna bagi masyarakat kepulauan Nusantara. Namun pada periode Islamisasi bertahap raja-raja Nusantara, istilah *Khilâfah* mulai dikenal namun masih terbatas dengan makna *sulthân* atau raja.⁴³ Kemudian istilah *Khilâfah* muncul sebagai topik diskusi politik di ruang publik ketika Sarekat Islam (SI) pimpinan H.O.S Tjokroaminoto (w. 1934) dan Haji Agus Salim (w. 1954) memprakarsai acara kongres Al-Islam Hindia sampai sebanyak sembilan kali kongres dari tahun 1922 M sampai tahun 1932 M yang berakhir dengan tidak ada kata sepakat pengakuan atas satu Khalifah pasca Turki Utsmani.⁴⁴

⁴⁰ Abdul Hayyi Al-Farmâwi, *Al-Bidâyat fî al-Tafsîr al-Maudhû'i, Dirâsah Manhâjîyah Maudhû'îyyah*. Mesir: Maktabah Jumhûriyyah, 1977, hal. 43. M. Quraish Shihab, *Metode Penyusunan Tafsir yang Berorientasi pada Sastra, Budaya dan Kesusasteraan*, Ujung Pandang: IAIN Alauddin, 1984, hal. 1. Disini diungkapkan ciri pendekatan sosio kultural (*adâbi Ijtimâ'i*) yaitu mengungkapkan keindahan bahasa Al-Qur'an, kemukjizatannya, hukum alam, hukum kemasyarakatan dan mengatasi masalah-masalah sosial dengan petunjuk Al-Qur'an serta mengkompromikan antara Al-Qur'an dengan pengetahuan yang benar.

⁴¹ Aristoteles berpandangan manusia adalah makhluk politik. Lihat B. Jowett and T. Twinning, *Man is by Nature a Political Animal*, New York: Viking, 1957, hal. 5-8.

⁴² Muhammad Abduh mengakui agama sebagai salah satu faktor perekat sosial, tetapi bukanlah yang utama. Pendapatnya ini diperkuat oleh kenyataan adanya berbagai akidah dan perbuatan manusia yang menunjukkan bahwa manusia bukan satu umat. Dengan begitu ia memasukan unsur kemanusiaan dalam konsep umat yang sebelumnya hanya dikenal berdasarkan agama. M. Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr Al-Qur'an al-Hakîm*, Cet. 2, Mesir: Maktabah al-Qâhira, t.th, hal. 282. Abd al'Athi Muhammad Ahmad, *al-Fikr al-Siyâsi li al-Imâm Muhammad Abduh*, Mesir: Al-Hai'ah al-Misriyyah al-Ammah li al-Kuttâb, 1978. Hal. 66.

⁴³ Abdul Aziz, *Kontroversi Khilâfah*, Yogyakarta: LKiS, 2019, hal. 2-3.

⁴⁴ Polemik tersebut antara Soekarno dan Haji Agus Salim pada tahun duapuluhan, dan antara Soekarno dengan A. Mukhlis sekitar tahun 1940 mengenai soal kebangsaan. Deliar Noer, *Pengantar ke Pemikiran Politik*, Jakarta. Rajawali Pers, 1983, hal. 164-173, lebih luas lagi dalam Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, Jakarta: LP3ES, 1998, hal. 274-291.

Perdebatan sengit tersebut cukup signifikan dan berlanjut kemudian antara kelompok Islamis dan Nasionalis. H.O.S Tjokroaminoto sebagai tokoh purisme Islamis memadukan Islam dan sosialisme berdasarkan Al-Qur'an dan Sunah, baginya Islam dan sosialisme bukanlah dua kutub yang berseberangan dan menjadi pertentangan. Justru sebaliknya, keduanya saling melengkapi dan menghasilkan perpaduan yang sangat apik.⁴⁵

Pernyataan ini mengilhami Hamka (w. 1981) dan Muhammad Natsir (w. 1993) dengan menyatakan bahwa Islam tidak hanya sekedar agama pribadi yang mengurus hubungan manusia kepada Tuhan (*hablun minallah*), tetapi Islam juga lengkap mengatur seluruh aspek kehidupan manusia termasuk politik ketatanegaraan, Islam tidak mengenal pemisahan antara agama dan politik. Meskipun jika ditelusuri ayat-ayat Al-Qur'an maupun hadis Nabi, tidak ada satupun yang memerintahkan untuk menegakkan negara, namun bagi Natsir, negara diperlukan baik itu ada perintah atau tidak dalam ajaran Islam, tidak perlu ada perintah untuk mendirikan Negara, dan yang terpenting adalah adanya prinsip dan norma untuk mengatur negara supaya negara mampu mensejahterakan rakyatnya. Negara menurutnya bukan tujuan melainkan alat untuk membangun kesejahteraan untuk rakyat.⁴⁶

Sebaliknya pandangan westernis nasionalis dikemukakan oleh Soekarno (w. 1970) dengan memadukan ajaran Agama, Nasionalisme dan Komunisme (NASAKOM).⁴⁷ Menurutnya penerapan sistem *Khilâfah* adalah bentuk kemunduran zaman suatu ilusnasi yang sulit diterapkan, Islam sebagai agama mesti mempunyai orientasi kemajuan dan peradaban idealnya terpisah dengan persoalan negara. Agama tempatnya lain, sementara negara juga di pihak lain. Karena *al-Dîn* dan *al-Daulah* adalah dua entitas yang berbeda. Islam dalam hal ini tidak boleh ikut hadir dalam pengelolaan negara, menurutnya tak ada konsensus (*ijma'*) tentang agama dan negara harus

⁴⁵ H.O.S. Tjokroaminoto, *Islam dan Sosialisme*, Djakarta: Lembaga Penggali dan Penghimpun Sedjarah Revolusi Indonesia, 1963, hal. 7. H.O.S. Tjokroaminoto ingin membuktikan bahwa ajaran Islam mampu menyelamatkan manusia dan kemanusiaan dengan ajarannya sendiri, bukan sosialisme yang diajarkan oleh Barat. Mustafa Kemal Pasha, *Pendidikan Kewarganegaraan (Civic Education)*, Jakarta: Cipta Karsa Mandiri, 2002, hal. 62.

⁴⁶ Muhaemin, "Pemikiran Muhammad Natsir tentang Pertautan Negara dan Agama," dalam *Al Fikr Jurnal Pemikiran Islam*, UIN Alauddin, Makassar Sulawesi Selatan, Vol. 19, No. 1, 2015, hal. 182. Ide Natsir ini seirama dengan pendapat Muhammad Asad bahwa Al-Qur'an dan Sunah tidak memberikan landasan bentuk negara secara spesifik. Uraian lebih lanjut dalam Abdullah Ahmed al-Naim, *Dekonstruksi Syariah: Wacana Kebebasan Sipil; Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam*, terj. Ahmad Suaedi dan Amiruddin al-Raniry, Yogyakarta: LKiS, 1990, hal. 157.

⁴⁷ Soekarno, *Dibawah Bendera Revolusi*. Jakarta: Banana Books, 2016, hal. 20-35. Lihat juga Ema Agustina, "Soekarno, Nasakom, dan Buku di Bawah Bendera Revolusi sebagai Materi Ajar pada Mata Pelajaran Sejarah SMA," dalam *Jurnal HISTORIA: Jurnal Pendidik dan Peneliti Sejarah*, Vol. 3, No. 1 Tahun 2019, hal. 1-10.

bersatu.⁴⁸ Pernyataan yang senada juga bersumber dari cendekiawan Islam Mesir Ali Abd al-Râziq (w. 1888-1966 M)⁴⁹ juga dibenarkan oleh Ahmad Lutfi Sayyid (w.1872-1963 M) dan Thâha Husein (w.1889-1973 M) keduanya berpandangan bahwa konstitusi dan pengaturan negara itu didasarkan atas landasan-landasan praktis bukan ajaran agama, bahkan tidak ada satu pun ayat dalam Al-Qur'an yang menjelaskan kewajiban mendirikan *Khilâfah* atau *Imâmah*.⁵⁰

Daulah adalah institusi yang berusaha mengakomodir individu untuk kepentingan kolektif dalam sebuah tatanan kehidupan sosial kemasyarakatan. Terminologi sebagai perwujudan historis sebuah kolektivitas sosial dalam memenuhi tuntutan harkat manusia. Menurut Harun Nasution Negara (*Khilâfah*) dalam Islam adalah sistem nilai yang mencakup segala aspek kehidupan manusia baik berhubungan dengan Tuhan maupun hubungan sesama manusia dan lingkungan. Sebagai konsekuensi logis keimanan yang tidak disebut detail dalam Al-Qur'an.⁵¹ Pada masyarakat Islam, persoalan model kekuasaan (*Khilâfah*) merupakan kajian yang selalu dapat perhatian dan mengundang perdebatan sehingga melahirkan ragam pendapat. Munculnya pemahaman dan gagasan mendirikan negara Islam (*Islamic State*) di berbagai negara khususnya di Indonesia merupakan murni dari tafsir

⁴⁸ Muhaemin, "Pemikiran Muhammad Natsir Tentang pertautan Agama dengan Negara," dalam *Jurnal Al FIKR Pemikiran Islam*, UIN Alauddin, Makassar Sulawesi Selatan, Vol. 19, No. 1, 2015, hal. 185.

⁴⁹ Alî Abd al-Râziq, *al-Islâm wa Ushûl al-Hukm*, Kairo: Syirkah al-Misriyah al-'Ammah al-Kutub, 1993, hal. 2.

⁵⁰ Alî Abd. Al-Râziq, *Al-Islâm wa Ushûl al-Hukm ...*, hal. 36. Dalam kitab ini Abd. Al-Râziq menerangkan hakekat Islam sebagai risalah ketuhanan dan agama, bukan politik atau Negara. Pandangan ini menyusul pembubaran *khilâfah* Turki Utsmani oleh Mustafa Kemal (1924) dan mendapat reaksi keras. Abd. al-Râziq dipecat dari jabatannya sebagai hakim agama tanggal 10 September 1925 oleh Majelis Pembina Hakim Agama Mesir setelah gelar keulamaannya dicabut oleh Lembaga Ulama Besar Universitas Al-Azhar tanggal 12 Agustus 1925. Lebih lanjut dalam *Naqdh Hukm Hai'ah Kibâr al-'Ulamâ` fî Kitâb Al-Islâm wa Ushûl al-Hukm*, Kairo: Al-Mathba'ah al-Salafiyyah, 1344, hal. 18. Kritik terhadap Pemikiran Ali Abd al-Râziq di atas, juga diberikan oleh Mamduh Haqqi dalam *Al-Islâm wa Ushûl al-Hukm*. Beirut: Dâr al-Maktabah al-Hayâh, 1966 dan oleh Muhammad Dhiyâ' al-Dîn al-Rais, *Al-Islâm wa al-Khilâfah fî al-Ashr al-Hadîts*, Kuwait: Masyru'ât al-'Ashr, 1393 H/1973 M.

⁵¹ Harun Nasution, "Islam dan Sistem Pemerintahan sebagai Berkembang dalam Sejarah," dalam *Jurnal Studia Islamika*, No. 17 tahun VIII, Juli 1983, hal. 12. Harun Nasution dalam sumber lain menyatakan Al-Qur'an hanya mengandung prinsip-prinsip dalam menjalankan pemerintahan. Harun Nasution dan Azyumardi Azra (ed.), *Perkembangan Modern dalam Islam*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985 hal. 2. Bandingkan dengan Qamaruddin Khan, *Al-Mawardi's Theory of the State*, Delhi: Indarrah-i. Adabiyat-i Delli, 1979, hal. 3-4. Syahrudin Siregar, "Khilâfah Islam dalam Perspektif Sejarah Pemikiran Alî Abd al-Râziq," dalam *Jurnal JUSPI Jurnal Sejarah Peradaban Islam*, Vol. 2, No. 1, Tahun 2018, hal. 124-137.

realitas gerakan keagamaan atau gerakan Islam transnasional. Ide tersebut dikembangkan oleh sekelompok orang yang memiliki pemahaman tekstualis tentang konsep *Khilâfah*, *Imâmah*, *Hukûmah* dan *Pan-Islamisme*. Sebaiknya pemahaman terhadap ide *Khilâfah* atau negara Islam dapat dikolaborasikan dengan pemikiran politik kontemporer yang beraliran revisionisme yang mengkompromikan syariat dan negara sebagai wujud konsep *Nation State*. Apalagi strata tipe kekhalifahan itu merujuk pada tiga kekuasaan yaitu *al-Daulah al-Ittihâdiyyah* (negara federasi), *al-Daulah al-Qanûniyyah* (negara hukum) dan *al-Daulah ar-Rafâhiyyah* (negara kesejahteraan).⁵² *Khilâfah* sebagai sistem pemerintahan secara substansi dapat bergeser ke sistem teodemokrasi yaitu sistem pemerintahan yang dibatasi oleh wilayah administratif dan kekuasaan. Meskipun sebenarnya tegaknya prinsip-prinsip agama atau ruh *maqâshid al-syarî'ah* dalam kekuasaan lebih utama dan maslahat⁵³ atau pemerintahan yang mementingkan syariat.⁵⁴

Maka konstruksi *Khilâfah* sebagai sistem politik berarti bukanlah satu-satunya wilayah representasi ideal negara dalam sistem kekuasaan. *Khilâfah* sendiri boleh jadi berbentuk *mâlik*, *sulthân*, *imâm*, *hâkim*, *amîr* dan *râis* tetapi tidak direkonstruksi dalam sejarah kehidupan umat Islam.⁵⁵ Telaah panjang yang menjadi catatan penting sebetulnya mengacu pada semangat kualitas pemerintahan berdasar prinsip musyawarah, memberi prioritas keadilan dan kemaslahatan, dan kesetiaan (baiat) seperti halnya pemerintahan nubuwah pada masa nabi dan *Khilâfah* pada masa *Khulafâur Rasyidin* yang diinterpretasikan sebagai sistem representatif religius dari masyarakat muslim yang otentik.⁵⁶ *Khilâfah* dapat menjadi sistem *tamaddun* atau nilai-nilai peradaban yang dapat diafirmasi dalam konteks teoretis maupun praktis dalam wilayah Negara Kesatuan Republik Indonesia.⁵⁷ Akumulasi yang secara substansi menjadi jalan tengah dalam merealisasikan tugas manusia sebagai *khalîfatullah fî al-Ardh* (wakil Tuhan di muka bumi) demi terwujudnya *khilâfatullah fî al-Ardh* (kekuasaan Tuhan di muka bumi).

⁵² Ahmad Zaki Badawi, *Mu'jam Musthalahât al-Ulûm al-Ijtimâiyyah*, Beirut: Maktabah Lubnan, 1978, hal. 408. Musthafâ Hilmi, *Nizhâm al-Khilâfah al-Fikr al-Islâmî*, Kairo: Dâr al-Anshâr, t.th, hal. 4.

⁵³ Yusuf al-Qardhâwi, *al-Siyâsah al-Syar'iyah fî Dhau'i Nushûsh al-Syar'iyah wa Maqâshiduhâ*, Beirut: al-Muassasah al-Risâlah, 2000, hal. 144.

⁵⁴ Abu Al-Ma'ali Abd Al-Malik Ibn Abdullah Ibn Yusuf Al-Juwaini, *Ghiyâts al-Umam fî iltiyâts al-Zhulam*, Iskandariyah: Dâr al-Da'wah, t.th, hal. 25. Ahmad Atif Ahmad, *The Fatigue of the Sharia*, New York: Palgrave MacMillan, 2012, hal. 132.

⁵⁵ Muhammad Tahir al-Qadri, *The Islamic State: True Concept & Eradicating Misconceptions*, Lahore: Minhajul Qur'an, 2010, hal. 20.

⁵⁶ Shireen D. Hunter dan Huma Malik, *Modernization, Democracy and Islam* Washington: Center for Strategic and International Studies, 2005, hal. 85.

⁵⁷ B. J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, Leiden: Springer Science Bussiness Media Dordrecht, 1982, hal. 19.

Khilâfah perenial ini perlu berubah menjadi *Khilâfah* kultural, misi suci yang harus diemban bersama baik secara individual maupun kolektif, kehadiran *Khilâfah* bukan untuk merebut kekuasaan, tetapi untuk mempertahankan kehormatan dan menolak kezaliman.⁵⁸ Oleh sebab itu, hanya dengan iman dan amal saleh kekuasaan, keteguhan agama, kedamaian dan ketenteraman dalam berbangsa dan bernegara akan terwujud bersama kaum beriman (an-Nûr/24: 55).

Kelompok fundamentalis,⁵⁹ sering mendasarkan kewajiban penegakan *Khilâfah* dengan merujuk pada sejumlah ayat Al-Qur'an di antaranya Surat al-Mâidah/5 ayat 49 berikut,

وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ (٤٩)

Dan hendaklah engkau memutuskan perkara di antara mereka menurut apa yang diturunkan Allah, dan janganlah engkau mengikuti keinginan mereka. Dan waspadalah terhadap mereka, jangan sampai mereka memperdayakan engkau terhadap sebagian apa yang telah diturunkan Allah kepadamu. Jika mereka berpaling (dari hukum yang telah diturunkan Allah), maka ketahuilah bahwa sesungguhnya Allah berkehendak menimpakan musibah kepada mereka disebabkan sebagian dosa-dosa mereka. Dan sungguh, kebanyakan manusia adalah orang-orang yang fasik. (al-Mâidah/5: 49)

Ayat ini sebagaimana diriwayatkan Ibnu Ishâq, Ibnu Jarîr, Ibnu Hâtim dan al-Baihaqî dalam *al-Dalâil* yang bersumber dari Ibnu Abbâs RA adalah turun berkenaan dengan pengajuan bersyarat keimanan *Râhib* Yahudi kepada Muhammad saw. atas perkara sengketa dengan kaumnya. Nabi saw. menolak tegas permintaan bersyarat tersebut.⁶⁰ Menurut Ibnu Katsîr ayat ini

⁵⁸ *Khilâfah* menurut Din Syamsuddin merupakan akar dari penciptaan dan dasar dari eksistensi manusia yang berpangkal pada prinsip Tauhid sebagai faktor ontologis atau fondasi metafisik. Faktor epistemologis atau instrumen dan faktor sosiologis atau fondasi, memiliki relasi etik berupa islah orientasi kebaikan dan kemaslahatan dalam bentuk amal saleh kebudayaan dan peradaban. Din Syamsuddin, "Kritik untuk Din Syamsuddin soal Khilafah Berujung Permohonan Maaf," dalam <http://www.Kumparan.com/din-syamsuddin/penjelasan-tentang-khilafah-1qo8JHcz3dk>. Diakses pada 9 Januari 2019.

⁵⁹ Rokhmat S. Labib, *Tafsir Al-Waie: Tafsir Ayat Pilihan Al-Waie*, Bogor: Al-Azhar Fresh Zone Publishing, 2013, hal. 87.

⁶⁰ Jalal al-Din ibn Abd al-Rahman ibn Abi Bakr al-Suyûthiy, *al-Durr al-Mantsûr*, J. 2, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1990, hal. 512-513, At-Thabari, *al-Jâmi' al-Bayân, fî Takwîl Ayi Al-Qur'an*, Vol. 4, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1992, hal. 614, Al-Khâzin,

merupakan penegasan (*ta'kid*) untuk ber hukum dengan apa yang diturunkan Allah Swt dan larangan menyelisihinya sebagaimana termaktub pada ayat sebelumnya.⁶¹ Bentuk pengulangan ini juga menurut menurut al-Baqâ'i menjadikan perintah tersebut menempati puncak penegasan (*ghâyah al-ta'kid*),⁶² meski sebagian mufassir kurang sependapat dan menilai bukan pengulangan tetapi turun pada topik yang berbeda. Jika ayat sebelumnya berkaitan dengan rajam pelaku zina muhsân, pada ayat ini turun berkenaan dengan darah dan diyat.⁶³

Tafsir ayat di atas, dipahami berbeda oleh Rokhmat S. Labib dalam *Tafsir Al Wa'ie* sebagai kewajiban penegakan *Khilâfah* memutuskan perkara dengan hukum Allah Swt baik perkara berkaitan dengan ibadah dan muamalah maupun berkaitan dengan individu atau sistem di mana hakim dan negara harus hadir di dalamnya. Hakim (penguasa) yang sah secara syar'i dalam sistem pemerintahan adalah Khalifah. Menurutnnya mengangkat dan menegakkan *Khilâfah* merupakan kewajiban sebagaimana dalam Surat al-Baqarah/2 ayat 30 dan Surat Sâd/38 ayat 26. Hal ini sesuai kaidah syara' "*mâla yatimmul wâjib illâ bihî fahuwa wâjib*" (perkara yang menjadi penyempurna dari perkara wajib, hukumnya wajib).⁶⁴ Dengan demikian manusia bisa mengklaim dirinya mempunyai kekuasaan tidak terbatas sepanjang digunakan demi memenuhi kehendak Tuhan.

Argumentasi lain yang mendasari kewajiban penegakan *Khilâfah* adalah adanya relasi kuat agama dan kekuasaan (negara) yang dirumuskan dalam istilah *al-Islâm dîn wa minhu ad-Daulah* (Islam adalah agama di antaranya adalah ajaran tentang negara). Resepsi teks demikian dikarenakan dua sebab, yaitu karakter Rasulullah saw. yang menyatukan fungsi kenabian dan kepemimpinan (*nubuwwah wa ri'âsah*), dan karakter agama Islam itu sendiri yang bersifat komprehensif mengatur seluruh aspek kehidupan (al-Mâidah/5: 3 dan an-Nahl/16: 89). Eksistensi Negara dan kekuasaan keduanya sebagai penegak hukum-hukum Islam secara komprehensif.⁶⁵

Lubâb al-Takwîl wa fî Ma'ânî al-Tanzîl, Vol. 2, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995, hal. 51-52.

⁶¹ Abû al-Fida Ismail bin Umar bin Katsir, *Tafsîr Al-Qur'an al-Azhîm*, J. 2, Riyâd: Dâr 'Alam al-Kutub, 1997, hal. 87.

⁶² Burhân al-Dîn al-Biqâ'i, *Nazm al-Durar fî Tanâsub al-Ayât wa al-Suwar*, J. 2, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995, hal. 479.

⁶³ Sulaiman bin Umar bin Manshur al-Ajily, *Al-Futuhât al-Ilâhiyah Hasyiyah Tafsîr Jalalain*, J. 2, Beirut: Dâr al-Fikr, 2003, hal. 250; Abû Thayyib al-Qinujî, *Fath al-Bayân fî Maqâshid Al-Qur'an*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1988, hal. 446.

⁶⁴ Rokhmat S. Labib, *Tafsir al-Wa'ie, Tafsir Ayat Pilihan al-Wa'ie*, Bogor: Al Azhar, Fresh Zone Publishing, 2013, hal. 87-88., Jalâluddin al-Suyûthî, *al-Asybah wa al-Nazhâir*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th, hal. 125.

⁶⁵ N. Faqih Syarif H, *Bunga Rampai Politik Intelektual Muslim Seputar Syariah dan Khilâfah*, Cet. 1, Yogyakarta: Deepublish, 2016, hal. 9.

Argumentasi di atas, tentu dipandang kurang relevan oleh mayoritas mufassir seperti diungkap Quraish Shihab dalam *tafsir al-Misbah. Khilâfah* yang dimaksud pada Surat al-Baqarah/2 ayat 30 bermakna menggantikan Allah dalam menegakkan kehendak-Nya dan merupakan ketetapan-ketetapan-Nya, bukan berarti Allah tidak mampu atau menjadikan manusia berkedudukan sebagai Tuhan, namun karena Allah bermaksud menguji manusia dan memberinya penghormatan dan menunjukkan posisi mulia manusia.⁶⁶ Sementara dalam Surat Sâd/38 ayat 26 dimaknai sebagai pengganti atau pelaksana, karena pada saat itu Nabi Daud AS diangkat sebagai Khalifah untuk menggantikan penguasa sebelumnya.⁶⁷

Term *Khilâfah* pada ayat ini tidaklah mengandung konotasi politik sebagaimana yang dipahami pada masa awal Islam pasca wafatnya Nabi saw. Makna *Khilâfah* yang dimaksud menurut Muhammad Imârah ialah kekhalifahan yang diberikan langsung oleh Allah kepada Nabi Daud AS yang berarti kenabian (*al-nubuwwah*), bukan kekhalifahan berupa jabatan politik (*al-wazhîfah al-siyâsiyah*) yang diberikan kepada manusia.⁶⁸ Hal ini kontradiktif dengan klaim yang menyatakan bahwa Islam memberi mandat pemerintahan berupa *Khilâfah* dalam konteks bernegara, dengan mengacu pada ayat-ayat Al-Qur'an yang secara redaksional mengandung term Khalifah dengan berbagai derivasinya yaitu *istikhlafa*, *yastakhlifu* dan *khalâif* seperti tersebut dalam Surat an-Nûr/34: 55, Surat al-Fâthir/35: 39, Surat al-A'râf/7: 129, dan Surat al-An'âm/6: 133.

Padahal makna kekhalifahan yang dimaksudkan ayat-ayat tersebut, mandat individu untuk memakmurkan bumi Allah, bukan jabatan politik kepada penguasa atau kepala Negara. Kaitannya dengan kepala Negara atau penguasa pemerintahan, Al-Qur'an tidak menggunakan term Khalifah untuk menyebut seorang penguasa, melainkan term *Ulil amri* seperti dalam Surat an-Nisâ'/4 ayat 59 instruksi penegakan keadilan dalam sistem kekuasaan seperti yang telah dimandatkan kepada Nabi saw.⁶⁹ Mandat konstitusional untuk menjaga eksistensi agama (*hirâsat al-dîn*) dan kekuasaan politik (*siyâsah al-dunyâ*), karena agama adalah poros dan penguasa adalah penjaga, sesuatu yang tidak ada penjaganya akan hancur.⁷⁰

⁶⁶ Abu Ridha, *Manusia dan Kekhalifahan*, Bandung: PT Syaamil Cipta Media, 2004, hal. 59.

⁶⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah, Pesan Kesan dan Keserasian*, Vol. 2. Jakarta: Lentera Hati. 2007, hal. 142.

⁶⁸ Muhammad Imârah, *al-Islâm wa Falsafah al-Hukm*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 2013, hal. 27-30.

⁶⁹ Khalid Ibrahim Jindan, *Teori Politik Islam: Telaah Kritis Ibnu Taimiyah Tentang Pemerintahan Islam*, Surabaya: Risalah Gusti, 1995, hal. 62. Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore: John Hopkins Press, 1955, hal. 25.

⁷⁰ M. Dhiyauddin Rais, *Teori Politik Islam*, Jakarta: Gema Insani Press, 2001, hal.102.

Al-Qur'an dan Hadis tidak menentukan bentuk pemerintahan Islam berbentuk kerajaan atau Republik dengan Negara bercirikan kekuasaan alamiah (*mulk al-thabî'i*) yang tidak berperadaban atau bercirikan politik (*mulk al-siyâsî*) yaitu negara hukum atau nomokrasi Islam (*siyâsah al-dîniyah*) sebagai tipe kekuasaan yang paling baik dalam menjalankan syari'at Tuhan.⁷¹ Negara hukum sekuler (*siyâsah al-'aqliyah*) yang mendasarkan rasio tanpa mengindahkan hukum Tuhan atau Negara Republik Plato (*siyâsah al-madâniyah*) yang dikendalikan oleh segelintir elit. Tidak adanya satu sistem kekuasaan baku yang disepakati sepanjang sejarah memunculkan multitafsir mengenai konsep politik kekuasaan itu sendiri. Ketidaksepatan tersebut disebabkan oleh beberapa faktor yaitu; *pertama*, politik kekuasaan di Madinah diyakini sebagai bentuk kekuasaan ideal ternyata tidak memberikan model baku dan terperinci. *Kedua*, penerapan *Khilâfah* pada masa Bani Umayyah dan Bani Abbasiyah tidak mewariskan suatu konsep holistik sebagai acuan tetapi terbatas pada lembaga-lembaga politik dan perpajakan. *Ketiga*, perdebatan tentang rumusan ideal politik dan hukum Islam hanya akan memberikan idealisme dan teoritis semu dari suatu masyarakat yang utopian, dan *Keempat*, wacana tentang hubungan agama dan kekuasaan selalu menjadi subjek atas keragaman penafsiran.⁷²

Esensi pemerintahan sebetulnya tidak hanya terletak pada bentuk kekuasaan, tetapi secara substantif terjelma dalam prinsip-prinsip umum Islam dalam Al-Qur'an dan Hadis dengan bentuk kewenangan dan kekuasaan.⁷³ Oleh karena itu sistem *Khilâfah* yang dulu pernah mengukir sejarah Islam tidak sepenuhnya dipahami mutlak, bisa berubah dengan keragaman bentuk dan format global sebagaimana yang tersirat dalam piagam Madinah.⁷⁴

Piagam Madinah, secara substansi mengandung kekuatan politik Islam dalam konteks *ummah wahidah*, memuat hak dan prosedur pemecahan konflik dan tindakan komunitas baik bagi kaum Muslimin Muhajirin dan

⁷¹ Deliar Noer, *Pemikiran Politik di Negeri Barat*, Jakarta: Rajawali Press, 1978, hal. 51-52.

⁷² John L. Esposito, *Islam dan Politik*, Jakarta: Bulan Bintang, 1990, hal. 308.

⁷³ Muhammad Thahir Azhary, *Negara Hukum*, Jakarta: Prenada Media Group, 2003, hal. 9-12.

⁷⁴ Munawir Sjadzali menyebutkan bahwa aturan dasar yang termaktub dalam Piagam Madinah sebagai landasan bagi kehidupan bernegara untuk masyarakat majemuk: 1) semua pemeluk Islam, meskipun berasal dari banyak suku, tetapi merupakan satu komunitas. 2) hubungan antara sesama anggota komunitas Islam dan antara anggota komunitas Islam dengan anggota komunitas lain didasarkan atas prinsip-prinsip (a) bertetangga baik (b) saling membantu dalam menghadapi musuh bersama (c) membela mereka yang teraniaya (d) saling menasihati dan (e) menghormati kebebasan beragama. Selanjutnya Munawir menambahkan bahwa Piagam Madinah, yang oleh banyak pakar politik didakwakan sebagai konstitusi negara Islam yang pertama itu, tidak menyebut agama negara. Lihat Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, Jakarta: UI Press, 1990, hal. 15-16.

Ansar maupun nonmuslim.⁷⁵ Piagam Madinah menjadi pedoman bagi sistem sosial politik yang pluralis dan dinamis sesuai dengan tradisi dan wahyu Islam. *Khilâfah* bukanlah sistem yang harus *taken for granted* atau *qath'î al-dilâlah*. Perbedaan konsepsi *Khilâfah* dalam sejarah, semakin menunjukkan bahwa hal ini merupakan wilayah *ijtihadi* bukan wilayah *ushuli*, masih *debateble* dan multi interpretatif sebagai bentuk kelenturan politik Islam yang pluralis bukan monolitik satu-satunya konsep kebenaran dan solusi atas problematika umat.

Relasi agama dan negara bersifat substantif tidak sekedar formalitas atau doktrinal normatif, melainkan berakar dari nilai ajaran Islam yang secara historis berkaitan kekhilafahan. Simbiotisasi politik dalam sistem kekuasaan modern menjadi peradaban baru keadilan dalam berbangsa dan bernegara selaras *maqâshid al-syarî'ah*. Formalisasi Islam secara substantif tersebut, diperlukan afirmasi politik khusus secara legal konstitusional sebagai wujud *affirmative action* (diskriminasi positif) pemerintah untuk mewujudkan keadilan dan kesetaraan dalam politik dan konteks berbangsa dan bernegara.

Di Indonesia, Perdebatan Islam dan kebangsaan sangat kompleks baik dari sisi historis, sosiologis, maupun politis.⁷⁶ Peran umat Islam dalam memperjuangkan kemerdekaan melawan kolonial, melahirkan pergerakan Nasional hingga rumusan Dasar Negara Pancasila pada Piagam Jakarta. Merupakan kontribusi besar atas pemahaman ajaran Islam tentang agama dan kekuasaan. Integrasi agama dan politik kekuasaan diwujudkan dengan membentuk Partai Syarikat Islam Indonesia (PSII) tahun 1905, Persatuan Tarbiyah Islamiyah (Perti) tahun 1930, serta Majelis Syuro Muslimin Indonesia (Masyumi) dan Darul Islam (DI) dengan mengeluarkan manifesto politik pentingnya Negara berlandaskan Islam. Perjuangan Islam Masyumi melalui jalan parlemen sedangkan Darul Islam melalui jalan radikal, kemudian berlanjut lahirnya Partai Nahdlatul Ulama (PNU) tahun 1955, dan Partai Muslim Indonesia (Parmusi) tahun 1968.⁷⁷

Proses marginalisasi umat Islam mulai terasa pada sidang Konstituante Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI) tahun 1957 yang beranggotakan 66 orang diganti dengan Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI) oleh Soekarno dengan beranggotakan 27 orang bisa menganulir poin penting di antaranya tentang ketentuan Presiden Indonesia harus Muslim dari hasil BPUPKI yang diikuti oleh 66 orang tersebut. Karena perdebatan tidak menemukan penyelesaian, kemudian

⁷⁵ Jamâl al-Bannâ, *Al-Islâm Kamâ Tuqaddimuhu Da'watu al-Ihyâ' al-Islâmî*, Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2004, hal. 129-132.

⁷⁶ Ilyas, "Islam dan Kebangsaan: Pergumulan dalam BPUPKI dan PPKI dan Piagam Jakarta," dalam *Buletin Al-Turas*, Vol. 26, No. 1 January 2020, hal. 19-35.

⁷⁷ Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1998, hal. 108.

dibuatlah rumusan kompromi (*gentlemen agreement*) berupa tujuh kata yang sebetulnya ditolak oleh wakil Islam karena tidak sesuai dengan ajaran Islam, namun kemudian pada sidang PPKI akhirnya tujuh kata yang termaktub dalam Piagam Jakarta dihapus “...dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya.” Penghapusan tujuh kata dalam piagam Jakarta yang ditolak oleh sejumlah tokoh Islam yang menghendaki Islam sebagai dasar negara, sementara kelompok nasionalis tidak setuju. Penghapusan tujuh kata tersebut mengundang reaksi keras *Dâr al-Islâm* atau Tentara Islam Indonesia (DI/TII) dengan diproklamasikan Negara Islam Indonesia (NII) oleh Sekarmaji Maridjan Kartosuwiryo tahun 1949 versus Nasakom yang berupaya menyatukan tiga kekuatan politik Nasionalisme, Agama, dan Komunisme oleh Soekarno tahun 1956.⁷⁸

Munculnya jenderal merah, jenderal hijau, dan jenderal merah putih di era 90-an sebagai sentimen Agama dalam tubuh kemiliteran Indonesia, yang kemudian melahirkan ragam fakta diskriminasi seperti kasus Tanjung Priok (1984), Talangsari Way Jepara Lampung (1989). Selanjutnya di era Orde Baru berdiri Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) sebagai politik alokatif integrasi Islam dan Negara.⁷⁹ Begitu pula lahirnya politik akomodatif terhadap umat Islam tentang UU Pengadilan Agama, Wakaf dan Zakat, dan perbankan Syariah secara konstitusional.

Sebagai arus balik diskriminasi di atas, aspirasi politik Islam semakin menguat dalam berbagai bentuk artikulasi. Faktor yang melatarbelakangi diskriminasi, yaitu faktor politik, sosial, dan ekonomi. Perubahan politik yang berimplikasi pada kebebasan berekspresi hingga cara pandang keagamaan yang skripturalistik menyebabkan lahirnya “politik identitas Islam” yang cukup berkembang pesat pasca Orde Baru yaitu konflik antaragama di Maluku dan Poso, proyek Islamisasi ruang publik kebangsaan, dan invasi terhadap aliran sesat dan anti kristenisasi.⁸⁰

Berdasarkan fakta politik alokatif dan akomodatif, diperlukan tindakan afirmatif terhadap pemikiran *Khilâfah* dengan memberikan *affirmative action* (diskriminasi positif) untuk menciptakan kesetaraan dan keadilan HAM. Apalagi dengan sistem demokrasi. Politik dalam demokrasi adalah desensus (ketidakepakatan) bukan konsensus yang akan terus muncul mengganggu

⁷⁸ M. Ismail Yusanto, *Khilâfah Jalan Menuju Kaffah*, Cet. 2, Yogyakarta: Irtikaz, 2016, hal. 163-164.

⁷⁹ Raden Fatah, “Jenderal Merah, Jenderal Hijau, dan Jenderal Merah Putih,” dalam <https://geotimes.co.id/opini/jenderal-merah-jenderal-hijau-dan-jenderal-merah-putih/> Diakses pada 6 April 2021.

⁸⁰ Ismail Hasani, et. al., *Radikalisme Agama di Jabodetabek & Jawa Barat Implikasinya terhadap Jaminan Kebebasan Beragama/Berkeyakinan*, Jakarta: SETARA Institute, 2011, hal. 59.

tatanan politik menuntut keadilan konstitusi sebagai kebebasan berekspresi dan berpendapat.⁸¹

Di sisi lain kebijakan *affirmative action* (diskriminasi positif) diberlakukan pada Undang-Undang No. 10 Tahun 2008 tentang Partai Politik Sistem Kuota 30% dengan penambahan pasal 55 ayat 2 tentang sistem zipper bagi caleg perempuan. Disahkan UU No. 21 Tahun 2001 tentang Otonomi Daerah Papua, Undang-Undang Pemerintahan Aceh (UUPA) No. 11 Tahun 2006 dan Peraturan Pemerintah No 20 tahun 2007 tentang Partai Politik Lokal Aceh serta Qanun Aceh No 3 Tahun 2008 tentang Partai Politik Lokal Peserta Pemilu Anggota Dewan Perwakilan Rakyat Aceh (DPRA) dan Dewan Perwakilan Rakyat Kabupaten (DPRK). UU Agraria No. 32 Tahun 2004 dan lainnya merupakan bentuk kebijakan *affirmative action* yang diakomodasi konstitusi upaya menyelesaikan konflik sosial politik dan kemasyarakatan di Indonesia.

Indonesia dengan dasar negara Pancasila, bukanlah Negara Islam (*Daulah Islâmiyyah*), tetapi pada saat yang sama Indonesia juga disebut sebagai *Dârul Islâm* (daerah Islam) karena telah menganut sistem kekhalifahan. Pernyataan ini diputuskan pada Mukhtar NU ke XI pada tanggal 9 Juni 1936 M/19 Rabiul Awal 1355 H di Banjarmasin. Keputusan ini merujuk pada kitab *bughyah al-Mustarsyidin* karya Sayyid Abdur Rahman bin Muhammad yang secara detail menulis:

Setiap wilayah yang dihuni kaum muslimin yang mampu mempertahankan diri dari dominasi kaum *harbi* (musuh) pada suatu masa tertentu, dengan sendirinya menjadi *Dârul Islâm* yang berlaku padanya ketentuan-ketentuan hukum saat itu, meskipun (suatu saat) mereka tak lagi mampu mempertahankan diri akibat dominasi kaum kafir yang mengusir dan tidak mempertahankan mereka masuk kembali. Dengan demikian, penyebutan wilayah itu sebagai *Dârul Harbi* (negara perang) hanya formalitas, bukan status yang sebenarnya. Maka, menjadi maklum bahwa bumi Betawi dan sebagian tanah Jawa ialah *Darul Islam* karena telah terlebih dahulu dikuasai kaum muslimin.⁸²

Redaksi yang sama juga dinyatakan Syekh Sulaiman dalam *Hâsyiah al-Jumal*, bahwa setiap daerah yang penduduknya mampu mempertahankan diri dari musuh-musuhnya dapat dikategorikan sebagai *Dârul Islâm*.⁸³ Oleh karena itu melalui Piagam Jakarta, Indonesia berdasarkan Pancasila dapat disebut sebagai *Dârul 'Ahdî wa Syahâdah* atau *Dârul Mitsâq* (negara kesepakatan) yang mampu menginterpretasikan nilai substantitas kekhalifahan

⁸¹ Sri Indiyastutik, *Disensus Demokrasi sebagai Perselisihan Menurut Jacques Ranciere*, Jakarta: PT Kompas Media Nusantara, 2019, hal. XII.

⁸² Sayyid Abdur Rahmân bin Muhammad, *Bughyah al-Mustarsyidin*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th, hal. 315.

⁸³ Sulaiman bin Umar, *Hasyiah al-Jumal*, t.tp: Dâr al-Fikr, t.th, hal. 208.

dalam bernegara berdasarkan prinsip kekuasaan dan tujuan agama.⁸⁴ Prinsip kekhalifahan terpenting adalah konsep ketundukan warga negaranya pada ajaran Islam berkaitan perkara dunia dan agama serta sistem yang berdasarkan kemaslahatan, keadilan, persamaan, syura, akhlak mulia tanpa diskriminasi.⁸⁵

Pancasila adalah dasar negara bukan syariat, sila yang terkandung tidak kontradiktif dengan ajaran agama. Maka tidak tepat jika membenturkan sistem *Khilâfah* dengan sistem pemerintahan Republik. Sebaliknya *Khilâfah* diklaim sebagai sistem kekuasaan Islam yang bersifat mutlak dan absolut merupakan klaim yang ahistoris, *utopis* dan *absurd*. Ketiadaan konsep negara yang tidak dijelaskan secara terperinci dalam Al-Qur'an dan Hadis, tidak berarti menafikan nilai komprehensifitas ajaran Islam. Maka menafsirkan *Khilâfah* sebagai sistem dan pemutlakan konsep, satu-satunya solusi bagi problematika umat, tentu tafsir yang kurang relevan dan mendasar dalam konteks kekhalifahan sebagai sistem kekuasaan di Indonesia.⁸⁶

Menyikapi realitas politik dan pembaruan Islam lebih penting daripada sekedar membahas persoalan krusial dalam penerapan syariat. Dalam hal ini, *qanun wadh'i* yang selaras dengan hukum *syar'i* dapat dikategorikan ke jajaran hukum *syar'i*. Begitu pula Pancasila dan pemberlakuan undang-undang yang sejalan dengan hukum *syar'i* dapat diklaim sebagai hukum *syar'i*.⁸⁷

Hubungan agama dan negara, melalui pendekatan politik Islam telah melahirkan teori politik Islam dan politik negara. Oleh karena itu memisahkan atau menyatukan agama dan negara bukanlah hal yang mudah bahkan selalu menuai perdebatan panjang. Menurut al-Syahrastanî relasi keduanya harus dipahami dengan penuh toleran dan rasional sebagai pijakan berijtihad.⁸⁸ Islam sebagai sistem keyakinan memiliki dinamisme permanen melalui Al-Qur'an dan ijtihad sebagai kreativitas intelektual, dimana manusia sebagai peranti Tuhan mewujudkan kebebasan, kecintaan dan keadilan.

⁸⁴ Nadirsyah Husen, *Islam Yes Khilâfah No Dokrin dan Sejarah Politik Islam dari Khulafâur Râsyidîn hingga Umayyah*, Cet. 3, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, SUKA Press, 2018, hal. 30-31. Didik Arif dan Syifa Siti Aulia, "Studi tentang Negara Pancasila sebagai Dârul 'Ahdi wa Syahâdah," dalam *Jurnal Civics*, Vol. 14, No. 2, Oktober 2017, hal. 206-216.

⁸⁵ Wahbah al-Zuhali, *al-Fiqh al-Islam wa Adillatuh*, Juz 6, Damaskus: Dâr al-Fikr, t.th, hal. 701-711.

⁸⁶ Nadirsyah Hosen, *Islam Yes Khilâfah No, Doktrin dan Sejarah Politik Islam Khulafâur Râsyidîn hingga Umayyah*, Cet. 3, Yogyakarta: SUKA Press, 2018, hal. 30-33.

⁸⁷ Afifudin Muhajir, *Fiqh Tata Negara: Upaya Mendialogkan Sistem Ketatanegaraan Islam*, Yogyakarta: Ircisod, 2017, hal.31.

⁸⁸ Abû al-Fath Muhammad 'Abd al-Karîm ibn Abî Bakr Aḥmad al-Syahrastâni, *al-Milal wa al-Nihal*, Kairo: Bâb al-Halabî, 1967, hal. 199.

Relasi agama dan Negara, setidaknya telah melahirkan tiga paradigma pemikiran politik. *Pertama*, Kelompok Konservatif, menyatakan bahwa Islam adalah entitas yang serba lengkap (*perfect*) seperti yang pernah dilaksanakan oleh Nabi dan *Khulafâur Rasyidîn*. Pemikiran ini melahirkan kaum tradisionalis dan fundamentalis. Kaum tradisionalis dengan tokoh sentral Muhammad Rasyîd Ridhâ, ingin tetap mempertahankan konstruksi pemerintahan ala Nabi saw. dan apa yang diberlakukan keempat *Khulafâ'ur Râsyidîn*. Sedangkan kaum fundamentalis dengan tokoh sentralnya al-Maudûdî dan An-Nabhâni berkeinginan untuk melakukan reformasi sistem sosial dan sistem pemerintahan secara totalitas berdasarkan konsep Islam. *Kedua*, Kelompok Modernis, mereka berpandangan Islam telah mengatur masalah keduniaan termasuk pemerintahan pada tataran nilai dan dasarnya saja, secara teknis umat Islam bisa mengadopsi sistem lain yang dirasa bernilai dan bermanfaat. Di antara tokoh sentralnya Muhammad Abduh, Muhammad Husain Haikal dan Muhammad Asad. *Ketiga*, Kelompok Sekuler, mereka memisahkan agama dengan Negara, Islam tidak mengatur masalah keduniawian termasuk pemerintahan dan negara. Tokoh aliran ini adalah Ali 'Abd al-Râziq dan Jamâl al-Bannâ.⁸⁹ Jamâl al-Bannâ menolak dengan tegas perumusan Islam sebagai agama dan negara, Islam adalah agama dan umat karena karakteristik sebagai negara. Indikasi itu muncul karena setiap negara harus menciptakan sistem pemerintahan sebagai simbol kekuasaan yang hegemonik. Menurutnya kekuasaan sendiri diakui atau tidak mampu merusak ideologi dan sanggup menghancurkan resistensi yang tidak sesuai kepentingan.⁹⁰

Khilâfah harus dipahami bukan sekedar institusi politik atau sistem kekuasaan secara khusus melainkan sebagai satu bentuk institusi peradaban seperti halnya Republik dan Monarki. Menempatkan *Khilâfah* menjadi institusi peradaban, akan mampu mendudukkan *Khilâfah* pada bingkai Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Substansi konsep *Khilâfah* dalam Islam merupakan sebuah kekuasaan berbasis nilai tauhid berketuhanan yang Maha Esa, di mana rakyat dan pemimpinnya beriman dan bertakwa kepada Allah Swt (al-A'râf/7: 96) tentu hal ini menjadi konsep ideal yang tercermin dalam pembukaan UUD 1945 dan dasar negara Pancasila.⁹¹

⁸⁹ Masykuri Abdilah, "Gagasan dan Tradisi Bernegara dalam Islam Sebuah Perspektif Sejarah dan Demokrasi Modern," dalam *Tashwirul Afkar*, Vol. 10, No.7 Tahun 2000, hal. 103.

⁹⁰ Jamâl al-Bannâ, *Al-Islâm Dîn wa Ummah wa Laisa Dîn wa Daulah*, Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2003, hal.113.

⁹¹ Adian Husaini, "Integrasi Konsep *Khilâfah* dan NKRI," dalam <https://www.adianhusaini.id/detailpost/integrasi-konsep-khilafah-dan-nkri>. Diakses pada 23 Januari 2020.

Format kekuasaan (*Khilâfah*) secara khusus, belum terdapat konsensus (ijma') dari para ulama Islam. Hadis Nabi yang menyebutkan sesudah masa *Khulafâur Râsyidîn* akan lahir “*Mulkan ‘Addhan*” (kerajaan yang otoriter) bukan “*ala Manhaj an-Nubuwwah*” itu pun masih diklaim sebagai *Khilâfah*. Dengan demikian NKRI dapat disebut juga sebagai *Khilâfah* selama negara ini berfungsi menegakkan dan menjamin *maqâshid al-syarî'ah* yaitu nilai-nilai ajaran agama yaitu menjamin agama, akal, keturunan, harta, dan jiwa.

Berdasarkan diskursus politik kekuasaan di atas, penelitian ini berusaha menganalisis pemikiran *Khilâfah* melalui analisis teoretis dan praktis dengan pendekatan *affirmative action* dan implementasinya di Indonesia. Hal ini sebagai representasi sistem politik yang terakomodasi secara konstitusi dalam sistem demokrasi guna mewujudkan kedaulatan, kedamaian, dan persatuan. Melalui pendekatan *affirmative action* ini dimaksudkan juga untuk mendapatkan gambaran terang relevansi simbiotik *Khilâfah* dalam sistem demokrasi yang terimplementasi secara konstitusi. Urgensitas *Khilâfah* dalam politik kekuasaan ini harus dikaji secara mendalam sejauh mana implementasi *affirmative action* terhadap *Khilâfah* dan signifikansinya dalam konteks kekuasaan legislatif (*sulthah tasyriyyah*), kekuasaan eksekutif (*sulthah tanfidziyah*), dan kekuasaan yudikatif (*sulthah qadhâiyah*).⁹²

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan latar belakang yang sudah dikemukakan, dapat diidentifikasi beberapa masalah sebagai berikut:

1. *Khilâfah* sebagai sistem kekuasaan masih menjadi perdebatan di kalangan masyarakat akademik. Karena dipandang sebagai sistem absolut memuat prinsip-prinsip kekuasaan pemersatu pluralisme dalam sistem demokrasi.
2. Relasi agama dan kekuasaan tidak hanya memperlihatkan keragaman tetapi juga memperlihatkan paradigma pemikiran politik.
3. Pemikiran *Khilâfah* di Indonesia terkesan kontradiktif antara teoretis dan praktis. Oleh karena itu perlu dilakukan pendekatan *affirmative action* untuk menjembatani dan memberikan solusi politis bagi pemikiran *Khilâfah* kedalam konstitusi Negara Indonesia.
4. Konsep *Khilâfah* dalam politik kekuasaan wilayah NKRI harus merujuk pada konsep qur'ani sebagai implementasi simbiotik politik kekuasaan dari politisasi agama.

⁹² Abdul Rahman Abdul Kadir Kurdi, *Tatanan Sosial Islam Studi Berdasarkan Al-Qur'an dan Hadis*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000, hal. 153. Lihat Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2010, hal. 310.

C. Pembatasan Masalah

Berdasarkan identifikasi masalah di atas, pembahasan ini dibatasi pada kajian berikut ini:

1. Diskursus politik kekuasaan dan pemikiran *Khilâfah* Hizbut Tahrir Indonesia
2. Konsep politik kekuasaan dalam perspektif Al-Qur'an
3. Analisis kritis terhadap pemikiran *Khilâfah* Hizbut Tahrir di Indonesia melalui pendekatan *affirmative action*.

D. Perumusan Masalah

Bertolak dari identifikasi masalah di atas, maka permasalahan utama penelitian ini adalah bagaimana konsep Al-Qur'an tentang politik kekuasaan terhadap pemikiran *Khilâfah* Hizbut Tahrir Indonesia?

E. Tujuan Penelitian

Tujuan khusus penelitian ini adalah untuk menjelaskan dan mengkontekstualisasikan politik kekuasaan dalam perspektif Al-Qur'an. Adapun tujuan umum penelitian ini adalah:

1. Menjelaskan konsep politik kekuasaan terhadap pemikiran *Khilâfah* Hizbut Tahrir Indonesia
2. Menggambarkan relevansi politik kekuasaan dan *Khilâfah*
3. Mengeksplorasi prinsip-prinsip politik kekuasaan dan *Khilâfah*
4. Mengintegrasikan pemikiran *Khilâfah* Hizbut Tahrir Indonesia melalui pendekatan *affirmative action*.

F. Signifikansi dan Manfaat Penelitian

Penelitian ini dimaksudkan sebagai syarat menyelesaikan studi pendidikan strata tiga Konsentrasi Ilmu Tafsir Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta. Jika dinilai dari gagasan pemikiran *Khilâfah*, peneliti melihat pentingnya mengkaji dan meneliti secara komprehensif konsep politik kekuasaan dalam perspektif Al-Qur'an agar tidak terjadi kesalahan penafsiran dalam memahami konteks dari ayat Al-Qur'an dan hadis tentang politik kekuasaan sebagai nilai pembaruan dan kontribusi khazanah intelektual secara umum, terlebih mengenai tentang konsep kekuasaan yang lebih sempurna.

Diskursus tentang politik kekuasaan dan gerakan Islam terhadap wacana pemikiran *Khilâfah* selalu menuai pro dan kontra di banyak kalangan akademis dan aktivis. Karena pola gerakan *Khilâfah* cukup politis, berbeda dengan penegakan kekuasaan di negara-negara Islam lainnya. Selain Islam sebagai agama mayoritas, juga memiliki andil besar dalam sejarah penegakan politik kekuasaan Indonesia.

Secara teoretis, penelitian ini menjadi khazanah perkembangan pemikiran ilmu pengetahuan tentang politik kekuasaan dalam perspektif Al-Qur'an. Penelitian ini juga dapat memperkaya tradisi pengkajian ilmiah sebagai referensi bagi peneliti berikutnya dalam objek pembahasan yang berbeda. Kajian tentang politik kekuasaan perspektif Al-Qur'an kaitannya dengan konsep *Khilâfah* akan menjadi kajian aktual, walaupun perkembangan masyarakat terus berubah. Pendekatan *affirmative action* yang digunakan dalam penelitian ini diharapkan dapat menjadi salah satu solusi bagi penyelesaian konflik *Khilâfah* dalam sistem di Indonesia. Jika dikorelasikan dengan konteks dunia akademik, penelitian ini menjadi tradisi dalam menggali prinsip-prinsip nilai politik qur'ani yang akan ditransformasikan dalam konteks pemikiran kontemporer, dan menjadi wasilah bagi pegiat dakwah dalam menanamkan nilai *wasathiyah* di Nusantara.

Secara praktis, penelitian ini memiliki nilai penting terhadap kehidupan sosial kemasyarakatan, baik terhadap umat Islam itu sendiri maupun terhadap masyarakat pada umumnya. Sehingga konsep politik kekuasaan yang dibangun atas dasar nilai-nilai qur'ani dapat dipahami dengan baik sebagai solusi terhadap perkembangan politik Islam modern serta memberikan kontribusi ilmiah bagi pemegang kekuasaan dalam menjalankan sistem pemerintahan. Pada akhirnya Al-Qur'an merupakan pijakan hukum dan solusi dalam penyelesaian problematika umat dan bangsa.

G. Kerangka Teori

Politik kekuasaan (*political power*) merupakan upaya yang dimiliki seseorang untuk mempengaruhi orang lain melakukan sesuatu sesuai dengan keinginannya atau keinginan kepada orang lain untuk berbuat sesuatu sesuai dengan keinginan para penguasa.⁹³ Politik kekuasaan tersebut juga bisa menyangkut kemampuan untuk mempengaruhi kebijaksanaan umum baik terbentuknya maupun akibat-akibatnya sesuai dengan tujuan-tujuan pemegang kekuasaan.⁹⁴

Pembahasan politik kekuasaan dalam perspektif Al-Qur'an terdapat beberapa term yang diungkap Al-Qur'an, di antaranya term *al-Hukm*, *as-Sulthân*, *al-Mulk* dan *al-Quwwah*. Secara substansi term-term politik kekuasaan (*political power*) ini tidak saja menaruh kontroversi, namun juga menuai sikap kritis akademis di lingkungan ulama klasik dan kontemporer.

⁹³ John R. Schamerhorn., *et.al.*, *Basic Organizational Behavior*, USA: Osborn, 2nd Edition 1988, hal. 195. Bandingkan dengan Gill Steel, *Political Socialization in Power in Contemporary Japan*, New York: Palgrave Macmillan US, 2016, hal. 39-58. Dalam <http://link.springer.com/10.1057/978-1-137-59193-3>. http://link.springer.com/10.1057/978-1-137-59193-7_3. Diakses pada 21 Oktober 2020.

⁹⁴ Imam Hidayat, *Teori-Teori Politik*, Malang: Setara Press, 2009, hal. 1.

Perdebatan muncul atas interpretasi *Khilâfah* dalam sistem kekuasaan hingga melahirkan beragam gagasan dan pandangan, seperti penafsiran Muslim tradisional, fundamentalis, dan muslim modernis, baik secara pemikiran integralistik, sekularistik ataupun simbiotik.

Pengertian *Khilâfah* menurut Ganai, secara literal *Khilâfah* adalah pengganti terhadap pendahulu, baik bersifat individual maupun kelompok. Sedangkan secara teknis, *Khilâfah* merupakan lembaga pemerintahan Islam yang berdasarkan pada Al-Qur'an dan Sunnah. *Khilâfah* merupakan medium untuk menegakkan agama dan memajukan syariah.⁹⁵ Karena Khalifah memiliki karakteristik profetik yaitu *shidiq, amanah, fathanah, dan tabligh* yang harus dijalankan berdasarkan petunjuk Al-Qur'an demi kemaslahatan bangsa dan Negara.

Kriteria yang dikemukakan Al-Ghazâli sebagai persyaratan seorang *Imâm* atau Khalifah ada sepuluh kriteria yaitu dewasa atau *aqil-balîgh*, akal yang sehat, merdeka dan bukan budak, laki-laki, pendengaran dan penglihatan yang sehat, kekuasaan yang nyata, ilmu pengetahuan, dan *warâ'*, kehidupan yang bersih dengan kemampuan mengendalikan diri, tidak berbuat hal-hal yang terlarang dan tercela.⁹⁶

Secara global, agama dan politik kekuasaan memiliki relasi kuat, keduanya merupakan prinsip dasar penentu kebijakan dalam merealisasikan ajaran Islam. Sekalipun kekuasaan manusia bersifat relatif dan *debatebel* tidak seperti kekuasaan Allah yang bersifat mutlak dan permanen kebenarannya. Menurut Imâm Suyûthî dalam kaidah fiqh menyebutkan bahwa prinsip keadilan, kemaslahatan dan musyawarah adalah sebagai norma dan prinsip dasar kekuasaan dan kemaslahatan bangsa (*al-tasharruf al-râ'i wa al-râiyyah Manût bi al-mashlahah*).⁹⁷ Integralisasi prinsip yang dimaksud dipandang penting sebagai nilai *trust* kekuasaan dalam bernegara. Namun demikian secara teks Al-Qur'an tidak disebutkan secara detail mengenai sistem politik dan kekuasaan yang dimaksud, hanya diisyaratkan seperangkat tata nilai etis ketaatan pedoman penyelenggara kekuasaan dalam hal ini *Ulil amri*.

Ulil amri sendiri dalam tugas kekuasaannya terbagi atas kekuasaan membuat undang-undang (*al-sulthah at-tasyri'iyyah*), kekuasaan peradilan atau kekuasaan kehakiman (*al-sulthah al-qadhâiyyah*), dan kekuasaan

⁹⁵ Ghulam Nabi Ganai, "Muslim Thinkers and Their Concept of Khalifah," dalam *Hamdard Islamicus: Quarterly Journal of Studies and Research in Islam*, Vol. XXIV, No. 1, January-March, 2001, hal. 59.

⁹⁶ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran* Jakarta: UI Press, 1993, hal. 48.

⁹⁷ Abû Su'ûd Muhammad bin Muhammad bin Mustafâ Musthafâ al-Amadi, *Irsyâd al-Aql as-Shâlim Ilâ Mazâyâ al-Karîm*, Juz 1. Kairo: Dâr al-Mustafâ li al-Thibâ'ah, t.th, hal. 220.

melaksanakan undang-undang (*al-sulthah at-tanfīdziyyah*). Masing-masing istilah di atas, dapat diidentikkan dengan istilah kekuasaan legislatif, eksekutif dan kekuasaan yudikatif. Kata *Ulil amri* hanya disebut sekali dalam Al-Qur'an, tetapi istilah yang berasal dari akar kata *a-m-r* berulang 257 kali. Sedang kata *amr* sendiri sebanyak 176 kali dengan beragam arti tergantung konteks ayatnya. *Ulil amri* diterjemahkan Nazwar dengan *functionaries*, yang berarti orang yang mengemban tugas, atau disertai menjalankan fungsi tertentu dalam organisasi. Kata *al-amr* bisa diterjemahkan dengan perintah Tuhan, urusan manusia atau Tuhan, perkara, sesuatu, keputusan, kepastian, bahkan juga bisa dimaknai sebagai tugas suci yang memiliki misi, kewajiban dan kepemimpinan atau kekuasaan.⁹⁸

Menurut Abduh *Ulil amri* adalah sekelompok *ahlu al-halli wa al-'aqd* atau *ahl al-ikhtiyâr* (golongan yang berhak memilih) dari kalangan orang-orang muslim dari berbagai profesi dan keahlian. Mereka itu adalah *umara'* (pemerintah), para hakim, para ulama, para pemimpin militer, dan semua penguasa dan pemimpin yang dijadikan rujukan umat dalam kemaslahatan publik.⁹⁹ Wilayah otoritasnya selain berkaitan dengan kemaslahatan umat yang didasarkan kepada ketentuan Allah Swt dan Rasul-Nya juga didasarkan pada sistem pemilihan empat Khalifah pertama dari Anshar dan Muhajirin.¹⁰⁰

Term *Khilâfah* tidak disebutkan dalam Al-Quran. Hal ini bermakna *Khilâfah* tidak serta merta bisa dipahami sebagai konotasi politik kekuasaan atau jabatan politik (*al-wazhîfah al-Siyâsiyah*) yang diberikan kepada manusia, tetapi dimaknai kenabian (*an-nubuwwah*) seperti Nabi Daud AS.¹⁰¹ *Khilâfah* tidak seyogianya diklaim sebagai sistem kekuasaan yang memiliki kebenaran mutlak solusi terhadap problematika umat dan bangsa. Kekuasaan *Khilâfah* dalam konteks bernegara, mengacu pada ayat-ayat Al-Qur'an yang secara redaksional mengandung term Khalifah dengan berbagai derivasinya yaitu *istikhlafa*, *yastakhlifu* dan *khalâif* seperti tersebut dalam Qs. an-Nûr/34: 55, Qs. al-Fâthir: 39, Qs. al-A'râf/7: 129, dan Qs. al-An'âm/6: 133.

Makna kekhalifahan pada ayat-ayat di atas, diberikan langsung oleh Allah sebagai mandat agar memakmurkan bumi, tidak hanya terbatas pada seorang penguasa. Kaitannya dengan penguasa pemerintahan Al-Qur'an tidak menggunakan term Khalifah melainkan term *Ulil amri* sebagai instruksi

⁹⁸ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, Jakarta: Paramadina, 2002, hal. 200.

⁹⁹ Muhamad Rasyid Ridhâ, *Tafsir al-Manâr*, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1973, hal. 181.

¹⁰⁰ Al-Mâwardi, *Al-Ahkâm al-Sulthâniyyah*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th, hal. 6. Bandingkan J. Sayuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah; Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1994, hal. 66-67.

¹⁰¹ Muhammad Imarah, *al-Islâm wa Falsafah al-Hukm*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 2013, hal. 27-30.

menegakkan keadilan dalam sistem kekuasaan.¹⁰² Mandat konstitusional untuk menjaga eksistensi agama (*hirâsat al-dîn*) dan kekuasaan politik (*siyâsat al-dunya*), karena agama adalah poros dan penguasa adalah penjaga, dan sesuatu yang tidak ada penjaganya akan hancur.¹⁰³

H. Tinjauan Pustaka

Beberapa peneliti dan sarjana telah menuangkan tulisan tentang politik kekuasaan dalam beberapa aspek kajian, akan tetapi para peneliti kebanyakan menitik beratkan kajiannya seputar politik, sistem dan strategi dakwah Hizbut Tahrir, di antaranya adalah:

Shohibussurur, menulis *Islam dan Kekuasaan (Studi Kritik Ibnu Taimiyah terhadap Sistem Kekuasaan)*.¹⁰⁴ Penelitian ini memaparkan bahwa Islam dan kekuasaan memiliki relevansi integralistik tidak seperti paham sekularistik yang memisahkan agama dan politik. Islam dan kekuasaan memiliki prinsip dasar kebijakan dan kemaslahatan bangsa. Namun demikian, penulis secara teks tidak secara detail menyebut sistem politik kekuasaan yang dimaksud, hanya mengisyaratkan seperangkat tata nilai etis ketaatan kepada *Ulil amri* yang bertugas sebagai legislatif (*al-sulthâ at-tasyrîiyah*), eksekutif (*al-sulthah al-tanfîdîyah*), dan yudikatif (*al-sulthâh al-qadhâiyah*), Masing-masing istilah di atas, dapat diidentikkan dengan istilah kekuasaan. Meski penulis membahas relevansi Islam dan kekuasaan dan kritiknya terhadap sistem kekuasaan, akan tetapi penekanannya lebih pada peta politik teoretis belum sepenuhnya menyentuh pada politik praktis sebuah sistem kekuasaan dan belum sempat mengeksplorasi lebih jauh sampai pada analisa kritis pemikiran *Khilâfah* dan pendekatan *affirmative action*. Penulis lebih terfokus pada pendekatan hermeneutik dan rasionalistik daripada aspek normatif dengan menjelaskan konsep-konsep politik Timur dan Barat.

Ainur Rafiq al-Amin, menulis *Membongkar Proyek Khilâfah HTI dan Khilafah HTI dalam Timbangan*,¹⁰⁵ Kedua buku ini sejatinya membahas mengenai konsep negara Islam versi Hizbut Tahrir. Penulis yang merupakan eks anggota HTI berusaha mengkaji konsep tersebut dari aspek epistemologis dan ideologis yang terdapat dalam kitab-kitab, buku-buku, dan tulisan-tulisan yang diterbitkan HTI. Meski penulis membahas dalil-dalil ideologis-normatif

¹⁰² Khalid Ibrahim Jindan, *Teori Politik Islam: Telaah Kritis Ibnu Taimiyah Tentang Pemerintahan Islam*, Surabaya: Risalah Gusti, 1995, hal. 62. Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore: John Hopkins Press, 1955, hal. 25.

¹⁰³ M. Dhiyâuddin Rais, *Teori Politik Islam*, Jakarta: Gema Insani Press, 2001, hal. 102

¹⁰⁴ Shohibussurur, "Islam dan Kekuasaan, Studi Analitik Tentang Kritik Ibnu Taimiyah Terhadap Sistem Kekuasaan," *Disertasi* Program Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 1426 H/2005 M.

¹⁰⁵ Ainur Rofiq Al-Amin, *Membongkar Proyek Khilafah HTI*, Yogyakarta: Lkis, 2012.

HTI, akan tetapi penekanannya lebih pada peta gerakan dakwah HTI, belum sempat mengeksplorasi lebih jauh sampai pada analisa kritis pemikiran politik, implikasi gerakan pada system politik di NKRI atau pendekatan politik afirmatif pada system demokrasi Pancasila. Penulis hanya menunjukkan bangunan filosofis ideologi HTI yang terkesan terburu-buru dalam memahami *Khilâfah* dengan menilai *jumping conclusion*.

Abdur Rohman, menulis Jurnal “*Rekonstruksi Makna Khalifah Perspektif Tafsir Mawdhû’i (Studi Kritik Wacana Sistem Khilafah di Indonesia)*.”¹⁰⁶ Dalam penelitiannya, penulis lebih memfokuskan kajiannya pada studi kritis sistem *Khilâfah* yang diusung oleh HTI di Indonesia. Melalui metode Tafsir *Mawdhû’i*, penulis ingin menemukan konsepsi *Khilâfah* maksud yang sebenarnya dari ayat-ayat Al-Qur’an. Dalam kesimpulannya menjelaskan bahwa makna *Khilâfah* berorientasi pada individu (Nabi Adam AS dan Dawud AS) bukan institusi atau lembaga. Al-Qur’an tidak ada ketentuan sistem negara yang ada hanya prinsip-prinsip kepemimpinan yaitu adil dan musyawarah. Persamaan bahasan pada makna Khalifah dari sisi semantik-tematis dan rasional teks, namun perbedaannya dengan penelitian ini pada telaah tafsir yang lebih komprehensif dari para mufassir otoritatif melalui pendekatan *affirmative action*.

Muhammad Izzat Darwazat, menulis *al-Dustûr al-Qur’ânî wa al-Sunnah al-Nabawiyah fî Syuûn al-Hayah* (Undang-undang Al-Qur’an dan Sunah Nabi saw. dalam aspek kehidupan).¹⁰⁷ Kitab ini tidak hanya membahas sistem pemerintahan, tetapi juga menyinggung sistem peradilan, sistem jihad dan dakwah. Pembahasannya bersifat tematis dengan objek bahasan berdasarkan topik kajian yang ditafsirkannya secara global tanpa melihat realitas teks berdasarkan kemampuan nalar atau rasionalitas dengan menyinggung riwayat dari dalil ayat Al-Qur’an dan Hadis maupun kalangan sahabat. Pembahasannya lebih menekankan aspek normatif yang bersifat legalistik belum menyentuh politik kekuasaan yang dimaksud secara khusus. Yang membedakan dari penelitian ini adalah lingkup perspektifnya yang tidak komprehensif dan belum menyentuh praksis politik dengan pendekatan afirmatif terhadap pemikiran politik HTI di Indonesia.

Muhammad Ahmad Khalfallah, menulis *Al-Qur’an wa al-Daulah*” Al-Qur’an dan Negara.¹⁰⁸ Pembahasan dalam kitab ini berkaitan dengan konsep-konsep politik dengan pendekatan sosio-historis dan mengacu pada dua hal,

¹⁰⁶ Abdur Rohman, “Rekonstruksi Makna Khalifah Perspektif Tafsir Mawdu’i (Studi Kritik Wacana Sistem Khilafah di Indonesia),” dalam Jurnal *Fikri*, Vol. 2, No. 2, Desember 2017.

¹⁰⁷ Muhammad Izzat Darwazat, *Al-Dustûr al-Qur’ânî wa al-Sunnah al-Nabawiyah fî Syuûn al-Hayah*, Mesir: Isa al-Bâb al-Halabi, 1386 H/1966 M, hal. 206-214.

¹⁰⁸ Muhammad Ahmad Khalfallah, *Al-Qur’an wa Daulah*, Kairo: Al-Anjlu al-Mishriyah, t.th, hal. 57.

yaitu: 1) Ketentuan-ketentuan Al-Qur'an bersifat garis besar dan bertujuan mencegah manusia dari kesalahan dan mengantarkannya ke jalan yang benar, dan, 2) Masalah detail ditinggalkan untuk ijtihad kemudian sesuai dengan kebutuhan waktu dan tempat. Kajian ini mengutamakan penjelasan terhadap konsep-konsep dan hubungannya satu sama lain dan bertolak dari sebuah ayat atau lebih yang diberi tafsir secara global berdasarkan diroyah dan riwayat lalu menggunkan argumentasi mufassir sebagai dalil. Peneliti lebih menekankan pada aspek legalistik daripada normatif.

Siti Komariah, menulis *Konsep Kekuasaan dalam Islam, kajian atas pemikiran politik Al-Ghazâli*.¹⁰⁹ Dalam penelitiannya lebih menitik beratkan pada konsep kekuasaan dalam Islam dalam upaya mewarnai pemerintahan dengan prinsip-prinsip kekuasaan Al-Qur'an dan Sunah yang terdiri atas prinsip keadilan, persamaan, dan musyawarah. Kekuasaan menurut Al-Ghazâli adalah amanah dan keadilan sekaligus rahmat dan karunia Tuhan yang dimandatkan kepada manusia bersifat mutlak dan absolut. Agama dan kekuasaan memiliki hubungan erat baik secara prinsip maupun tata kelola kekuasaan. Studi kritik penulis tidak secara mendalam dipaparkan, karena sumber data yang terbatas hingga gagasannya belum bersifat menyeluruh dan masih terdapat sisi kelemahan memformulasikan sebuah konsep kekuasaan dalam Islam. Berbeda dengan penelitian ini, dijelaskan secara komprehensif melalui studi analisis khusus pemikiran politik kekuasaan dari tinjauan historis, filosofis, dan teologis melalui pendekatan *affirmative action*.

Penelitian selanjutnya diteliti oleh Okrisal Eka Putra dalam Jurnal tentang "*Politik dan Kekuasaan dalam Islam Pengantar politik dalam Studi Dakwah*."¹¹⁰ Peneliti hanya menjelaskan hubungan Politik dan kekuasaan berdasarkan teori yang dibangun oleh para sosiolog dan politikus Muslim klasik hingga kontemporer. Meski terdapat titik persamaan dalam teoretis tentang paradigma politik dan kekuasaan perspektif kelompok konservatif, modernis dan sekuleris, sisi perbedaannya dengan peneliti pada konsep politik perpektif Al-Qur'an dan implikasinya terhadap sistem politik demokrasi di Indonesia. Perbedaannya juga tampak dari sisi metodologis dan pendekatan politik yang belum tampak terang dalam kajiannya.

Mabroer Inwan, menulis *Rekonstruksi Khilâfah dalam Al-Qur'an: Studi Kritis Penafsiran Quraish Shihab*.¹¹¹ Dalam penelitiannya Mabroer Inwan lebih memfokuskan kajian pada isu-isu *Khilâfah* seputar pengertian *Khilâfah*, kewajiban menegakkan hukum Allah, *amar ma'ruf nahi mungkar*

¹⁰⁹ Siti Komariah, "Konsep Kekuasaan dalam Islam, Kajian atas Pemikiran Politik Al-Ghazali." *Skripsi* pada Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Jakarta Tahun 2007.

¹¹⁰ Okrisal Eka Putra, "Politik dan Kekuasaan dalam Islam, Pengantar politik dalam Studi Dakwah," dalam *Jurnal MD UIN SUSKA*, Vol. 1, No. 1, Juli-Desember 2008, hal. 107.

¹¹¹ Mabroer Inwan, "Rekonstruksi Khilâfah Dalam Al-Qur'an: Studi Kritis Penafsiran Quraish Shihab," dalam *Jurnal Al-Fanar*, Vol. 1, No.1, Juli 2018.

dan taat kepada *Uli al-amri* perpektif *Tafsir Al-Misbah* melalui metode analitik-komparatif. Kemudian disimpulkannya bahwa makna *Khalîfah* bukan dalam arti kepemimpinan melainkan penerima mandat Tuhan, karena yaitu penafsiran terhadap ayat Al-Qur'an tidak selalu mutlak. Pemahaman yang sama dengan penulis, dimana demokrasi bukan hal dilarang demi wajibnya menjalankan hukum syariat Islam. Demikian pula ayat tentang *amar ma'ruf* dan taat kepada Allah tidak berarti harus melalui jalan menegakkan syariat, tetapi yang terpenting adalah substansi Islam itu sendiri. Kemudian hal yang berbeda dari penelitian ini adalah perspektif penafsiran yang dibatasi ada satu penafsir tidak secara komprehensif menyoal kritik pemikiran politik HTI melalui pendekatan afirmatif.

Berdasarkan penelusuran penulis terhadap karya-karya yang ada, nampaknya belum ditemukan sebuah tulisan yang secara khusus membahas tentang politik kekuasaan; kritik terhadap pemikiran politik *Khilâfah* HTI secara komprehensif dengan pendekatan *affirmative action*. Alasan inilah yang mendorong penulis untuk mengaji lebih mendalam sebagai nilai *washatiyah* Islam dalam membangun politik berkeadaban, menjadi penyejuk peradaban politik Republik Indonesia. Secara global bahasan politik kekuasaan perspektif Al-Qur'an ini terdapat persamaan kajian dengan menggunakan metode tafsir *maudhû'î* dengan jenis penelitian deskriptif analitik pendekatan kualitatif, tetapi secara khusus terdapat titik perbedaan yang cukup signifikan, pada sisi analisis dan pendekatan pemikiran politik *Khilâfah* di Indonesia, yaitu melalui pendekatan *affirmative action*.

Dengan demikian, asas dan tujuan kekuasaan dalam ajaran Islam memiliki ragam predikat meski predikat tersebut tidak sepenuhnya bersumberkan dalil Al-Qur'an dan Hadis Nabi, yakni Negara Ideologi (*daulah al-fikriyyah*), Negara Hukum (*daulah qanûniyyah*), dan Negara Teodemokrasi (*daulah al-jumhuriyyah*) negara yang berasaskan ajaran-ajaran Tuhan dan rasul-Nya dengan berlandaskan prinsip keadilan dan musyawarah (demokrasi).

I. Metode Penelitian

Metode penelitian¹¹² yang digunakan penulis adalah secara kualitatif¹¹³

¹¹² Metode Penelitian merupakan suatu proses yang dipilih secara spesifik untuk menyelesaikan masalah yang diajukan dalam sebuah riset. Atau ilmu yang mempelajari tentang metode-metode penelitian, ilmu tentang alat-alat penelitian. Lihat Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 1990, hal. 6. Krishna Nath pandey, *Research Methodology, in Studies System, Decision a Control*, 2016, hal. 111-127.

¹¹³ Metode penelitian kualitatif adalah metode riset yang sifatnya deskriptif, menggunakan analisis, mengacu pada data, memanfaatkan teori yang ada sebagai bahan pendukung, serta menghasilkan suatu teori. Atau metode penelitian yang digunakan untuk meneliti suatu objek yang alamiah. Di mana peneliti merupakan sumber instrumen kunci, teknik pengumpulan data dilakukan secara triangulasi (gabungan), analisis data bersifat

dengan analisis deskriptif diagnostik¹¹⁴ melalui pendekatan *affirmative action* untuk menganalisis dan merumuskan konsep politik kekuasaan dalam Al-Qur'an guna mempertajam bahasan yang dikaji relevansinya dengan kontekstualitas *Khilâfah* dalam sistem demokrasi.

Penelitian ini menggunakan metode *Tafsir Maudhû'i*¹¹⁵ yang secara operasional meliputi langkah-langkah berikut: 1) Menghimpun ayat-ayat Al-Qur'an yang relevan dengan tema Politik Kekuasaan, 2) menyusunnya secara kronologis berdasarkan tertib turunnya Surat Al-Qur'an dan secara sistematis menurut kerangka pembahasan yang telah disusun, 3) memberi uraian dan penjelasan dengan menggunakan teknik interpretasi, 4) membahas konsep-konsep politik kekuasaan yang terkandung dalam ayat dan mengaitkannya dengan konsep-konsep politik yang terdapat dalam kerangka teoritis yang telah dirumuskan sebelumnya, 5) merumuskan konsep-konsep politik kekuasaan yang ditemukan dalam sebuah kesimpulan.

Penelitian ini juga menggunakan pendekatan semantik yang merupakan salah satu diantara pendekatan yang dipergunakan dalam ilmu politik¹¹⁶

induktif dan penelitian kualitatif lebih menekankan makna daripada generalisasi. Lihat, Afifuddin dan Beni Ahmad Saebani, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Pustaka Setia 2009, hal. 58. Penelitian kualitatif merupakan metode dengan beraneka ragam segi fokus yang meliputi suatu interpretatif, kontruktif, pendekatan naturalistik, pada subjeknya. Penelitian kualitatif mempelajari sesuatu pada sudut pandang alamiah, menerjemahkan, dan melihat fenomena dalam hal makna yang dipahami manusia atau dapat mempelajari sisi nyata dunia. Menemukan bagaimana mengatasi suatu kondisi yang berkembang dan menggambarkan kehidupan manusia kontekstual. Penelitian kualitatif meliputi studi yang menggunakan dan mengumpulkan beragam studi kasus bahan empiris, pengalaman pribadi, interaksional, dan teks visual yang menggambarkan peristiwa rutinitas dan problematis dan makna kehidupan individual. Zul Azmi, Abdillah Arif N, Wardayani, "Memahami Penelitian Kualitatif dalam Akuntansi," dalam *Jurnal Ilmu Akuntansi*, Vol. 11, No. 1, Tahun 2018, hal. 161. Bandingkan, Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 2011.

¹¹⁴ Mengenai sifat penelitian ini Ahmad Badr, *Ushûl al-Bahts al-Ilmî wa Manâhijuhu*, Libya: al-Maktabah al-Wathâniyah, 1977, hal. 24. Bandingkan dengan Sutrisno Hadi, *Metode Riset*, Cet. 1, Yogyakarta: Yayasan Penerbitan Fak. Psikologi Umum UGM, 1977, hal. 4.

¹¹⁵ Abd Al-Hayy Al-Farmâwi, *Al-Bidâyah al-Tafsîr al-Maudhû'i*, Mesir: Maktabah al-Jumhuriyah, 1397/1977, hal. 52. Disini Al-Farmawi merumuskan konsep metode tafsir *al Maudhû'i* sebagai usaha menghimpun ayat-ayat Al-Qur'an yang memiliki tujuan yang sama, menyusunnya secara kronologis selama memungkinkan dengan memperhatikan *asbâbun nuzûl*, menjelaskannya, mengaitkan dengan Surat tempat ia berada, menyimpulkannya dan menyusun kesimpulan tersebut ke dalam kerangka pengetahuan yang sah.

¹¹⁶ Robert A. Dahl, *Modern Political Analysis*, New Delhi: Prentice Hall of India Private Limited, 1978, hal. 12-15. Disini di kemukakan empat macam pendekatan. Tiga pendekatan lainnya adalah empiris, pendekatan normatif dan pendekatan kebijaksanaan. Pendekatan semantik untuk menguji kandungan Al-Qur'an, misalnya dilaksanakan oleh Toshihiko Izutzu dalam karyanya *Ethico Religious Concepts in the Quran*, Montreal: Mcgill

karena tafsir pada hakekatnya adalah penggalian makna yang terkandung dalam bahasa Al-Qur'an¹¹⁷ dengan melalui teknik analisis isi (*context analysis*) selain untuk dapat menemukan konsep yang komprehensif tentang upaya menemukan politik kekuasaan yang sangat dibutuhkan oleh penguasa pemerintahan ditengah tantangan politik kekuasaan tentang pemikiran *Khilâfah* di Indonesia.

Analisis semantik yang dimaksud dalam praktiknya mencakup beberapa teknik penafsiran di antaranya:

1. Penafsiran Tekstual

Penafsiran data ini menggunakan teks-teks Al-Qur'an dan riwayat hadis *qouli, fi'li dan taqrir* atau pengakuan Nabi dan sahabat.¹¹⁸ Penafsiran ini untuk menggali pengertian yang terkandung dalam kata atau frase untuk mendapatkan kesimpulan. Penafsiran tekstual ini menghasilkan konsep yang lebih akurat dibanding penafsiran lainnya, disebabkan karena kedua sumber tafsir ini bersumber dari Al-Qur'an dan Sunah.

2. Penafsiran Bahasa

Data pokok yang ditafsirkan adalah menggunakan pengertian dan kaidah-kaidah bahasa, secara etimologis, morfologis, dan makna leksikal. Penafsiran gramatikal dan retorikal ini untuk mendapatkan gambaran utuh dan sempurna terhadap ayat yang ditafsirkan. Penafsiran gramatikal meliputi kaidah nahwu dan balaghoh, sementara retorikal yang diakui ulama dalam kaidah *ushul fiqh* seperti penafsiran Surat Yûsuf/12 ayat 2.

3. Penafsiran Sistematis

Pengambilan data melalui kandungan ayat berdasarkan kedudukannya dalam Surat tempat ia berada baik sesudah atau sebelumnya. Dengan term

University Press, 1966. Di sini Isutzu menafsirkan ayat Al-Qur'an dengan ayat Al-Qur'an sendiri dengan membandingkannya satu sama lain.

¹¹⁷ Para ulama tidak sependapat terkait definisi dan istilah tafsir. Definisi dibedakan atas dua macam dimaknai luas dan sempit. Dimaknai luas merujuk kepada pengetahuan dan ilmu yang berkenaan dengan kandungan Al-Qur'an dan ilmu-ilmu yang dipergunakan untuk memperoleh jenis yang pertama. Badr al-Dîn Muhammad bin Abdullah al-Zarkasyî, *Al Burhân fî Ulâm Al-Qur'an*, Cet. 1, Mesir: Dâr al-Ihyâ' al-Kutub al-Arabî, 1375 H/1975 M, hal. 13. Muhammad Abd al Azhîm al-Zarqânî, *Manâhil al-Arfân fî Ulâm Al-Qur'an*, Mesir: Dâr al-Ihyâ' al-Kutub al-Arabî: t.th, hal. 471-472. Jenis yang kedua yaitu sempit memandang tafsir sebagai cara kerja ilmiah mengeluarkan pengertian-pengertian yang terkandung dalam Al-Qur'an. Abd al-Azhîm Ma'âni dan Ahmad al-Gundûr, *Ahkâm min Al-Qur'an wa al-Sunnah*, Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1976, hal. 3.

¹¹⁸ Dasar penggunaan Al-Qur'an dan sunah sebagai sumber penafsiran antara lain: al-Baqarah/2:87 dan 185 dan an-Nahl/ 16: 70 dan 44. Misalnya Nabi saw. menafsirkan kata *Zhulm* dalam Surat al-An'âm/5: 55 dengan syirik dalam Surat Luqmân/31 ayat 13. Abû Abdullah Muhammad bin Isma'îl bin Ibrahim bin al-Mughîrah bin Bardizbah al-Bukhâri, *Shahîh al-Bukhâri*, Juz 7, t.tp: Dâr Wahhâbi al-Sya'b, t.th, hal. 71: Jalal al-Din ibn Abd al-Rahman ibn Abi Bakr al-Suyûthiy, *al-Dûr al-Manshûr fî Tafsîr al-Ma'tsûr*, Cet. 7, Beirut: Dâ al-Fikr, 1983, hal. 5.

munâsabah al-âyah (perpautan ayat). Penggunaan teknik ini mengacu pada pandangan bahwa Al-Qur'an merupakan kitab suci yang saling bertautan satu sama lain berhubungan secara sistematis dan logis.¹¹⁹

4. Penafsiran Sosio-Historis

Pengambilan data melalui sejarah berkenaan dengan kehidupan masyarakat arab termasuk dalam hal ini asbabun nuzul terkait kasus yang terjadi baik sebelum maupun sesudah ayat bersangkutan diturunkan. Teknik ini juga dikenal dan dipergunakan sejak zaman sahabat sebagai teknik penafsiran.¹²⁰

5. Penafsiran Teologis

Penafsiran teologis menggunakan kaidah-kaidah *ushûl fiqh* sebagai perumusan hikmah terkandung dalam ayat sebagai aturan dalam beragama. Sebagai hasil ijtihad ulama. Teknik penafsiran ini mengacu pada pandangan bahwa Al-Qur'an diturunkan bukan untuk menyulitkan tapi untuk mempermudah manusia sekaligus tuntunan hidup untuk mencapai kesejahteraan. Hal ini bisa ditemukan dalam tafsir shahabat seperti yang diriwayatkan Aisyah RA.¹²¹

6. Penafsiran Kultural

Penafsiran yang dimaksudkan adalah penggunaan pengetahuan yang relevan untuk memahami isi kandungan Al-Qur'an. Hal ini mengacu pada pandangan bahwa pengetahuan yang didapat berdasarkan pengalaman dan penalaran yang benar tidak kontradiktif dengan kandungan Al-Qur'an sendiri, bahkan justru untuk meyakinkan terhadap kebenaran wahyu.¹²²

¹¹⁹ Jalal al-Din ibn Abd al-Rahman ibn Abi Bakr al-Suyûthiy, *Al-Itqân fî Ulûm Al-Qur'an*, Cet. 2, Beirut: Dâr al-Fikr, 1983, hal. 108-114.

¹²⁰ Teknik penafsiran ini adalah termasuk penafsiran kelompok *bi al-Ma'tsûr* tafsir dengan riwayat. Jalal al-Din ibn Abd al-Rahman ibn Abi Bakr al-Suyûthiy, *Lubâb an-Nuqûl fî Asbâb al-Nuzûl*, Cet. 2, Beirut: Dâr al-Fikr, 1983, hal. 2. Ibnu Taimiyah, *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr*, Kuwait: Dâr Al-Qur'an al-Karîm, 1971, hal. 15.

¹²¹ Jalal al-Din ibn Abd al-Rahman ibn Abi Bakr al-Suyûthiy, *al-Dûrr al-Mansûr fî Tafsîr al-Ma'tsûr*, Cet. 3, Beirut: Dâr al-Fikr, 1983, hal. 423. Riwayat Aisyah terkait dengan kata *Kabâir* dalam Surat al-Baqarah/2 ayat 180 yang berdasarkan pengetahuan yang dimilikinya. Juga Imam ibn Jarîr meriwayatkan tafsir yang senada dari Ali bin Abi Thâlib. Abû Ja'far Muhammad bin Jarîr at-Thabâri, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Ayi Al-Qur'an*, Mesir: Musthafa al-Bâb al-Halabî wa Awlâduhu, 373 H/1954 M, hal. 121. Menurut riwayat tersebut seorang sahabat hendak berwasiat karena meninggalkan harta yang banyak, tetapi ahli warisnya juga banyak. Maka harta tersebut tidak mencukupi untuk berwasiat.

¹²² Seperti dalam Surat ar-Rûm/30 ayat 8 secara implisit mengandung perintah agar manusia memikirkan keadaan diri mereka atau alam sekitarnya. Mereka akan memahami bahwa alam ini diciptakan dengan aturan yang benar tentang ajal dan hari kemudian. Sayyid Quthb, *Tafsîr fî Zhilâl Al-Qur'an*, Juz. 21, Beirut: Dâr al-Ihyâ' al-Turâts al-Arabî, 1386 H/1967 M, hal. 30, juga: Muhammad Musthafâ al-Marâghi, *Tafsîr al-Marâghi*, Cet. 21, Beirut: Dâr al-Fikr, 1394 H/ 1974, hal. 31.

7. Penafsiran Logis

Penafsiran logis yang dimaksud adalah penggunaan prinsip-prinsip logika dalam usaha menafsirkan Al-Qur'an. Kesimpulan diperoleh secara induktif atau deduktif atau dikenal dengan istilah inferensi. Penggunaan ini didasarkan kepada pandangan bahwa Al-Qur'an merupakan bagian dari kegiatan ilmiah yang memerlukan penalaran ilmiah. Prinsip-prinsip berpikir logis dapat dijumpai dalam kajian ushul fiqh dan ulumul Qur'an.¹²³

1. Pemilihan Objek Penelitian

Objek penelitian ini tentang politik kekuasaan dalam perspektif Al-Qur'an, kritik terhadap pemikiran *Khilâfah* di Indonesia. Penelitian ini akan dijelaskan secara detail dan komprehensif berdasarkan analisis kepustakaan (*library research*), melalui sumber data yang digunakan berasal dari datar primer (*primary research*) dan data sekunder (*secondary research*).

2. Data dan Sumber Data

Adapun data dalam penelitian ini terdiri dari dua macam, yaitu:

a. Data Primer

Data primer yang digunakan dalam penelitian ini adalah ayat-ayat Al-Qur'an dan Hadis yang dijadikan dasar pemikiran atas misinterpretasi *Khilâfah* dan konter ayat konspiratif tentang politik kekuasaan.

b. Data Sekunder

Adapun data sekunder dalam penelitian ini adalah informasi tentang politik kekuasaan yang bersumber dari berbagai rujukan kepustakaan. Rujukan tersebut berupa kitab-kitab tafsir, buku-buku dan karya ilmiah yang membahas tentang isu-isu *Khilâfah* dan politik kekuasaan, jurnal ilmiah, dan artikel dari Surat kabar, majalah baik yang dipublikasikan media cetak maupun melalui media elektronik lain dalam jaringan (*daring/online*)

3. Teknik Analisis Data

Teknik analisis data berguna untuk merumuskan hasil penelitian. Hal ini perlu dilakukan analisis mendalam dari data-data yang ditemukan. Tujuannya adalah supaya data-data yang telah terhimpun dapat tersusun secara sistematis dan mudah dalam melakukan analisis dan perumusan penelitian. Terdapat tiga hal yang perlu dilakukan dalam analisis data pada penelitian kualitatif yaitu: reduksi data, menyajikan data, dan penarikan

¹²³ Pembahasan tentang Qiyas merupakan bukti nyata penggunaan prinsip berpikir logis. Imam Syafi'i menyamakannya dengan ijtihad sebagai penggalan hukum dengan cara mencari petunjuk dari dalil-dalil agama dengan cara yang benar. Muhammad bin Idris al-Syâfi'î, *al-Risâlah*, Mesir: Musthafa al-Bâb al-Halabî wa Awlâduhu, 1388 H/ 1969 M, hal. 205 -206. Penalaran implikasi ditemukan dalam ushul fiqh Hanafi dengan istilah *Dilâlah al-Isyârâh*. Ali Hasballah, *Ushûl al-Tasyri' al-Islâmî*, Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1964, hal. 238.

kesimpulan. Untuk melakukan analisis data dalam penelitian ini digunakan teori *affirmative action* merupakan diskriminasi positif (*positive discrimination*) atau langkah-langkah khusus yang dilakukan untuk mempercepat terwujudnya keadilan dan kesetaraan. Penelitian ini juga melalui pendekatan simbiotik pemikiran *Khilâfah* dalam sistem pemerintahan Islam modern.

Adapun teori *affirmative action* yang relevan dalam penelitian ini adalah *Affirmative action* yang dikembangkan oleh Anderson dan dipopulerkan oleh Presiden Kennedy. Teori *affirmative action* memiliki tujuan dan kebijakan luas; (a) mengupayakan penghilangan hambatan dalam sistem dan norma terhadap kelompok sebagai akibat sejarah ketidakadilan dan ketidaksetaraan, dan/atau; (b) mengupayakan promosi masyarakat yang inklusif sebagai prasyarat demokrasi, integrasi, dan pluralisme; (c) mengupayakan kesetaraan atas dasar pengklasifikasian identitas ras, gender, etnisitas, dan sebagainya.¹²⁴

J. Jadwal Penelitian

Penelitian ini dilakukan selama satu tahun atau dua semester akademik. Tahapan penelitian dimulai dengan pengumpulan data-data penelitian melalui berbagai rujukan kepustakaan. Data-data tersebut berupa kitab-kitab *turâts* (klasik) dan *mu'âshir* (kontemporer), buku-buku, jurnal ilmiah, disertasi, majalah, Koran dan berbagai sumber otoritatif lainnya. Data yang sudah dikumpulkan tersebut, diklasifikasi dan disusun sedemikian rupa secara sistematis. Kemudian dilanjutkan dengan melakukan analisis data dengan menggunakan pendekatan *Affirmative Action* (AA). Setelah semuanya selesai, tahap selanjutnya adalah pembuatan laporan dalam bentuk disertasi.

K. Sistematika Penulisan

Agar penelitian ini terarah dengan baik, maka dalam penulisannya dibuat sistematika penulisan yang terdiri dari enam Bab dan sub Bab di antaranya:

Bab Pertama, dimulai pendahuluan yang memuat secara singkat dan jelas tentang latar belakang persoalan pembahasan secara umum

Bab Kedua, membahas tentang diskursus politik kekuasaan dan *Khilâfah* melalui pendekatan *affirmative action*. Pokok bahasannya meliputi pengertian dan paradigma politik kekuasaan, sejarah perkembangan *Khilâfah* dan konsepsi ideologis pemikiran politik Hizbut Tahrir Indonesia, kemudian diakhiri dengan bahasan *affirmative action* sebagai pendekatan demokrasi politik.

¹²⁴ Anderson, Elizabeth S, "Integration, Affirmative Action and Strict Scrutiny Available at SSRN," dalam <https://ssrn.com/abstract=403120>. Diakses pada 10 Januari 2021.

Bab Ketiga, membahas relevansi politik kekuasaan dan *Khilâfah*. Dalam pembahasannya dipaparkan mengenai hubungan politik kekuasaan dan *Khilâfah*, relevansi dan viabilitas pemikiran *Khilâfah* terhadap *maqâshid al-syari'ah*, serta relevansinya dengan sistem Negara Islam modern.

Bab Keempat, membahas tentang konsepsi politik kekuasaan dalam perspektif Al-Qur'an yang meliputi term *al-Hukm* (hukum dan kebijakan), *as-Sulthân* (kekuasaan dan otoritas), *al-Mulk* (keabsahan dan kemampuan), dan *al-Quwwah* (kekuatan dan kekuasaan). Dalam bab ini turut dibahas prinsip-prinsip politik serta karakteristik penguasa perspektif Al-Qur'an berikut dijelaskan tentang struktur politik fase Nubuwwah dan struktur politik pasca kenabian setelahnya.

Bab Kelima, membahas tentang analisa kritik pemikiran politik *Khilâfah* Hizbut Tahrir Indonseia melalui pendekatan *affirmative action*. Dalam analisis kritik pemikiran *Khilâfah* HTI, dimulai dengan tinjauan filosofis yang kontradiksi dengan NKRI dalam penerapan Syariah, dilanjutkan dengan tinjauan historis, dan tinjauan teologis *Khilâfah* serta implikasinya terhadap sistem politik di Indonesia. Kemudian dalam analisis praktisnya dilakukan dengan pendekatan *affirmative action* sebagai jaminan hak politik, kesetaraan, kebebasan, dan keadilan. Sekaligus tawaran integrasi politik *Khilâfah* ke dalam konstitusi dan formalisasi Syariat ke dalam institusi sebagai nilai peradaban politik dalam sistem demokrasi.

Bab Keenam, penutup, berisi kesimpulan yang didasarkan pada pembahasan sebelumnya sekaligus menjawab pokok-pokok masalah yang dirumuskan dalam bagian pendahuluan. Disertasi ini juga menyajikan rekomendasi terkait dukungan kebijakan yang dapat memperkuat implementasi politik kekuasaan qunanik terhadap penguasa dan pemerintahan.

BAB II

DISKURSUS POLITIK KEKUASAAN DAN *KHILÂFAH* MELALUI PENDEKATAN *AFFIRMATIVE ACTION*

Pada bab ini bertujuan memberi pandangan ilmiah tentang urgensi politik kekuasaan *Khilâfah* melalui pendekatan *affirmative action* sebagai moderasi politik akomodatif terhadap sistem kepemimpinan dan pemerintahan modern. Pada pembahasan awal penelitian, penulis terlebih dahulu menjelaskan pengertian dan konsep politik kekuasaan serta konsepsi *Khilâfah* perspektif Al-Qur'an dan Hadis berikut teori *affirmative action* sebagai pisau analisis pendekatan historis dan teologis *Khilâfah*. Diskursus ini dimaksudkan untuk mendapat gambaran utuh tentang paradigma teoretis dan praktis politik kekuasaan perspektif Al-Qur'an versus pemikiran *Khilâfah* yang diusung Hizbut Tahrir Indonesia dalam mengkontekstualisasikan ajaran Islam dalam struktur kekuasaan modern dan konstruksi ideologis *Khilâfah* konsekuensinya terhadap politik kekuasaan di Indonesia. Demikian dimaksudkan untuk menempatkan *Khilâfah* sebagai *value* politik afirmatif implementasinya dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Pada bagian akhir pokok bahasan, dipaparkan mengenai strategi penerapan *affirmative action* untuk meminimalisir ketegangan politik antara kelompok yang menghendaki penerapan sistem politik Islam di satu pihak dan kelompok yang ingin mempertahankan demokrasi Pancasila dalam sistem ketatanegaraan Republik Indonesia.

A. Politik Kekuasaan

1. Pengertian Politik Kekuasaan

a. Pengertian Politik

Politik kekuasaan (*political power*) terdiri dari dua suku kata politik dan kekuasaan. Politik berasal dari kata *politic* (Inggris) yang menunjukkan karakter pribadi atau perbuatan. Secara literal, politik dalam bahasa Arab dikenal dengan term *siyâsah* terbentuk dari *fi'il sâsa-yasûsu* yang berarti memelihara (*ri'âyah*), memperbaiki (*islâh*), menegakkan (*taqwîm*), mendidik (*ta'dîb*), dan memberikan petunjuk (*irsyâd*).¹ Secara leksikal politik berarti bijaksana *acting or judging, well judged, prudent*.² Politik berasal dari kata *politicus* (Latin) dan *politicos* (Yunani) keduanya berarti *relating to a citizen*. Atau berasal dari kata *polis* yang berarti Kota.³ Kemudian kata politik terserap dalam Bahasa Indonesia dengan tiga makna yaitu; segala urusan dan tindakan (kebijaksanaan, siasat, dan sebagainya) mengenai pemerintahan suatu negara atau terhadap negara lain, tipu muslihat atau kelecikan, dan juga dipergunakan sebagai nama bagi sebuah disiplin pengetahuan yaitu ilmu politik.⁴ Politik dalam suatu negara (*state*) berkaitan erat dengan masalah kekuasaan (*power*) pengambilan keputusan (*decision making*), kebijakan publik (*public policy*) dan alokasi atau distribusi (*allocation or distribution*).⁵

Istilah politik pertama kali diperkenalkan oleh Plato dan Aristoteles dalam bukunya *Politeia* yaitu Republik. Keduanya merupakan dasar pemikiran politik yang terus berkembang. Politik menurut keduanya adalah konsep pengaturan masyarakat mengkaji persoalan yang berkaitan dengan pemerintahan yang seharusnya dijalankan agar terwujud masyarakat politik atau negara yang baik. Di dalamnya memuat unsur kelembagaan, aktivitas pemerintahan, kebijaksanaan dan hukum sesuai keinginan yang akan dicapai. Pengertian politik secara parsial atau implisit, memiliki dua kecenderungan pandangan makna berkaitan politik dengan negara atau pemerintahan, dan kaitannya dengan masalah kekuasaan, otoritas dan atau dengan konflik.⁶

Perbedaan kecenderungan tersebut berkaitan erat dengan pendekatan perilaku dan pendekatan tradisional. Pendekatan tradisional meliputi

¹ Abdul Qodim Zallûm, *Pemikiran Politik Islam*, Bangil: Al Izzah, 2001, hal. 1.

² A.S Hornby AP. Cowic, (ed.), *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, London: Oxford University Press, 1974, hal. 645.

³ Noah Webster's, *Webster's New Twentieth Century Dictionary*, USA: William Collins Publisher, 1980, hal. 437.

⁴ W.J.S Poerwadarminta, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1983, hal. 763.

⁵ Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2010, hal. 14.

⁶ Alan C. Isaak, *Scope and Methods of Political Science*, Homewood Illinois: The Dorsey Press, 1981, hal. 34-45.

pendekatan historis, legalistik, dan pendekatan institusional seperti lembaga legislatif, lembaga eksekutif, dan lembaga yudikatif. Sedangkan pendekatan perilaku menekankan aktor politik untuk menerima institusi politik sebagai aspek penting dalam politik meski bukan pada hakikat politik para tokoh pemerintahan wakil rakyat.⁷

Relevansinya dengan kedua pendekatan ini, Deliar Noer mengemukakan pendapat yang berbeda meski secara garis besar ia sepakat dengan kedua pendekatan nilai dan perilaku manusia. Hanya saja tentang politik tidaklah parsial bersifat keilmuan, melainkan memiliki sifat kefilsafatan berdasarkan argumentasi empiris, normatif dan analitis. Politik menurut Deliar Noer merupakan segala aktivitas atau sikap yang berkaitan dengan kekuasaan untuk mempengaruhi dengan jalan mengubah atau mempertahankan, suatu macam bentuk susunan masyarakat.⁸ Sedangkan menurut Miriam politik (*politics*) adalah berbagai kegiatan dalam suatu sistem politik (atau negara) yang menyangkut proses menentukan dan melaksanakan tujuan-tujuan dari sistem itu.⁹

Hubungannya dengan masalah konflik dan konsensus politik, Rod Hume mendefinisikan politik dengan serangkaian kegiatan yang menyangkut cara bagaimana kelompok-kelompok mencapai keputusan-keputusan yang bersifat kolektif dan mengikat melalui usaha untuk mendamaikan perbedaan di antara anggotanya (*politics is the activity by which groups reach binding collective decisions through attempting to reconcile differences among their members*).¹⁰ Sedangkan politik menurut Andrew Heywood, adalah kegiatan suatu bangsa bertujuan untuk membuat, mempertahankan, dan mengamandemen peraturan-peraturan umum yang mengatur kehidupan yang tidak dapat lepas dari gejala konflik dan kerjasama (*politics is the activity through which a people make, preserve and amend the general rules under which they live and as such is inextricably linked to the phenomenon of conflict and cooperation*).¹¹

Politik merupakan sebuah seni dan objek penting untuk meraih kekuasaan. Namun demikian bagi sebagian orang dianggap kotor, penuh kebohongan, licik dan identik dengan kesewenangan, sehingga memunculkan dualisme definisi politik yang berbeda korelasinya dengan negara dan pemerintahan atau dengan kekuasaan, otoritas atau konflik.¹² Sebagai etika dan moralitas politik, secara substansi sistem politik harus mampu

⁷ Alan C. Isaak, *Scope and Methods of Political Science ...*, hal. 40-41.

⁸ Deliar Noer, *Pengantar ke Pemikiran Politik*, Jakarta: Rajawali, 1983, hal. 6.

⁹ Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik ...*, hal. 8

¹⁰ Rod Hume, *et al.*, *Comparative Government and Politics*, London: Macmillan Press, 1998, hal. 3.

¹¹ Andrew Heywood, *Politics*, London: Macmillan Press, 1977, hal. 4.

¹² Alan C. Isaak, *Scope and Methods of Political Science ...*, hal. 15-16.

melahirkan sikap dan perilaku politik (*political behavior*) serta budaya politik (*political culture*) dan juga berorientasi pada hubungan vertikal dan horizontal. Hubungan vertikal seorang pemimpin atau penguasa wajib mematuhi perintah Allah dan menjauhi larangan-Nya, sedangkan hubungan horizontal mampu bertanggungjawab atas rakyatnya sehingga terwujud keadilan dan kemakmuran dalam pemerintahan.¹³ Bukan melahirkan chauvinisme, fanatisme, penindasan, diskriminasi, dan kezaliman.¹⁴ Sebagai wujud keadilan dan kemakmuran dalam politik kekuasaan, adalah ia mampu hadir dalam wilayah domestik maupun publik, kultural dan struktural, personal dan komunal. Meski dalam realitas perkembangan politik kekuasaan mengalami spesifikasi makna menjadi politik praktis atau politik struktural bukan kemaslahatan kolektif tetapi popularitas individu dan kelompok.¹⁵

Korelasinya dengan fungsi, struktur dan aktivitas politik, menurut Gabriel Almond terdapat dua fungsi politik yaitu fungsi *input* dan *output*. Fungsi *input* adalah cara menentukan cara kerja sistem untuk membuat dan melaksanakan kebijaksanaan dalam sistem politik.¹⁶

Fungsi-fungsi *input* politik yang dimaksudkan adalah:

- a. *Sosialisasi politik*, merupakan proses sosial yang memungkinkan seseorang menjadi anggota kelompoknya melalui pemahaman budaya politik dan bersikap sesuai dengan budaya politiknya. Sosialisasi dengan mengikut sertakan keluarga, sekolah, lingkungan pergaulan dan pekerjaan, media massa juga oleh institusi resmi. Dengan demikian bukan sekadar memelihara melainkan adanya perubahan perilaku budaya politik baru. Hal ini sangat relevan dengan konsep dan tujuan sosialisasi sebagai konversi budaya politik.
- b. *Rekrutmen politik*, adalah proses seleksi warga masyarakat untuk menempati jabatan politik dan administrasi. Di Barat menurut Almond rekrutmen dipengaruhi oleh kriteria kemampuan alami dan prestasi dan juga terbuka umum semua warga masyarakat. Hal ini berbeda dengan sistem politik tradisional rekrutmen prestasi kurang mendapat akomodir ketimbang jalur keturunan, sedang umur dan jenis kelamin menjadi pertimbangan sendiri.
- c. *Artikulasi kepentingan*, merupakan proses penentuan kepentingan-kepentingan yang dikehendaki dari sistem politik, di mana rakyat secara

¹³ Ahmad Fuadi, "Diskursus Pemikiran Politik Islam Pra Modern," dalam *Al-Mabsut: Jurnal Studi Islam Dan Sosial*, Vol. 12, No. 1, 2018, hal. 201-211.

¹⁴ Abul A'la al-Maudûdi, *Khilâfah dan Kerajaan*, terj. Maskun N, Kuala Lumpur: Dewan Pustaka Belajar, 1986, hal.107.

¹⁵ Ardipandanto, Aryo Jati. "Dampak Politik Identitas Pada Pilpres 2019: Perspektif Populisme," dalam *Jurnal Politica*, Vol. 11, No. 1, Mei 2020, hal. 43-60.

¹⁶ Gabriel A. Almond & James S. Coleman (ed.), *The Politic of the Developing Areas*, New Jersey: Princeton, 1970, hal. 17. Juga dalam Mochtar Mas'ood dan MacAndrews (ed.) *Perbandingan Sistem Politik*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1982, hal. 29.

- langsung dapat menyatakan kepentingannya kepada lembaga politik atau pemerintah melalui kelompok yang mereka bentuk.
- d. *Agregasi kepentingan*, merupakan proses perumusan alternatif dengan jalan penggabungan atau penyesuaian kepentingan yang telah diartikulasikan dengan merekrut calon pejabat yang menganut pola kebijaksanaan khusus. Agregasi kepentingan dapat diselenggarakan oleh seluruh subsistem dari politik seperti Lembaga-lembaga legislatif, eksekutif, dan yudikatif, birokrasi, partai politik.
 - e. *Komunikasi politik*, merupakan alat untuk menyelenggarakan fungsi-fungsi lainnya. Orang tua, guru, dan para tokoh agama mengambil bagian dalam sosialisasi politik dengan menggunakan komunikasi sebagai proses agregasi politik. Partai politik dengan jalan menghubungkan tuntutan dan rekomendasi kebijaksanaan dan seterusnya.

Sedangkan fungsi-fungsi *output* (keluaran) meliputi pembuatan aturan (*rulemaking*), pelaksanaan aturan-aturan hukum (*rule application*), dan pengawasan atas pelaksanaan aturan-aturan hukum (*rule adjudication*). Ketiga fungsi *output* ini disebut Almond sebagai fungsi pemerintahan yang di dalamnya rentan dengan penyimpangan kekuasaan (*abuse of power*). Struktur politik yang dijelaskan Almond di atas tidak hanya relevan dengan sistem politik negara modern tetapi juga relevan negara-negara tradisional bahkan terhadap peranan sistem politik pada suku-suku primitif. Artinya kekuasaan pemerintahan yang tidak menyelenggarakan fungsi input dan output akan sangat mudah terjadi ketimpangan antara penguasa dan rakyat.

Hal mendasar atau hakikat dalam berpolitik adalah aspek konstitusi dan ideologi. Hakikat politik sebagai aktivitas pemerintahan tidak dapat dipisahkan dari aspek konstitusi dan ideologi. Konstitusi sebagai hukum dasar yang mengatur norma penyelenggaraan pemerintahan atau kekuasaan negara. Juga berfungsi sebagai dasar struktural bagi unsur dan sistem politik serta dasar keabsahan kekuasaan bagi lembaga politik. Melalui konsep dan tujuan-tujuan politik itu menjadi dasar ideologi negara, cita-cita yang dalam dan luas bersifat jangka panjang bahkan bersifat universal.¹⁷

Keberadaan ideologi dalam konstitusi berimplikasi pentingnya ideologi bagi negara dan sistem politik yang bersangkutan. Hal ini dapat dipahami jika ideologi dikaitkan dengan kedudukan konstitusi sebagai hukum dasar. Dalam hal ini, ideologi menjadi pedoman bagi sistem politik dan kriteria dalam pembuatan aturan-aturan hukum, pengambilan kebijakan politik dan dalam penilaian terhadap pelaksanaannya.¹⁸ Bahkan ideologi salah satu faktor penting dalam rekrutmen politik, jika dikaitkan dengan dukungan rakyat dan

¹⁷ Deliar Noer, *Ideologi, Politik dan Pembangunan*, t.tp: Yayasan Perkhidmatan, 1983, hal. 31.

¹⁸ Deliar Noer, *Ideologi, Politik dan Pembangunan ...*, hal. 33.

pelaksanaan program politik. Demikian ini untuk menunjukkan sikap loyalitas penguasa perannya terhadap ideologi negara yang rentan dengan penyimpangan dengan melakukan interpretasi terhadap ideologi negara seperti Kudeta Partai Komunis Indonesia dikenal dengan Gerakan 30 September 1965.¹⁹

Ideologi berdasarkan sumbernya dapat dibedakan atas beberapa jenis yang lahir dari kepentingan dan pemikiran manusia, dapat juga karena pengaruh agama bahkan pengaruh lingkungan dan tradisi luar. Oleh karena itu ideologi dapat dibedakan atas ideologi kultural (*cultural ideology*) yang bersumber dari pemikiran manusia dan pengaruh lingkungan dan tradisi dari luar, ideologi keagamaan (*religious ideology*) yang merupakan penjabaran dari ajaran agama, dan ideologi campuran (*mixed ideology*) yang merupakan gabungan antara agama dan pemikiran manusia.²⁰

Berdasarkan pemaparan di atas disimpulkan bahwa unsur-unsur yang terkandung dalam konsepsi politik adalah memuat nilai-nilai ajaran (agama, filsafat, dan pemikiran), ideologi politik sebagai pedoman kriteria aturan hukum, konstitusi dan kebijakan negara dalam sistem politik meliputi aktivitas dan subyek politik yang mengarah pada tujuan antara dan tujuan akhir serta otoritas politik dan kekuasaan.

b. Pengertian Kekuasaan

Term “kekuasaan” (*power*) terbentuk dari kata kuasa yang berarti kemampuan berbuat dan berkehendak, identik dengan *influence* (pengaruh), *authority* (kewenangan), dan *rule* (aturan). Kekuasaan dalam pandangan tokoh politik sangatlah beragam sebagai kemampuan seseorang atau kelompok manusia untuk mempengaruhi tingkah laku sehingga sesuai dengan keinginan dan tujuan sang penguasa.²¹ Pengertian kekuasaan ini sangat erat kaitannya dengan masalah pengaruh dan kewenangan, bahkan memiliki dimensi potensial dan aktual, positif dan negatif, konsensus dan paksaan. Secara global kekuasaan adalah sistem yang diperankan para penguasa pemilik jabatan untuk melakukan kewenangan, mengatur atau

¹⁹ A. Heuken SJ, *et al.*, *Ensiklopedi Populer Politik Pembangunan Pancasila*, Juz 4. Jakarta: Yayasan Cipta Loka Caraka, t.th, hal. 35-43.

²⁰ Ideologi kultural seperti “Marxisme” yang digagas oleh Max (1818-1883) dan Friedrich Engels (1820-1895) bertujuan menghapus Kapitalisme pokok ajarannya materialism historis dan materialisme dialektis yang kemudian menjadi paham komunis. Ideologi keagamaan semisal Masyumi, Nahdlatul Ulama (NU), Partai Syarikat Islam Indonesia (PSSI), Partai Tarbiyah Islam (Perti), sedang ideologi campuran terlihat dalam AD Partai Masyumi dan NU. Lihat Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional 1945-1965*, Jakarta: Grafiti, 1987, hal.458-460.

²¹ Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Politik*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2008, hal. 35.

memaksakan kehendak. Otoritas yang semestinya disertai etika politik agar tidak terjadi penyalahgunaan kekuasaan (*abuse of power*) dan kewenangan.

Untuk lebih detail memahami pengertian kekuasaan, berikut definisi kekuasaan menurut beberapa ahli.²²

1) Kekuasaan Berdasar Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI)

Term “kekuasaan” atau kuasa menurut KBBI adalah kemampuan atau kesanggupan untuk berbuat sesuatu; kekuatan. Wewenang atas sesuatu atau untuk menentukan (memerintah, mewakili, mengurus) sesuatu. Kekuasaan adalah kemampuan untuk menguasai orang atau golongan lain berdasarkan kewibawaan, wewenang, karisma, atau kekuatan fisik.²³

2) Kekuasaan Menurut Sosiolog

Kekuasaan menurut Max Weber dalam buku *Wirtschaft und Gesellschaft* pada tahun 1992 adalah kemampuan untuk, dalam suatu hubungan sosial, melaksanakan kemauan sendiri sekalipun mengalami perlawanan, dan apapun dasar kemampuan ini, baik berupa kedudukan, kekayaan, atau kepercayaan.²⁴ Pengertian ini searah dengan pemikiran Bertrand Russel, Michel Foucault, Talcott Parsons dan Pierre Bourdieu yaitu kemauan dan perlawanan yang didasari motivasi maupun dorongan diri. Secara eksplisit untuk meraih kekuasaan tertinggi yaitu pimpinan, dan secara implisit ketaatan pada pemimpin, sebagai konsekuensi strategis bahwa kekuasaan itu tidak terbatas pada individu, negara bahkan meliputi wilayah kehidupan modern Karl Deutsch dan Talcott menilai kekuasaan adalah kemampuan untuk menjamin terlaksananya kewajiban-kewajiban yang mengikat oleh kesatuan-kesatuan dalam suatu sistem organisasi kolektif.²⁵ Bahkan Parsons melihat sisi positif dari kekuasaan dikaitkan dengan *authority* berupa kedudukan, kekayaan, atau kepercayaan dan agama.

3) Kekuasaan Menurut Filsuf

Menurut Niccolo Machiavelli (1449-1527 M) kekuasaan merupakan sesuatu yang harus diraih karena ia tidak begitu saja lahir. Kekuasaan harus direnggut lalu dipertahankan, dan dalam mempertahankannya yang paling esensial bagi pengusaha adalah harus serentak dicintai dan ditakuti warganya. Maka pertimbangan-pertimbangan moral dalam kekuasaan menjadi tidak

²² Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2008, hal. 59-71.

²³ Kamus Besar Bahasa Indonesia. [Online]. Tersedia di <http://bahasa.kemdiknas.go.id/kbbi/index.php>. Diakses pada 7 Januari 2020.

²⁴ Efriza, *Kekuasaan Politik, Perkembangan Konsep, Analisis dan Kritik*, Malang: Intrans Publishing, 2016, hal. 34.

²⁵ Talcott Parsons dalam Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2008, hal. 63.

relevan.²⁶ Ajaran Machiavelli ini sesuai dengan pandangan umum Hobbes (1588-1679) di mana kekuasaan tidak dapat dibagi-bagi dan diasingkan karena milik seluruh bangsa, sementara Jacques Rousseau (1712-1778) menilainya sebagai belenggu bagi kaum proletar dan kecintaan akan kekuasaan menurut Karl Marx adalah Iblis dari manusia.²⁷

4) Kekuasaan Menurut Ilmuwan Kontemporer

Kekuasaan menurut Harold D. Laswell dan Abraham Kaplan adalah suatu hubungan yang dapat menentukan tindakan kearah tujuan dari pihak pertama ke kelompok lain atau kemampuan untuk bertindak memaksa seseorang untuk melakukan sesuatu yang bertentangan dengan kehendaknya seperti rumusan Barbara Goodwin (2003) bahwa kekuasaan adalah kemampuan untuk mengakibatkan seseorang bertindak dengan cara yang oleh yang bersangkutan tidak akan dipilih seandainya ia tidak dilibatkan.²⁸

Kekuasaan kemungkinan membatasi, mengubah atau menetapkan secara mutlak alternatif-alternatif tingkah laku orang atau kelompok. Kekuasaan adalah kualitas yang melekat dalam suatu interaksi yang memaksa secara fisik dan institusi antar dua atau lebih individu atau kelompok, dengan memiliki tujuan tertentu sebagai pertukaran kekuasaan, bahkan sebagai sumber sosial dan kontrol. Rumusan kekuasaan ini dinyatakan para Ilmuwan kontemporer semisal Lewin, Friedrich Nietzsche, Hannah Arendt, Marlon Levy.²⁹

5) Kekuasaan Menurut Ilmuwan Indonesia

Menurut Miriam Budiardjo kekuasaan adalah kemampuan untuk mempengaruhi tingkah laku seseorang atau sekelompok manusia menjadi sesuai dengan keinginan dan tujuan dari orang yang mempunyai kekuasaan itu, dan biasanya berbentuk hubungan (*relationship*) antar pihak yang memerintah dengan pihak yang diperintah agar patuh, atau sebagai suatu konsep kuantitatif potensi pengaruh dan otoritas dari seorang pemimpin.³⁰ Rumusan ini secara umum sejalan dengan pemikiran Soerjono Soekanto, Ramlan Surbakti, Inu Kencana Syafii, Deliar Noer dan Abdul Aziz.

Pengertian demikian, penting dipahami juga beberapa karakteristik politik kekuasaan, di antaranya tentang keabsahan, pertanggungjawaban, dan

²⁶ Niccolo Machiavelli, *Politik Kekuasaan menurut Niccolo Machiavelli*, Cet. 4, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2015, hal. 32-34.

²⁷ Efriza, *Kekuasaan Politik, Perkembangan Konsep, Analisis dan Kritik*, Malang: Intrans Publishing, 2016, hal. 37.

²⁸ Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2008, hal. 60.

²⁹ Efriza, *Kekuasaan Politik, Perkembangan Konsep, Analisis dan Kritik ...*, hal. 39-40.

³⁰ Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik ...*, hal. 62-65.

keberagamaan.³¹ Keabsahan melahirkan relevansi stabilitas dan kelanggengan kekuasaan politik serta kepercayaan kepada pemerintah, maka unsur pengawasan terhadap aktivitas politik sangat penting, sedang sifat pertanggungjawaban kekuasaan sebagai amanat (kepercayaan) yang harus dipertanggungjawabkan di hadapan Tuhan dan rakyat, sementara sifat keragaman dipahami dari adanya peringkat kekuasaan politik dan pemerintahan, relevan dengan distribusi kekuasaan secara vertikal dan horizontal.³²

6) Kekuasaan Menurut Sarjana Barat

Menurut Jean Bodin kekuasaan adalah sumber hukum yang tidak bisa dibatasi oleh kekuasaan ia memiliki kekuatan tertinggi bersifat abadi, tidak didelegasikan atau diwakilkan dan tidak dapat dibatasi oleh kondisi, bahkan tidak terlukiskan dan tidak dapat dicabut. Konsep kekuasaan Boedin ini dalam pandangan George Sabine konsep tersebut tentu bukan berasal dari pemahamannya sendiri selain tidak baku juga dapat berubah dan bisa dikompromikan dengan hukum dan subyek hukum konstitusional tertentu.³³ Menurut filsuf Inggris Thomas Hobbes (1588-1679) dengan pendekatan yang lebih logis, ia menawarkan teori kekuasaan bersifat mutlak tidak dapat dibantah, tidak terbatas dan tidak pula bisa dibagi. Sekalipun selaras dengan logika, namun teorinya tidak terlepas menuai kritik dari banyak kalangan karena dianggap terlalu mekanistik dan mengesampingkan nilai-nilai etik manusia. Sementara filsuf Perancis Jean Jacques Rousseau (1721-1778) menggabungkan keduanya dalam teori "*popular consent*" yang melahirkan konsep filsafat kekuasaan populer yang berasal dari kehendak umum.³⁴ Namun kritiknya terhadap Hobbes, justru terperosok dalam lautan abstraksi yang berlebihan. Kehadiran *nation state* sebagai konsep kekuasaan demokrasi diwarnai dengan perspektif positivistik yang menekankan keberadaan kekuasaan alamiah yang berfungsi sebagai sumber kekuasaan mutlak tidak terbatas yang harus ditaati.³⁵

7) Kekuasaan Perspektif Sarjana Timur

Konsep kekuasaan sarjana Timur cukup kontradiktif dengan konsep Barat korelasinya dengan teori ketuhanan, teori kekuatan maupun teori kontrak sosial. Teori ketuhanan menyatakan bahwa kedaulatan (kekuasaan)

³¹ Abdul Muin Salim, *Fiqh Siyasaah Konsepsi Kekuasaan Politik dalam Al-Qur'an*, Cet. 3, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002, hal. 58-59.

³² Abdul Muin Salim, *Fiqh Siyasaah Konsepsi Kekuasaan Politik dalam Al-Qur'an ...*, hal. 60.

³³ George Sabine, *A History of Political Theory*, Disunting oleh Thomas Thorson, Hinsdale: Dryden Press, 1973, hal. 377.

³⁴ Jean Jacques Rousseau, *on the social Contract*, disunting oleh Roger D. Masters's dan diterjemahkan oleh Judith R. Masters, New York: St Martin's Press, 1978, hal. 341.

³⁵ John Austin, *Law Ethics and the State*, dalam *W.Y Elliot dan NA Mc Donald*, *Western Political Heritage, Englewood Cliffs*, NJ Prentice Hall, Inc 1949, hal. 729-735.

berasal dari Tuhan, penguasa bertahta atas kehendak Tuhan dan Tuhan pula yang memberinya kekuasaan itu kepadanya. Hanya saja tidak disepakati bagaimana cara kekuasaan itu terwujud dan diperoleh penguasa melalui kekuatan atau persaingan antar kelompok. Kedua teori ini menurut Ibnu Khaldûn dalam *muqaddimah* bahwa manusia sebagai masyarakat memerlukan pemimpin (*al-Wâzi'*) untuk melaksanakan kekuasaan dan memperbaiki kehidupan masyarakat. Pemimpin ditaati karena memiliki kekuatan dan pengaruh terhadap masyarakat. Hubungan sosial masyarakat berdasarkan *ashâbiyâh* solidaritas kelompok sebagai perekat kekuatan tersebut. Dengan demikian pemerintahan (*daulah*) dapat terbentuk apabila mampu memenangkan dalam memperoleh kekuasaan.³⁶

Teori kontrak sosial menurut Al-Baqillâni (w. 1013 M), Abd. Latif Al-Baghdâdi (w.1231 M), Al-Mâwardi (w. 1058 M), Al-Juwaynî (w. 1085 M), dan Ibnu Khaldûn (w. 1408 M) bersumber dari masyarakat di mana gagasan terbentuknya negara atas kehendak manusia sebagai makhluk sosial dan makhluk politik untuk berkumpul memberi kemaslahatan berdasarkan norma agama dan kepemimpinan mengatur urusan mereka.

Ibnu Abî Rabi' (w. 885 M) dalam hal ini lebih berorientasi pada teori ketuhanan yang didasarkan pada pernyataan penguasa sebagai pancaran Ilahi, bukti kemurahan yang bersumber dari Tuhan bukan dari rakyat sekalipun tidak secara jelas maksud dari pancaran ilahi melalui pemilihan atau penunjukan.³⁷ Namun Al-Ghazâli menilai kekuasaan itu nilai suci (*muqaddas*) yang harus ditaati dan tidak boleh ditentang rakyat, kepala negara atau *sulthân* adalah bayang-bayang Allah di muka bumi. Berdasar Surat an-Nisâ'/4 ayat 59 dan Surat Ali Imrân/3 ayat 61 di mana sumber kekuasaan mutlak dari Tuhan melalui sistem pemilihan.

Berdasarkan rumusan kekuasaan dalam perspektif Islam cukup berbeda dengan perspektif Barat dari sisi hakikat maupun implikasi hukum yang muncul dari term kekuasaan. Ulama' Islam dengan bersumber dari Al-Qur'an dan Hadis kekuasaan berasal dari Tuhan (Ali Imrân/3: 26 dan 189), dalam ayat ini bahwa Allah Swt adalah pemilik kekuasaan mutlak, namun manusia sebagai Khalifah diberi mandat dan kuasa untuk mengelolanya. Pemahaman ini berdasarkan firman Allah:

Dan Dia-lah yang menjadikan kamu sebagai Khalifah-Khalifah di bumi dan Dia mengangkat (derajat) sebagian kamu di atas yang lain, untuk mengujimu atas (karunia) yang diberikan-Nya kepadamu. Sesungguhnya Tuhanmu

³⁶ Abdul Rahman ibn Khaldûn, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th, hal. 139.

³⁷ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara, Ajaran Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: UI Press, 1993, hal. 76.

sangat cepat memberi hukuman dan sungguh, Dia Maha Pengampun, Maha Penyayang. (al-An'âm/6:165)

Allah Swt berfirman:

(Allah berfirman), Wahai Dawud sesungguhnya engkau Kami jadikan khalîfah (penguasa) di bumi, maka berilah keputusan (perkara) di antara manusia dengan adil dan janganlah engkau mengikuti hawa nafsu, karena akan menyesatkan engkau dari jalan Allah. Sungguh, orang-orang yang sesat dari jalan Allah akan mendapat azab yang berat, karena mereka melupakan hari perhitungan. (Sâd/38: 26)

Penjelasan tentang kekuasaan ayat di atas, tidaklah kontradiktif antara kekuasaan Allah dengan kekuasaan manusia. Allah Swt satu-satunya pemilik kekuasaan dan kekuatan mutlak, sedang instruksi penegakan keadilan Tuhan melalui jalur kekuasaan sepenuhnya diserahkan manusia sebagai Khalifah. Pendelegasian seperti ini menurut Ibnu Taimiyah sebagai bayangan Allah di muka bumi.³⁸ Instrumen politik tersebut menurut al-Mâwardi (w. 1058) dimaksudkan sebagai penerus misi risalah kenabian dalam upaya memelihara agama (*hirâsat ad-Dîn*) dan mengatur dunia (*hirâsat ad-Dunyâ*).³⁹ Keragaman format atau bentuk kekuasaan, menduduki posisi sentral menjadi sumber legitimasi politik dan hukum.⁴⁰

Beragam definisi kekuasaan yang dijelaskan oleh para ilmuwan Timur dan Barat di atas, menunjukkan bahwa rumusan kekuasaan memberikan titik tekan adanya interaksi dan respon kekuasaan yang saling mempengaruhi dan saling berhubungan. Hubungan itu terjalin erat dengan suatu bentuk pemimpin (pemerintahan) dan yang dipimpin (rakyat). Bagaimana kekuasaan itu diperoleh dan dijalankan tidak selalu memberi hal positif, dan realitas dari kedua hubungan ini dapat diukur secara kuantitatif tingkat keberhasilannya. Maka kekuasaan dalam politik erat kaitannya dengan otoritas dan wewenang (*authority*), legitimasi dan keabsahan (*legitimacy*) sebagai instrumen dan cerminan moralitas politik kekuasaan, meski dalam tataran aplikasi praktik mewujudkannya terdapat *conflict of interest*, polemik dari sisi sosio-historis, argumentasi hingga pada konsepsi politik kekuasaan.⁴¹

³⁸ Khalid Ibrahim Jindan, *Teori Politik Islam: Telaah Kritis Ibnu Taimiyah tentang Pemerintahan Islam*, Surabaya: Risalah Gusti, 1995, hal. 62.

³⁹ Ali Muhammad bin Habib al-Mâwardi, *al-Ahkâm al-Sulthâniyyah wa al-Wilâyah ad-Dîniyyah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th, hal. 5.

⁴⁰ Usman, *Egalitarisme dalam Islam: Refleksi Pemikiran Atas Hak-Hak Politik Minoritas Non Muslim di Tengah-Tengah Mayoritas Muslim*, Makassar: Alauddin University Press, 2014, hal. 171.

⁴¹ Gamal Sulthân, *Juzur al-Inhirâf fî al-Fikri al-Islâmî al-Hadis*, Birmingham UK: Centre of Islamic Studies, 1991, hal. 3.

Berdasarkan pemaparan tersebut di atas, dapat dipahami politik kekuasaan (*political power*) merupakan sistem kepemimpinan umum atau sistem pemerintahan (*zhi'âmah al-risâlah wa al-mulk*) yang bertujuan menegakkan ajaran agama dan mewujudkan kemaslahatan bangsa dan Negara sebagai karakteristik ketaatan kepada Allah, Rasul, dan *Ulil amri*. Instrumen politik kekuasaan secara substantif terikat dengan prinsip-prinsip ajaran agama dan tujuan syariah (*maqâshid syari'ah*) baik tujuan ideologis absolutisme ataupun konstitusionalisme yang secara teknis pelaksanaan diserahkan sepenuhnya kepada manusia. Keterlibatan pemerintah (Negara) dalam mengimplementasikan nilai-nilai ajaran Islam, merupakan asas netralitas politik kekuasaan guna menjaga persatuan, kesetaraan, dan keadilan bangsa yang majemuk dan plural.

c. Hakikat dan Wujud Politik Kekuasaan

Hakikat kekuasaan dalam perspektif Islam merupakan otoritas atau kewenangan yang dimiliki manusia selaku Khalifah untuk menjalankan aturan masyarakat berlandaskan hukum Allah dan politik kekuasaan demikian tetap bersandarkan pada prinsip kekuasaan Tuhan. Aspek transendental kekuasaan inilah yang dapat membedakan konsepsi Islam dengan konsepsi politik kekuasaan lainnya, juga merupakan bingkai yang memagari para penguasa untuk mengimplementasikan kekuasaannya sesuai dengan hukum-hukum Allah. Tentu hal ini berbeda dengan terminologi kekuasaan politik manusia yang sering mengedepankan hawanafsu atau aspek kemanusiaan saja.

Al-Qur'an telah memperkenalkan beberapa terma yang relevan terkait politik kekuasaan. Terma yang cukup berkelindan dan saling beririsan secara hakikat dan tujuan meski berbeda signifikansi dan implikasi secara tajam. Terma-terma kekuasaan yang dimaksud, yaitu *al-hukm*, *as-sulthan*, *al-mulk*, dan *al-quwwah*. Tema *al-hukm* terfokus pada penyelenggaraan ketertiban dalam kehidupan umat manusia dengan pendayagunaan aturan dan norma hukum baik yang bersumber dari hukum Allah dan Rasul saw. ataupun hasil ijtihad. Term *As-sultan* berupa kemampuan fisik untuk melaksanakan pengaruh dan atau pakasaan terhadap orang lain atau masyarakat. Term *al-mulk* yaitu kekuasaan sebagai obyek hak kepemilikan, sedang term *al-Quwwah* berkaitan dengan otoritas dan kapabilitas kekuasaan dan kepemimpinan.⁴²

Keputusan Tuhan berdasarkan obyeknya dapat dibedakan atas keputusan yang berkaitan dengan tertib alam semesta dan tertib kehidupan manusia. Keputusan Tuhan tentang hukum alam disebut *sunnatullah* yang dapat diteliti secara ilmiah, sedang tertib kehidupan manusia disebut dengan

⁴² Abdul Muin Salim, *Konsepsi Kekuasaan Politik Dalam Al-Qur'an*, Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2002, hal. 284.

al-dîn yang hanya dimengerti dengan perantaraan nabi dan rasul. Oleh karena itu, *millah* sebagai tuntunan hidup, agama berdimensi ideologis dan *syariat* sebagai tertib kehidupan, agama berfungsi politis. Selanjutnya keputusan Tuhan dapat dibedakan atas keputusan penciptaan yang disebut *amar takwin*, pengaturan alam semesta yaitu *amar tadbir*, berkaitan dengan kehidupan manusia disebut *amar tasyri'*, sedang *amar qadhâ'i* berkaitan dengan penilaian terhadap perbuatan manusia.

Perintah Al-Qur'an tentang penegakan hukum, berimplikasi pada pemberian otoritas manusia untuk menata kehidupan berdasarkan petunjuk Tuhan. Dengan demikian dapat dipahami hakikat politik kekuasaan ialah otoritas atau kewenangan untuk mengimplementasikan tertib masyarakat berdasarkan hukum yang bersumber dari Tuhan. Implementasi hukum Tuhan tersebut, secara tidak langsung merupakan bukti perwujudan dari sistem politik kekuasaan yang berasaskan dari konsepsi hukum Al-Qur'an.

2. Konsepsi Politik Kekuasaan

a. Landasan Dasar Politik Kekuasaan

Prinsip dasar politik kekuasaan (*political power*) yang dimaksud adalah asas dasar yang fundamental sebagai moralitas kebenaran yang dijadikan landasan berfikir, bertindak dan bertingkah laku manusia dalam mengelola kekuasaan. Beberapa prinsip dasar politik tersebut dijelaskan oleh para tokoh Islam ternama seperti Al-Maudûdi, Jamal Al-Banna, M. Husein Haikal, Yusuf Musa, Abduraham Al-Kurdi.

Di antara prinsip dasar politik kekuasaan Islam yaitu: 1) *Kedaulatan*, yaitu prinsip kedaulatan mutlak dan legal milik Tuhan sekaligus merupakan amanah sebagai cermin keimanan atau tauhid sebagai prinsip dasar Islam pertama dan utama dalam mengelola kehidupan bernegara dan bermasyarakat. 2) *Prinsip keadilan*, hal ini merupakan karakteristik penegakan nilai dasar kemanusiaan bahkan menjadi pilar kehidupan pokok tanpa pilih kasih dalam mewujudkan hak dan kewajiban sesama. Keadilan yang dimaksud meliputi keadilan ekonomi dan keadilan hukum tanpa eksploitasi dan diskriminasi politis yang menyebabkan hilang marwah dan kehormatan negara ideal. 3) *Syura dan Ijma'*, hal ini dimaksudkan untuk mengambil keputusan dari semua urusan masyarakat dan negara dilakukan dengan cara musyawarah untuk mencapai konsensus kolektif positif atau perlakuan sama secara adil, jujur, dan amanah. Seperti syuraa yang telah dilaksanakan Rasul saw. terhadap shahabat dengan para tokoh kabilah dan suku Quraisy. Secara konseptual musyawarah sangat urgen menciptakan pribadi yang otonom dan egaliter sebagai Khalifah yang dituntut toleran tidak diskriminasi terhadap sesama. 4) *Jaminan dan perlindungan*, semua warga negara mendapat jaminan dan perlindungan bahkan hak-hak negara selain jaminan kemerdekaan berpendapat dan berkumpul. Warga Negara juga

mendapat pelayanan secara adil tanpa diskriminasi baik dalam bidang ekonomi maupun politik serta wajib tunduk pada otoritas negara taat hukum dan aturan. 5) *Bagi warga negara nonmuslim*, diberikan hak dan batasan khusus dengan menjunjung tinggi syari'ah dan mengayomi hak sipil mereka sebagai masyarakat yang plural. Dan 6) Konsesus dan *ikhtilâf ijtihâdi* atas perbedaan pendapat dapat diselesaikan berdasarkan suara mayoritas dalam menuju kemaslahatan bersama.⁴³

Istilah Syar'iyah merupakan salah satu prinsip utama *daulah* Islam, menurut Jamal Al-Banna prinsip yang meliputi, hukum yang diberlakukan berlandaskan Al-Qur'an dan sunah Nabi yang shahih bukan berdasar kepentingan individu, kelompok atau penguasa, juga berlandaskan realita dan prinsip-prinsip keadilan, dan syariat sebagai hukum tertinggi maka pemberlakuannya pun mesti sesuai apa yang diperintahkan Tuhan berlaku umum tanpa tebang pilih.⁴⁴ Prinsip-prinsip politik di atas, adalah intisari dari piagam Madinah yang memuat perjanjian dan persamaan hak bersama dalam konteks Islam dan kekuasaan sekaligus menjadi cerminan perpolitikan di era global masa kini.

b. Trias Politika dalam Perspektif Islam

Di antara nilai signifikansi sistem pemerintahan Islam adalah adanya keseimbangan dalam pembagian kekuasaan berupa legitimasi dan kebijakan. Meski agama acap kali dijadikan sumber daya legitimasi berpolitik oleh pemegang otoritas kekuasaan.⁴⁵ Kekuasaan yang dikelola secara otoriter tidak demokratis menyebabkan kerapuhan kekuasaan. Klasifikasi kekuasaan sangat urgen dalam lembaga kekuasaan sebagai perwujudan sistem pemerintahan yang demokratis yang memberi kebebasan dan menghapus kediktatoran atau kesewenang-wenangan (*al-Istibdâd*) sebagai independensi kekuasaan pada lembaga pemerintahan.

Pembagian kekuasaan dalam Islam, secara visual dapat diklasifikasikan menjadi dua bagian secara vertikal dan horizontal. Secara vertikal, kekuasaan terbagi menurut tingkat pemerintahan atau garis teritorial dengan bentuk negara kesatuan, federal dan konfederasi atau negara superstruktural (*superstate*) seperti Uni Eropa. Secara horizontal, kekuasaan (*division of power*) terbagi menurut fungsinya yang meliputi tiga tipologi kekuasaan yaitu legislatif, eksekutif, dan yudikatif yang disebut trias politika.

Trias Politika dalam konsep Montesquieu pada dasarnya tidaklah kontradiktif dengan politik Islam, hanya saja Montesquieu menginginkan pemisahan fungsi dan organ penyelenggaraannya untuk menghindari

⁴³ Jamal Al-Banna, *Al-Ushûl al-Fikriyah li al-Daulah al-Islâmiyyah*, Kairo: Dâr al-Thabaah al-Hadis, 1979, hal. 9.

⁴⁴ Jamal Al-Banna, *Al-Ushûl al-Fikriyah li al-Daulah al-Islâmiyyah ...*, hal. 56.

⁴⁵ Zainuddin Maliki, *Agama Priyai, Makna Agama di tangan Elit Penguasa*, Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2004, hal. 3.

penyalahgunaan kekuasaan dalam menjamin hak-hak asasi warga. Sedangkan dalam perspektif politik Islam (*siyasa islamiyah*) ketiganya merupakan satu kesatuan tidak terpisahkan. Pemisahan mutlak selain mengakibatkan minim pengawasan dan tidak adanya prinsip saling mengawasi dan mengimbangi antara lembaga negara. Penuangan *checks and balances* tersebut dimaksud agar lembaga Negara tersebut tidak menjalankan kekuasaannya melebihi kapasitas ketentuan konstitusi. Seperti di NKRI kekuasaan legislatif dipimpin DPR dan DPD, eksekutif oleh Presiden, dan yudikatif oleh Mahkamah Agung dan Mahkamah Konstitusi.⁴⁶

Secara filosofis, trias politika dalam kajian kekuasaan Islam memiliki hubungan erat dengan perubahan sosial politik dan kegamaan. Seperti kajian dalam fikih *siyasa dustûriyah* dengan istilah Majelis Syura (*ahl al-halli wa al-aqdi*) atau seperti yang disebut Al-Maudûdi sebagai Dewan Penasehat (*ahl al-Ikhtiyâr*) selain fokus pada persoalan *Imâmah*, hak dan kewajiban rakyat, *baiat*, dan *wazârah*.⁴⁷ Pandangan yang sama tentang fungsi trias politik ini juga dikemukakan Abdul Wahab Khalaf, dan menurutnya bahwa kekuasaan Islam meliputi *sulthah tasyrî'iyah* (lembaga legislatif) berfungsi pembuat undang-undang, *sulthah tanfîziyyah* (lembaga eksekutif) untuk melaksanakan undang-undang, dan *sulthah qadhâ'iyah* (lembaga yudikatif) berfungsi menegakkan hukum dan keadilan.⁴⁸

Fungsi trias politika dalam konstitusi pemerintahan Islam, dijelaskan dalam Surat an-Nisâ' 4 ayat 58-59. Aktualisasi politik dan peradilan Islam pada masa awal pemerintahan, langsung di tangan Rasul saw. sebagai seorang hakim seperti penyelesaian kasus sengketa pengairan antara Abdullah bin Zubair RA dengan seorang Anshar,⁴⁹ hingga kemudian turun ayat Allah Swt berikut ini,

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا
مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا (٦٥)

Maka demi Tuhanmu, mereka tidak beriman sebelum mereka menjadikan engkau (Muhammad) sebagai hakim dalam perkara yang mereka perselisihkan, (sehingga) kemudian tidak ada rasa keberatan dalam hati

⁴⁶ Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*. Edisi Revisi, Jakarta: PT. Gramedia Utama, 2008, hal. 281-282.

⁴⁷ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara, Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: UI Press, 2005, hal. 64. Sayuti Pulungan, *Fiqh Siyasa*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994, hal. 40-41.

⁴⁸ Ahmad Sukarjo, *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Bandung: Kencana, 2006, hal. 197.

⁴⁹ Abû Ja'far Muhammad bin Jarir at-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân fî at-Ta'wil Ayi Al-Qurani*, Juz. 5 ..., hal. 158.

mereka terhadap putusan yang engkau berikan, dan mereka menerima dengan sepenuhnya. (an-Nisâ'/4: 65)

Pada masa Umar bin Khattab, peran politik mengalami perkembangan baru hingga akhirnya Umar memisahkan kekuasaan yudikatif dan eksekutif khusus wilayah perdata, sedangkan wilayah pidana sepenuhnya kewenangan Khalifah atau penguasa daerah. Pemisahan kewenangan ini dimaksudkan untuk kemaslahatan, menghindari penyalahgunaan kewenangan, terjamin hak asasi, dan intervensi antar lembaga kekuasaan negara.⁵⁰

Kekuasaan legislatif dalam Islam sebagai legislasi *majelis syura* dalam menetapkan hukum, menurut Al-Maudûdi harus bebas dari badan eksekutif, tugas seorang hakim adalah sebagai wakil Tuhan untuk melaksanakan syariat-Nya, bukan sekadar menduduki jabatan pengadilan atau kapasitasnya sebagai wakil Khalîfah atau amîr, tetapi juga untuk melaksanakan hukum baik terkodifikasi dalam bentuk *dustûr* (undang-undang), maupun hukum yang bersumberkan nas Al-Qur'an dan Hadis, sebagai wujud kemandirian lembaga peradilan yang objektif dan profesional sebagaimana tersebut dalam firman Allah Surat al-An'âm/6 ayat 57.⁵¹

Sementara kekuasaan eksekutif (*as-Sulthah at-Tanfîdzîyah*) di mana negara memiliki kewenangan melaksanakan undang-undang yang telah dirumuskan dibantu para *wazîr*. Karena negara dan pemerintahan berfungsi sebagai pengganti fungsi kenabian, menjaga agama dan mengatur dunia. Maka dalam mengaktualisasikan kebijakan umum bagi seorang imam selain mempraktikkan totalitas syariah dalam institusi negara, ia juga tidak boleh menyimpang dari nas dan semangat kemaslahatan.⁵² Sedangkan kekuasaan yudikatif (*sulthah qadhâiyah*), kekuasaan yang memiliki hubungan dengan wewenang peradilan. Di antara tugasnya mengawasi dan menyelesaikan perkara-perkara tindak pidana. Dalam sistem pemerintah Islam, kewenangan peradilan (*al-Qadhâ'*) terbagi ke dalam tiga wilayah, yaitu *wilayah hisbah*, *wilayah mazhâlim*, dan *wilayah qadha*.⁵³

⁵⁰ A. Djazuli, *Fiqh Siyâsh, Implementasi Kemaslahatan Umat dalam Rambu-Rambu Syari'ah*, Jakarta: Prenada Media, 2003, hal. 47.

⁵¹ Abûl A'lâ al-Maudûdi, *Nazhriyât al-Islâm al-Siyâsiyah*, Beirut: Dâr al-Fikr, hal. 53-55.

⁵² Abû Hasan Ali bin Muhammad bin Habib al-Mawardi al-Bashri, *al-Ahkâm al-Sulthâniyyah wa al-Wilâyah al-Dîniyyah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th, hal. 29-30.

⁵³ *Wilayah al-Hisbah* adalah sebuah lembaga yang mempunyai fungsi sentral *amar ma'ruf nahi munkar*, bertugas mengawasi aktivitas yang berkaitan dengan akidah, ibadah, rumah tangga, dan etika termasuk ekonomi di luar yang ditangani secara khusus wilayah *qadhâ'* atau *madzâlim*. *Wilayah al-Mazhâlim* adalah lembaga peradilan untuk menangani penyelesaian perkara perselisihan antara rakyat dan negara, atau menangani kasus penganiayaan para pejabat tertinggi, bangsawan, hartawan, atau keluarga sultan terhadap rakyat biasa, dengan berprinsip pada nilai keadilan (an-Nisâ'/4: 58), dan kebenaran (al-Mâidah/5:8). Lihat Wahbah Zuhaili, *Tarikh al-Qadhâ' fî al-Islâm*, Damaskus: Dâr al-Fikr,

Pembagian kekuasaan pada trias politika dan kekuasaan perspektif *siyâsah Islam*, keduanya memiliki titik persamaan dan perbedaan yang bersifat prinsipil. Titik persamaannya, Imam dan presiden sebagai lembaga eksekutif, keduanya sebagai pembentuk undang-undang, penegak keadilan, dan menjalankan tugas negara, sedangkan titik perbedaannya imam dalam *siyâsah dustûriyah* tidak berwenang memilih dan mengangkat anggota dewan pertimbangan Agung dan memberi grasi, amnesti, abolisi, dan rehabilitasi, sedangkan Presiden sebaliknya.

Lembaga legislatif, Dewan Perwakilan Rakyat dan Majelis Syura keduanya sebagai perwakilan rakyat, pengawas eksekutif dan anggaran Negara. Majelis Syura berfungsi mengangkat aturan hukum berdasar Al-Qur'an dan Hadis, sedang DPR berhak membuat hukum sendiri selain berfungsi legislasi, fungsi anggaran, dan pengawasan. Adapun titik persamaan Yudikatif dengan *sulthah qadhâiyah*, keduanya sebagai lembaga peradilan memiliki tugas atau wilayah hukum memutuskan perkara penegak keadilan. Sedang titik perbedaannya, Lembaga yudikatif terdapat Mahkamah Konstitusi (MK) dan melakukan uji materi undang-undang, sedangkan kewenangan tersebut tidak pada wilayah *sulthah qadhâiyah*.⁵⁴

Menelaah konsep politik Islam dalam perspektif Al-Maudûdi dan Abdul Wahhab Khallaf di atas, pendapat Abdul Wahhab Khallaf lebih mudah diterima bahkan sejalan dengan konsep trias politika, kendati tidak terperinci dalam memaparkan konsep pembagian kekuasaan dan tidak menjadikan Al-Qur'an dan Hadis sebagai referensi utama pelaku kekuasaan yudikatif. Menurutnya pintu ijtihad masih terbuka luas sepanjang tidak kontradiktif dengan nas dan kemaslahatan rakyat.

c. Tipologi Kekuasaan Islam

Rasionalitas agama dan politik kekuasaan menjadi kajian menarik, dalam pengelolaan kekuasaan (*religio-political power*) yang telah berkembang sejak abad pertengahan. Secara global pembagian kekuasaan dan agama terdapat dua tipologi, yaitu tipologi organik dan tipologi sekuler. Tipologi organik, yaitu cenderung penyatuan agama dan kekuasaan, di mana agama sebagai faktor nilai yang tidak saja ditempatkan secara instrumental melainkan sebagai nilai bertujuan. Sementara tipologi sekuler, yaitu kecenderungan pemisahan antara agama dan kekuasaan, di mana unsur agama dipertimbangkan untuk kepentingan praktis politik.⁵⁵

t.th, hal. 52; Alaidin Kotto, *et al.*, *Sejarah Peradilan Islam*, Jakarta: Rajawali Press, 2012, hal. 131-132.

⁵⁴ Wery Gusmansyah, "Trias Politica dalam Perspektif Fikih Siyasah," dalam *Al Ijarah: Jurnal Pemerintahan dan Politik Islam*, Vol. 2, No. 2, 2017, hal. 130-134.

⁵⁵ Donald Eugene Smith, *Religion and Political Development*. Boston: Little Brown, and Co, 1978, hal. 85.

Perkembangan kedua tipologi tersebut, menjadi diskursus intelektual klaim kebenaran. Penganut tipologi organik, penguasa atas nama negara memberikan dukungan moril dan akomodasi terhadap kepentingan agama secara institusional dan formalistik melalui simbol-simbol agama dan negara, tidak sebaliknya bagi penganut sekuler, agama dipertimbangkan untuk kepentingan praktis politiknya bahkan kekuasaan tidak mesti sebanding lurus dengan syariat atau dipersatukan dengan politik, sekalipun kedua tipologi tersebut tidak lepas dari loyalitas dan tawaran keselamatan.⁵⁶

Agama dan kekuasaan jika ditinjau dari sudut ontologis, merupakan derivasi firman Tuhan yang memerlukan interpretasi teks yang menjelma dalam konteks lembaga negara yang saling memperebutkan hegemoni. Agama dan politik tidak sekadar representasi, tetapi merupakan presentasi dari agama yang telah berkontribusi terhadap pembangunan sistem politik maupun pemerintahan.⁵⁷ Sayyid Quthb, al-Maudûdi, dan al-Mâwardi, sebagai tokoh kunci dari tipologi organik hampir senada menyatakan Islam bukan sekadar seperangkat akidah dan ritual yang mengatur hubungan antara al-Khâliq dengan makhluk, tetapi Islam juga memiliki hubungan erat antara agama dan politik.⁵⁸ Islam adalah ajaran yang sempurna meliputi seluruh aspek kehidupan manusia dan kekuasaan merupakan presentasi dari agama bukan sekadar representasi.⁵⁹ Perwujudan dari presentasi agama adalah terwujudnya lembaga kekuasaan yang selaras dengan syariat dan hukum Allah (al-Mâidah/5:44, 45, dan 47) misi risalah kenabian mengatur agama dan dunia.⁶⁰

Legitimasi kekuasaan yang diasumsikan berasal dari Tuhan sering cenderung ahistoris bahkan tidak realistis dalam menghadapi format politik dan kekuasaan. Idealisasi kekuasaan formal dalam format politik (*Khilâfah*) atau sebagai sistem pemerintahan sering kali menjadi orientasi formalistik sebagai simbol agama daripada substansi isi (*mind*).⁶¹

Ketidak rincian mengenai bentuk pemerintahan apakah bentuk *Khilâfah*, kerajaan atau republik dalam Al-Qur'an dan Sunnah, menunjukkan

⁵⁶ Schmidt, et. al., "Religion and State: Complexity in Change," *Journal Religious Complexity in The Public Sphere*, August 2018, hal. 81-135. Lihat juga Zainuddin Maliki, *Sosiologi Politik, Makna Kekuasaan dan Transformasi Politik*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 2010, hal. 51.

⁵⁷ Fuad Fachruddin, *Agama dan Pendidikan Demokrasi Pengalaman Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama*, Cet. 1, Jakarta: Percetakan Alwabet dan Yayasan INSEP, 2006, hal. V.

⁵⁸ Abû A'îlâ al-Maudûdi, *Nizhâm al-Hayâh fî al-Islâm*, Syria: International Islamic Federation of Student Organization, 1978, hal. 11.

⁵⁹ Bachtiar Effendy, "Islam and Democracy: In Search of Viable Synthesis," dalam *Studia Islamika: Indonesia Journal for Islamic Studies*, Vol. 2, No. 4, 1995, hal. 1.

⁶⁰ Ali Muhammad bin Habib al-Mâwardi, *Al-Ahkâm al-Sulthâniyah wa al-Wilayâh ad-Dîniyah*, Kairo: Dâr al-Fikr, 1984, hal. 5 dan 17.

⁶¹ Zainuddin Maliki, *Sosiologi Politik; Makna Kekuasaan dan Transformasi Politik*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 2010, hal. 52-53.

bahwa hakikat kekuasaan bukan terletak pada bentuk negara, melainkan pada prinsip-prinsip umum kekuasaan itu sendiri. Oleh karena itu, masyarakat memiliki pilihan dan kebebasan menentukan bentuk pemerintahan sepanjang tidak bertentangan dengan jiwa syariah dan sejalan dengan prinsip-prinsip umum kekuasaan umum yang telah digariskan dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Pandangan ini selaras dengan konsepsi Imam Malik dalam teori *Maslahah Mursalah*⁶² bahwa manusia diberi kewenangan dan kebebasan untuk memilih dan menentukan bentuk pemerintahan apa yang paling baik selama tidak kontradiktif dengan jiwa syariah. Pandangan di atas, berbeda pandangan dengan tipologi kekuasaan sekularistik Ali Abd. Râziq atau pemahaman Ibnu Khaldûn dan tokoh organik lain tentang pemikiran skripturalistik, idealistik, dan formalistik.⁶³

Salah satu pandangan Abd. al-Râziq tentang *Ulil amri* dalam Surat an-Nisâ'4: 59 bersifat umum dan lebih luas dari sahabat nabi atau ulama bukan *Khilâfah* atau *Imâmah* sebagaimana tersebut dalam tafsir al-Baidhâwî dan al-Zamakhsyâri. Kewajiban taat kepada *Ulil amri* dalam ayat ini tidak dapat dijadikan hujjah karena tidak ada relevansinya dengan kewajiban mendirikan *Khilâfah* dalam Islam, dan Nabi Muhammad saw. sendiri tidak pernah membentuk negara Islam di Madinah. Beliau hanyalah seorang Rasul, bukan raja ataupun pemimpin politik. Makna sebenarnya ayat tersebut adalah keharusan bagi kaum Muslimin untuk dijadikan rujukan bagi persoalan-persoalan yang mereka hadapi.⁶⁴

Persoalan agama dan kekuasaan dari tipologi organik maupun sekuler tidak dipahami sebagai fenomena sederhana. Namun sebagai nilai urgensitas Islam secara otomatis dapat berimplikasi pada degradasi pemahaman agama

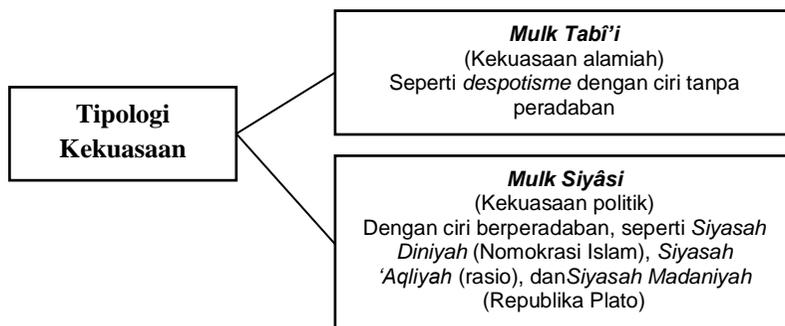
⁶² Menurut Imam Malik bin Anas (w. 759 H.) bahwa kepentingan atau kemaslahatan umum adalah salah satu sumber-sumber syari'ah, dengan tiga syarat, yaitu: (1) kepentingan umum atau kemaslahatan umum itu bukan hal-hal yang berkenaan dengan ibadah *mahdhah*; (2) selaras dengan jiwa syari'ah dan tidak boleh bertentangan dengan salah satu sumber Syari'ah itu sendiri; dan (3) merupakan sesuatu yang esensial dan bukan hal-hal yang bersifat kemewahan atau harus berkaitan dengan lima tujuan syari'ah, yaitu melindungi agama, kehidupan, akal, keturunan, dan harta benda.

⁶³ Tujuh Tesis argumentasi sekularisme Ali Abd. Râziq yaitu; 1) Syariat Islam murni sebatas tata aturan perilaku spiritual tidak ada korelasinya dengan kekuasaan 2) Nabi berjihad demi kekuasaan bukan karena agama dan berdakwah, 3) Sistem pemerintahan di masa Nabi masih ambiguitas dan kontroversial, 4) Peran Nabi *saw* hanya penyampai bukan pelaksana hukum, 5) menolak konsensus sahabat tentang kewajiban mengangkat pemimpin (*Khilâfah*), dengan diserahkan kepada umat, 6) menolak pengadilan agama sebagai kewajiban Syariah, dan 7) Negara yang dibentuk Abu Bakar dan para penerusnya bukan bernilai agamis dan religius tapi sekuler. Ali Abd. Râziq, *al-Islâm wa Ushul al-Hukm*, Kairo: Dâr al-Kitab al-Misri, 2012, hal. 36-37; Muhammad Imarah, *al-Islam wa ushul al-Hukm li Ali Abd. Al-Râziq, Dirâsah wa Watsâiq*, Beirut: al Muassasah al-Arabiya li al-Dirâsat wa al-Nasyr, 2000, hal. 21; Zainuddin Maliki, *Sosiologi Politik, Makna Kekuasaan dan Transformasi Politik*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 2010, hal. 51.

⁶⁴ Ali Abd Râziq, *al-Islâm wa Ushûl al-Hukm ...*, hal. 87.

secara totalitas dalam hal agama dan politik, sekalipun kekuasaan bagian dari wilayah ijthâdi yang tidak perlu dipertentangkan. Sebaliknya perintah agama yang jelas disepakati, seyogianya keabsahannyapun tidak lagi diperdebatkan oleh banyak pihak. Pemisahan agama dan politik tidak saja berimplikasi pada *trust* dan diferensiasi pemisahan agama dan kekuasaan, juga berpengaruh pada representasi merosotnya keyakinan (*i'tiqâd*) yang menyebabkan kehilangan identitas dan otoritas. Pada gilirannya agama dipandang sebatas wilayah privasi dan marginal dari ruang publik.⁶⁵ Ibnu Khaldun menjelaskan dalam *Muqaddimah* mengenai dua tipologi kekuasaan yaitu *Mulk Tabî'i* dan *Mulk Siyâsi*. *Mulk Tabî'i* negara dengan ciri khas alamiah dan *Mulk Siyâsi* dengan ciri kekuatan politik. *Mulk Tabî'i*, tipe negara bercirikan kekuasaan otoritarianisme dan cenderung kepada hukum rimba, meski memiliki peran penting dan memiliki keunggulan namun sering mengabaikan prinsip keadilan. Adapun *Mulk Siyâsi*, Ibn Khaldûn membagi tiga jenis, yaitu *Siyâsah Dîniyah*, *Siyâsah 'Aqliyah*, dan *Siyâsah Madâniyah*.⁶⁶

Penjelasan tentang tipologi kekuasaan di atas, penulis uraikan dalam skema berikut ini:



Skema II. 1: Skema Tipologi Kekuasaan

d. Paradigma Pemikiran Politik Kekuasaan

Pemikiran politik kekuasaan merupakan paradigma yang cukup signifikan dalam sebuah pemerintahan implementasinya dengan bentuk dan rumusan politik yang ditegakkan penguasa. Paradigma pemikiran politik tersebut terdiri atas paradigma integralistik (*integrated paradigm*), paradigma sekularistik (*secularist paradigm*), dan paradigma simbiotik (*symbiotic paradigm*). Keragaman ketiga paradigma tersebut, disebabkan tidak adanya

⁶⁵ Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994, hal. 17-20.

⁶⁶ Deliar Noer, *Pemikiran Politik di Negeri Barat*, Jakarta: Rajawali, 1978, hal. 51-52.

penjelasan detail mengenai bentuk dan sistem pemerintahan dalam Al-Qur'an dan Hadis, melainkan hanya memuat prinsip-prinsip global kekuasaan.⁶⁷

1) Paradigma Integralistik

Paradigma integralistik menyatakan kesatuan konsep wilayah agama melingkupi politik dan kekuasaan yang didasarkan pada kesempurnaan Islam dalam tata kehidupan manusia yang berdasarkan syari'ah termasuk dalam sistem pemerintahan.⁶⁸ Syariah selalu dipahami sebagai totalitas yang *par excellence -kâffah kâmilah-* bagi kehidupan kemasyarakatan dan kemanusiaan. Khalifah adalah mandat kuasa Tuhan kepada manusia (al-An'âm/6: 114-115 dan Fussilat/41:42). Paradigma integralistik dianut kelompok Sunni fundamentalis dan kelompok Syi'ah. Kelompok Sunni fundamentalis diwakili oleh Hasan al-Banna, Abûl A'la al-Maudûdi, Rasyid Ridha, Sayyid Quthb, Taqiyuddin an-Nabhâni, dan Muhammad Natsir. Sementara kelompok Syiah cenderung dengan konsep *Imâmah* memaknai lembaga keagamaan bersifat teokrasi legitimasi politik dan kekuasaan sebagai penyelenggara kedaulatan Tuhan hanya diturunkan kepada Rasulullah saw. dan *ahl al-bait*.⁶⁹

Watak holistik Islam sebagai *din* dan syariat menurut al-Maudûdi berdasarkan empat prinsip dasar yaitu; 1) pengakuan kedaulatan Tuhan, 2) menerima otoritas Nabi saw, 3) memiliki setatus mandataris atau wakil Tuhan, dan 4) menerapkan syura.⁷⁰ Menurut al-Maududi syariat Islam tidak mengenal pemisahan agama dan politik, begitu halnya tauhid, *risâlah* dan *Khilâfah* pondasi dasar tegaknya kekuasaan.⁷¹ Keuniversalan Islam harus menjadi panduan bernegara karena Islam adalah *din wa daulah* yang hanya dapat ditegakkan melalui prinsip syariah yang kuat. Aktualisasi nilai Islam secara integral dalam pemerintahan dipandang hal yang penting.⁷² Islam sebagai sistem yang menyeluruh yang konkrit sebagai kesatuan ibadah, dan muamalah, akidah dan syariah, ruh dan fisik. Pemerintahan Islam yang tidak memenuhi asas keadilan, ketaatan dan syura, maka pemerintahan tersebut

⁶⁷ J. Suyuthi Pulungan, "Relasi Islam dan Negara; Studi Pemikiran Politik Islam Perspektif Al Qur'an," dalam *Jurnal Intizar*. Vol. 24, No.1, 2018, hal. 186.

⁶⁸ Mohammad Iqbal, *Fiqh Siyasah Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2010, hal. 26.

⁶⁹ Yang dimaksud *Ahlul bait* adalah keluarga terdekat Nabi Muhammad saw dari keturunan Ali bin Abi Thâlib dan Fatimah Az-Zahrâ'. Muhammad Abid al-Jâbiri, *Arab Islamic Philosophy a Contemporary Critique*, alih bahasa, Burhan, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003, hal. 77-78.

⁷⁰ Abûl A'la al-Maudûdi, *Polical Theory of Islam*, dalam *Khusrshid Ahmad* (ed.), *Islamic Law and Contitution*, Lahore: t.p, 1967, hal. 243.

⁷¹ Abûl A'la al-Maudûdi, *al-Hukûmah al-Islâmiyah*, Kairo: al-Mukhtar al-Islamy, 1980, hal. 22.

⁷² Hasan Al-Banna, *Risalah Pergerakan Ikhwanul Muslimin*, terj. Anis Mata, *et.al*, Solo: Intermedia, 1977, hal. 42.

tidak dapat disebut negara Islam.⁷³ Institusi yang melembaga sangat urgen dibutuhkan untuk penerapan hukum Islam, inisiasi yang seharusnya dilakukan melalui jalan syura para *umara'* dan ulama'. Demikian untuk mengembalikan kekhalifahan kaum Muslimin.⁷⁴ Bahkan menegakkannya dihukumi *fardhu*, dan sistem Islam tidak seperti sistem monarki, republik, atau kekaisaran dan bentuk federasi yang diusung dengan sistem demokrasi.⁷⁵

Muhammad Natsir (1908-1993) salah satu tokoh integralistik Islam di Indonesia berpendapat bahwa urusan kenegaraan bagian yang tidak terpisahkan dari agama (*integrated deel*), negara hanyalah alat bukan tujuan. Kesempurnaan dasar negara atau *State Philosophy* menjadi seperangkat nilai, ide dan norma yang diyakini sebagai suatu kebenaran yang mampu membimbing rakyat dan bangsa yang bermoral dan berakhlak sekaligus sebagai sumber konstitusi guna mewujudkan keselamatan bersama dan dasar seperti ini hanya ada dalam *din al-Islâm*.⁷⁶ Term *al-Islam din wa ad-daulah* menunjukkan komitmen logis dari paradigma integralistik, Islam agama yang komprehensif mewujudkan otoritas kedaulatan Tuhan dan terlaksananya hukum-hukumNya dibawah kuasa pemimpin atau Khalifah dalam politik alternatif pasca runtuhnya kekhalifahan Turki Usmani 1924. Secara tidak langsung melahirkan paham negara agama yang berimplikasi pada asimilasi aturan *daulah* terhadap loyalitas dan kepatuhan rakyat terhadap agama. Oleh karena itu paham negara agama seperti ini sering tidak sejalan dengan sistem demokrasi di mana otoritas kedaulatan sepenuhnya di tangan manusia, bukan di tangan Tuhan.⁷⁷

2) Paradigma Sekularistik

Paradigma sekularistik adalah paradigma yang menolak adanya relasi agama dan negara atau menolak diterminasi Islam sebagai sumber hukum negara.⁷⁸ Islam hanya sebatas hubungan manusia dengan Tuhan, sedangkan hal-hal yang berkaitan dengan kehidupan bermasyarakat dan bernegara diserahkan kepada umat dengan entitas yang berbeda. Hukum yang berlaku adalah hukum kesepakatan manusia melalui *social contract* dan tidak ada relevansinya dengan hukum agama atau syariah. Gagasan paradigma ini

⁷³ Sayyid Quthb, *al-Adâlah al-Ijtimâiyyah fî al-Islâm*, Cet. 7, Kairo: Dâr al-Kitâb al-Arabi, 1967, hal. 27.

⁷⁴ Muhammad Rasyid Ridhâ, *Al-Khilâfah wa al-Imâmah al-'Uzhmâ*, Kairo: Al-Manâr, t.th, hal. 200.

⁷⁵ Taqiyuddin an-Nabhâni, *Nizham al-Hukmi fî al-Islam*, terj. Moh. Maghfur Wahid, *Sistem Pemerintahan Islam: Doktrin Sejarah dan Realitas Empririk*, Cet. 1, Bangil: Al Izzah, 1996, hal. 31-35.

⁷⁶ Muhammad Natsir, *Capita Selecta I*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973, hal. 434.

⁷⁷ Abd. Halim, *Relasi Islam Politik dan Kekuasaan*, Yogyakarta: LKiS, 2013, hal. 20.

⁷⁸ J. Sayuti Pulungan, *Fiqh Siyâsh, Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*, Cet. 2, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1995, hal. xii.

diprakarsai oleh Ali Abd. Râziq, Thâha Hussein, Bassam Tibi, Abdullah Ahmed an-Na'îm, Saîd Asymâwi, Soekarno dan Nurcholis Madjid.

Ali Abd. Râziq (1888-1966) sebagai tokoh sentral pertama dari paradigma ini menjelaskan dalam bukunya *al-Islâm wa Ushûl al-Hukm* bahwa Islam tidak menetapkan dan mendeklarasikan sistem pemerintahan terhadap suatu rezim tertentu kepada kaum muslimin termasuk kekhalifahan *Khulafâ'ur Râsyidîn*, karena sistem tersebut merupakan sistem duniawi yang sama sekali bukan bagian dari agama yang secara tegas disebutkan Al-Qur'an dan Hadis.⁷⁹ Islam menurutnya memberi kebebasan mengatur peran agama dan politik, tindakan politik Nabi saw. seperti jihad dan lainnya bukan merefleksikan tugas dirinya sebagai seorang Rasul ataupun kepala negara, begitu pula sistem *Khilâfah* atau *Imâmah* sebagai sistem islami adalah pernyataan yang keliru dan menyimpang dari sejarah, karena asumsi ini murni sebatas otoritas spiritual bukan refleksi Negara Madinah.⁸⁰

Daulah Madinah yang ditegakkan nabi menurut Thâha Hussein (1889-1973) bukan berbentuk teokrasi, sebab banyak masalah penting lain yang diputuskannya dengan mempertimbangkan tradisi lokal yang sesuai dengan Islam. *Din* dan *daulah* adalah dua identitas berbeda bukan satu kesatuan, posisi keduanya tidak selalu menempati eksistensi tegaknya *daulah* sebagai konsekuensi politik, karena *daulah* menurutnya tercipta atas kepentingan praktis bukan karena agama.⁸¹ Pernyataan yang sama dilontarkan Abdullah Ahmad an-Na'îm (1946) cendekiawan asal Sudan bahwa syariat merupakan tafsir terhadap nas bukan nilai universal Islam sebagai agama. An-Na'îm menolak keras prinsip totalitas Islam dan Syariah. Syariah sebagai suatu konsep bukan bersifat *Ilahiyah* melainkan produk penafsiran logis teks Al-Qur'an dan Sunnah serta tradisi. Islam adalah ketundukan dan kepasrahan totalitas kepada Tuhan, sedang syariah sebatas interpretasi yang tidak harus ditegakkan secara formal dalam wadah *daulah*.⁸² Muhammad Saïd Asymâwi (1932-2013) juga menolak *al-Islâm ad-Dîn wa ad-Daulah*, sistem kekuasaan yang dipraktikkan negara-negara Islam merupakan bagian dari agama. dan bentuk kekeliruan terbesar adalah mengasumsikan konsepsi Islam tersebut sebagai negara agama, karena sistem politik adalah normatif tekstual yang

⁷⁹ Ali Abd. Râziq, *al-Islâm wa Ushûl al-Hukm*, Kairo: Dâr al-Kitab al-Mishri, 2012, hal. 26-29.

⁸⁰ Ali Abd. Râziq, *Al-Islâm wa Ushûl al-Hukm ...*, hal. 32.

⁸¹ Thâha Hussein, *al-Fitnah al-Kubrâ, 1 Usman*, Mesir: Dâr al-Ma'arif, t.th, hal. 22-31; John J. Donohue dan John L. Esposito, *Islam and Transition: Muslim Perspektif*, terj. Machnun Husain, *Islam dan Pembaharuan*, Jakarta: Rajawali Press, 1994, hal. 110.

⁸² Abdullah Ahmed an-Na'îm, *Dekonstruksi Syariah: Wacana Kebebasan Sipil, HAM dan Hubungan Internasional dalam Islam*, Yogyakarta: LKiS, 2004, hal. 206.

bukan tercermin dalam Al-Qur'an dan Hadis melainkan bersumber dari kehendak manusia bukan Tuhan.⁸³

Di Indonesia, perdebatan ideologi dan politik cukup sengit sejak digelar Kongres Nasional se-Hindia (*All Indian National Congress*) tahun 1922 untuk memperjuangkan konsep nasionalis Hindia dilanjutkan dengan kongres Jong Java tahun 1924 tentang aksi penolakan usulan pelajaran agama Islam bagi anggota partai, kemudian dilanjut dengan Kongres Boedi Oetomo tahun 1925 dengan menerima usulan budaya Jawa dijadikan landasan kegiatan pendidikan hingga terjadi aksi protes para tokoh Partai Sarekat Islam Indonesia di bawah pimpinan Tjokroaminoto dan Agus Salim yang mengusung semangat pan Islamisme pada Pemufakatan Perhimpunan-perhimpunan Politik Kebangsaan Indonesia (PPPKI) tahun 1928.⁸⁴ Polemik paling keras mengenai agama dan nasionalisme terjadi antara Muhammad Natsir dengan Soekarno. M. Natsir secara terbuka menyatakan Islam dapat menjadi landasan nasional yang bercorak lokal sepanjang dasar negara dan pemerintahannya Islam bukan nasionalisme yang netral agama seperti gagasan Soekarno. Natsir tidak setuju adanya pemisahan agama dan negara layaknya kehidupan duniawi dipisahkan dari ukhrawi. Kehidupan politik, membutuhkan ideologi dan Islam adalah ideologi yang mampu menyeimbangkan keduanya. Sebaik apapun hukum dan peraturan menurutnya tidak akan mampu menciptakan keadilan dan kesejahteraan bagi manusia tanpa didukung oleh negara, dan negara sebagai alat paksa yang legal untuk menegakkan aturan dan hukum.⁸⁵

Soekarno (w. 1970) dengan memadukan ajaran Agama, Nasionalisme dan Komunisme (NASAKOM).⁸⁶ Menurutnya agama dan negara harus dipisah karena agama merupakan aturan spiritual keakhiratan yang bersifat individual dan pengaturannya diserahkan sepenuhnya kepada pemeluknya. Sementara negara mengatur duniawi yang harus dimerdekakan dari campur tangan agama dan sistem pemerintahan. Agama menurutnya identik dengan sistem *caesaro-papisme* selain tidak ada *ijmâ'* mengenai keharusan mendirikan negara agama.⁸⁷ Ia sependapat dengan Abd. Al-Râziq, bahwa

⁸³ Abdullah Ahmad Asymâwi, *al-Khilâfah al-Islâmiyah*, Cet. 2, Kairo: Sina li al-Nasyr, 1992, hal. 22-23.

⁸⁴ Abdul Aziz, *Chieftom Madinah; Kerucut Kekuasaan Pada Zaman Awal Islam*, Cet.1 Jakarta: Pustaka Alvabet, 2006, hal. 117-118.

⁸⁵ Abdul Aziz, *Chieftom Madina; Kerucut Kekuasaan Pada Zaman Awal Islam...*, hal. 118-119.

⁸⁶ Pidato Soekarno tentang Nasionalisme, Islamisme, dan Marxisme dalam Soekarno, dibawah Bendera Revolusi, dapat dirujuk dalam buku "*Panitia Penerbit Dibawah Bendera Revolusi*, J. 1, Jakarta: Banana Books, 2016, hal. 1-35.

⁸⁷ Muhaemin, "Pemikiran Muhammad Natsir Tentang Pertautan Agama dengan Negara," dalam *Al FIKR Jurnal Pemikiran Islam*, UIN Alauddin Makassar Sulawesi Selatan, Vol. 19, No.1, 2015, hal. 185.

Nabi Muhammad saw. dan para sahabatnya tidak pernah mendirikan negara Islam dan tidak menyebut negara Madinah sebagai pusat pemerintahan Islam. Menurutny lagi ayat Al-Qur'an dan Hadis yang dirujuk untuk mendukung konsep *daulah* dalam sejarah Islam hanya sebatas legitimasi mempertahankan kekuasaan. Jika dipaksakan Islam dijadikan dasar negara di Indonesia, akan terjadi perpecahan di kalangan umat bahkan menjadi musuh peradaban, mudaratnya lebih besar dari kecanduan minuman keras dan narkoba, bahkan akan menimbulkan bahaya hipokrisi dan ketaatan semu. Meski Agama dan negara dua entitas yang berbeda, Ia menolak pemerintahan diktator dan totaliter karena tidak sesuai dengan watak Islam.⁸⁸

3) Paradigma Simbiotik

Agama dan negara merupakan satu sistem yang saling membutuhkan atau berkelindan dan hubungan keduanya saling menguntungkan serta saling mengontrol. Paradigma ini meyakini sifat holistik Islam dalam sistem ketatanegaraan yang berisi moral dan peradaban petunjuk kehidupan manusia termasuk dalam politik kekuasaan.⁸⁹ Dalam paradigma ini, meski Islam (Al-Qur'an) tidak merumuskan secara detail tentang sistem politik kekuasaan, namun memberikan seperangkat tata nilai dan etika untuk manusia. Maka sistem demokrasi dan sosialisme dapat diakomodir selama relevan dan sesuai dengan prinsip-prinsip universal Islam, dan sebaliknya sistem pemerintahan *Khilâfah* tidak sepenuhnya relevan dan mutlak diterima selama bersinggungan dengan prinsip-prinsip universal Islam.⁹⁰ Di antara tokoh paradigma simbiotik yaitu Imam Al-Asy'âri, Al-Baqillâni, Al-Juawaynî, Al-Ghazâlî, Ibnu Taimiyah, Al-Mâwardi, dan Muhammad Husain Haikal.

Pemahaman agama dan politik kekuasaan dapat ditelusuri dalam karya Al-Mâwardi (972-1058 M) kitab *al-Ahkâm al-Sulthâniyah wa al-Wilâyat ad-Dîniyah*. Kepemimpinan (*imâmah*) adalah wajib, instrumen politik melanjutkan misi kenabian untuk memelihara agama dalam mengatur dunia, tidak ada hak pemerintah untuk dipatuhi secara mutlak, jika ketaatan dan kebijakan penguasa tidak selaras dengan loyalitas dirinya kepada Tuhan dan Rasul-Nya.⁹¹ Al-Mâwardi dalam hal ini berusaha mengkompromikan realitas politik melalui pendekatan pragmatik dengan menjadikan agama sebagai alat

⁸⁸ Abdul Aziz, *Chiefdom Madinah; Kerucut Kekuasaan pada Zaman Awal Islam...*, hal. 119; Adian Husaini, *Rajam dalam Arus budaya Bahaya Syahwat: Penerapan Hukum Rajam di Indonesia dalam Tinjauan Syariat Islam, Hukum Positif dan Global*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2001, hal. 166 -168.

⁸⁹ Khamami, *Pemberlakuan Hukum Jinayat di Aceh dan Kelantan*, Tangerang Selatan: LSIP, 2014, hal. 30.

⁹⁰ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, Jakarta: UI Press, 1990, hal. 1-2.

⁹¹ Ali Muhammad bin Habib al-Mâwardi, *al-Ahkâm al-Sulthâniyah wa al-Wilâyah ad-Dîniyah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Miyyah, t.th, hal. 5-7.

utama justifikasi kebijakan politik.⁹² Begitu pula Imam Al-Ghazâli (1058-1111 M) mengisyaratkan pertalian paralel antara agama dan negara seperti Nabi dan Raja, menurutnya agama merupakan asas dasar sedangkan negara adalah penjaganya, keduanya merupakan misi risalah bertujuan kemaslahatan. Seorang raja (*al-Mulk*) selain memiliki kedudukan tinggi korelasi dengan Nabi, juga memiliki jabatan penting dalam menciptakan nuansa keagamaan dalam lembaga negara. Agama tidak dapat ditegakkan tanpa pemerintahan yang berdaulat berdasarkan asas musyawarah (*asy-Syûrâ*), asas keadilan (*al-'Adâlah*), asas kebebasan (*al-Huriyyah*), asas persamaan (*al-Musâwah*), dan asas kepatuhan atau ketaatan pada penguasa (*al-Thâ'ah*).⁹³

Menurut Muhammad Husain Haikal (1888-1956) sistem pemerintahan dalam Islam tidak dijabarkan langsung secara detail dalam Al-Qur'an. Al-Qur'an hanya menjelaskan secara global tentang kaidah dan prinsip asasi berkaitan dengan muamalah, ibadah, termasuk *siyâsah* pemerintahan. Sistem pemerintahan Madinah yang diberlakukan pada zaman Nabi saw. tidak bisa diklaim sebagai sistem yang islami. Karena semasa Nabi hidup belum terdapat ketentuan-ketentuan dasar pemerintahan yang terperinci, hanya sebatas seperangkat tata nilai etika yang dapat dijadikan sebagai pedoman dasar bagi pengaturan tingkah laku manusia dalam bermasyarakat dan bernegara seperti prinsip persaudaraan, persamaan, dan kebebasan.⁹⁴ Prinsip-prinsip tersebut merupakan *sunnatullah* yang memberi hak dan jaminan tetap kepada semua manusia sekaligus menegaskan bahwa antara penguasa dan rakyat memiliki kedudukan yang sama di depan undang-undang serta di depan perintah Allah Swt, menurut Haikal sistem *Khilâfah* lebih mendekati sistem Republik daripada kerajaan karena pemilihannya melalui jalan *syûrâ*.⁹⁵

Mencermati uraian dari diskursus *Khilâfah* dan politik kekuasaan baik konseptual maupun substansial di atas, *Khilâfah* merupakan institusi peradaban yang tidak sekadar institusi politik, maka tidak seharusnya menjadi parasitisme atau arogansi kekuasaan yang sah, dengan menempatkan *Khilâfah* secara proporsional akan mampu mendudukkan *Khilâfah* pada bingkai Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Sistem *Khilâfah* bukanlah sistem politik alternatif Islam karena secara perkembangannya

⁹² H.A.R Gibb, "Some Consideration on The Sunni Theory of the Calipate, Studies on the Civilization of Islam," dalam *Standorf J. Shaw and William R. Folk* (ed.), Beacon Press Boston, hal. 142-143; Asghar Ali Engineer, "Islam State Thourght Medieval Ages," dalam *A Querterly Journal*, New Delhi, Vol. X, No. 3 Agustus 1979, hal. 71-72.

⁹³ J. Rajak, *Politik Kenegaraan: Pemikiran Politik Al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah*, Surabaya: Bina Ilmu, 1991, hal. 95-96.

⁹⁴ Musdah Mulia, *Negara Islam: Pemikiran Politik Husain Haikal*, Jakarta: Penerbit Paramadion, 2001, hal. 59.

⁹⁵ Muhammad Husein Haikal, *al-Imbarâthuriyah al-Islâmiyah wa al-Amâkin al-Muqaddasah*, Kairo: Muassasah al-Hindâwi, 2014, hal. 15-17.

mengandung multitafsir dan memiliki kecenderungan ideologis dan politis terhadap Norma tauhid Ketuhanan Yang Maha Esa, di mana penguasa dan rakyat yang dipimpin dalam keimanan dan ketakwaan kepada Allah (al-A'râf/7: 96). Tentu hal ini menjadi konsep ideal dan dinamis seperti tercermin dalam Pancasila dan pembukaan Undang-Undang Dasar 1945. Integrasi sistem politik Islam dalam kekuasaan adalah hal penting dalam menjamin nilai-nilai *maqâshid syarîah* melalui integrasi politik, Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) itu dapat disebut sebagai *Khilâfah* dalam konteks *Dâr al-Mitsâq*. Maka mempertentangkan sistem politik dan kekuasaan seharusnya tidak lagi terjadi apalagi secara inkonstitusional.

B. *Khilâfah* dan Sejarah Perkembangan

Khilâfah merupakan term politik yang dikenal kaum muslimin sejak awal kekuasaan di Madinah. Sistem politik Islam ini berkaitan erat dengan dua sumber ajaran Islam yaitu Al-Qur'an dan Hadis. Meski demikian, penafsiran terhadap *Khilâfah* dan makna yang terkandung di dalamnya masih sepenuhnya dipahami *rigid* dan kaku hingga memicu konflik dan perbedaan pendapat. Perbedaan pendapat baik bersumber dari unsur bahasa (*ushûl lughawî*) maupun dari sisi implementasi politik dalam sistem kekuasaan. Akibat salah tafsir *Khilâfah* demikian, konsep *Khilâfah* akhirnya diyakini bagian dari agama yang wajib ditegakkan melalui wadah *daulah islâmiyyah*.

1. Pengertian *Khilâfah*

a. *Khilâfah* dalam Perspektif Bahasa dan Istilah

Kata *Khilâfah* secara bahasa merupakan *isim masdar* dari akar kata *khalafa-yakhlifu-khilâfatan* yang berarti pengganti (*al-badl*), di belakang (*al-warâ'*), pelanjut (*al-qarn ba'd al-qarn*), pemulih (*al-itisqa'*), dan perubah (*al-taghyîr*), dan penguasa tertinggi umat (*sulthân al-a'zham*).⁹⁶ Menurut at-Thabari Khalifah adalah *sulthân al-'azhâam* karena menggantikan posisi penguasa sebelumnya.⁹⁷ Bentuk kata benda verbal ini mengisyaratkan adanya subjek pelaku bernama Khalifah yaitu serangkaian tindakan kekuasaan dalam lembaga pemerintahan Islam yang secara teknis dilaksanakan oleh seorang Khalifah, medium untuk menerapkan agama dan syariah berdasarkan nas Al-Qur'an dan Hadis di mana tidak ada kekhilafahan tanpa seorang Khalifah (imam). Maka dari sinilah lahir konsep politik, Islam sebagai *din wa daulah* agama dan negara.⁹⁸

⁹⁶ Ahmad bin Fâris bin Zakariâ al-Qazwaini al-Râzi, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*, J. 2, Tahqiq Abdussalam Muhammad Harun, Beirut: Dâr al-Jîl, 1991, hal. 210.

⁹⁷ Abû Ja'far Muhammad bin Jarir at-Thabari, *Jâmi'ul Bayân fî Takwîl Ayi Al-Qur'an* ..., hal. 199.

⁹⁸ Ade Shitu Agbetola, "Theory of al-Khilâfah in The Religio-Political View of Sayyid Quthb," dalam *Hamdard Islamicus: Quartely Journal of Studies and Research in Islam*, Vol. XIV, No. 2, Summer, 1991, hal 25.

Secara terminologi, para ulama telah merumuskan pengertian *Khilâfah* dengan beragam definisi. Menurut Al-Mâwardi (w. 1058 M) *Khilâfah* atau *Imâmah* adalah substitusi pengganti kedudukan Nabi untuk melestarikan agama dan mengatur perkara duniawi.⁹⁹ Sedangkan Al-Qalqasyandî (w. 1418 M) mengartikannya sebagai kepemimpinan umum (*walâyat al-‘Âmmah*) atas seluruh umat serta tanggungjawab yang diembannya.¹⁰⁰ Menurut Ibnu Khaldûn (w. 1406 M) *Khilâfah* adalah pengembanan seluruh urusan umat sesuai dengan tuntutan dan kehendak syariat untuk melestarikan agama dan memelihara kemaslahatan duniawi.¹⁰¹ Pengertian ini hampir sama dengan Imam al-Juwaynî (w. 1085 M) bahwa *Khilâfah* adalah kepemimpinan umum (*riyâsah âmmah*) berkaitan dengan perkara khusus dan umum dalam berbagai kepentingan agama dan kemaslahatan dunia.¹⁰²

Berbagai definisi yang dikemukakan para ulama di atas, menunjukkan bahwa pengertian *Khilâfah* dapat diklasifikasikan menjadi tiga kategori definisi, yaitu definisi yang lebih menekankan pada tampilan religius (*al-Mazhar ad-Dînî*), tampilan politik (*al-Mazhar as-Siyâsî*), dan perpaduan atau kombinasi tampilan religius dan politik (*al-Mazhar ad-Dînî wa as-siyâsî*). Semua definisi *Khilâfah* tersebut, sebenarnya lebih mendeskripsikan realitas empirik *Khilâfah* seperti adanya dikotomi wilayah urusan dunia dan agama daripada sebuah definisi yang bersifat syar’i sebagaimana yang telah dirumuskan oleh Al-Qur’an dan Hadis. Dengan menelaah rumusan *Khilâfah* dari nas tersebut, setidaknya melahirkan dua interpretasi penting yaitu *Khilâfah* sebagai sebuah kepemimpinan umum dalam urusan agama dan duniawi dan sebagai pengembanan misi risalah kenabian.¹⁰³

b. *Khilâfah* dalam Perspektif Al-Qur’an

Istilah *Khilâfah* dalam gramatikal bahasa Arab berakar kata dari *Kha’* (خ), *Lam* (ل), dan *Fa’* (ف) terbentuk dari kata benda verbal nomina atau *isim masdar* dari kata *khalafa-yakhlufu* yang berarti mengganti atau suksesi. Adapun Khalifah dalam bentuk *isim fa’il* berfungsi sebagai sifat *mubâlaghah* (untuk melebihkan).¹⁰⁴ Secara bahasa Khalifah dengan jama’ *khalâif* berarti orang yang menggantikan pendahulunya. Adapun *khalâif* adalah tanda atau

⁹⁹ Ali Muhammad bin Habib al-Mâwardi, *al-Ahkâm al-Sulthâniyyah wa al-Wilâyah ad-Dîniyyah*, Tahqiq Ahmad Jad, Kairo: Dâr al-Hadîs, 2006, hal. 15.

¹⁰⁰ Ahmad bin Ali bin Ahmad al-Qalqasyandî, *Ma’âtsir al-Inâfah fî Ma’âlim al-Khilâfah*, juz 1, Tahqiq Abd. Satar Ahmad Faraj, Beirut: Alim al-Kutub, t.th, hal. 8.

¹⁰¹ Abdul Rahman ibn Khaldûn, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, Iskandariyah: Dâr Ibnu Khaldûn, hal. 166 dan 190.

¹⁰² Imam al-Haramain al-Juwaynî, *Ghiyats al-Umam fî Iltiyats al-Zhulam*, Kairo: Maktabah Imâm al-Haramain. 1401 H. hal. 15.

¹⁰³ Muhammad Dhiyâ’ al-Dîn Rais, *An-Nazhariyât al-Siyâsiyah al-Islâmiyah*, Al-Qâhirah: Dâr al-Turâts, t.th, hal. 120.

¹⁰⁴ Hal ini merupakan pendapat Hasan al-Bashri, seperti dikutip al-Qurthûbi dalam *Jâmi’ al-Ahkâm Al-Qur’an*, Juz 1, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993, hal. 182.

hal yang melekat pada Khalîfah.¹⁰⁵ Dari sisi istilah Khalifah adalah sebuah istilah klasik bagi pemimpin tertinggi dunia Islam atau lebih populer diartikan sebagai kepala negara dalam Islam sepeninggal Nabi Muhammad saw.¹⁰⁶ Secara literal *Khilâfah* adalah pengganti terhadap pendahulu, baik bersifat individual maupun kelompok. Secara teknis lembaga pemerintahan Islam yang berdasarkan pada Al-Qur'an dan Hadis atau sarana untuk menegakkan agama dan memajukan syariah. Dari pandangan ini lahir suatu konsep bahwa Islam meliputi agama dan negara (*al-dîn wa daulah*).¹⁰⁷

Khilâfah, *Imâmah al-Uzûmâ*, dan *Ima'arat al-Mukminîn* merupakan core *fiqh siyâsah* yang memiliki pengertian sama sebagai lembaga kepemimpinan umat berdasarkan Ijmak dengan baiat atau syura.¹⁰⁸ *Khilâfah* bukan sebagai wilayah sakral dalam wilayah agama dan pula wilayah pewasiatan.¹⁰⁹ Oleh karena itu konsepsi *Khilâfah* secara teks menjadi suatu yang *debatable* menuai konflik politik ideologis dari sisi argumentasi maupun legitimasi. Namun realitanya istilah tersebut sebagai sebutan untuk pemegang otoritas kekuasaan konsep kepemimpinan secara umum.¹¹⁰

Kata *Khilâfah* secara semantik tidak disebutkan Al-Qur'an secara langsung, melainkan dalam bentuk *mufrad* (tunggal) dengan kata Khalifah yang terulang dua kali dalam Al-Qur'an yaitu pada Surat al-Baqarah/2 ayat 30 yang disebut "ayat Adam" dan "ayat Daud" dalam Surat Sâd/38 ayat 26. Kedua makna Khalifah ini tersebut, seperti dalam firman Allah berikut,

وَأَذَقْنَا لِكُلِّ شَيْءٍ ذُقًّا ۖ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً... (٣٠)

Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, "Aku hendak menjadikan khalifah di bumi.... (al-Baqarah/2: 30)

يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الْكَافِرِينَ ۗ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ فَاخْرِجْكَ مِنْهَا وَأَخْرِجْ الْمَلَائِكَةَ مِنْهَا وَلَمْ يَرْجِعْ إِلَيْكَ إِلَّا رِجًّا ۚ وَبَدَّ عَادًا ۖ وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَنِيَّاءَ آيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ۗ وَإِذْ جَعَلْنَا دَاوُدَ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ... (٢٦)

¹⁰⁵ Jamaluddîn Muhammad al-Afrîqî al-Mishrî Ibn Manzbur. *Lisân al-Arab*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993, hal. 359-360.

¹⁰⁶ Harun Nasution, *et. al.*, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jakarta: Jambatan, 1992, hal. 542.

¹⁰⁷ Rusydi Ulyan, *Islam wa al-Khilâfah*, Baghdad: Mathbaah Dâr al-Salâm, 1976, hal. 13.

¹⁰⁸ Hamid Enayat, *Reaksi Politik Sunni dan Syi'ah; Pemikiran Politik Islam Modern Menghadapi Abad ke 20*, terj. Asep Hidayat, Bandung: Pustaka, 1988, hal. 9.

¹⁰⁹ Ali As-Salus, *Imâmah dan Khilâfah dalam Tinjauan Syar'i*, Jakarta: Gema Insani Press, 1997, hal. 16; Murtadha Muthahari, *Man and Universe*, Qum: Sadr Press, 2003, hal. 454.

¹¹⁰ Asymawi, "Filosofi Hukum *Khilâfah* Tinjauan Ontologis Epistemologis Dan Aksiologis," dalam *Jurnal Ahkam*, Vol. 6, No. 2, November 2018, hal. 215-240.

(Allah berfirman), *Wahai Dawud! Sesungguhnya engkau Kami jadikan khalîfah (penguasa) di bumi, maka berilah keputusan (perkara) di antara manusia dengan adil dan janganlah engkau mengikuti hawa nafsu, karena akan menyesatkan engkau dari jalan Allah....* (Sâd/38: 26)

Sedangkan dalam bentuk plural (*jama' taksîr*) dari kata Khalifah disebutkan Al-Qur'an pada tujuh tempat, yaitu empat dengan bentuk *jama' Khalîif* dan tiga dalam bentuk *Khulafâ'*. Dalam bentuk *Khalîif* terulang sebanyak empat kali yaitu terdapat dalam Surat al-An'âm/6 ayat 65, Surat Yûnus/10 ayat 14 dan 73, dan Surat Fâthir/35 ayat 39. Sedang bentuk jamak' kedua *Khulafâ'* terulang tiga kali yaitu terdapat dalam Surat al-A'râf/7 ayat 69 dan 74, dan an-Naml/27 ayat 62. Adapun bentuk lain yang berdekatan dengan istilah *istakhlaifa-yastakhlifu* terulang Lima tempat dalam Al-Qur'an, yaitu pada Surat al-An'âm/6 ayat 133, Surat al-A'râf/7 ayat 129, Surat Hûd/11 ayat 57, dan dua kali dalam Surat an-Nûr/24 ayat 55. Istilah lain yang semakna dengan *Khilâfah* adalah *ukhluf* yaitu pada Surat al-A'râf/7 ayat 142, dan *yakhlufûn* pada Surat az-Zukhrûf/43 ayat 60. Dalam kajian semantik ini tidak semua akar kata dari *Kha'*, *Lam* dan *Fa'* dalam Al-Qur'an disertakan karena tidak mengandung relevansi pada kajian yang dimaksudkan.¹¹¹

Jika merujuk pada ayat-ayat Al-Qur'an yang mengandung akar kata *kha*, *lam*, dan *fa'* dengan berbagai derivasinya tersebut, istilah *Khilâfah* selalu diiringi dengan kata khusus, yaitu *ja'ala* atau *ja'il fi al-Ardh* (menjadikan di bumi) seperti termaktub dalam Surat al-Baqarah/2 ayat 30 dan Surat Sad/38 ayat 26 di atas. Hal ini menurut Wadad al-Qâdî kata Khalifah dalam pemikiran para mufasir generasi awal (sahabat) seperti tafsir Ibnu Mas'ûd (w. 34/654), tafsir Ibnu Abbâs (w. 68/687), tafsir Qatâdah (w. 118/736), tafsir as-Sudî (w. 127/745) tafsir Muqâtil bin Sulaimân (w. 150/767), tafsir Ibn Jauzî (w. 150/767) dan lainnya tidak memiliki konotasi politik, namun baru disematkan untuk pemimpin politik pada akhir pemerintahan Umayyah dan awal pemerintahan Abbasiyah (661-750).¹¹²

Menurut al-Qâdhi, kata *Khilâfah* dalam Al-Qur'an mengandung lima makna pokok sebagai berikut:

1. *Khilâfah* bermakna melanjutkan, mengikuti, atau hadir setelah orang lain. Allah Swt berfirman:

وَلَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ مَلَائِكَةً فِي الْأَرْضِ يَخْلُفُونَ (٦٠)

¹¹¹ Abdul Aziz, *Kontroversi Khilâfah*, Yogyakarta: LKiS, 2019, hal. 26-30; Wadad al-Qadi, "The Term Khalifa in Early Exegetical Literature," dalam *Die Welt des Islams*, New Series, Bd. 28. Nr. 1-4, 1998, hal. 397-398.

¹¹² Wadad al-Qadi, The Term Khalifa in Early Exegetical Literature dalam *Die Welt des Islams*, New Series, Bd. 28. Nr. 1-4, 1998, hal. 398-405.

Dan sekiranya Kami menghendaki, niscaya ada di antara kamu yang Kami jadikan malaikat-malaikat (yang turun temurun) sebagai pengganti kamu di bumi. (al-Zukhrûf/43: 60)

Imam at-Thabari (w. 310) dari riwayat Ibnu Abbas, ia menafsirkannya dengan *yakhlifu ba'dhuhum ba'dhâ* yaitu sebagian melanjutkan sebagian yang lainnya atau turun temurun.¹¹³ Makna yang sama juga disebutkan Imam Qatâdah berkaitan dengan tafsir Surat al-Fâthir/35 ayat 39 dengan arti suatu bangsa (*ummah*) sesudah bangsa lain dan suatu generasi sesudah generasi lain, sebagaimana hal ini ditegaskan dalam Surat al-Fâthir/35 ayat 39 dan Surat Yûnus/10 ayat 14.

Imam Qatâdah menjelaskan kata "*Khalâif*" di atas, dengan menyebut riwayat Umar bin Khattâb bahwa "benarlah *Rabb* kita, Dia tidak menjadikan kita *khulafâ'* kecuali untuk melihat bagaimana perilaku kita. Maka tunjukkanlah kebaikan tingkah lakumu siang dan malam, saat tersembunyi maupun terang-terangan." Berdasarkan riwayat tersebut tampaknya Umar RA berpendapat bahwa semua Muslim adalah *khulafâ'* atau *khalâif* menurut teks Al-Qur'an. Dengan demikian, bisa ditafsirkan perkataan Umar di atas bahwa hanya Khalifah seperti dirinya sajalah yang dianggap *khulafâ'* atau *khalâif*. Imam Hasan al-Bashri (w.110/728) seperti diriwayatkan Ibnu Tsabit (w.118/736) beliau berkata; bahwa istilah Khalifah dalam ayat Adam itu bermakna anak cucu Adam, yaitu manusia yang satu melanjutkan manusia lainnya. Tafsir ini sejalan dengan penafsiran Ibnu Mas'ûd di mana Khalifah adalah manusia yang memiliki keturunan yang hendak melakukan kerusakan di muka bumi dan saling membunuh satu sama lainnya.

2. *Khilâfah* berarti menggantikan, menempati tempat orang lain atau mewakili.

Makna ini disebutkan Muqâtil bin Sulaimân pada saat menjelaskan Surat az-Zukhrûf/43 ayat 60, bahwa kata "*yakhlufûn*" bermakna "*makânakum*" yakni di tempat kalian. Mereka akan menggantikan kalian (*fakânû khalafan minkum*), menggantikan kalian di muka bumi (*yakhlufûnakum fîha*). Kalimat terakhir ini dapat ditafsirkan dengan wakil kalian di muka bumi, seperti penafsiran ayat Adam Surat al-Baqarah/2: 30 dan tafsir mewakili pada Surat al-A'râf/7 ayat 142.

Tafsir pertama tafsir "ayat Adam," Muqatil bin Sulaiman berpendapat bahwa sebelum diciptakan Adam AS, Allah Swt telah menciptakan Malaikat dan Jin termasuk Iblis. Sementara Malaikat menjadi penduduk surga, Jin dan Iblis ingin tinggal di muka bumi karena tidak dituntut peribadatan dan kepatuhan. Maka Allah berfirman kepada Malaikat: Aku akan menjadikan Khalifah di muka bumi, jadi manusia mewakili Malaikat di muka bumi,

¹¹³ Abû Ja'far Muhammad bin Jarir at-Thabari, *Jâmi'ul Bayan an Ta'wil Ayi Al-Qur'an*, J. 1, Beirut: Dâr al-Fikr, 1405 H, hal. 451.

sepanjang berperilaku seperti mereka, sementara Malaikat tetap bertugas di surga, sayangnya riwayat ini dianggap bersumber dari *isra'iliyyât*¹¹⁴ sehingga keabsahannya dipertanyakan. Tafsir kedua “mewakili” disebutkan Ibnu Juraij berkaitan ayat 142 Surat al-A'râf, di mana Nabi Musa berkata kepada saudaranya Harun sebelum pergi ke puncak bukit Tursina. Seperti dijelaskan pada ayat berikut ini,

... قَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ (١٤٢)

... Dan Musa berkata kepada saudaranya (yaitu) Harun, “Gantikanlah aku dalam (memimpin) kaumku, dan perbaikilah (dirimu dan kaummu), dan janganlah engkau mengikuti jalan orang-orang yang berbuat kerusakan. (al-A'râf/7: 142)

3. Perpaduan makna dengan dua pengertian sebelumnya, yaitu hadir setelah orang lain atau melanjutkan dan menggantikan atau menempati orang lain atau kelompok lain setelah mereka mati atau hancur. Dua makna ini sering disebut oleh para mufasir karena ada beberapa sebab, pertama, beberapa bagian dari Al-Qur'an menerangkan bagaimana Allah Swt membinasakan suatu kaum dan menggantikannya dengan kaum setelahnya, seperti kisah yang terjadi pada kaum Nabi Nûh AS, Hûd AS, dan Sâlih AS. Para pengaganti dan pelanjut ini disebut *Khalâif* atau *Khulafâ'* seperti dalam Surat al-A'râf/7 ayat 69 berikut ini,

... وَادْكُرُوا إِذْ جَعَلْنَا خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَضْطَةً ... (٦٩)

... Dan Ingatlah ketika Dia menjadikan kamu sebagai khalifah-khalifah (sebagai para pengganti) setelah (lenyapnya) kaum Nuh, dan Dia lebihkan kamu dalam kekuatan tubuh dan perawakan.... (al-A'râf/7: 69)

Demikian pula tentang Nabi Shalih AS ketika berkata kepada kaumnya,

وَادْكُرُوا إِذْ جَعَلْنَا خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سُهُولِهَا قُصُورًا

Dan ingatlah ketika Dia menjadikan kamu khalifah-khalifah setelah kaum 'Ad dan menempatkan kamu di bumi. Di tempat yang datar kamu dirikan istana-istana dan di bukit-bukit kamu pahat menjadi rumah-rumah. Maka

¹¹⁴ *Isra'iliyyât* adalah pengetahuan atau kisah tentang Al-Qur'an yang bersumber dari Yahudi dan Nasrani yang menjadikan ajaran Al-Qur'an sejalan dengan apa yang ada dalam kedua kitab tersebut. Ignaz Goldziher, *Madzâhib al-Tafsîr al-Islamî*, terj. Alaika Salamullah, et.al. *Mazhab Tafsir, dari Aliran Klasik Hingga Modern*, Depok: eLSAQ, 2006, hal. 80-81; Muhammad Husein al-Dzahabi, *Tafsîr wa al-Mufasssirîn*, Mesir: Dâr al-Maktab al-Hadîtsah, 1976, hal. 65.

ingatlah nikmat-nikmat Allah dan janganlah kamu membuat kerusakan di bumi.(al-Araf/7: 74).

Sebab kedua, dalam Al-Qur'an terdapat akar kata yang mengandung keserupaan makna tetapi bukan dari akar kata *kha*, *lam*, dan *fa*' seperti kata *waritsa*, *adzhaba*, dan *istabdala* yang datang secara bersamaan dalam ayat seperti kata *adzhaba* dengan *istakhlafa*.

إِنْ يَشَاءُ يُدْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ كَمَا أَنْشَأَكُمْ مِنْ ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ آخَرِينَ (١٣٣)

Jika Dia menghendaki, Dia akan memusnahkan kamu dan setelah kamu (musnah) akan Dia ganti dengan yang Dia kehendaki, sebagaimana Dia menjadikan kamu dari keturunan golongan lain. (al-An'âm/6:133)

Kata *istabdala* bermakna sama dengan konstruksi makna ketiga *kha*, *lam* dan *fa*' seperti terdapat dalam surat Muhammad/47 atay 38 dan surat al-Arâf/7 ayat 69 berkenaan dengan perkataan Nabi Musa kepada kaumnya

... وَإِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ (٣٨)

Dan jika kamu berpaling (dari jalan yang benar) Dia akan menggantikan (kamu) dengan kaum yang lain, dan mereka tidak akan (durhaka) seperti kamu (ini). (Muhammad/47: 38)

Guna membuktikan lebih lanjut, adanya keserupaan makna *istakhlafa* dari tiga makna di atas, Imam Muqâtil bin Sulaimân memberikan argumen bahwa kata *waritsa* pun memiliki pengertian yang serupa dengan kata *istakhlafa*, hal ini dijelaskannya dengan menafsirkan dua ayat dari Surat al-Qasâs/28: 5-6 ketika Mûsa AS berkata kepada kaumnya.

وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَيْمَةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ (٥)

وَنُمَكِّنْ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَنُرِيَ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُمْ مَا كَانُوا يَحْذَرُونَ (٦)

Dan Kami hendak memberi karunia kepada orang-orang yang tertindas di bumi (Mesir) itu, dan hendak menjadikan mereka pemimpin dan menjadikan mereka orang-orang yang mewarisi (bumi), dan Kami teguhkan kedudukan mereka di bumi dan Kami perlihatkan kepada Fir'aun dan Haman bersama bala tentaranya apa yang selalu mereka takutkan dari mereka. (al-Qasâs/28: 5-6)

4. *Khilâfah* berarti memakmurkan dan mendiami ('*amara wa sakana*). Dalam Al-Qur'an kedua kata ini sepadan dengan kata *istabdala*, *adzhaba* dan *waritsa* atau semakna juga dengan kata kerja *istakhlafa*.

Ibnu Ishâq (w. 150/1767) menafsirkan “ayat Adam” dengan mendiami dan memakmurkan bumi sebagai pelanjut, tetapi bukan bagian dari kamu wahai Malaikat, seperti kata *layuskinannakum* pada Surat Al-Qur’an berikut,

... وَلَنَسْكِنَنَّكُمُ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِهِمْ ذَلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي وَخَافَ وَعِيدِ (١٤)

... Dan Kami pasti akan menempatkan kamu di negeri-negeri itu setelah mereka. Yang demikian itu (adalah untuk) orang-orang yang takut (menghadap) ke hadirat-Ku dan takut akan ancaman-Ku. (Ibrahîm/14: 14)

Korelasinya dengan makna ‘amara, Imam Mujâhid bin Jabr (w. 104/722) menjelaskan kata *mustakhlafîna fîhi* dalam Surat al-Hadîd/57 ayat 7, bermakna *al-Mu’ammaîrîna fîhi bi al-Rizq* artinya memakmurkan bumi dengan menghasilkan rezeki.¹¹⁵ Tafsiran ini sama dengan tafsir Muqâtil bin Sulaimân bahwa *mustakhlafîna fîhi* berarti memakmurkan bumi dengan harta milik kalian (*bi amwâlikum*) yang telah Allah berikan kepada kalian.

5. *Khilâfah* bermakna mengepalai, memerintah, dan menjadi raja.

Makna *Khilâfah* ini dijelaskan oleh mufasir generasi awal (*tabi’in*) di antaranya Ismaîl as-Suddî (w. 127/745) dan Sufyân al-Tsaurî (w. 161/777) pada ayat berikut,

يٰدَاوُدُ اِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِى الْاَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوٰى فَيُضِلَّكَ
عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ ... (٢٦)

(Allah berfirman), “Wahai Dawud! Sesungguhnya engkau Kami jadikan khalifah (penguasa) di bumi, maka berilah keputusan (perkara) di antara manusia dengan adil dan janganlah engkau mengikuti hawa nafsu, karena akan menyesatkan engkau dari jalan Allah.... (Sâd/38: 26)

Pada ayat ini, Imam al-Suddî menyatakan bahwa Allah telah menjadikan Daud seorang raja di muka bumi, sedangkan al-Tsaurî menafsirkannya kata *layastakhlifannahum* dalam Surat an-Nûr/24: 55 dengan menjadikan mereka orang-orang yang akan menduduki jabatan (*al-wulât*).¹¹⁶

Berdasarkan penjelasan makna *Khilâfah* di atas, menunjukkan bahwa para mufasir generasi awal lebih cenderung kepada makna pengganti, pelanjut atau kombinasi makna keduanya yaitu mengganti dalam wujud suksesi. Dalam konteks “ayat Daûd” secara historis makna Khalifah tidak

¹¹⁵ Abu Ja’far Muhammad bin Jarir bin Yazid bin Katsir bin Khalid at-Thabarî, *Jâmiul Bayân ‘an Ta’wil Ayi Al-Qur’an*, Juz 1, Tahqiq Ahmad Syakir, Beirut: Muassasah al-Risâlah, 2000, hal. 171.

¹¹⁶ Abu Abdillah Sufyân bin Sa’id bin Masrûq at-Tsaurî al-Kûfi, *Tafsir Sufyân al-Tsaurî*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Miyyah, 1983, hal. 225.

menuai kontroversi dan berkonotasi politik karena bermakna sebagai pelanjut dari penguasa sebelumnya. Namun korelasinya dengan “ayat Adam” para mufasir terjadi silang pendapat terakrit eksistensi hingga sebagian mufasir cenderung *tawaquf*. Di antara penyebab perbedaannya, apakah kekhalifahan Adam yang dimaksud ditujukan untuk Jin (*banu al-Jân*) sebagai penghuni bumi jauh sebelum manusia diciptakan, atau untuk malaikat yang telah berhasil menyingkirkan *banu al-Jân*,¹¹⁷ atau untuk sesama manusia Adam beserta anak cucunya sebagai mandataris Allah di muka bumi untuk menegakkan hukum-hukum-Nya dan menerapkan ketetapan-Nya.¹¹⁸

Polemik tersebut terkait dengan identifikasi Khalifah individual yang melekat secara kodrati pada setiap diri manusia tanpa kecuali sebagai gambaran Allah (*imago dei*) yang relatif terbatas bukan absolut mutlak seperti Allah. Disisi lain ayat Daûd dipahami sebagai *Khilâfah* sosial politik yang memiliki otoritas tertinggi pemegang kekuasaan.¹¹⁹

Kelima makna *Khilâfah* dari akar kata *kha*, *lam*, dan *fa'* di atas, para mufasir generasi awal tidak ada yang memberikan makna historis sebagai penguasa Muslim ataupun makna negara dan pemerintahan yang disebut Khalifah, hanya Imâm al-Suddî dengan menyebut Daûd sebagai raja secara khusus. sementara al-Tsaurî memaknai pemilik jabatan (*al-wulât*) suatu kekuasaan bersifat historis umat Islam sekalipun tidak secara spesifik menyebut kekhalifahan yang dimaksud, *Khalifatullah fi al-Ardh* adalah gelar yang disematkan kepada dinasti Bani Umayyah, sedangkan *Khilâfah Rasûlillah* bagi para Khalifah sebelumnya.

Mufasir yang memberikan makna *Khilâfah* sebagai historis penguasa tertinggi umat Islam ialah Imam at-Thabarî (w. 310/923). Hal ini tersebut dalam tafsirnya saat menafsirkan Surat al-Baqarah/2 ayat 30 dengan merujuk kepada pendapat Ibnu Abbâs dan Ibnu Mas'ûd yang menyatakan bahwa Adam AS adalah *Khalifatullah* yang memiliki keturunan perusak dan pembunuh di muka bumi¹²⁰ al-Thabari juga memaknai Khalifah sebagai *Sulthân al-'Azham* dengan mengaitkan tafsir “ayat Adam” dengan Surat Yûnus/10 ayat 14 dengan mengutip riwayat Umar bin Khattâb RA yang diangkat menjadi Khalifah. Ayat Khalifah yang cenderung dipahami “historis umat Islam” mengilhami banyak mufasir di antaranya al-Tsa'labi (w. 427/1035) dengan menafsirkan ayat Adam dan dikuatkannya dengan riwayat Umar bin Khattâb RA yang bertanya kepada Thalhah bin Ubaidillah, Zubaîr

¹¹⁷ Hafizhuddin Abû al-Barakat Abdullah ibn Aḥmad ibn Maḥmûd al-Nasafi, *Madârik al-Tanzîl wa Haqâiq al-Ta'wîl*, Juz 1, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 2001, hal. 33.

¹¹⁸ Abû Muhammad al-Husain bin Mas'ûd al-Baghâwi, *al-Ma'âlim al-Tanzîl*, Juz 1, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993, hal. 31.

¹¹⁹ Komaruddin Hidayat, *Kontroversi Khilâfah, Islam, Negara, dan Pancasila*, Bandung: Mizan, 2014, hal. 100-105.

¹²⁰ Abû Ja'far Muhammad bin Jarir at-Thabarî, *Tafsîr Jâmi' al-Bayân 'an Takwîl Ayi Al-Qur'an*, Juz 1 ..., hal. 452.

bin Awwâm, Ka'ab bin Zuhair, dan Salmân al-Farisi tentang perbedaan antara seorang Khalifah dengan seorang raja.¹²¹ Kemudian tentang Surat an-Nûr/24 ayat 55, al-Tsa'labi sependapat dengan at-Thabarî tentang keabsahan Khalifah Abu Bakar As-Shiddiq dan *Khulafâur Rasyidin* lainnya dengan mengutip dua Hadis Nabi saw riwayat Ahmad dan Ibnu Hibban dari Safinah, *Khalifah sesudahku tiga puluh tahun, sesudah itu kerajaan* (HR. Ahmad) dan *Khalifah sesudahku di dalam ummah adalah empat yaitu Abuâ Bakar, Umar, Utsmân, dan Alî*. (HR. Ibnu Hibban)¹²²

Khalifah mengandung makna "historis" ditafsirkan Imam Zamakhsyârî (w. 538/1144) dengan memberi analisis linguistik daripada hadis dengan menghubungkannya makna "ayat Adam" dengan "ayat Daud". Kata Khalifah pada ayat Adam dimakanai "seseorang menggantikan yang lain" atau dapat juga ditafsirkan "*Aku menginginkan seseorang menjadi Khalifah-Ku, dan karena itu Adam adalah khalifatullah fi al-Ardh, seperti juga berlaku kepada semua Rasul-Nya*" Kata Khalifah pada ayat ini berbentuk tunggal (*mufrad*) yang mengindikasikan makna umum yang berlaku bagi seluruh umat manusia. Sedangkan "ayat Daûd" adalah Allah menjadikannya Khalifah-Nya dengan kekuasaan di atas dunia, meskipun tafsirnya tidak berkaitan dengan realitas kekuasaan di zaman Zamakhsyari, tetapi term *Khilâfah fi al-ardh* telah lama oleh eksis pada dinasti Islam Umayyah dan Abbasiyah sebelumnya. Dengan demikian secara tidak langsung Khalifah bermakna historis cukup relevan.¹²³ Demikian juga penafsiran Khalîfah sebagai realitas historis, disampaikan Imâm al-Qurthûbî (w. 671/1273) dalam tafsirnya saat menjelaskan tafsir Surat an-Nûr/24 ayat 55 sekalipun Ibnu Athiyah (w. 541/1147) lebih awal menjelaskan makna tersebut dengan penguasaan oleh kekuatan rakyat (*Istikhâlâf al-Jumhûr*) sebagaimana kekuasaan di Syam, Iraq, Khurasan dan Maghrib.¹²⁴

Berdasarkan kajian kelima makna Khalifah dalam perspektif Al-Qur'an di atas, dipahami bahwa Khalifah yang dimaksudkan "ayat Adam" adalah bersifat inklusif artinya Khalifah Allah sebagai penguasa Muslim yang historis atau penguasa Muslim yang memerintah di berbagai wilayah. Sedang term Khalifah pada "ayat Daud" bersifat eksklusif bagi Nabi Daud yang tidak dapat dikorelasikan dengan perjalanan historis umat Islam. Meski tidak

¹²¹ Abû Ja'far Muhammad bin Jarir at-Thabarî, *Tafsîr Jâmi' al-Bayân 'an Takwîl Ayi Al-Qur'an*, Juz 1 ..., hal. 448-449.

¹²² Muhammad bin Hibbân bin Ahmad Abû Hâtim al-Tamîmi, *Sahîh Ibnu Hibbân*. Juz 28, CD Room Maktabah asy-Syâmilah, edisi 3.61, hal. 427, no. hadis 7069, bab *Dzîkr al-Khabar al-Dâl anna al-Khalifah ba'da Utsman bin Affan Kana Ali bin Abi Thalib*.

¹²³ Han Hsien Liew, "The Caliphate of Adam: Theological Politics of the Qur'anic Term Halîfa," dalam *Jurnal Arabica*, Vol. 63, Issue 1-2, 2016, hal. 1-29.

¹²⁴ Abû Abdullah Muhammad bin Ahmad bin Abû Bakr Al-Anshari al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'an*, Juz 15, Tahqiq Abdullah Turki, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 2006, hal. 322.

mengandung rujukan politis kewajiban *Khilâfah*, bukan berarti kepemimpinan dan kekuasaan tidak dapat diterapkan dalam sistem politik modern. Karena manusia sebagai Khalifah diberi mandat dan potensi untuk menata dan memakmurkan bumi sesuai petunjuk-Nya.¹²⁵

c. *Khilâfah* dalam Perspektif Hadis

Khilâfah dalam perspektif hadis, disabdakan Nabi dengan berbentuk *isim masdar* yakni dengan term *Khilâfah* seperti yang tersebut dalam *kutub as-sunan*.¹²⁶ Hadis-hadis *Khilâfah* tidak diriwayatkan langsung dari *sahih* Bukhari dan Muslim, karenanya kerap menuai perdebatan dari sisi validitas sanad maupun matan hadis. Selain hadis *Khilâfah* termasuk jenis dari hadis *al-Mubasyirât al-Ghaibiyât* (kabar masa depan) yang secara teks juga beragam tidak memuat subtansi perintah mewujudkannya.

Istilah *Khilâfah* dalam *sunan Abû Dawûd*, secara teks disebutkan sekali sebagaimana sabda Nabi berikut,

خِلَافَةُ النَّبِيِّ ثَلَاثُونَ سَنَةً ثُمَّ يُؤْتِي اللَّهُ الْمَلِكَ أَوْ مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ^{١٢٧}

Khilâfah kenabian itu tiga puluh tahun, kemudian Allah menghadirkan kerajaan, atau Allah menjadikan raja seseorang yang dikehendakiNya. (HR. Abû Dawûd dari Safinah)

Istilah *Khilâfah* disebut sekali juga terdapat dalam riwayat *Musnad Abû Dawûd al-Thayâlisi* dengan teks hadis “*Khilafah warahmah wa malakun adhûdhan*”,¹²⁸ Abu Nu’aim dalam *Hilyatul Auliya* dengan teks “*Khilafah warahmah tsumma suthân warahmah tsumma malakun wa jibriyah*”,¹²⁹ dan al-Thabrâni dalam *Mu’jam al-Ausath* dengan teks hadis “*innakum fi nubuwah wa rahmah wa satakûnu Khilâfah wa rahmah*.”¹³⁰

¹²⁵ Muhammad bin Ali bin Muhammad bin Abdullah Asy-Syaukâni, *Fath al-Qadîr*, Juz 4, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th, hal. 47.

¹²⁶ Abû Dawûd Sulaimân bin al-Asy’ats as-Sijistâni, *Sunan Abû Dawûd*, juz 14, Tahqiq Syu’aib al-Arnaûth, Damaskus: Dâr al-Risâlah al-Âlamiyyah, 2009, hal. 43; Ahmad bin Hanbal, *Musnad Imâm Ahmad bin Hanbal*, Juz 14, Tahqiq Hamzah Zein, Kairo: 1995, hal. 165. Lihat juga: al-Thabrâni, *al-Mu’jam al-Ausâth*, Juz 6, Tahqiq Dâr al-Haramain, Kairo: Dâr al-Haramain, 1995, hal. 345.

¹²⁷ Abû Dawûd Sulaimân bin al-Asy’ats as-Sijistâni, *Sunan Abû Dawûd*, tahqiq Syu’aib al-Arnaûth, Damaskus: Dâr al-Risâlah al-Âlamiyyah, 2009, juz 7, hal. 43, no. hadis 4028, bab, *fi al-Kulafâ’*.

¹²⁸ Abû Dawûd Sulaimân bin al-Asy’ats as-Sijistâni, *Musnad Abû Dawûd*, tahqiq Muhammad al-Turkî, Kairo: Hijar, 1999, juz 1, hal. 182, no. 521, bab *fi al-Khulafâ’*

¹²⁹ Abû Nuaim al-Asfahâni, *Hilyah al-Auliya wa Thâbaqah al-Ashfiya’*, Juz 6, Beirut: Dâr al-Fikr, 1996, hal. 25.

¹³⁰ Abul Qâsim Sulaimân bin Ahmad bin Ayyûb asy-Syâmi al-Thabrâni, *al-Mu’jam al-Ausath*, Juz 6, Tahqiq Dâr al-Haramain, Kairo: Dâr al-Haramain, 1995, hal. 345.

Sedangkan istilah *Khilâfah* disebut dua kali terdapat dalam *musnad Imam Ahmad bin Hanbal* seperti dalam hadis berikut,

تَكُونُ النَّبُوءُ فِيكُمْ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ ثُمَّ يَرْفَعَهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا ثُمَّ تَكُونُ
خِلَافَةً عَلَى مِنْهَاجِ النَّبُوءِ فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ ثُمَّ يَرْفَعَهَا إِذَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ
يَرْفَعَهَا ثُمَّ تَكُونُ مُلْكًا عَاضًا فَيَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَكُونَ ثُمَّ يَرْفَعَهَا إِذَا شَاءَ أَنْ
يَرْفَعَهَا ثُمَّ تَكُونُ مُلْكًا جَبْرِيَّةً فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ ثُمَّ يَرْفَعَهَا إِذَا شَاءَ أَنْ
يَرْفَعَهَا ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةً عَلَى مِنْهَاجِ النَّبُوءِ ثُمَّ سَكَتَ^{١٣١}

Periode kenabian akan berlangsung pada kalian dalam beberapa tahun, kemudian Allah mengangkatnya. Setelah itu datang periode Khilâfah ala minhaj nubuwwah, selama beberapa masa hingga Allah Swt mengangkatnya. Kemudian datang periode mulkan adhan (penguasa-penguasa yang menggigit) selama beberapa masa. Selanjutnya datang periode mulkan jabbriyyan (penguasa-penguasa yang memaksakan kehendak) dalam beberapa masa hingga waktu yang ditentukan Allah Swt Setelah itu akan terung kembali periode Khilâfah 'ala minhâj nubuwwah, kemudian Nabi Muhammad saw.terdiam. (HR. Ahmad dari Nu'mân bin Basyîr)

Kontroversi pemaknaan kedua hadis *Khilâfah* di atas, memperlihatkan sifatnya yang memerlukan tafsir baik sisi sanad sebagai validitas kesahihan hadis maupun dari sisi matan sebagai tafsir teks hadis.

1) Dari Sisi Validitas Kesahihan Sanad Hadis.

Hadis *Khilâfah* yang diriwayat Habîb bin Salim cukup bermasalah dan dihukumi *dha'îf* dan *mursal* atau sering tertukar. Kelemahan hadis ini dinyatakan Imam Mâlik dalam kitab *al-Muwatha'* dan *Tuhfatul Ahwâdzi* oleh Abdul Rahmân al-Mubarakfûri. Sedangkan menurut al-Munâwi dalam *Faidhul Qadîr* dan Imam Dzahabi dalam *Târîkh al-Islâm*, al-Uqaylî, Ibnu Ady serta Imâm Bukhârî dan al-Suyûthî menghukuminya *mursal*. Perawi lain yang dipandang bermasalah oleh ahli hadis adalah riwayat dari Dawûd bin Ibrahim al-Wasithî.

Imam Ahmad dalam *musnadnya* hanya sekali meriwayatkan dan tidak terekam dalam kitab-kitab hadis lain. Oleh karena itu Albâni dalam *Silsilah Dhaîfah* menghukumi Daûd bin Ibrahim al-Wâsithî *fîhi layyin* dan *fahuwa al-*

¹³¹ Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, Tahqiq Hamzah A. Zain. Kairo: Dâr al-Hadîts, 1995, Juz 14, hal. 165, no. hadis 17680, bab *hadis Nu'man bin Basyir an al-Nabiy Shalallahu 'alaihi wa sallam*.

illah (lemah dan cacat), sekalipun Ibnu Hibbân sempat menyebutnya *tsiqah*, namun secara langsung ia pun tidak pernah meriwayatkan hadis Dawûd al-Wâsithî. Riwayat lain yang juga dihukumi *majhul* adalah riwayat dari Habîb bin Abî Tsâbit dalam *Mu'jam at-Thabrâni* di mana ia telah meriwayatkan hadis dari seseorang lelaki dari suku Quraisy. Ibnu Khuzaimah dan Ibnu Hibbân menghukumi *mudallis*. Sementara muhaqqiq al-Arnaûth menilai *hasan* dan Ahmad al-Raisûni menganggap *dha'îf*.¹³²

2) Dari Sisi Matan Hadis sebagai Tafsir Teks Hadis

Disebutkan bahwa pembagian periodisasi hadis *Khilâfah* yang akan hadir kembali kedua kali dipandang sahih dalam musnad Ahmad dari Muaz bin Jabal ra, namun hadis tersebut tidak sampai derajat mutawatir artinya tidak bisa dijadikan pijakan keyakinan (*i'tiqad*).¹³³ Selain indikasi periodisasi *Khilâfah* tersebut itu berakhir pada Khalifah Umar bin Abdul Aziz. Terkait periodisasi riwayat Thabrâni, justru berbeda teks dengan hadis periode kenabian, *Khilâfah ala manhâj nubuwah* terus mulkan *jabariyah* tidak tersebut *Khilâfah ala manhâj nubuwah* seperti yang diungkap dalam kitab *majma' al-zawâid* dan *kanz al-ummâl*.¹³⁴ Maka pandangan ini menguatkan argumen bahwa teks *Khilâfah 'alâ minhâj nubuwah* yang diriwayatkan Habib bin Salim bermasalah, juga diduga kuat adanya penambahan teks dalam riwayat hadis yang ditujukannya kepada khalîfah Umar bin Abdul Azîz bukan menunjukkan periode akhir zaman.¹³⁵

2. *Khilâfah* dalam Lintasan Sejarah

a. Masa *Khulafâur Râsyidîn*

1) Khalifah Abu Bakar RA (632-634 M)

Pasca wafatnya Rasulullah saw. masalah suksesi kepemimpinan menjadi problem politik internal umat Islam pertama yang harus diselesaikan. Mengingat Rasul semasa hidupnya tidak menentukan siapa yang akan menggantikannya. Hal ini menunjukkan format dan bentuk suksesi kepemimpinan bukan sesuatu yang *tauqîfî* melainkan *ijtihâdi*. Rasul tidak hanya meninggalkan risalah Islam yang harus ditegakkan oleh umatnya,

¹³² Muhammad al-Azraq al-Anjârî, "Hadis al-Khilâfah bi Mizân al-Muhadditsîn," dalam <https://www.Aljamaa.net/ar/2007/10/05/الخلافة-بمیزان-المحدثين-14/>. Diakses pada 19 Februari 2020.

¹³³ Nadirsyah Hosen, *Islam Yes, Khilâfah No! Doktrin dan Sejarah Politik Islam dari Khulafa' ar-Rasyidin hingga Umayyah*, Cet. 3, Yogyakarta: Suka Press, 2018, hal. 47-49.

¹³⁴ Al-Haitami, *Majmâ' al-Zawâid wa Manba' al-Fawâid*, Juz 2, CD Room, Maktabah asy-Syâmilah, edisi 3.61, hal. 345, no. hadis 31367; Ali al-Muttaqi, *Kanz al-Ummâl*, Juz 6, CD Room Maktabah asy-Syâmilah, edisi 3.61, hal. 120-121, no. hadis 15111, 15112, dan 15113.

¹³⁵ Nadirsyah Hosen, *Islam Yes, Khilâfah No! Doktrin dan Sejarah Politik Islam dari Khulafa' ar-Rasyidin hingga Umayyah*, Cet. 3 ..., hal. 50.

tetapi Ia juga meninggalkan *Daulah Madinah* atau pemerintahan Islam. Dengan demikian memilih pemimpin adalah sesuatu yang wajib (*fardhu*).

Proses pengangkatan Abû Bakar RA sebagai Khalifah berlangsung dramatis. Gerakan politik kaum Anshar berkumpul di Saqifah Bani Sa'adah mendiskusikan siapa pengganti Rasul dan disepakati untuk mengangkat Sa'ad bin Ubâdah seorang pemuka dari suku al-Khajraj sebagai Khalifah. Pada kondisi tersebut Abû Bakar, Umar, dan Abû Ubaidah bergegas menyampaikan pandangan kaum Muhajirin untuk menetapkan pemimpin dari kalangan Quraisy, meski mendapat perlawanan keras dari al-Hubab bin Munzir (kaum Anshar). Di tengah perdebatan sengit, Abû Bakar mengajukan dua calon Khalifah yaitu Abû Ubaidah bin Zahrah dan Umar bin Khattâb, namun kedua tokoh ini menolak usulan tersebut.¹³⁶

Umar bin Khattâb tidak ingin proses pemilihan tersebut semakin rumit, maka dengan suara yang lantang beliau membaiai Abû Bakar yang diikuti oleh Abû Ubaidah dan para sahabat lainnya seperti yang dilakukan oleh Basyir bin Saad beserta pengikutnya yang hadir dalam pertemuan tersebut.¹³⁷ Proses pengangkatan Abû Bakar RA tersebut, menunjukkan betapa urgen tentang kepemimpinan dalam kekuasaan yang didasarkan pada sistem senioritas dan prestasi, bukan pewarisan secara turun temurun. Kepemimpinan Abû Bakar yang berselang 2 tahun 3 bulan, Ia mampu meraih ragam prestasi politik, yaitu mampu menyatukan Negara Arab dalam kesatuan politik, diawali dengan kesatuan agama dalam pemerintahan, mengokohkan Islam secara material dan spiritual, hingga mengutus Usamah bin Zaid sebagai panglima perang Romawi, melakukan ekspedisi pasukan Islam besar-besaran ke negeri Syam dan Iraq. ke bagian Timur (Iraq) dibawah panglima Khalid bin Walid dan Mutsanna bin Haritsah, sedang ke bagian Barat (Syam) dibawah Yazid bin Abi Sufyan Amr bin Ash, Syarahbil bin Hasanah dan Abu Ubaidah. Pengumpulan mushaf Al-Qur'an, memerangi kaum murtad, perang Dumatul Jandal dan perang Yamamah memerangi Nabi palsu Musailamah al-Kazâb dilanjutkan dengan penaklukan Persia dan Romawi.¹³⁸ Menurut Haikal, corak pemerintahan Abû Bakar lebih dekat dengan sistem militer daripada sipil dikarenakan perundang-undangan bangsa Arab ketika itu belum begitu kuat.

2) Khalifah Umar bin Khattâb RA (634-644 M)

Proses pengangkatan Umar bin Khattâb cukup berbeda dengan pemilihan Abu Bakar. Abu Bakar terpilih secara demokratis melalui proses

¹³⁶ At-Thabari, *Tarikh al-Umam wa al-Muluk*, Juz III, Beirut: Dâr al-Fikr, 1987, hal. 207-208.

¹³⁷ A. Ibrahim dan M. Saleh, *Sejarah Islam; Jejak Langkah Peradaban Islam dari Masa Kini*, Jakarta: Zaman, hal. 146;

¹³⁸ Muhammad Yusuh Rah, *Kisah Teladan Sepanjang Zaman, Rasulullah dan Para Sahabat*, Jakarta: Citra Risalah, 2008, hal. 734.

bai'at, sedangkan Umar Bin Khattâb diangkat melalui penunjukan yang dilakukan Khalifah Abu Bakar setelah konsultasi informal dan mendapat persetujuan dari para senior sahabat. Di antaranya Abdurrahmân bin Auf, Utsmân bin Affân, Thalhah bin Ubaidillah, Asid bin Khudair dan lainnya. Hal itu dilakukannya untuk menghindari pertikaian politik internal umat Islam sendiri. Atas persetujuan para sahabat senior dan kesepakatan bersama, Umar bin Khattâb ditunjuk Khalifah selanjutnya. Menurut Utsman, Umar adalah orang yang sangat tegas dan bijaksana, meski ada sebagian kecil sahabat seperti Thalhah tidak menyetujui dan berusaha menghalangi penunjukan Umar yang dilakukan secara aklamasi.¹³⁹ Tidak berselang lama setelah proses penunjukan Umar, Abû Bakar wafat dan dimakamkan di rumah Aisyah berdampingan dengan makam Nabi Muhammad saw. Dengan meninggalnya Abû Bakar, Umar bin Khattâb menjadi pelanjut kekhalifahan kaum Muslimin.¹⁴⁰

3) Khalifah Utsmân ibn Affân RA (644-655 M)

Pemilihan Utsmân bin Affân sebagai Khalifah menggantikan Umar bin Khattâb cukup berbeda bahkan tidak sedikit yang kontra. Sebelum Umar RA wafat, Ia telah menunjuk enam orang tim formatur (majelis syura) sebagai calon Khalifah yang akan menggantikannya. Keenam sahabat tersebut adalah Utsmân bin Affân, Alî bin Abi Thâlib, Thalhah bin 'Ubaidillah, Zubair bin Awwâm, Sa'ad bin Abî Waqqash dan Abdur Rahmân ibn 'Auf RA. Umar ibn Khattâb merasa berat untuk memilih salah seorang di antara mereka. Beliau berkata, Aku tidak sanggup untuk bertanggung jawab tentang perkara ini baik ketika aku hidup maupun setelah aku mati. Jika Allah Swt menghendaki kebaikan terhadap kalian, maka Dia akan membuat kalian bersepakat untuk menunjuk seorang yang terbaik di antara kalian sebagaimana telah membuat kalian sepakat atas penunjukan orang yang terbaik setelah Nabi kalian.

Ketika Umar wafat, para sahabat berkumpul dan bermusyawarah di rumah Aisyah kecuali Thalhah yang sedang berada di luar Kota siapa sebaiknya pelanjut kekhalifahan. Di tengah pembicaraan mekanisme pemilihan, Abdurrahman angkat bicara, Siapa di antara kalian yang mengundurkan diri dari pencalonan ini, maka dia berhak menentukan siapa pengganti Khalifah Umar, dan tidak seorangpun yang berkomentar. Maka Abdurrahmân berinisiatif mengundurkan diri. Kemudian mereka berjanji akan tetap bersama Abdurrahmân dan menerima apa yang diputuskannya. Selanjutnya Abdurrahman melakukan *hearing* dengan para tokoh terkemuka seperti dengan Amâr ibn Yasîr, Mikdâd ibn Aswad al-Anshâri, Abdullah ibn

¹³⁹ Ahmad al-USairy, *Sejarah Islam Sejak Zaman Nabi Adam Hingga Abad XX*, Jakarta: Akbar Media, hal. 155-156.

¹⁴⁰ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran Sejarah dan Pemikiran ...*, hal. 24.

Abî Sarah, Abdullâh ibn Abi Rabia hingga memperluas konsultasinya dengan masyarakat luas selama tiga hari tiga malam. Pada hari ketiga, barulah Abdurrahmân bersama sahabat *al-mubasyirât bi al-Jannah* memutuskan dan membaiait Utsmân ibn Affân sebagai pengganti Umar.¹⁴¹

Utsman bin Affan dalam pidatonya bertekad untuk mewujudkan pemerintahan yang bersih, melayani kepentingan rakyat, menghormati dan melindungi hak-hak rakyat, mewujudkan keadilan, menegakkan *amar ma'ruf nahi munkar* serta melaksanakan musyawarah berdasar perintah Al-Quran Sunnah. Tetapi dengan kebijakannya mengganti beberapa pejabat seperti Gubernur dari kerabat terdekat membuat situasi politik menjadi genting, hingga suksesi dilanjutkan dengan pembaiatan Ali bin Abi Thalib.

4) Khalifah Alî bin Abi Thâlib RA (655-660 M)

Proses pengangkatan Alî bin Abi Thâlib RA menjadi Khalifah, adalah pasca terbunuhnya Utsmân seperti tragedi pembunuhan yang dialami Khalifah Umar sebelumnya oleh seorang budak hitam Abu Lu'luah. Sepeninggal Utsmân, Ali didatangi oleh kaum Anshar dan Muhajirin. Mereka bersepakat untuk membaiait Ali. Tapi Ali menolaknya, karena ia memang tidak berambisi untuk menduduki jabatan duniawi sekalipun memiliki kharismatik lebih dibanding sahabat lain. atas desakan umat, akhirnya Ali dibaiat dan berucap, Baiklah, kalau begitu kita lakukan di masjid saja. Alî adalah Khalifah pertama yang memindahkan pusat pemerintahan dari Madinah ke Kufah. Hal ini dilakukannya karena melihat orang-orang sekitarnya kurang loyal membelanya, berbeda dengan masyarakat Kufah yang sangat loyal terhadapnya. Alî bin Abî Thâlib dalam melaksanakan pemerintahannya berusaha menerapkan sistem *Khilâfah* yang bersih dan murni dengan memerintahkan walinya untuk bertindak bijaksana dalam pemungutan pajak, sedekah dan lainnya.³²

Berdasarkan uraian di atas, dapat dipahami bahwa kekhalfahan Abû Bakar hingga Ali bin Abi Thâlib disebut periode *Khilâfah Râsyidah*. Proses pemilihan secara demokratis dengan cara yang berbeda-beda. Abû Bakar dipilih dari hasil kesepakatan kaum Anshar dan Muhajirin, Umar bin Khathab dengan penunjukan melalui persetujuan umat, Utsman bin Affan melalui pilihan 6 orang Tim Formatur, dan Ali bin Abi Thalib dari hasil kesepakatan di masa fitnah. Proses pemilihan *Khilâfah* tidak seperti pada pemerintahan Islam selanjutnya yaitu berdasarkan pewarisan atau keturunan dan berbentuk kerajaan. Masykuri Abdillah menyatakan bahwa bentuk Negara pada masa *Khulafâur Râsyidîn* lebih tepat disebut sebagai Republik, karena sistem pemilihan kepala negara dilakukan dengan pemilihan atau

¹⁴¹ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran Sejarah dan Pemikiran ...*, hal. 25.

pengangkatan oleh rakyat atau wakilnya berdasarkan kriteria kesalehan, kemampuan, dan prestasi bukan berdasarkan nasab keturunan.¹⁴²

b. Masa Dinasti Umayyah (661-750 M)

Dinasti Umayyah dibangun oleh Mu'âwiyah bin Abî Sufyân. Mu'âwiyah adalah pencetus sistem dinasti atau monarki setelah menunjuk puteranya Yazid sebagai pengganti. Untuk menyelamatkan pemerintahan, Mu'âwiyah memindahkan ibu Kota kekhilafahan dari Kufah ke Damaskus. Sebelum Mu'âwiyah menjadi Khalifah, perang saudara telah terjadi antara kelompok Ali (Syiah) dengan kelompok Mu'âwiyah (Sunni), namun Mu'âwiyah berhasil melakukan *islah* pada 'âm *al-jamaah* pada tahun 661 M.¹⁴³ Pada masa Dinasti Umayyah, gelar seorang Khalifah mengalami perubahan dengan sebutan *Khalîfah Allah (deputy of God)*, hal ini berbeda dengan gelar Khalifah Abû Bakar dengan Khalifah atau *Khalifah Rasulillah*, Umar dengan *amîr al-mukminîn* dan Alî ibn Abî Thâlib disebut *Imam Ali*.¹⁴⁴ Dinasti Umayyah di Damaskus berlangsung selama 90 tahun (41- 132 H/661-750 M). Selama 90 tahun tersebut, Dinasti Umayyah telah dipimpin oleh 14 Khalifah. Khalifah besar Bani Umayyah adalah Mu'âwiyah ibn Abî Sufyân (661-680 M), Abd al-Malik ibn Marwân (685-705 M), al-Walid ibn Abdul Malik (705-715 M), Umar ibn Abd al-Aziz (717- 720 M) dan Hasyim ibn Abd al-Malik (724- 743 M).

Kekhilafahan Umayyah dalam proses ekspansinya mendapatkan banyak kemudahan dan kemenangan hingga Spanyol, Afrika Utara, Syria, Palestina, Jazirah Arab, Irak, sebagian Asia Kecil, Persia, Afganistan, Pakistan, Turkmenia, Uzbekistan, dan Kirgistan di Asia Tengah. Di samping ekspansi tersebut, Dinasti Muawiyah juga membangun pusat peradaban Islam dengan mendirikan pos militer, menertibkan perekonomian dengan mencetak mata uang hingga membangun pabrik dan gedung pemerintahan serta masjid yang megah hingga menempatkan hakim (*al-ghâdi*) menjadi jabatan profesi khusus pada masa kekhilafahan.¹⁴⁵ Dari sisi administrasi pemerintahan, seorang Khalifah dibantu seorang *Katib* yang memiliki lima orang bawahan dengan lima tugas pemerintahan, yaitu: *Kâtib al-Rasâil* bertugas menyelenggarakan administrasi dan surat menyurat, *Kâtib al-Kharâj* bertugas menyelenggarakan penerimaan pajak dan pengeluaran Negara, *Kâtib al-Jund*

¹⁴² Masykuri Abdillah, "Negara Ideal Menurut Islam dan Implementasinya Pada Masa Kini", dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (editor), *Islam, Negara & Civil Society Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, Jakarta: Paramadina, 2005, hal. 77-78.

¹⁴³ Joesoef Sou'yb, *Sejarah Daulat Umayyah I di Damaskus*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973, hal. 15-16.

¹⁴⁴ Patricia Crone dan Martin Hinds, *God's Caliph Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986. hal. 24-42

¹⁴⁵ Taufik Abdullah (*et al.*), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Jilid 2, Jakarta: PT Ichtisar Baru Van Hoeve, 2002, hal. 70

bertugas kemeliteran, *Kâtib al-Syurthah* pemeliharaan ketertiban umum, dan *Kâtib al-Quds* bertugas menyelenggarakan tertib hukum dan peradilan. Dalam perjalanan kekhilafahan, Dinasti Umayyah memiliki perbedaan dengan *Khilâfah Khulafâur Râsyidîn* yaitu nuansa politik lebih dominan daripada agama, hidup raja dan kaisar penuh kemewahan, *Khilâfah* dengan jalur pewarisan.¹⁴⁶ Dengan demikian, maka *Khilâfah* yang hakiki hanya pada masa *Khulafâur Rasyidîn*, sedang masa *Khilâfah* Umayyah telah berubah menjadi kerajaan (*al-Mulk*) yang diwariskan dan tidak lagi berdasarkan syura.

c. Masa Dinasti Abbasiyah (750-1258 M)

Pendiri pertama Dinasti Abbasiyah adalah Abul Abbas as-Saffah yang berhasil mendeklarasikan kekhilafahan di Masjid Kuffah (Baghdad) setelah keluar dari persembunyian bersama pengikutnya. Munculnya Revolusi Abbasiyah ini memberi kekuatan tersendiri bagi eksistensi suku Quraisy kerabat dekat Nabi saw. Keruntuhan Bani Umayyah diawali dengan terbunuhnya Khalifah Marwan tahun 132 H/749 M akibat konflik agama, politik, sosial, dan ekonomi. Membangun soliditas kekuasaan, adalah upaya Abbasiyah untuk mengembalikan peradaban Islam yang lebih akomodatif dan egaliter didasarkan pada homogenitas umat Islam dunia.¹⁴⁷

Kekhilafahan Dinasti Abbasiyah dengan perubahan politik dan pola pemerintahan, dibagi lima kepada beberapa periode: pertama, Abbasiyah di bawah pengaruh Persia (750 M-847 M), kedua, Abbasiyah di bawah pengaruh Turki pertama (847 M-945 M), ketiga, Abbasiyah di bawah Persia kedua (945 M- 1055 M), keempat, Abbasiyah di bawah Dinasti Saljuk (Turki kedua), dan kelima, Abbasiyah bebas dari pengaruh dinasti lain (1194 M-1258 M).¹⁴⁸ Di bawah Khalifah Abul Abbas as-Saffah, Dinasti Abbasiyah mulai mengalami kemajuan hingga masa al-Mansur kota Baghdad menjadi pusat peradaban dunia (metropolitan) yang tidak tertandingi dalam bidang ilmu pengetahuan seperti astronomi, filsafat, kedokteran, sosial politik, seni budaya maupun lainnya. Puncak keemasan Dinasti Abbasiyah berada pada tujuh Khalifah, yaitu masa al-Mahdî (775-785 M), al-Hâdi (775- 786 M), Harun al-Rasyid (786-809 M), al-Ma'mun (813-833 M), al-Mu'tashim (833-842 M), al-Wasiq (842-847 M), dan al-Mutawakkil (847-861 M).

Sistem pemerintahan Abbasiyah berdasarkan sistem pewarisan dengan pola pemerintahan yang secara administratif mirip Persia. Argumentasi yang memperkuat pandangan ini adalah penyerahan kekuasaan Tuhan kepada Nabi dan keluarganya (Abbasiyah) dengan memakai *burdah* Nabi simbol kebesaran

¹⁴⁶ Hasan Ibrahim Hasan, *al-Nuzhûm al-Islâmiyyah li al-Sunnah al-Taujihah*, Kairo: Mathbaah li Jannat al-Ta'limf wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1953, hal. 14-15

¹⁴⁷ Rusydi Sulaiman, *Pengantar Metodologi Studi Sejarah Peradaban Islam*, Jakarta: RajaGrafindo, 2005, hal. 256.

¹⁴⁸ Rusydi Sulaiman, *Pengantar Metodologi Studi Sejarah Peradaban Islam ...*, hal. 257.

ketika memerintah. Distribusi kekuasaan Dinasti Abbasiyah lebih luas dan plural serta pembagian tugas kekuasaan bahkan jabatan wazir dapat bertindak sebagai kepala pemerintahan yang awalnya sebatas penasihat Khalifah. Hal ini berbeda dengan sistem kekuasaan Dinasti Umayyah yang bersifat sentris dengan otoritas yang sangat besar dalam segala aspek.

d. Masa Dinasti Turki Usmani (1299-1924 M)

Turki Usmani (*Ottoman Empire*) adalah di antara tiga kerajaan besar di Turki dengan gelar Sultan dan Khalifah sekaligus. Sultan membidangi urusan duniawi, sedang Khalifah fokus pada urusan ukhrawi (agama dan spiritual). Usman putra Urtughril cucu Sulaiman lahir pada tahun 1258 M bersamaan dengan jatuhnya Baghdad ibu Kota Dinasti Abbasiyah akibat serbuan bangsa Mongol pimpinan Hulagu Khan. Usman memiliki kepribadian pemberani, bijaksana, cerdas dan ikhlas dalam menjalankan roda pemerintahan hingga penaklukan. Struktur pemerintahan Turki Usmani terdiri dari sultan, wazir, dan mufti. Sultan berperan sebagai pengayom, *wazir* sebagai pengelola kenegaraan, sedang mufti menangani urusan-urusan keagamaan. Sultan juga berperan penting dalam penguatan syariah dan ketatanegaraan. Pada abad 16, selama tujuh tahun pemerintahan, Turki Usmani terkenal dengan prestasi secara politik dengan pertumbuhan populasi, perluasan wilayah hingga jaringan ekonomi politik serta pesatnya institusi peradaban agama khususnya pasca Salim I berhasil menaklukkan dua kota suci Mekah dan Madinah yang berada di bawah kekuasaan Mesir Mamluk.¹⁴⁹ Selama Lima abad, Usmaniyah menjadi pusat *Khilâfah Islamiyah* dengan gigih menjaga dan melindungi kaum Muslimin dari propaganda Barat dan serangan pasukan Salib. Periodisasi kekhilafahan Turki Usmani pertama (1299-1402), periode kedua (1402-1566), periode ketiga (1566-1699), periode keempat (1699-1839), dan periode kelima (1839-1922). Dari lima periodisasi kekhilafahan tersebut, perjalanan sejarah Kesultanan Turki Usmani sendiri dapat dibagi menjadi tiga periode, yaitu zaman ekspansi (1326-1451), zaman kejayaan (1452-1568), zaman kemunduran dan keruntuhan (1569-1924). Kemunduran mulai terlihat pasca wafatnya Sultan Sulaiman al-Qanuni 1566 M yang tidak menemukan pengganti Sultan yang kuat.¹⁵⁰

Faktor utama penyebab kemunduran dan runtuhnya Kesultanan Turki Usmani adalah dipicu konflik intern yang tidak terselesaikan, serangan militer negara-negara Eropa, dan gerakan politik Zionis Freemasonry yang berperan penting dibalik Gerakan Turki Muda, Gerakan Ijtihad Wattaraqqi dan gerakan politik yang dipimpin oleh Mustafa Kemal Pasha. Zionis

¹⁴⁹ Dina Rizk Khoury, *State and Provincial in the Ottoman Empire Mosul 1540-1834*, United Kingdom: Cambridge University Press, 2003, hal. 33.

¹⁵⁰ Ahmad al-Usairy, *Sejarah Islam; Sejak Nabi Adam hingga Abad XX*, Jakarta: Media, 2000, hal. 351-354.

bermaksud mengambil alih Palestina dari kekuasaan Turki Usmani. Dengan keruntuhan *Khilâfah Usmaniyah* tersebut, selanjutnya berdampak besar pada pembentukan identitas politik umat Islam dunia.

3. Konsep *Khilâfah* Perspektif Hizbut Tahrir Indonesia

a. Sejarah Perkembangan Hizbut Tahrir Indonesia

Hizbut Tahrir (HT) mulanya merupakan partai politik Islam tergabung dalam gerakan dakwah revivalis kontemporer yang didirikan Taqiyudin an-Nabhani pada tahun 1953 di Haifa Palestina. Gerakan dakwah ini bercita-cita menjadikan Islam sebagai rujukan dalam ruang publik secara menyeluruh (*kaffah*) dibawah sistem *Khilâfah*.¹⁵¹ Sejak pertama berdiri tahun 1953, HT telah mengalami perkembangan pesat hingga membuka wilayah Lebanon dan beberapa wilayah lain. Sepeninggalnya tahun 1977, dilanjutkan oleh Abdul Qadim Zallum hingga tahun 2003, kemudian oleh Atha' Abu Rasyah hingga saat ini yang dilantik pada 13 April 2003 oleh Dewan *Mazhâlim*.¹⁵² Aktivitas HT berpusa di Yordania, Suriah, dan Lebanon kemudian berkembang ke Mesir, Yordania, Uzbekistan, Pakistan, Malaysia, Indonesia hingga negeri-negeri Muslim lainnya, bahkan kini telah merambah luas ke daratan Eropa terutama Inggris, Austria, dan Jerman Barat.¹⁵³

Hizbut Tahrir masuk ke Indonesia dimulai pada tahun 1983 dibawa oleh Abdurrahmân al-Bagdâdi seorang mubaligh asal Yordania dan aktivis HT Australia yang dibantu K.H. Abdullah bin Nuh untuk merintis gerakan dakwah HT di Indonesia hingga terbentuk Forum Silaturahmi Lembaga Dakwah Kampus tahun 1986 dipimpin Muhammad Ismail Yusanto seorang aktivis Jamaah Shalahuddin Universitas Gajah Mada. Masuknya HT ke di Indonesia, tidak bisa lepas dari sejarah perkembangan politik yang terjadi di Indonesia, berkenaan dengan gagasan Islam sebagai dasar Negara pada saat persiapan kemerdekaan oleh Masyumi, kaum Nasionalis dan organisasi berhaluan Islam hingga menghasilkan Piagam Jakarta pada tanggal 22 Juni 1945.¹⁵⁴ Menurut Sabara, gagasan HT yang terus berkembang subur di Indonesia melalui tiga jalur, yaitu gerakan sosial, jalur pendidikan dan dakwah, dan melalui publikasi secara *offline* maupun *online*.¹⁵⁵

¹⁵¹ WAMY, *Gerakan Keagamaan dan Pemikiran: Akar Ideologis dan Penyebarannya*, terj. A. Najiyullah, Jakarta: al-I'tishom, 2002, hal. 88.

¹⁵² Hizbut Tahrir Indonesia, *Manifesto Hizbut Tahrir untuk Indonesia*, hal. 71-72. Lihat juga tulisan "Atha' Abu Rasyah, Amir Hizbut Tahrir Saat ini" dalam *al-Wa'ie*, No. 77, Tahun VII, Januari, 2007, hal. 25-27.

¹⁵³ WAMY, *Gerakan Keagamaan dan Pemikiran: Akar Ideologis dan Penyebarannya* ..., hal. 93.

¹⁵⁴ Faisal Ismail, *Islam Idealitas Ilahiyah dan Realitas Insaniyah*, Jogjakarta: Tiara Wacana, 1999, hal. 174.

¹⁵⁵ Sabara, "Hizbut-Tahrir in Da'wah and Islamic Political Movements in Indonesia," dalam *Jurnal JICSA*, Vol. 06, No. 02, December 2017, hal. 277-279.

Pada era reformasi pasca jatuhnya rezim Suharto, tidak saja melahirkan disharmoni sosial hingga kompetisi politik hingga lahirnya partai dan gerakan Islam termasuk HTI. HTI dengan ideologi transnasional berwajahkan *relegius extremism* atau neo-fundamentalis tidak mampu eksis lama di Indonesia, disebabkan multikulturalisme politik. Strategi Dakwah HTI menekankan pentingnya *Khilâfah* berdasarkan Al-Qur'an dan Sunnah, serta kewajiban menyebarkan risalah Islam ke penjuru dunia dengan dakwah dan jihad. Rumusan dakwah yang diklaim sebagai metode dakwah Rasul, secara hierarkis terbagi menjadi tiga tahap; *pertama*, tahap *tatsqîf* (pembinaan dan pengkaderan) untuk melahirkan kader-kader militan yang nantinya bisa meyakini *fikrah* (ide) Islam yang diadopsi untuk membentuk partai. *Kedua*, tahap *tafâ'ul* (interaksi) dengan umat bertujuan menjadikan Islam sebagai pedoman utama serta berusaha merealisasikan dalam kehidupan. *Ketiga*, tahap *istilâm al-hukm* (menerima kekuasaan) dari umat untuk menerapkan Islam secara universal sekaligus menyebarluaskan Islam ke seluruh penjuru alam. Sedangkan strategi jihad HTI, di antaranya dengan membangkitkan spirit untuk menentang kekufuran, pemahaman-pemahaman kufur dan negara-negara pengusungnya hingga menumbuhkan spirit persaudaraan di antara masyarakat Muslim.¹⁵⁶

HTI resmi terdaftar di Kemenkumham pada 2 Juli 2014 sebagai badan hukum perkumpulan. Dalam aksinya sempat menggelar konferensi *Khilâfah* Internasional pada 12 Agustus 2007 di Gelora Bung Karno Jakarta dengan mengusung tema “*Saatnya Khilâfah Memimpin Dunia*” dilanjutkan dengan aksi bela ulama pada 5 Februari 2007 bertema “*Aksi Umat Peduli Jakarta*” kemudian aksi *long march* pada 4 April 2007 di Surabaya bertema “*Khilâfah Kewajiban Syar'i Jalan Kebangkitan Umat*”. Tetapi pada perkembangannya, HTI dibubarkan pemerintah dengan Perppu No. 2 tahun 2017 tentang Organisasi Kemasyarakatan pada tanggal 19 Juli 2017. Pembubaran tersebut berdasarkan tiga pertimbangan pemerintah, yaitu *pertama*, sebagai Ormas berbadan hukum, HTI tidak melaksanakan peran positif untuk mengambil bagian dalam proses pembangunan guna mencapai tujuan Nasional. *Kedua*, kegiatan yang dilaksanakan HTI terindikasi kuat telah bertentangan dengan tujuan, azas dan ciri yang berdasarkan Pancasila dan UUD Negara Republik Indonesia tahun 1945 sebagaimana diatur dalam UU No. 17 Tahun 2013 tentang Ormas. *Ketiga*, aktivitas yang dilakukan HTI dinilai telah menimbulkan benturan di masyarakat yang dapat mengancam keamanan dan ketertiban masyarakat serta membahayakan keutuhan NKRI.¹⁵⁷

¹⁵⁶ Hamd Fahmi Thabib, *Khilafah Rasyidah yang Telah Dijanjikan dan Tantangan-Tantangannya*, terj. Yahya A.R. Jakarta: HTI-Press, 2008, hal. 37-39.

¹⁵⁷ Kristian Erdianto, “Ini Alasan Pemerintah Bubarkan Hizbut Tahrir Indonesia,” dalam <https://nasional.kompas.com>. Diakses pada 27 Agustus 2021.

b. Konsep Idiologis dan Politis Hizbut Tahrir Indonesia

Hizbut Tahirir dalam konteks Indonesia, sebenarnya bukan bagian partai politik tetapi merupakan gerakan sosial keagamaan yang aktivitasnya sangat politis. HTI berideologi Islam, berusaha mengimplementasikan tegaknya syariat Islam bahkan membangun *Daulah Islâmiyah* yang berbentuk *Khilâfah Islâmiyah*. Dalam interaksi perjuangan dakwahnya bersama umat, HTI menentang keras segala bentuk penjajahan dan kezaliman berusaha membebaskan umat Islam dari infiltrasi asing.

Menurut HTI kemunduran Islam disebabkan oleh tiga faktor; yaitu pertama, lemahnya pemahaman yang mendalam mengenai *fikrah Islâmiyyah* di kalangan para aktifis. Kedua, tidak adanya gambaran yang jelas mengenai *tharîqah Islâmiyyah* dalam menerapkan fikrah. Dan ketiga, tidak adanya usaha untuk menjalin *fikrah Islâmiyyah* dengan *tharîqah Islâmiyyah* sebagai satu hubungan yang solid, yang tidak mungkin terpisahkan.¹⁵⁸ Kondisi demikian, diperparah oleh realitas ulama dan kaum cendikia yang mempelajari Islam dengan cara yang bertentangan dengan metode kajian yang telah digariskan Islam. Kebencian dunia Barat terhadap Islam dan kaum Muslimin serta merosotnya *Daulah* Islam akibat loyalitas negeri-negeri Islam kepada pemerintahan kufur (Barat), disusul dengan keruntuhan *Daulah Islâmiyah* di Turki pada tahun 1924.

Atas dasar tersebut, Hizbut Tahrir berdiri dan berusaha untuk melangsungkan kembali kehidupan Islami dengan jalan mendirikan *Daulah Islâmiyah* yang menjamin tegaknya syariat Islam. Dalam proses tegaknya *Daulah*, HTI membagi tiga tahapan aktivitas dakwah, yaitu pertama, *al-Tatsqif*, yaitu tahap pembinaan dan kaderisasi, kedua, *al-Tafâul*, yaitu tahap interaksi dengan masyarakat melalui sosialisasi dan opini publik secara kolektif. Melalui pembinaan yang intensif (*tatsqif murakkazah*), pembinaan kolektif (*tatsqif jama'iyah*), pergolakan pemikiran (*shirâ'ul fikri*) dan perjuangan politik (*kifah al-siyâsi*). Ketiga, tahap *thalab an-Nushrah*, yaitu meraih mandat atau dukungan untuk mengelola pemerintahan menuju proses penerimaan mandat (*istilâm al-hukm*) dan mencari perlindungan (*thalab al-himâyah*) untuk tegaknya *Khilâfah*.¹⁵⁹

Berdasarkan karakteristik di atas, Haedar Nashir menyatakan bahwa HTI termasuk gerakan Islam syariat yang tampil dengan karakter legal-formal, doktriner, dan militan. Lebih jauh Nashir menengarai bahwa HTI termasuk gerakan salafiyah ideologis dan tidak lebih merupakan bentuk

¹⁵⁸ Taqiyuddin an-Nabhânî, *Mafâhim Hizbut Tahrir* (edisi Mu'tamadah), terj. Abdullah Jakarta: HTI, 2006, hal. 6.

¹⁵⁹ Taqiyuddin al-Nabhânî, *al-Takâtul al-Hizbi*, Al-Quds: Hizb al-Tahrir, 2001, hal. 38-56.

reproduksi dari gerakan-gerakan Islam serupa yang muncul dalam dinamika sejarah Islam sejak awal pergerakan kemerdekaan di negeri ini.¹⁶⁰

c. Paradigma Pemikiran *Khilâfah* Hizbut Tahrir Indonesia

1) Pemikiran tentang Modernitas

Modernisme merupakan proses transformasi tentang pandangan dunia (*world view*) yang berorientasi pada kemajuan berdasarkan logika yang bersumber dari daya nalar atau pemikiran yang disesuaikan dengan tuntutan zaman. Proses rasionalisasi berfikir lebih maju dan modern yang cenderung pada sebuah gerakan, aliran dan paham yang ingin merekonstruksi kembali nilai-nilai Islam untuk dapat disesuaikan dengan kebutuhan di zaman modern. Proyek modernisme Barat merupakan “*grand narrative*” yang bermuara pada kapitalisme dan individualisme kebangkitan Barat untuk mengendalikan perubahan sosial, politik, ekonomi, dan aspek lainnya.¹⁶¹

Dalam bidang ekonomi politik, modernisme hanya melahirkan sistem ekonomi kapitalis, konsep *nation state*, demokrasi, sekularisme, imperialisme-kolonialisme, nasionalisme, kedaulatan rakyat. Atas nama pencerahan, Barat melancarkan imperialisme dan kolonialisme serta pemaksaan universalisme konsep terhadap bangsa jajahan dalam bidang ekonomi, kemanusiaan, dan politik. Penetrasi kekuatan politik Barat, HTI cenderung menolak dan menarik diri daripada melakukan akulturasi dan reformasi, karena modernitas hanya menggerus kekuasaan Islam. Berkaitan dengan modernitas dan peradaban Barat, HTI membedakan antara *hadhârah* dan *madaniyyah*. Menurut HTI *hadhârah* adalah sekumpulan *mafâhim* (ide dan fakta pemikiran) tentang kehidupan Barat yang wajib ditolak karena bertentangan dengan kehidupan Islam yang khas seperti sekulerisme, *nation state*, demokrasi, kedaulatan rakyat dan lainnya. Berbeda dengan *madaniyyah* bersifat universal tidak dilarang dalam agama, karena berkaitan dengan bentuk-bentuk fisik dari benda-benda inderawi dapat memberi manfaat kepada kehidupan umat manusia, seperti produk sains dan teknologi.¹⁶²

Peradaban Barat dibangun berasaskan segmentasi dan penegasian agama dari kehidupan yang kemudian menjadi landasan kuat membentuk prinsip dan hukum kehidupan manusia. Kehidupan Barat terbatas pada individualis, masalah materialistik tidak ada relasi dengan kehidupan sosial bahkan terbatas pada lingkungan gerejawan.¹⁶³ Perjuangan politik HT

¹⁶⁰ Haedar Nashir, “Gerakan Islam Syari’at Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia,” *Disertasi*, Yogyakarta: Sekolah Pasca Sarjana Universitas Gadjah Mada, 2006, hal. 69-87.

¹⁶¹ Muhammad al-Fayyadl, *Derrida*, Yogyakarta: LKiS, 2005, hal. 9-10.

¹⁶² Taqîyuddîn al-Nabhânî, *Peraturan Hidup Dalam Islam*, terj. Abu Amin, dkk (edisi Mu’tamadah), Jakarta: HTI Press, 2006, hlm. 97-98.

¹⁶³ Taqîyuddîn al-Nabhânî, *Peraturan Hidup dalam Islam ...*, hal. 98-99.

mengharuskan adanya penentangan secara mutlak terhadap seluruh sistem dan perundang-undangan Barat serta segala bentuk ketetapan penjajah dan seluruh peradabannya. Wajib pula mencabut *al-qiyâdah al-fikriyyah*²³ (kepemimpinan berpikir) asing dari akar-akarnya, namun tidak berarti menghilangkan bentuk *madaniyyah*.¹⁶⁴

Perjuangan politik HTI di atas, mengharuskan adanya resistensi secara mutlak terhadap peradaban Barat. menghendaki pembebasan negeri-negeri Islam dari berbagai infiltrasi pemikiran dan penjajahan, baik penjajahan militer, ideologi, kebudayaan, ekonomi, dan lainnya. Kaum modernis Barat menuduh Islam anti demokrasi, mendorong kesewenang-wenangan, menindas hak-hak kaum wanita dan lainnya. Sebab demikian, HTI menegaskan praktik-praktik “modernitas” tak ubahnya gambaran pahit ketidakadilan dan diskriminatif Barat terhadap umat dan ajaran Islam.¹⁶⁵

2) Pemikiran Tentang Nasionalisme

Hizbut Tahrir Indonesia berpandangan bahwa nasionalisme sebagai bentuk fanatisme kebangsaan yang merupakan bagian dari bentuk ashabiyah, berdasarkan hadis Nabi saw. “*Bukan termasuk golongan kami, orang yang mengajak kepada ashobiyah, berperang karena ashobiyah dan mati karena ashobiyah*” (HR. Abu Dawud, No. 4456). HTI memaknai kata *ashabiyah* berupa ajakan untuk membela kelompok atau individu tanpa melihat benar atau salah, juga bukan untuk menjunjung tinggi *kalimatullah* dan membela Islam, melainkan karena dorongan hawa nafsu seperti upacara hormat bendera. Shiddiq Al-Jawi mengutip pernyataan Taqiyuddin an-Nabhani yang mengatakan bahwa paham nasionalisme berasal dari negara kafir penjajah. Islam tidak pernah mengajarkan dan membenarkan paham nasionalisme. Paham ini sengaja dihembuskan guna memecah belah kaum muslimin yang sebelumnya bersatu dalam satu kekhilafahan.¹⁶⁶

Nasionalisme tak ubahnya racun peradaban ilusi kemustahilan tegaknya *Daulah Islâmiyyah* dan persatuan dan kesatuan negeri-negeri Islam dunia karena perbedaan kultur, penduduk, dan bahasa. Nasionalisme telah memutuskan hubungan akidah, persaudaraan dan silaturahmi umat Islam sedunia. Nasionalisme lahir dari ideologi kafir Barat bukan Islam yang telah membuat prilaku buruk, ikatan emosional dan bersifat temporal untuk membela bangsa dan ras tertentu.¹⁶⁷

¹⁶⁴ Taqiyuddîn an-Nabhânî, *Daulah Islam*, Cet. 2, terj. Umar Faruq dkk, Jakarta: HTI Press, 2006, hal. 262-265.

¹⁶⁵ Michael C. Hudson, “Islam dan Perkembangan Politik” dalam John L. Esposito editor, *Identitas Islam pada Perubahan Sosial-Politik*, Jakarta: Bulan Bintang, 1986, hal. 25.

¹⁶⁶ Taqiyuddîn al-Nabhânî, *Pembentukan Partai Politik Islam*, terj. Zakaria dkk, Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, cet. 2, 2002, hal.70.

¹⁶⁷ Taqiyuddîn al-Nabhânî, *Peraturan Hidup Dalam Islam ...*, hal. 39-41

Konsep politik yang terus didengungkan dengan beragam slogan nasionalis bagian dari suatu ideologi negara modern. Konsep tentang jati diri kebangsaan yang berisi gagasan sosial-politik untuk menyatukan bangsa atau negara. Nasionalisme juga berfungsi menetapkan identitas bangsa berkaitan dengan kegiatan politik dan kebijakan-kebijakan pemerintah atau negara hingga nasionalisme menjadi diskursus tersendiri bagi HTI.¹⁶⁸ Nasionalisme pada awalnya digunakan untuk membangkitkan semangat juang dalam penaklukan daerah-daerah non-Arab. Tetapi dalam tataran konsep doktrinal berubah bentuk menjadi perlawanan untuk melepaskan diri dari kekhilafahan. Realitas ini menyebabkan kawasan Timur Tengah terpecah dan terpisah dari wilayah administratif dan politik *Khilâfah* Turki Usmani. Sebaliknya Indonesia yang berawal dari kerajaan-kerajaan Islam kecil seperti kesultanan Aceh, Banten, Mataram, Demak dan lainnya bersatu mendirikan identitas baru berdasarkan nasionalisme hingga melahirkan negara Indonesia.

3) Pemikiran tentang *Nation State*

Nation State yang ditegakkan dengan semangat nasionalisme menjadi faktor penentu untuk mempertahankan loyalitas identitas politik, semangat kebangsaan untuk membangun sebuah Negara yang berdaulat, bebas dari ancaman yang dapat menghancurkan wawasan kebangsaan.¹⁶⁹ Konsep *Nation State* menurut HTI tidak lebih dari sebuah gagasan pemecah belah negeri Muslim dan konsep rekayasa negara-negara penjajah pasca keruntuhan melalui perjanjian *sykes picot*. Perjanjian rahasia tiga negara, yaitu Britania, Perancis, dan Rusia untuk membagi dan mengendalikan negeri-negeri Islam di bawah kekuasaan Usmaniyah. Konsep *nation state* bukan konsep yang bernilai positif bahkan penghambat persatuan umat dan sekadar melahirkann nasionalisme bukan menghapus penjajahan.¹⁷⁰

Menurut Azra terdapat tiga ranah yang membuat Islam dan *Nation State* mengalami ketegangan, yaitu ketegangan historis, konseptual, dan institusional.¹⁷¹ Secara historis, *Nation State* dianggap ahistoris oleh umat Islam, konsep tersebut muncul dan berkembang di Barat. Secara konseptual, *Nation State* berlandaskan pada kriteria-kriteria etnisitas, kultural dan bahasa, dan wilayah, berbeda dengan Islam yang hanya berlandaskan pada persamaan agama. Secara institusional, *Nation State* berdiri secara diametris dengan

¹⁶⁸ Adhyaksa Dault, *Islam dan Nasionalisme: Reposisi Wacana Universal dalam Konteks Nasional*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2005, hal. 23.

¹⁶⁹ A. Yani Anshori, *Pergumulan Tak Kunjung Usai: Islam dan Negara Bangsa di Indonesia*, Yogyakarta: Politeia Press, 2007, hal. xii.

¹⁷⁰ Taqiyuddin an-Nabhâni, *Daulah Islam*, terj. Umar Faruq, Jakarta Selatan: HTI Press, 2009, hal. 273.

¹⁷¹ Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-Modernisme*, Jakarta: Paramadina, 1996, hal. 11-12.

institusi *Khilâfah* yang menegaskan bahwa semua wilayah *Dâr al-Islâm* pada dasarnya merupakan suatu *religiously based super state*.

Realitas politik demikian menyebabkan sebagian umat menolak keras konsep *Nation State* dan menginginkan kembali ke masa kejayaan Islam (*Khilâfah*), namun sebagian lagi menerima tanpa reservasi konsep tersebut seperti yang dilakukan Turki, dan sebagian Muslim lain menerima konsep *Nation State* dengan berbagai modifikasi disesuaikan dengan karakteristik bangsa dan wilayahnya masing-masing. HTI dalam hal ini kelompok yang menolak konsep *Nation State* sebagai sistem politik dan pemerintahan. Negara bangsa menganut prinsip *static border*, sedang *Khilâfah dinamic border*. Lebih lanjut Ismail Yusanto memaparkan, *Nation State* dari segi perwujudan gejalanya memang baru di dunia Islam, tapi harus dilihat bahwa gagasan dasar *Nation State* berangkat dari sebuah sentimen yang sama sekali tidak modern karena berasal dari kesamaan bangsa, sementara bangsa itu sendiri sangat *absurd*.¹⁷²

4) Pemikiran tentang Demokrasi

Pada sistem politik, demokrasi dipandang kedaulatan di tangan rakyat atau suara rakyat adalah suara Tuhan yang dipercaya sebagai sistem politik terbaik yang dapat mewujudkan kesejahteraan rakyat, memberi penghargaan pada keragaman (pluralitas) memberi kebebasan berpendapat dan berekspresi bahkan mampu mengakomodasi kepentingan seluruh bangsa.¹⁷³

HTI menolak dan tidak mengakui sistem demokrasi, karena demokrasi sistem kufur yang diharamkan. Islam mengharamkan demokrasi karena tiga sebab, yaitu pertama, demokrasi adalah ide dan rekayasa negara-negara kafir Barat, kedua, demokrasi adalah pemikiran yang utopis tidak layak diimplementasikan, dan ketiga, sistem demokrasi adalah buatan manusia yang tidak luput dari kesalahan, sedang sistem Allah terbebas dari kesalahan. Dengan demikian menganut demokrasi dan menolak sistem dari Allah Swt adalah bentuk kekufuran mengakibatkan kekufuran dan kehancuran.¹⁷⁴

Hizbut Tahrir Indonesia juga mengkhawatirkan saat demokrasi dijadikan sebagai tolak ukur menilai kebenaran pemikiran, mengingat demokrasi sudah menggurita di dunia. Taufiq Asy-Syawi berpendapat bahwa demokrasi bukanlah syura sebab demokrasi tidak selalu dinisbatkan dengan nilai-nilai yang hak, etika, kejujuran atau syariat Islam.¹⁷⁵

¹⁷² Muhammad Ismail Yusanto, *Perjuangan Dengan Dakwah Islam, Perjuangan Dengan Dakwah Islam*, Yogyakarta: Irtikaz, 2016, hal. 469-471.

¹⁷³ Muhammad Ismail Yusanto, *Khilâfah Jalan Menuju Kaffah*, Yogyakarta: Irtikaz, 2016, hal. 97-99.

¹⁷⁴ Abdul Qadim Zallum, *Pemikiran Politik Islam: Mengemukakan Ketinggian Politik Islam*, terj. Abu Faiz, Bangil Jawa Timur: Al-Izzah, 2004, hal. 202-203.

¹⁷⁵ Taufiq Muhammad Asy-Syawi, *Syuro Bukan Demokrasi*, Jakarta: Gema Insani Press, 1997, hal. 973.

Konsep *Khilâfah* merupakan konsep ideal pemerintahan Islam. Dalam konsepsi Islam, pilar acuan sistem pemerintahan yang dapat memperkokoh bangunan daulah, yaitu sistem syura bukan sistem demokrasi. Sistem syura tercermin dalam pilar sebagai berikut:

a. Kedaulatan milik syariah (Tuhan), bukan milik rakyat

Istilah kedaulatan (*as-siyâdah*) dalam perspektif Islam merupakan otoritas absolut tertinggi bukan di tangan rakyat, tetapi sebagai satu-satunya hak pemilik menetapkan hukum dan perbuatan berada di tangan Tuhan. Dalam Sistem demokrasi, kedaulatan berangkat dari premis; jika seorang individu melakukan dan menjalankan kehendaknya sendiri, maka ia berdaulat atas dirinya sendiri. Sebaliknya, jika kehendaknya dilakukan dan dijalankan oleh orang lain, maka ia menjadi budak bagi orang lain; jika kehendak rakyat dijalankan oleh sejumlah individu yang telah diberi kewenangan untuk menjalankannya, maka umat menjadi tuan atas dirinya sendiri, sebaliknya jika kehendaknya dijalankan oleh orang lain dengan paksa, maka yang tercipta otoriterisme. Sistem demokrasi mengesahkan kedaulatan milik rakyat, rakyatlah yang melakukan sendiri kehendaknya melalui mereka yang telah diberi kewenangan untuk melakukannya.¹⁷⁶

b. Kekuasaan di tangan rakyat

Dalam sistem pemerintahan Islam, pilar ini diambil melalui penelitian dan kajian mendalam atas hukum-hukum syariah dan realitas politik dalam kehidupan Islam, bahwa pengangkatan seorang Khalifah tidak sah kecuali melalui kehendak (baiat) dari umat atau *ahlul halli wal aqdi* dan Khalifah hanya pelaksana tugas kekuasaan melalui baiat umat tersebut.¹⁷⁷

c. Hanya Khalifah yang berhak mengadopsi hukum syariah dan menetapkan konstitusi menurut sistem pemerintahan Islam, bahwa pilar ini menegaskan bahwa otoritas untuk mengadopsi dan menetapkan hukum ada di tangan Khalifah selaku kepala Negara bukan yang lain.

Padahal dalam sejarah Eropa, ide-ide demokrasi modern merupakan respon terhadap monarki absolut menggantikan kekuasaan gereja (teokrasi) di akhir abad pertengahan. Dengan kebangkitan teknologi, sains, dan militer Barat mampu mengintrodusir hasil peradaban kepada negara-negara jajahan termasuk bidang politik yaitu demokrasi. Sementara di negara-negara Muslim, paham demokrasi ini mengalami benturan dengan paham dan ideologi umat Islam hingga hubungan Islam demokrasi sampai pada wacana *stereotipikal* tertentu yang secara inheren dan organik bersifat *incompatible*

¹⁷⁶ Taqîyuddîn al-Nabhâni, *Muqaddimah ad-Dustûr aw al-Asbâb al-Mujîbah Lahu*, Jilid I, Beirut: Darul Ummah, Cet. II, 2009, hal. 110.

¹⁷⁷ Taqîyuddîn al-Nabhâni, *Muqaddimah ad-Dustûr aw al-Asbâb al-Mujîbah Lahu*, hal. 111.

dengan *world view* yang berbeda.¹⁷⁸ Pada sisi yang berlawanan, Fukuyama justru meyakini bahwa ideologi-ideologi umat manusia yang berkembang akan berakhir dengan kemenangan kapitalisme dan demokrasi liberal, bahkan dapat menjadi *prototipe* dari model pemerintahan ideal masa depan.¹⁷⁹

5) Pemikiran tentang *Khilâfah*

Menurut Hizbut Tahrir *Khilâfah* adalah sistem kepemimpinan umum bagi seluruh kaum Muslimin di dunia untuk menegakkan hukum-hukum syariat Islam dan menyebarkan Islam keseluruh penjuru dunia.¹⁸⁰ HTI meyakini sistem pemerintahan Islam bagi Daulah Islam adalah sistem *Khilâfah*. Sistem *Khilâfah* berbeda dengan seluruh bentuk pemerintahan yang dikenal di seluruh dunia; baik dari segi asas yang mendasarinya; dari segi pemikiran, pemahaman, *maqâyis*, dan hukum-hukumnya untuk mengatur berbagai urusan; dari segi konstitusi dan undang-undangnya; ataupun dari segi bentuknya. Sistem *Khilâfah* adalah sistem pemerintahan Islam bukan sistem kerajaan, bukan sistem imperium (kekaisaran), bukan sistem federasi, dan bukan pula sistem republik.¹⁸¹

Sistem *monarchi* menerapkan sistem pewarisan (putra mahkota) dan memberikan hak-hak istimewa kepada raja. Sedangkan dalam sistem *Khilâfah* dengan baiat dari umat kepada Khalifah, Khalifah tidak diberikan hak imunitas bahkan haknya sama dengan rakyat.¹⁸² Sistem *Khilâfah* kontradiksi dengan sistem republik baik republik presidentil maupun parlementer. Keduanya berdiri di atas sistem demokrasi di mana kedaulatan berada di tangan rakyat. Rakyat memiliki kewenangan memerintah dan membuat undang-undang. Sedangkan sistem *Khilâfah* berdiri di atas pilar akidah Islam serta hukum syara', di mana kedaulatannya di tangan syara' bukan di tangan umat.¹⁸³ Sistem *Khilâfah* juga berbeda dengan sistem kekaisaran. Sistem kekaisaran tidak ada persamaan ras dan memberikan hak istimewa pada wilayah pusat dalam bidang pemerintahan, keuangan dan ekonomi. Sedangkan sistem *Khilâfah* menerapkan persamaan (egaliter)

¹⁷⁸ Bahtiar Effendi, "Demokrasi dan Agama: Eksistensi Agama dalam Politik Indonesia", dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus (editor) *Islam, Negara dan Civil Society Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, Jakarta: Paramadina, 2005, hal. 155.

¹⁷⁹ Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man: Kemenangan Kapitalisme dan Demokrasi Liberal*, terj. MH. Amrullah, Yogyakarta: Qalam, 2004, hal. 1.

¹⁸⁰ Taqîyuddîn al-Nabhâni, *Nidham al-Hukm fi al-Islam*, Beirut Libanon: Dâr al-Ummah, 1996, hal. 35-36.

¹⁸¹ Taqîyuddîn al-Nabhâni, *Struktur Negara Khilâfah (Pemerintahan & Administrasi)*, terj. Yahya A. R. Jakarta, HTI Press, 2006, hal. 14-28.

¹⁸² Hizbut Tahrir, *Mengenal Hizbut Tahrir Partai Islam Ideologis*, terj. Abu Afif dan Nur Khalis, Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2000, hal. 72.

¹⁸³ Hizbut Tahrir, *Mengenal Hizbut Tahrir ...*, hal. 73.

hingga dalam penerapan hukum.¹⁸⁴ Lain halnya dengan sistem federasi yang membagi wilayah otonomi secara terpisah, tetapi bersatu dalam satu wilayah pemerintahan. Sedangkan sistem *Khilâfah* menerapkan satu kesatuan wilayah kekuasaan tanpa perbedaan wilayah.¹⁸⁵

Menurut HTI *Khilâfah* merupakan konsensus sistem pemerintahan Islam yang diwajibkan Tuhan dan dibenarkan oleh seluruh ulama mazhab. Untuk memperkuat argumentasi kewajiban tersebut, HTI mendasarkannya pada dalil Al-Qur'an, Hadis, Ijmak, dan kaidah Syar'iyah berikut ini:

a) Dalil Al-Qur'an, antara lain firman Allah berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ... (٥٩)

Wahai orang-orang yang beriman! Taatilah Allah dan taatilah Rasul (Muhammad), dan Ulil Amri (pemegang kekuasaan) di antara kamu....(an-Nisâ'/4: 59)

Secara argumentasi (*wajh al-istidlâl*) ayat ini adalah perintah ketaatan kepada *Ulil Amri* di antara mereka yaitu kepada para imam (Khalifah) yang secara tidak langsung perintah kewajiban mengangkat *Ulil Amri* yaitu imam (Khalifah) bagi umat Islam.

... فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمَنْهَاجًا ... (٤٨)

...maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang diturunkan Allah dan janganlah engkau mengikuti keinginan mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu. Untuk setiap umat di antara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang.... (Al-Mâidah/5: 48)

وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ ... (٤٩)

Dan hendaklah engkau memutuskan perkara di antara mereka menurut apa yang diturunkan Allah, dan janganlah engkau mengikuti keinginan mereka. Dan waspadalah terhadap mereka, jangan sampai mereka memperdayakan engkau terhadap sebagian apa yang telah diturunkan Allah kepadamu....(Al-Mâidah/5: 49)

¹⁸⁴ Taqîyuddîn al-Nabhânî, *Nidhâm al-Hukm fî al-Islâm* (Sistem Pemerintahan Islam) Terj, Moh. Maghfur Wachid, Bangil: Al Izzah, 1997, hal. 34.

¹⁸⁵ Taqîyuddîn al-Nabhânî, *Nidhâm al-Hukm fî al-Islâm ...*, hal. 35.

Ayat-ayat ini secara terang (*sharih*) memerintahkan untuk bertahkim dengan apa yang diturunkan Allah. Ayat yang secara khusus ditujukan pada Rasul saw. namun hakikatnya berlaku umum bagi seluruh kaum Muslimin. Syariat Islam tersebut akan dapat tegak sempurna, jika dengan dibaiatnya seorang Imam (Khalifah) dengan sistem *Khilâfah*. Seperti halnya berlakunya ayat kisas (al-Baqarah/2: 178), ayat hudud tentang zina (An-Nûr/24: 2), had pencuri (al-Maidah/5: 38) dan ayat-ayat lain yang pelaksanaannya bergantung penuh pada eksistensi seorang imam (Khalifah).

b) Dalil Sunnah, antara lain disabdakan Nabi Saw. dalam hadis berikut,

... وَمَنْ مَاتَ وَلَيْسَ فِي عُنُقِهِ بَيْعَةٌ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً¹⁸⁶

...Barangsiapa yang mati sedangkan di lehernya tidak ada baiat (kepada seorang imam/khalifah), maka matinya adalah mati jahiliyah. (HR. Muslim dari Ibnu Umar RA)

Hadis ini oleh HTI dijadikan dalil untuk mewajibkan umat mendirikan *Khilâfah* sebelum datangnya Iman Mahdi. Karenanya mengangkat seorang Imam (Khalifah) wajib hukumnya. Hal ini selaras dengan manthuq hadits, bahwa “Siapa saja yang mati, ketika *Khilâfah* sudah ada, dan di atas pundaknya tidak ada baiat, maka dia mati dalam keadaan jahiliyah.” Penegakan *Khilâfah* sekaligus legitimasi perjuangan kebenaran melawan sistem jahiliyah. Kewajiban tersebut tidak akan gugur hanya dengan menunggu datangnya Imam Mahdi.

- c) Dalil Ijmak sahabat, seperti disebutkan Ibnu Khaldun dalam *Muqaddimah*, bahwa mengangkat imam (Khalifah) hukumnya wajib dan kewajibannya dapat diketahui dalam syariah dari ijmak para sahabat dan tabiin.¹⁸⁷
- d) Dalil kaidah syar’iyyah, yaitu *mâla yatimmu al-wâjib illa bihi fahuwa wâjibun*, yaitu perkara yang menjadi penyempurna dari perkara wajib, hukumnya juga wajib.¹⁸⁸

Sistem *Khilâfah* menurut HTI berbeda dengan seluruh bentuk dan sistem pemerintahan di dunia. Sistem *Khilâfah* berbeda dengan sistem monarki, imperium (kekaisaran), federasi, dan sistem republik. Sebab di dalam konsepsi *Khilâfah*, terdapat empat pilar penting pemikiran yang berbeda dengan sistem kekuasaan di dunia, yaitu kedaulatan di tangan syariah (*al-siyâdah li al-syar’i*), menetapkan kekuasaan di tangan umat (*al-*

¹⁸⁶ Muslim, *Shahih Muslim*, Juz 9, CD Room Maktabah asy-Syâmilah, Edisi 3.61, hal. 293, no. hadis 3441, bab *Wujub Mulâzamat Jamâ’at al-Muslimîn ‘inda Zhuhûr al-Fitan wa Mufâraqat al-Jamâ’ah*.

¹⁸⁷ Ibnu Khaldun, *al-Muqaddimah*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th. hal. 191.

¹⁸⁸ Abdullah Umar Sulaiman Ad Dumaiji, *Al-Imâmah Al-‘Uzhmâ ‘Inda Ahlis Sunnah wal Jamâ’ah*, Kairo: t.p, 1987, hal. 49.

sulthân li al-ummah), mengangkat seorang *Khilâfah* adalah wajib atas seluruh kaum muslimin, Khalifah mempunyai hak khusus dalam melegislasi hukum syara' menjadi UUD.

Konsepsi *Khilâfah* HTI tergambar jelas dalam struktur Negara *Khilâfah* yaitu terdiri atas Khalifah, para *mu'âwin al-tafwîdh*, *wuzarâ' al-tanfîdz* bidang administratif, para *wali* atau *amîr* (pemimpin atau gubernur), *amir al-jihad*. *Dâirat al-amn al-dâkhiliyyah* (keamanan dalam negeri), *dâirat al-khârijiyyah* (luar negeri), *dâirat al-shinâ'ah* (industri), *al-qadha'* (peradilan), *al-jihaz al-idâri*, *baitul mâl*, *al-i'lam* (lembaga informasi), dan *majelis al-ummah*. Puncak hierarki kepemimpinan berada di tangan *amîr* dan di bawah *amîr* terdapat tiga badan paling rahasia dalam organisasi yaitu badan administrasi, badan *mazhâlim*, dan badan penanggung jawab pemilihan *amîr*. Badan administrasi dan *amir* sebagai komite membentuk *qiyâdah* yang bertugas mensupervisi seluruh perkembangan aktivitas administrasi HT.¹⁸⁹ Sedangkan persyaratan menjadi Khalifah sendiri terdiri atas syarat sah dan syarat bersifat rekomendasi. Syarat sah wajib terpenuhi, jika tidak terpenuhi maka tidak berhak menjadi Khalifah. Syarat-syarat tersebut terdiri dari Muslim, laki-laki, baligh, berakal, adil, merdeka, dan mampu. Sedang syarat rekomendasi yaitu berasal dari suku Quraisy, mujtahid, pandai menggunakan senjata dan sebagainya dengan metode pengangkatan Khalifah melalui baiat, seperti termaktub dalam Al-Qur'an, Hadis, dan Ijmak.¹⁹⁰

d. Sejarah dan Wacana Politik Kekuasaan *Khilâfah*

Secara historis, pasca wafatnya Rasulullah saw. sampai era tabi'in dan sekarang ini, pemerintahan Islam telah banyak berdiri dengan berbagai varian bentuknya hingga sulit dipisahkan dari sisi politis dalam meraih kejayaan kekuasaan. Islam telah ekspans dan berkembang luas tidak hanya melingkupi komunitas spiritual ruhaniyah, melainkan sebagai komunitas sosial masyarakat yang kuat. Semua ini mengindikasikan bahwa Islam sebagai agama memiliki hubungan erat dengan kekuasaan.¹⁹¹

Persoalan pragmatis dan dogmatis yang masih menjadi perdebatan intelektual dan akademisi Timur dan Barat adalah persoalan tidak simetrisnya relasi antara agama dan Negara atau relasi Islam dengan politik formal dalam konteks kekuasaan *Khilâfah*. Beberapa faktor internal dan eksternal strategis yang menjadi batu sandungan bagi aktualisasi politik kekuasaan tersebut. *Pertama*, strategi *akomodatif justifikatif* pertentangan dari kelompok konservatif tradisional yang menilai negatif saat nilai-nilai ideal Islam tidak

¹⁸⁹ Rodhi Muhammad, "Tsaqafah dan Metode Hizbut Tahrir dalam Mendirikan Negara Khilafah Islamiyah", *Disertasi Ilmu Agama Islam Tarrow Sidney*, The New Transnational Activism, Cambridge University Press, Inggris, 2005, hal. 508.

¹⁹⁰ Hizbut al-Tahrir, *al-Khilafah*, t.tp.: Hizb al-Tahrir, t.t, hal. 37.

¹⁹¹ Abd. Halim, *Relasi Islam Politik dan Kekuasaan*, Cet. 1, Yogyakarta: LKiS, 2014, hal. 19-20.

tercermin dalam kekuasaan dan otoritas pemerintahan. *Kedua*, strategi *isolatif oposisional* yaitu membangun kekuatan sendiri dengan menolak dan memisahkan diri dari kekuasaan, konsekuensinya posisi strategis dikuasai non-islam, dan *Ketiga*, *integratif kritis*, yaitu menggabungkan kekuasaan politik dengan konsekuensi kompromi dan tetap penuh kritis.

Faktor yang melegitimasi hal tersebut adalah Islam memiliki relasi kuat dan terang dengan struktur politik formal yang disebut dalam konsep Islam dan Negara (*din wa daulah*) di mana secara eksplisit rumusan tersebut muncul sebagai doktrin politis akibat kristalisasi atas keruntuhan *Khilâfah* Islam di Turki.¹⁹² Namun menurut sebagian lain justru sebaliknya, Islam tidak memiliki relasi kuat struktur formal kekuasaan secara jelas, walaupun Islam terlibat, hal itu bukan sepenuhnya dinilai inheren dengan prinsip islam tapi karena konsep *Islam wa al-ummah* (Islam dan masyarakat) bukan atas dasar *din wa daulah* melainkan berprinsip pada misi utama islam yaitu persoalan sosial kemasyarakatan secara luas bukan berorientasi pada kekuasaan atau ideologi politik tetapi lebih berperan sebagai *social ethics*. Menurut Jurdi dalam konteks politik dan kekuasaan yang paling urgen adalah bisa terlaksananya persoalan-persoalan sentral dan substansial, seperti keadilan, kesejahteraan, tegaknya supremasi hukum dan kemaslahatan umum bukan kepentingan individu atau kelompok.¹⁹³

Kelompok yang berusaha memisahkan antara agama dan politik secara formal dan struktural seperti di atas, jelas kontradiktif dengan keinginan kelompok yang menghendaki integrasi keduanya dalam wujud formal Islam dan kekuasaan, karena membatasi Islam dalam ranah sosial budaya dinilai hanya akan mendiskriminasi dan mereduksi islam secara luas mencakup politik dan kekuasaan secara formal dan struktural. Sedang kelompok yang pro integralisme Islam dan politik berkeyakinan bahwa Islam adalah cara pandang yang komprehensif tidak ada jurang pemisah antara agama dan negara. Eksistensi negara dalam konteks Islam adalah menegakkan nilai-nilai etis, keadilan dan kemaslahatan seperti diungkap di atas. Sementara kalangan legal formal meyakini bahwa mengatur seluruh kesucian dan kemuliaan itu perlu dukungan konstitusi negara agar tercermin ajaran Islam dan tauhid melalui supremasi hukum syariat dan persamaan dalam aspek kehidupan.

Perdebatan politik semacam ini persis sama dengan wacana moderasi dan gerakan pembaruan (*tajdid*) antara kelompok muslim politik (*political islamism*) dan muslim kultural (*cultural islamic*) dalam menerjemahkan agama sebagai bagian dari negara, dan negara merupakan bagian dari dogma atau keyakinan agama. Agama tidak bisa terlaksana sempurna tanpa

¹⁹² Effendi, *Tak Membela Tuhan yang Membela Tuhan, dalam Kata Pengantar Buku Gusdur, Tuhan tidak Perlu Dibela*, Cet. 5, Yogyakarta: LKiS, 2010, hal. XV.

¹⁹³ Syarifuddin Jurdi, *Pemikiran Politik Islam Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008, hal. 550.

kekuasaan, dan kekuasaan akan tegak dengan otoritas penguasa.¹⁹⁴ Meskipun kekuasaan politik sesuatu yang esensial bagi agama, tetapi kekuasaan sendiri bukanlah agama tapi sebagai alat bagi agama dan bukan suatu eksistensi dari agama. Jika hal ini disalah pahami sebagai prinsip dan platform kekuasaan, dapat menyebabkan lahirnya fundamentalis politik.¹⁹⁵

Kelompok Muslim politik cenderung pada spektrum pemikiran, bahwa Islam harus menjadi dasar negara, syariah harus diterima sebagai konstitusi negara karena kedaulatan politik ada di tangan Tuhan. Menurut kelompok ini gagasan tentang negara bangsa (*nation state*) selama ini bertentangan dengan konsep *ummah* yang tidak mengenal batas-batas politik atau kedaerahan, sementara pengakuan prinsip syura (musyawarah) dan penerapannya berbeda dengan demokrasi seperti dikenal dalam diskursus politik modern. Sementara Muslim kultural cenderung pada spektrum Islam tidak meletakkan suatu pola baku tentang teori negara dan sistem politik yang harus dijalankan oleh umat, karena istilah *daulah* yang memiliki pengertian sistem politik tidak ditemukan dalam Al-Qur'an, dan Al-Qur'an bukanlah buku ilmu politik.¹⁹⁶ Wacana semacam ini justru kontradiktif dengan semangat moderasi Islam sebagai jargon gerakan pembaharuan politik kekuasaan. Agama dan kekuasaan sebagai bayangan Tuhan di muka bumi, keduanya seperti saudara kembar yang mesti ditaati dan dipatuhi sesuai perintah Tuhan, agama dipandang sebagai asas dasar dan kekuasaan adalah penjaganya.¹⁹⁷

Relasi agama dan kekuasaan diasumsikan adanya *inter connectionism* kecenderungan ideologis dan politis dalam upaya merekonstruksi peta politik Islam klasik dalam sistem kekuasaan modern. Kecenderungan ideologis seringkali agama menjadi mandul terhadap legitimasi kekuasaan bahkan tidak menjalankan fungsi kritisnya hingga sekadar hegemoni. Sementara tawaran elaborasi kekuasaan sendiripun belum tampak jelas dalam sistem negara Islam modern. Sekalipun konteks negara Islam Madinah terwujud, namun pada praktiknya hingga kekuasaan Bani Umayyah, Abbasiyyah dan kekuasaan setelahnya mengalami perbedaan baik secara diametral teoretis maupun secara praktis.

Kegagalan dalam merekonstruksi sistem Islam dan politik modern saat ini tidak pelak mengakibatkan idealisasi politik Islam menjadi utopis dan

¹⁹⁴ Azyumardi Azra, *Pengantar Demokrasi, Hak Asasi Manusia, Masyarakat Madani*, Jakarta: Prenada Media, 2003, hal. ix.

¹⁹⁵ Ahmad Syafii Ma'arif, *Islam dan Masalah Kenegaraan*, Jakarta: LP3ES, 1985, hal. 15.

¹⁹⁶ Bahtiar Effendy, *Islam Dan Negara: Transformasi Gagasan Dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, terj. Ihsan Ali Fauzi dan Rudi Heriansyah Alam, Jakarta: Paramadina, 2009, hal. 13-17.

¹⁹⁷ J. Sayuti Pulungan, *Fiqh Siyasah, Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002, hal. 237.

sangat normatif teoritis, dan pada gilirannya hubungan agama dan negara memunculkan interpretasi beragam di banyak kalangan.¹⁹⁸

Ignas Kliden memprediksi ada enam kemungkinan relasi agama dan kekuasaan. *Pertama*, kekuasaan dan ideologi selalu saling mengandaikan, karena tidak ada ideologi yang tidak mempunyai muatan kekuasaan. *Kedua*, setiap agama dikehendaki atau tidak selalu berhadapan dengan kemungkinan menjadi ideologis, dan sebaliknya setiap ideologi yang ingin memantapkan diri cenderung menempuh jalan untuk memberikan warna keagamaan dirinya. Ideologisasi agama selalu diimbangi dengan religiofikasi ideologi. *Ketiga*, agama sebagai suatu lembaga cenderung mempunyai sejumlah kekuasaan dalam dirinya dan selalu terdapat suatu proses sosial di mana kekuasaan agama diperluas menjadi kekuasaan dunia, dan kekuasaan dunia diperluas ke dalam daerah kekuasaan agama. Kedua proses ini disebut hierokrasi dan caesaropapisme. Persatuan kekuasaan politik dan agama sangat dimungkinkan dalam ajaran sosial yang tidak membedakan antara kekuasaan keduanya. *Keempat*, hubungan antara agama dan negara ditandai oleh persaingan peran keimamahan dan kenabian agama. Semakin banyak agama memainkan peran keimanan, maka semakin dekat agama itu kepada negara, dan semakin agama itu menjalankan peran kenabian, maka semakin kritis agama itu terhadap negara. *Kelima*, setiap agama memiliki fungsi ganda sebagai suatu institusi sosial dan sebagai jalan kesempurnaan pribadi. Peran sosial agama ditandai dengan fungsinya menjaga integrasi sosial menghindari konflik atau disintegrasi sosial. Sementara peran personal agama berfungsi sebagai jalan mencapai kesempurnaan diri. *Keenam*, ketegangan antara peran institusional agama dan peran personal agama akan diatasi oleh peran individu agama. Sebuah tendensi umum ke arah proses deinstitutionalisasi hingga agama beralih fungsi sebagai *utopia*.¹⁹⁹

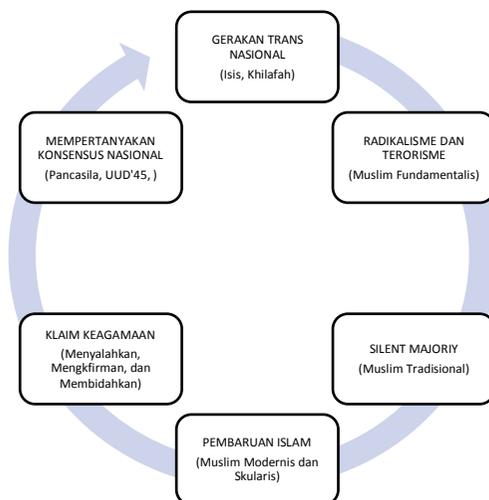
Konsepsi politik kekuasaan dan *Khilâfah*, negara dan pemerintahan telah menimbulkan perdebatan panjang dalam sejarah politik di kalangan intelektual Timur dan Barat. Kontroversi tidak hanya pada tataran teoretis konseptual melainkan sampai politik praksis sehingga acapkali menimbulkan pertentangan dan perpecahan di kalangan umat Islam sendiri.²⁰⁰

Selanjutnya mengenai konsepsi *Khilâfah* dalam politik kekuasaan, penulis sederhanakan dalam gambar berikut ini:

¹⁹⁸ Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Postmodernisme*, Jakarta: Paramadina, 1996, hal. 22.

¹⁹⁹ Ignas Kliden, *Kekuasaan, Ideologi dan Peran agama-agama di Masa Depan* dalam buku *Agama-Agama Memasuki Milenium Ketiga*, Jakarta: PT. Grasindo, 2000, hal. 21-32.

²⁰⁰ Said Agil Husin al-Munawar, "Fiqh Siyasah dalam Konteks Perubahan Menuju Masyarakat Madani," dalam *Jurnal Ilmu Sosial Keagamaan*, Vol. 1, No. 1, Juni 1999, hal. 17.



Skema II. 2: Konsepsi *Khilâfah* dalam politik kekuasaan

C. *Affirmative Action* dan Kebijakan Politik

1. Pengertian *Affirmative Action*

Affirmative action secara bahasa bermakna “*a positive assertion*” yaitu pernyataan positif bersifat menguatkan atau mengesahkan. *Affirmative action* dipahami sebagai tindakan proaktif terbatas dan sementara untuk memperbaiki dampak diskriminasi sistemik bagi individu atau kelompok yang kurang beruntung. *Affirmative action* bertujuan menghapus diskriminasi sistemik, mencapai kesetaraan substantif, dan menciptakan kepastian akses masa lebih spesifik. Term *affirmative action* ini sering dipersepsikan dengan frasa *positive discrimination* (diskriminasi positif), *favorable discrimination* (diskriminasi yang menguntungkan) atau *special measures* (tindakan khusus) dalam hukum hak asasi yang berkembang.

Pengertian *affirmative action* cukup beragam dikarenakan perbedaan latar belakang budaya dan politik negara yang menggunakannya.²⁰¹ Negara Brasil, Namibia, Irlandia Utara, Amerika Serikat dan Afrika Selatan, mengimplementasikan kebijakan ini sebagai diskriminasi positif untuk perlakuan preferensial negara terhadap kelompok yang sebelumnya kurang beruntung, negara Australia menggunakan istilah “*equal employment opportunity*” atau “kesempatan kerjasama”, Kanada menggunakan “*employment equity*” atau “kesetaraan kerja”, Inggris menggunakan “*positive action*” atau “tindakan positif”, India menggunakan “*positive*

²⁰¹ Thomas Sowell, *Affirmative Action around the World*, Inggris: Yale University Press, 2004, hal. 21.

discrimination' and *'reservations*' atau "positif diskriminasi dan reservasi", dan Sri Lanka dengan "*standardization*" atau standarisasi.²⁰²

Tindakan afirmatif ini diakui sangat potensial dalam menjembatani berbagai persoalan diskriminatif dalam konteks demografis, geografis, kultural masyarakat, dan politik sebagai kebijakan hukum khusus kepada kelompok tertentu berupa kompensasi dan keistimewaan secara proporsional dalam upaya mewujudkan keadilan dan kesetaraan.²⁰³ Salah satu alat penegakan terpenting adalah hukum yang diatur konstitusi melalui jaminan undang-undang. Jauch berpandangan, perbedaan persepsi tentang tindakan afirmatif telah mengakibatkan keresahan dalam kebijakan, karenanya tindakan afirmatif perlu didefinisikan secara jelas kaitannya dengan penerima manfaat, berdasarkan undang-undang yang secara eksplisit merupakan dokumen penting untuk menjelaskan capaian kebijakan tersebut.²⁰⁴

Secara teoretis, ditemukan beberapa pandangan dan pemahaman tentang *Affirmative Action*. Marquita Sykes mendefinisikan *affirmative action* dengan *the set of public policies and initiatives designed to help eliminate past and present discrimination based on race, color, religion, sex, or national origin, is under attack* (serangkaian kebijakan dan inisiatif publik yang dirancang untuk membantu menghilangkan diskriminasi masa lalu dan akan datang berdasarkan ras, warna kulit, agama, jenis kelamin, atau asal Negara yang sedang diserang).²⁰⁵ Menurut Ramphele *affirmative action* merupakan tindakan diskriminasi positif (*positive discrimination*) yang dilakukan untuk mempercepat tercapainya keadilan dan kesetaraan. Tindakan demikian untuk menghapus pembatasan terwujudnya kesetaraan dan keadilan individu atau kelompok. Karena itu dibutuhkan strategi atau alat untuk mencapai tujuan yang memungkinkan kesempatan dan kemanfaatan transformatif individu dan kelompok.²⁰⁶ Intervensi sementara ini menurut Rossouw dan Van Vuuren sebagai perlakuan istimewa untuk memperbaiki diskriminasi agar memungkinkan diri bersaing dan mendapat peluang secara adil dan setara.²⁰⁷

²⁰² Nicole M. Lederer, "Affirmative Action: A Never-Ending Story." *Dissertation*. Law School Faculty of Professions the University of Adelaide, Australia 2013, hal. 20.

²⁰³ Widhiana Hestining Puri "Kontekstualitas *Affirmative Action* dalam Kebijakan Pertanahan di Yogyakarta," dalam *Artikel Bhumi*, No. 37, Tahun 12, April 2013, hal. 173.

²⁰⁴ Herbert M. Jauch, *Affirmative Action in Namibia: Redressing the imbalances of the past*. South Africa: Clyson printers, 1998, hal. 50.

²⁰⁵ Marquita Sykes, "The Origins of Affirmative Action," dalam <http://www.now.org/nnt/08-95/affirmhs.html>. Diakses pada 16 November 2020.

²⁰⁶ M. Ramphele, *The Affirmative Action Book: Towards an equity environment*. Johannesburg: ADASA Publishers, 2007, hal. 33

²⁰⁷ Deon Rossouw & Leon Van Vuuren, *Business Ethics*. Cape Town: Oxford. 2010, hal. 182-183.

Sependapat dengan pengertian tersebut, Tom Campbell menyatakan bahwa *affirmative action* sebagai kebijakan yang dikeluarkan untuk kelompok tertentu yang dinilai tidak memiliki representasi secara memadai pada posisi-posisi penting di masyarakat sebagai akibat sejarah diskriminasi. Anderson mendefinisikan *affirmative action* dengan lebih luas berkaitan dengan tujuan dan kebijakan substantif, yaitu; (a) mengupayakan menghapus hambatan dalam sistem dan norma terhadap kelompok sebagai akibat sejarah ketidakadilan dan ketidaksetaraan, dan/atau; (b) mengupayakan promosi masyarakat yang inklusif sebagai prasyarat demokrasi, integrasi, dan pluralisme; (c) mengupayakan kesetaraan atas dasar pengklasifikasian identitas ras, gender, etnisitas, orientasi seksual, dan sebagainya.²⁰⁸

Ada beberapa komponen tambahan yang mendukung pengertian *affirmative action* di atas, yaitu:

a) Intervensi Sementara

Intervensi sementara yang dimaksud dalam tindakan afirmatif ialah upaya menjembatani kesenjangan ketidakadilan yang terjadi di masa lalu dan masa akan datang. Setelah kesenjangan dapat di atasi, tindakan afirmatif harus dihapus secara bertahap demi dispensasi kesempatan yang sama.

b) Perawatan Preferensial

Maksud dari perawatan preferensial adalah untuk memperbaiki ketidakseimbangan yang disebabkan oleh diskriminasi yang berkepanjangan. Diperlukan perawatan sebagai tindakan konstruktif untuk memperbaiki ketidakseimbangan tersebut dengan memberi perlakuan istimewa untuk membantu mengatasi kendala masa lalu.

c) Konsekuensi Diskriminasi

Konsekuensi tindakan afirmatif adalah upaya untuk memperbaiki ketidakseimbangan atas diskriminasi, hal ini sangat penting untuk mengidentifikasi siapa yang dirugikan oleh diskriminasi dan jenis kerugian yang harus ditanggungi.

d) Memungkinkan Persaingan sebagai Persamaan Derajat

Untuk menghapus dampak dari konsekuensi diskriminasi, perlu diberikan kesempatan khusus di antaranya pendidikan preferensial dan pelatihan. Sandler menunjukkan bahwa tindakan afirmatif bukanlah “kuota” atau substitusi perintah numerik berdasarkan prestasi. Program *affirmative action* adalah cara yang efektif untuk menetralkan bias, stereotip dan prasangka dalam proses politik. Tindakan afirmatif untuk mengurangi

²⁰⁸ Elizabeth S. Anderson, “Integration, Affirmative Action, and Strict Scrutiny,” dalam *New York University Law Review*, Vol. 77, No. 5, November 2002, hal. 1202-1208.

diskriminasi, menghilangkan ketimpangan sosial ekonomi dan politik yang didasarkan pada ras, etnis dan lainnya.²⁰⁹

Tindakan afirmatif di negara dunia pasca *apartheid* sebagai “tindakan korektif” atau “tindakan positif” strategi perbaikan mengatasi ketimpangan sosial politik minoritas. Di Indonesia meski tindakan afirmatif telah berjalan pada kasus-kasus tertentu, namun belum sepenuhnya menyentuh pada kelompok minoritas seperti *Khilâfah* yang sering menjadi sasaran diskriminasi dari kelompok mayoritas.²¹⁰

Affirmative action di Indonesia dipahami sebagai diskriminasi positif atas serangkaian tindakan yang mengizinkan negara untuk memperlakukan secara khusus kepada kelompok tertentu yang tidak terwakili dengan tujuan meraih kesetaraan dan keadilan.²¹¹ Secara ideologis, terminologi tindakan afirmatif tidaklah identik dengan politik belas kasihan yang disandarkan pada fungsi hukum sebagai sarana untuk mencerminkan ketertiban dan keadilan (*social control*) serta melakukan rekayasa sosial (*social engineering*) merubah perilaku masyarakat yang kemudian dipersamakan dengan frasa *positive discrimination*, *favorable discrimination* atau *special measures* dalam hukum hak asasi internasional. Kebijakan khusus dan temporal ini untuk meningkatkan peran serta sosial, ekonomi dan politik pada lembaga negara dan publik. Konsep *affirmative action* ini juga merupakan hasil kesadaran negara terhadap realitas hukum yang menyisakan kelompok terdiskriminasi. Cara seperti ini banyak dipilih negara sebagai jawaban terhadap kondisi sosial politik akibat ketidaksetaraan dan marginalisasi struktur patriarki di level publik dan privat. Tindakan afirmatif bertujuan jangka panjang untuk meminimalisir bentuk diskriminasi antar kelompok.²¹² Meski secara akademis dan filosofis menuai pro dan kontra, tetapi tindakan afirmatif bertujuan memberi kesadaran hukum dan kebijakan pada institusi untuk mengeliminir ragam rasisme yang bersifat temporer dan tidak mudah mengkonkretkan capaiannya yang terintegrasi dengan hukum dan politik.²¹³

²⁰⁹ Herbert M. Jauch, *Affirmative Action in Namibia: Redressing the Imbalances of the Past*. South Africa: Clyson printers, 1998, hal. 55.

²¹⁰ Charl Adams, (Ed). *Affirmative Action in Democratic South Africa*. South Africa: Rustica press. 1993, hal. 61.

²¹¹ Boris Tampubolon, “Affirmative Action (Diskriminasi Positif) dalam Penegakan HAM,” dalam [https://www.hukumonline.com/klinik/detail/lt571f780f91d00/affirmative-action-\(diskriminasi-positif\)-dalam-penegakan-ham-/](https://www.hukumonline.com/klinik/detail/lt571f780f91d00/affirmative-action-(diskriminasi-positif)-dalam-penegakan-ham-/) Diakses pada 12 April 2021.

²¹² Hendri Sayuti, “Hakikat Affirmative Action dalam Hukum Indonesia; Ikhtiar Pemberdayaan Yang Terpinggirkan,” dalam *Menara: Jurnal Kewirausahaan*, Vol. 12, No. 1, Januari-Juni 2013, hal. 42-45.

²¹³ Silvia Hanani, “Affirmative Action di era reformasi dan implikasinya terhadap pembangunan berwawasan gender,” dalam *Kafaah: Journal of Gender Studies*, Vol. 2, No.1, 2012, hal. 78-80. Mengenai Ketentuan tentang *affirmative action* diatur, yaitu dalam Bab X A tentang Hak Asasi Manusia pasal 28 H ayat (2) yang menyebutkan bahwa setiap orang berhak mendapatkan kemudahan dan perlakuan khusus untuk memperoleh kesempatan dan

Berdasarkan uraian di atas, *Affirmative action* merupakan ketentuan atau kebijakan terbatas yang mensyaratkan dikenakan kepada kelompok tertentu berdasarkan pertimbangan khusus. Pemberian kompensasi dan keistimewaan dalam kasus-kasus tertentu guna mencapai representasi yang lebih profesional dalam beragam institusi dan okupasi. Tindakan diskriminasi positif (*positive discrimination*) ini bukan politik belas kasihan melainkan langkah strategis negara mempercepat terwujudnya kesetaraan dan keadilan substantif bagi kelompok-kelompok terdiskriminasi secara sistemik. Afirmatif dalam konteks politik dapat mendorong peningkatan partisipasi politik di parlemen atau lembaga pengambil kebijakan dengan lebih representatif. Upaya demikian, sebagai langkah politik strategis yang berdampak positif bagi institusi pemerintah dalam menyelamatkan kondisi sosial politik menuju keadilan dan kesetaraan. Dengan demikian, dalam *affirmative action* terdapat tiga elemen kebijakan penting yaitu bertujuan menghapus diskriminasi sistemik, mencapai kesetaraan substantif, dan kepastian masa lebih spesifik.

a. *Affirmative Action* dan Diskriminasi

Memahami *affirmative action* seperti uraian di atas, terlebih dahulu ditentukan bentuk-bentuk afirmatif dan diskriminasi apa yang akan dihapuskan. Karena pada bagian ini tindakan afirmatif dan diskriminasi berfungsi menganalisis konsep diskriminasi untuk mendapat pemahaman lebih baik tentang bagaimana tindakan afirmatif dapat digunakan. Kemudian menganalisis fokus utama dari tindakan afirmatif mencegah diskriminasi, dan terakhir perlu mengatasi proposisi penentang kebijakan afirmatif yang tidak dapat menghapuskan bentuk-bentuk diskriminasi.

1) Konsep Diskriminasi

Meskipun terdapat undang-undang anti diskriminasi yang melarang perilaku diskriminatif, namun praktik diskriminasi masih tetap berlanjut ada dalam ragam bentuk di masyarakat.²¹⁴ Diskriminasi yang dimaksud berkaitan rasial dan gender atau rasisme dan seksisme. Untuk menentukan tindakan afirmatif dapat mencapai tujuan secara efektif, perlu memahami masalah yang ditangani dan menyelidiki konsep rasisme dan seksisme. Rasisme pada intinya sikap negatif yang diambil berdasarkan ras yang mengarah pada

manfaat yang sama guna mencapai persamaan dan keadilan. Pasal ini didasarkan atas kesadaran bahwa satu peraturan yang netral, yang diberlakukan sama kepada seluruh kelompok masyarakat yang berbeda keadaannya, akan menimbulkan kesempatan dan manfaat yang berbeda yang berdampak lahirnya ketidakadilan. Dukungan terhadap *affirmative action* juga terdapat dalam Pasal 46 Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 Tentang Hak Asasi Manusia yaitu “sistem pemilihan umum, kepartaian, pemilihan anggota badan legislatif, dan sistem pengangkatan di bidang eksekutif, yudikatif, harus menjamin keterwakilan wanita sesuai persyaratan yang ditentukan.

²¹⁴ Ronald Craig, *Systemic Discrimination in Employment and the Promotion of Ethnic Equality*, Boston: Martinus Nijhoff, 2007, hal. 1-7.

persepsi pencapaian hierarki sosial yang tidak menguntungkan.²¹⁵ Glenn Loury memandang rasisme sebagai sikap yang terstruktur di masyarakat yang didasarkan pada prasangka dan stereotip yang berkelanjutan.²¹⁶ Diskriminasi *apartheid* di Amerika Serikat yang menyebabkan hilangnya peluang dan kesetaraan hidup dan peran sosial dalam menentukan kestabilan ekonomi.

Ideologi yang mendasari seksisme mirip dengan rasisme dengan praktik diskriminatif yang didasarkan pada gender bukan ras. David Newman percaya bahwa dalam masyarakat yang didominasi laki-laki (patriarki) ketidaksetaraan gender memberi pria kemampuan untuk mempengaruhi keputusan politik, ekonomi dan pribadi orang lain. Padahal berbeda jauh dengan wanita yang tidak memiliki pengaruh semacam ini. Walau demikian seksisme terhadap perempuan lebih cenderung tercermin dalam institusi sosial yang memiliki konsekuensi lebih dibandingkan laki-laki.²¹⁷

Rasisme dan seksisme tertanam begitu dalam di masyarakat sehingga bisa terjadi dengan banyak cara yang tidak disadari, sehingga sulit untuk ditargetkan. Undang-undang anti diskriminasi hanya mampu melarang diskriminasi dan menangani kembali situasi diskriminasi secara aktif setelah ditemukan dan dibuktikan. Sebaliknya tindakan afirmatif dapat mengatasi pemulihan diskriminasi secara proaktif dan membantu meningkatkan ketidakberpihakan akibat perubahan sikap rasis dan seksis tersebut.

2) Bentuk-Bentuk Diskriminasi

Di masa lalu, pengucilan rasial adalah sikap moral yang diterima dalam masyarakat, semisal praktik perbudakan terhadap orang Afrika hingga sulitnya mendapat pekerjaan, namun praktik diskriminasi saat ini justru dengan cara yang jauh lebih halus dalam bentuk diskriminasi individu dan diskriminasi kelompok. Diskriminasi individu dapat mendiskriminasi atas dasar ras atau jenis kelamin, sedang diskriminasi kelompok dapat melibatkan atas nama organisasi, komunitas, dan kelembagaan dalam masyarakat yang secara sistemik berdampak negatif yang jauh lebih besar.²¹⁸

Diskriminasi sistemik tidak dapat ditangani melalui pengaduan tradisional, melainkan dengan cara pengaduan resmi dan legal untuk menerima beberapa jenis kompensasi jika terbukti bersalah. Pengaduan tidak didasarkan pada satu insiden diskriminatif saja, tetapi juga pada praktik yang mentradisi dan mengakar kuat yang mengarah pada tindakan diskriminasi

²¹⁵ Martin N Marger, *Race and Ethnic Relations: American and Global Perspectives*, Wadsworth: Cengage Learning, 9th Ed, 2012, hal. 19-20.

²¹⁶ Glenn C Loury, *The Anatomy of Racial Inequality*, Cambridge: Harvard University Press, 2002, hal. 95-96.

²¹⁷ David M Newman, "Sociology: Exploring the Architecture of Everyday Life," dalam *Teaching Sociology*, Vol. 24, No. 3, Jul 1996, hal. 384-385.

²¹⁸ Stephen J McNamee and Robert K Miller Jr, *The Meritocracy Myth*, New York: Rowman & Littlefield Publisher, 2nd Ed, 2009, hal. 190-191.

kelompok tertentu. Diskriminasi sistemik hanya dapat ditangani melalui strategi khusus seperti yang diakui pemerintah. Pendekatan afirmatif yang proaktif diharapkan mampu memberi aturan positif yang mencerminkan wajah toleran bagi struktur administrasi Negara dalam mengatasi pelbagai ketidakadilan menuju kesetaraan dan persamaan hak.²¹⁹

3) Argumen untuk Penentang *Affirmative Action*

Affirmative action bertujuan memberikan perlakuan istimewa kepada kelompok yang kurang beruntung di masyarakat. Perlakuan istimewa adalah bentuk diskriminasi positif yang diklaim oleh penentang tindakan afirmatif dapat memperburuk diskriminasi. Thomas Sowell berpendapat bahwa diskriminasi yang terlibat dalam perlakuan istimewa untuk kaum minoritas tidak lebih dapat diterima daripada diskriminasi yang ingin diatasi. Seringkali klaim dibuat sangat berbeda dari jenis diskriminasi rasial yang ditemukan di Amerika Selatan selama era Jim Crow atau *apartheid* di Afrika Selatan yang dikuasai kulit putih atau anti semitisme era Nazi.²²⁰

Para penolak *affirmative action* sering dibebani secara tidak adil yang mengarah pada stereotip rasis terhadap kelompok minoritas daripada manfaat yang didapatkan dari kebijakan afirmatif. Terry Eastland berpandangan bahwa problem *affirmative action* adalah terletak pada penetapan dasar hukum diskriminasi dengan menghasilkan lebih banyak ketegangan antara kelompok mayoritas dan minoritas. Gambaran buruk dari kelompok penerima manfaat dari *affirmative action* adalah kemungkinan besar akan menghadapi peningkatan kekerasan antarkelompok. Tidak mungkin untuk memperbaiki kejahatan di masa lalu dengan memberikan prioritas kepada kelompok yang kurang beruntung saat ini, tidak lain hanya menciptakan kejahatan baru.²²¹ Meski efektivitas kebijakan *affirmative action* diklaim merugikan hubungan ras, namun demikian tanpa *affirmative action* hampir tidak ada orang kulit hitam yang diterima di perguruan tinggi terbaik, tentu merusak legitimasi demokrasi Amerika.

Argumen lain yang dikemukakan, bahwa *affirmative action* bukanlah alat yang tepat untuk mendukung kelompok yang kurang beruntung adalah bahwa demokrasi liberal memungkinkan semua kelompok untuk menentukan nasib sendiri. Keberhasilan kebangkitan ekonomi orang Afrika-Amerika, Yahudi dan Tionghoa Amerika dari awal abad ke-20 hingga awal tahun 1970-an di Amerika Serikat sebagai bukti bahwa tindakan afirmatif tidak

²¹⁹ Nicole M. Lederer, "Affirmative Action: A Never-Ending Story." *Dissertation*. Law School Faculty of Professions the University of Adelaide, Australia 2013, hal. 27.

²²⁰ Thomas Sowell, *Affirmative Action around the World*, Inggris: Yale University Press, 2004, hal. 21.

²²¹ Terry Eastland, *Ending Affirmative Action: a Case for Colorblind Justice*, New York: Basic Books, 1997, hal. 195-204.

diperlukan untuk membantu kelompok yang kurang beruntung saat ini.²²² Pandangan ini didukung oleh Richard Epstein yang berpendapat bahwa prinsip-prinsip individu dan kebebasan berserikat dilanggar oleh kebijakan *affirmative action*.²²³ Hal ini bukan hanya independensi kebebasan penerima manfaat yang terpengaruh, melainkan juga bagi penerima manfaat yang diklaim tidak mampu berkembang secara merata tanpa intervensi negara melalui kebijakan afirmatif. Demikian pula, Eduardo Bonilla Silva percaya bahwa individualisme liberal berkontribusi pada ketidaksetaraan rasial dan ia mengakui bahwa liberalisme dapat menjadi progresif bagi masyarakat. Namun di sisi lain liberalisme sering digunakan untuk merasionalisasi situasi yang tidak adil secara rasial, bahkan bahasa liberalisme sering digunakan orang kulit putih untuk tampil rasional dan lebih bermoral, tetapi hampir semua pendekatan praktis menuai ketidaksetaraan rasial yang bertentangan secara praktis atau *de facto*.²²⁴

Para pendukung kebijakan *affirmative action* menganggap sebagai alat perubahan sosial yang positif. James P Sterba menganggap tindakan afirmatif diperlukan untuk subyek mengatasi masyarakat yang jauh dari keadilan ras, seksual, atau ekonomi dengan cara membedakan ragam jenis tindakan afirmatif sesuai dengan tujuan, capaian, perbaikan dan keanekaragaman.²²⁵ Sterba membagi perbaikan tindakan afirmatif menjadi dua jenis: jenis pertama berfokus pada penghapusan praktik diskriminatif yang ada untuk menciptakan lapangan kerja, sedangkan jenis kedua untuk mengkompensasi efek diskriminasi masa lalu. Tindakan afirmatif juga dibagi menjadi dua jenis, yaitu jenis pertama diharapkan mencapai manfaat pendidikan, lapangan kerja yang lebih efektif berkaitan dengan sosial kemasyarakatan, dan jenis kedua mencoba untuk mencapai kesempatan yang sama.²²⁶

Meski tindakan afirmatif menuai kritik, namun tindakan afirmatif merupakan legitimasi atas diskriminasi positif. Tindakan afirmatif perlu dirancang dengan mempertimbangkan bentuk diskriminasi sekaligus teknis penanganannya. Oleh sebab itu amat penting memahami konsep dan tujuan kesetaraan serta batasan tindakan afirmatif yang dimaksud untuk mencapai keadilan dan kesetaraan substantif bagi kelompok individu tertentu.

²²² Patrícia Jerónimo, "Affirmative Action around the World: An Empirical Study by Thomas Sowell," dalam *Journal of Black Studies*, Vol. 37, No. 6, Jul 2007, hal. 988-1002.

²²³ Richard A Epstein, *Forbidden Grounds the Case against Employment Discrimination Laws*, Cambridge: Harvard University Press, 1992, hal. 505.

²²⁴ Eduardo Bonilla dan Silva, *Racism without Racists: Colour Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in the United States*, MD: Rowman & Littlefield, 3rd Ed, 2010, hal. 27-28.

²²⁵ James P Sterba, "Affirmative Action for the Future," dalam *Contemporary Sociology: A Journal of Reviews*, Vol. 39, Issue 6, 2010, hal. 761-762.

²²⁶ James P Sterba, *Affirmative Action for the Future ...*, hal. 762.

b. *Affirmative Action* dan Kesetaraan

Tanpa pemahaman yang tepat tentang jenis tindakan afirmatif dan kesetaraan yang ingin dicapai, maka tidak mungkin dapat menilai cara yang tepat untuk merancang kebijakan tindakan afirmatif. Ada dua jenis persamaan utama yaitu kesetaraan formal dan persamaan substantif. Kesetaraan substantif bertujuan menjamin perlakuan yang setara di depan hukum tanpa memandang jenis kelamin atau ras.²²⁷ Kesetaraan formal memerlukan perlakuan setara tanpa perbedaan. Sedangkan kesetaraan substantif mempertimbangkan kondisi individu akibat kerugian historis kesetaraan. Kesetaraan substansial memungkinkan perlakuan yang berbeda untuk mencapai hasil dan kesempatan setara, sementara kesetaraan formal berfokus pada keadilan distribusi.

Kesetaraan substantif mencakup dua bentuk kesetaraan, yaitu kesetaraan hasil dan kesetaraan kesempatan. Kesetaraan hasil tidak membutuhkan hasil yang setara untuk semua orang, tetapi bertujuan untuk representasi proporsional dari individu yang memenuhi syarat dari kelompok yang kurang beruntung yang menerima kesempatan untuk mencapai karir sesuai dengan kemampuan terbaik mereka dibandingkan dengan representasi mayoritas. Kesetaraan kesempatan tidak berfokus pada hasil yang setara atau hasil yang diukur dengan representasi proporsional, tetapi pada distribusi mendapatkan peluang atau kesempatan yang seimbang. Diskriminasi sistemik membuat kehilangan kesempatan yang sebanding dalam banyak aktivitas. Kesetaraan hasil merupakan peluang kesetaraan substantif tujuan afirmasi yang didasarkan pada langkah-langkah proaktif penghapusan efek diskriminasi sistemik dengan terbatas waktu. Konsep ketidaksetaraan ini berimplikasi pada kebijakan politik negara. Oleh karena itu, keberlanjutan kebijakan proaktif di luar pemenuhan tujuan afirmatif, justru akan merugikan perjuangan kesetaraan. Karenanya kebijakan proaktif dalam konteks tindakan afirmatif harus dilakukan dengan benar dan terbatas.²²⁸

c. *Affirmative Action* dan Persyaratan Terbatas

Perjanjian *International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination* (ICERD) dan *Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women* (CEDAW) menghasilkan keputusan di mana semua negara menyetujui kebijakan tindakan afirmatif dibatasi waktu. Persyaratan penerapan sementara tindakan afirmatif adalah pengakuan bahwa diskriminasi dapat dihapuskan dari waktu ke waktu, dan kesetaraan

²²⁷ Kristin Henrard, *Devising an Adequate System of Minority Protection: Individual Human Rights, Minority Rights, and the Right to Self-determination*, Netherland: Martinus Nijhoff Publishers, 2000, hal. 61.

²²⁸ Nicole M. Lederer, "Affirmative Action: A Never-Ending Story." *Dissertation*. Law School Faculty of Professions the University of Adelaide, Australia 2013, hal. 37.

substantif dimungkinkan untuk semua individu pada waktu tertentu di masa yang akan datang.

1) Perjanjian Internasional dan Batasan Tindakan Afirmatif

Komisi Hak Asasi Manusia Internasional mendefinisikan tindakan afirmatif adalah paket tindakan yang koheren bersifat sementara yang ditujukan secara khusus untuk mengoreksi posisi kelompok satu atau lebih aspek kehidupan sosial untuk mendapatkan kesetaraan yang efektif. CEDAW dalam pasal 4 (1) dinyatakan bahwa tindakan khusus yang meliputi tindakan afirmatif sama sekali tidak akan memerlukan sebagai konsekuensinya akibat dari pemeliharaan setara atau terpisah. Lebih lanjut CEDAW menjelaskan bahwa tindakan afirmatif harus dihentikan ketika tujuan persamaan kesempatan dan perlakuan telah tercapai. Demikian pula, tindakan afirmatif yang bersifat sementara disebutkan dalam CERD dalam Pasal 1 (4) yang menyatakan bahwa tindakan afirmatif tidak dapat menyebabkan pemeliharaan hak-hak terpisah untuk kelompok ras yang berbeda, dan bahwa kebijakan tindakan afirmatif tidak boleh dilanjutkan setelah tujuan tercapai. Batasan perlu diidentifikasi dan diterapkan secara lebih spesifik.

2) Batasan Temporal untuk Tindakan Afirmatif

Batasan temporal untuk tindakan afirmatif jarang ditemukan di yurisdiksi negara yang menggunakan kebijakan ini. Marc Bossuyt menunjukkan bahwa sifat sementara dari tindakan afirmatif umumnya diterima oleh legislator dengan masa tindakan tidak terbatas. Sejak awal, tindakan afirmatif dilihat sebagai strategi transisi, dengan maksud bahwa dalam periode yang diperkirakan secara beragam dari satu generasi ke generasi berikutnya. Pembatasan waktu khusus mengenai pelaksanaan afirmatif tergantung tingkat kemaslahatan kaum yang terdiskriminasi untuk mendapat kesetaraan dan keadilan. Batasan temporal untuk tindakan afirmatif cukup sulit ditentukan, sekalipun negara berhasil menerapkan afirmatif berdasarkan tenggat waktu hukum, hampir tidak mungkin dipastikan untuk tetap berada dalam batas waktu yang diinginkan dari kebijakan afirmatif.²²⁹

Tindakan afirmatif seperti perjanjian ICERD dan CEDAW Internasional, meski diakui para yuridis dunia, tetapi dalam pelaksanaannya belum dirasa cukup memadai sebagai kebijakan afirmatif, akibat kurang konsistennya terhadap penerapan afirmatif. Secara global, dipahami bahwa pengertian *affirmative action* adalah tindakan yang didesain sangat bergantung pada jenis diskriminasi, fokusnya pada bentuk kesetaraan yang ingin dicapai. Meski tindakan sementara ini berbatas waktu, namun pelaksanaan afirmatif secara permanen tidak harus disalahkan.

²²⁹ Nicole M. Lederer, "Affirmative Action: A Never-Ending Story" ..., hal. 40

2. Sejarah dan Perkembangan *Affirmative Action*

Sejarah munculnya *affirmative action* merupakan upaya hukum untuk memastikan bahwa setiap individu masyarakat memiliki kesempatan yang sama di mata konstitusi. Istilah *affirmative action* pertama kali diperkenalkan oleh Presiden Amerika Serikat John F. Kennedy pada tahun 1961 dan diperluas oleh Presiden Lyndon Johnson. Wingrove mengungkapkan bahwa *affirmative action* merupakan tindakan anti diskriminasi yang diperkuat oleh peraturan perundang-undangan dan intervensi yudisial. Kebijakan tersebut menurut Wingrove berakar pada Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia yang dirumuskan tahun 1940-an oleh Organisasi Perburuhan Internasional yang menyatakan bahwa setiap orang berhak untuk mengejar kesejahteraan material dan spiritual dalam kondisi kebebasan yang bermartabat tanpa diskriminasi atas nama ras, warna kulit, jenis kelamin, bahasa, agama, pandangan politik, kebangsaan, strata sosial, kekayaan atau status lainnya.²³⁰

Affirmative action sebagai solusi diskriminatif terhadap kondisi sosial karena ketidaksetaraan dan ketidakadilan, marginalisasi di pelbagai bidang kehidupan disebabkan struktur patriarki di level publik dan privat. Struktur kehidupan ini tidak saja melahirkan kesenjangan terhadap kelompok sosial masyarakat, juga penyebab kehilangan akses dari kehidupan publik. Oleh karenanya *affirmative action* adalah bentuk intervensi legal pemerintah yang dilindungi undang-undang untuk terwujudnya *equality before the law* dalam sistem peradilan dan terjaminnya hajat hidup masyarakat.

Lahirnya *affirmative action* sebagai kebijakan khusus merupakan respon atas sejarah sistem kemasyarakatan disebabkan dikotomis yang melembaga. Hadirnya *affirmative action* berfungsi meminimalisir tindakan diskriminatif antar kelompok di bawah kekuasaan pemerintah. Dari sudut sejarah, *affirmative action* diaplikasikan di level publik di mana negara dan institusi publik mengeluarkan kebijakan yang memberikan peluang dan perlakuan khusus kepada kelompok tertentu, termasuk di dalamnya kebijakan kuota di lembaga-lembaga negara dan publik seperti parlemen, pemerintahan, institusi pendidikan dan lapangan pekerjaan.

Pemerintah Indonesia dengan penduduk mayoritas Muslim terbesar di dunia, belum sepenuhnya memberi kebijakan *affirmative action* atau jaminan politik dan keadilan.²³¹ Meski ditunjukkan dengan seperangkat hukum dan

²³⁰ Masnur Marzuki, "Affirmative Action dan Paradoks Demokrasi" dalam *Jurnal Konstitusi*, Vol. 2, No. 1, Juni 2009, hal. 8-20, dan "Implikasi Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 22-24/PUU-VI/2008 terhadap Kebijakan *Affirmative Action* Keterwakilan Perempuan di DPRD Provinsi dan Kabupaten/Kota se-Daerah Istimewa Yogyakarta," dalam *Jurnal Konstitusi*, Volume 7, Nomor 6, Desember 2010.

²³¹ Ichtijanto, "Pengembangan Teori Berlakunya Hukum Islam di Indonesia," dalam *Hukum Islam di Indonesia Perkembangan dan Pembentukannya*, cet. 2, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994, hal. 114.

kebijakan strategis yang mengatur kehidupan warganya yang plural dan majemuk termasuk peran hukum dalam membangun tatanan publik. Padahal persoalan hukum merupakan persoalan norma dalam sistem politik demokratis, bahkan sebagai jaminan pelaksanaan konstitusi dan undang-undang. Dalam perspektif hukum, negara memiliki kewajiban untuk menghargai dan mengafirmasi peran warganegara dengan memberi jaminan khusus pemenuhan hak-hak sosial politik yang relevan sebagai kompensasi kesetaraan akibat diskriminasi. Negara perlu menetapkan pendekatan khusus agar kelompok masyarakat terdiskriminasi dapat menikmati sebesar-besarnya hak asasi manusia yang secara sistemik tindakan afirmatif menjadi peran dominan pemerintah yang cukup signifikan.²³²

Pada konteks konstitusi sistem politik Indonesia terkait amandemen II Undang-Undang Dasar (UUD) 1945 sebenarnya telah mengatur tentang ketentuan *affirmative action*.²³³ Ketentuan ini tertuang dalam Bab XA tentang Hak Asasi Manusia pasal 28H ayat (2) yang menyebutkan bahwa setiap orang berhak mendapatkan kemudahan dan perlakuan khusus untuk memperoleh kesempatan dan manfaat yang sama guna mencapai persamaan dan keadilan. Kebijakan *affirmative action* relevansinya dengan hukum sendiri masih mengundang pro dan kontra. Kelompok yang kontra, mendasarkan argumennya kepada prinsip moralitas, kebijakan yang melanggar prinsip fundamental tentang perlindungan dan persamaan hukum juga pengaruh negatif yang ditimbulkan oleh program *affirmative action*. Sebaliknya kelompok yang pro mendasarkan argumennya pada fakta lahirnya ketidakadilan dan ketimpangan seperti terhadap aliran garis keras dan Ormas radikal, juga berlandaskan prinsip-prinsip demokrasi yang mensyaratkan representasi yang proporsional pada struktur politik dan sosial demokratis, mendasarkan pada konsep *social utility* dan kebebasan berpendapat.

Kebijakan demokratis menjadi kompensasi tersendiri terhadap perlakuan diskriminasi nilai pluralitas dan kesetaraan dalam konteks sosial dan politik. Apalagi Indonesia secara hukum mengadopsi prinsip perbedaan (*difference principle*) tentu hal ini menjadi dasar kuta bagi terlaksananya diskriminasi positif secara konstitusional sekalipun dalam tataran praksis tidak luput dari tantangan dari beban budaya patriarki terhadap struktur politik kaum minoritas dan kendala utamanya pada tataran implementasi kebijakan dan legislasi.

²³² Muladi Wibowo, "Hakikat Affirmative Action dalam Hukum Indonesia," dalam <http://harianjoglosemar.com/berita/affirmative-action-untuk-anak-12577.html>? Page=214. Diakses pada 2 Januari 2021.

²³³ Perlu ditegaskan bahwa sebelum amandemen UUD 1945 pengaturan tentang Hak Asasi manusia belum termuat dalam Bab tersendiri, melainkan tersebar dalam beberapa pasal. Majda El-Muhtaj, *Hak Asasi Manusia dalam Konstitusi Indonesia, dari UUD 1945 sampai dengan Amandemen UUD 1945 Tahun 2002*, Jakarta: Kencana, 2000, hal. 2- 5.

Affirmative action dalam sejarah dan perkembangannya memiliki kelebihan dan kekurangan dalam upaya perbaikan tatanan sosial politik akibat ketidakadilan.²³⁴ Menurut Rossouw dan Van Vuuren kelebihan *affirmative action* yaitu; (1) Mempromosikan keragaman, yaitu mendorong keberagaman secara artifisial tidak mengikuti norma-norma masyarakat dalam banyak kasus kemanusiaan. (2) Dapat menghilangkan perbedaan status sosial ekonomi. (3) Menghentikan stereotip, yaitu menciptakan interaksi antar kelompok satu sama lain. (4) Memungkinkan orang mengejar karir dan kesempatan akibat kesenjangan yang signifikan. (5) Dapat membantu memecahkan kesenjangan politik, gender, upah, kaum minoritas. (6) Dapat memulihkan kerugian sosial dengan meraih kesempatan yang sama. Sedangkan kekurangan tindakan afirmatif; (1) Dapat mendorong timbulnya perilaku diskriminasi lain akibat pengurangan kesempatan bagi yang memiliki syarat dan kualifikasi. (2) Memperlihatkan kekuatan stereotip dan prasangka yang mendorong sikap diskriminasi dari kelas mayoritas. (3) Keragaman dapat memperburuk citra kebaikan afirmasi. Karena pemenuhan peraturan lebih diutamakan daripada menempatkan yang berkualifikasi tinggi. (4) Dapat mengubah standar akuntabilitas publik, lebih bersifat reaktif bukan proaktif untuk menciptakan kesetaraan. (5) Mengurangi prestasi yang diperoleh kelompok minoritas, karena pencapaiannya dilihat sebagai hasil kebijakan afirmatif bukan karena pencapaian, keterampilan atau bakat pribadi. (6) Penyimpangan individu akan selalu ada. Karena program afirmatif selalu didominasi oleh wacana rasisme, klasisme, dan polarisasi politik dengan mengorbankan kelompok lain.²³⁵

3. Format dan Langkah *Affirmative Action*

a. Bentuk *Affirmative Action*

Kurangnya definisi universal tentang tindakan afirmatif menunjukkan sulitnya membangun pemahaman bersama untuk konsep tersebut. Andorra Bruno mengklaim bahwa kesulitan untuk mendefinisikan tindakan afirmatif adalah karena maknanya yang terus berubah dari waktu ke waktu, yang dimulai sebagai langkah perbaikan untuk diskriminasi di masa lalu, dan berkembang menjadi kewajiban untuk mempekerjakan individu dari kelompok yang kurang beruntung dalam pekerjaan.²³⁶

²³⁴ Faustino Cardoso Gomes, *Manajemen Sumber Daya Manusia*. Yogyakarta: Penerbit Andi, 2003, hal. 77.

²³⁵ Deon Rossouw & Leon Van Vuuren, *Business Ethics*. Cape Town: Oxford University Press Southern Africa, 2010, hal. 182-183.

²³⁶ Andorra Bruno, "Affirmative Action in Employment" in S N Colamery (ed.), *Affirmative Action: Catalyst or Albatross*, Nova Science Publishers Inc; UK ed. edition, 1998, hal. 59.

Istilah tindakan afirmatif mencakup berbagai nilai, seperti tindakan program capaian atau dukungan; alokasi dan relokasi sumber daya; perlakuan istimewa; perekrutan dan promosi; tujuan numerik yang terikat dengan waktu dan sistem kuota.²³⁷ Pada umumnya, tindakan afirmatif mencakup beberapa macam perlakuan istimewa bagi kelompok yang kurang beruntung dalam masyarakat, semisal perempuan dan etnis minoritas. Komisi Hak Sipil Amerika Serikat menganggap bahwa pengertian kebijakan tindakan afirmatif ini melangkahi pemutusan sementara praktik diskriminasi berdasarkan karakteristik tertentu seperti jenis kelamin atau ras yang secara historis kelompok tersebut kurang beruntung.²³⁸ Johan Rabe mendefinisikan tindakan afirmatif secara lebih luas sebagai program yang memberikan kesempatan atau keuntungan lain berdasarkan keanggotaan pada kelompok tertentu.²³⁹ Namun peluang ini menurut Faye J Crosby tidak boleh disamakan dengan perlakuan preferensial kesewenangan-wenangan yang berlaku pada individu dan kelompok terdiskriminasi.²⁴⁰

Undang-undang afirmatif berfungsi menjadi asas implementasi program prioritas yang dapat mencakup berbagai perlakuan preferensial, bahkan sering kali dimasukkan dalam diskriminasi positif dari otoritas eksekutif. Kebijakan afirmatif tersebut mencakup kebijakan dan undang-undang pemerintah serta program khusus yang berkaitan dengan perlakuan istimewa semisal perintah eksekutif 11246 di Amerika Serikat, dan *Employment Equity Act* 1995 di Kanada. Tindakan afirmatif dapat dilaksanakan melalui keputusan, kebijakan dan/atau pedoman administratif yang dirumuskan oleh eksekutif nasional, regional atau lokal pemerintah meliputi sektor ketenaga kerjaan dan pendidikan publik, bidang politik dan sektor pendidikan dan lainnya. Melalui mekanisme hukum, *affirmative action* terbukti mampu diterapkan sebagai alat untuk mengatasi diskriminasi.

b. Jenis Affirmative Action

Jenis tindakan afirmatif pertama adalah tindakan pemberdayaan. Langkah-langkah ini bertujuan untuk meraih persamaan dan kesempatan. Jika diterapkan pada bidang pekerjaan, pendekatan ini berfokus untuk memastikan perekrutan secara adil, kesadaran dalam meningkatkan prosedur

²³⁷ UN Committee on the Elimination of Discrimination against Women (CEDAW), CEDAW General Recommendation No. 25: *Article 4*, Paragraph 1 of the Convention (Temporary Special Measures), 2004, paragraph 22.

²³⁸ US Commission on Civil Rights, Office of the General Council, *and Briefing Paper for the US Commission on Civil Rights: Legislative, Executive, and Judicial Development of Affirmative Action*, Washington, D.C. 1995, hal. 1.

²³⁹ Johan Rabe, *Equality, Affirmative Action, and Justice*, Hunburg: Books on Demand, 2001, hal. 73.

²⁴⁰ Faye J Crosby, *Affirmative Action is Dead, Long Live Affirmative Action*, Inggris: Yale University Press, 2004, hal. 3-7.

kesetaraan. Implementasi dan pemeliharaan tindakan afirmatif adalah juga untuk memastikan kesempatan yang sama dalam pekerjaan. Langkah-langkah tersebut termasuk program penjangkauan, evaluasi proses perekrutan kaitannya dengan praktik diskriminatif sistemik dan proses penilaian kemajuan menuju kesetaraan. Selain menghapus ketidaksetaraan dan diskriminasi, juga menjadi alat hukum yang harus diterapkan secara permanen untuk mencegah ketidakadilan. Tujuan kesetaraan permanen ini untuk menjunjung tinggi prinsip yang fundamental, sementara diskriminasi adalah fenomena yang terus berlanjut yang membutuhkan legalitas hukum dan undang-undang anti diskriminasi dalam mengukuhkan prinsip kesetaraan. Kesetaraan kesempatan membutuhkan tindakan proaktif untuk mencegah diskriminasi sistemik. Tindakan ini dirancang untuk mengungkap ketidaksetaraan dalam praktik yang tampaknya netral tetapi berdampak negatif, bahkan langkah kesadaran tinggi yang berkaitan isu gender dan ras.

Sedang jenis tindakan afirmatif kedua adalah kesetaraan peluang. Kesetaraan peluang mencakup sasaran numerik, kuota, dan jadwal yang dirancang tidak hanya untuk meningkatkan kesadaran tentang isu-isu diskriminatif, juga dirancang prosedur perekrutan dan promosi agar lebih adil sebagai representasi proporsional bagi kelompok masyarakat yang mendapat diskriminasi. Pendekatan kedua ini untuk merespon ketidaksetaraan dalam aktivitas.²⁴¹ Tindakan afirmatif kesetaraan ini membutuhkan limit waktu, untuk mengatur perilaku diskriminatif tertentu terhadap prinsip anti diskriminasi. Secara umum, tindakan ini sebagai tindakan khusus untuk memperbaiki ketidaksetaraan substantif secara permanen tanpa melanggar prinsip hukum pada kelompok masyarakat. Jika tidak ada batasan, penerima tindakan afirmatif berisiko tinggi dianggap kurang mampu bahkan tidak dapat bersaing di tataran publik. Sebab, tujuan dan batasan tindakan afirmatif sangat penting untuk penerimaan sosial dan penghormatan. Batasan tersebut dimaksudkan untuk memberikan koherensi pada tindakan afirmatif atas ketidakjelasan dan kurangnya pengawasan.²⁴² Secara umum, semakin minim spesifikasi ketentuan regulasi, maka semakin besar ketidakpastian penerapan langkah kebijakan afirmatif.

c. Langkah-Langkah Strategis *Affirmative Action*

Salah satu upaya menjunjung tinggi nilai keadilan dan kesetaraan substantif atau untuk mendapat kepastian hukum dan menghapus bentuk-bentuk diskriminasi sistemik, yaitu diperlukan langkah-langkah strategis *affirmative action* oleh pemerintah selaku pemangku kebijakan. Adapun

²⁴¹ Nicole M. Lederer, "Affirmative Action: A Never-Ending Story." *Dissertation*. Law School Faculty of Professions the University of Adelaide, Australia 2013, hal. 216.

²⁴² Barbara Bergmann, *In Defense of Affirmative Action*, UN: Basic Books 1997, hal. 9. Barbara Bergmann, *The Economic Emergence of Women*, Palgrave Mcmillan, 2nd Ed, 2005, hal. 120.

langkah strategis tersebut, dimulai terlebih dahulu dengan mengidentifikasi area permasalahan diskriminasi yang problematik, dilanjutkan dengan menetapkan tujuan afirmasi berdasarkan undang-undang dan berakhir dengan pengambilan kebijakan positif berdasarkan hukum dan perundangan yang berlaku. Langkah-langkah strategis ini, dimaksudkan untuk menjembatani ketidaksetaraan, meningkatkan akses, mempromosikan keragaman, dan memperbaiki kesalahan masa lalu dengan memberi jenis kebijakan afirmatif.

Pendekatan sistematis demikian, untuk meninjau dan merevisi implementasi kebijakan dari sumber daya manusia sebagai bagian dari aksi kesetaraan yang terencana dan terstruktur. Rencana aksi kesetaraan warga negara kerap didasarkan pada kebijakan kesetaraan yang menyatakan komitmen masyarakat terhadap Negara secara adil dan berkeadaban. Rencana aksi kesetaraan ini meliputi serangkaian kegiatan dan langkah tindakan afirmatif bersama yang diimplementasikan secara bertahap, dimulai dari penilaian dalam menentukan target, langkah strategis penerapan afirmatif hingga terwujud kemajuan yang substantif.

d. Konsep *Affirmative Action* di Indonesia

Affirmative action merupakan tindakan hukum dan kebijakan khusus pemerintah kepada kelompok tertentu guna mencapai representasi proporsional secara institusional. *Affirmative action* merupakan diskriminasi positif (*positive discrimination*) langkah khusus yang dilakukan untuk mempercepat tercapainya keadilan dan kesetaraan, melalui kebijakan hukum yang dijamin konstitusi dan undang-undang seperti Pasal 23 UUD 1945 mengatur tentang pelaksanaan kebijakan ini di Indonesia.

Andri Rusta menjelaskan bahwa konsep *affirmative action* memiliki tiga tujuan yaitu; (1) memberikan dampak positif bagi organisasi agar lebih mampu memahami dan menghapus berbagai bentuk rasisme dan diskriminasi gender di tempat kerja, (2) memungkinkan lembaga untuk selalu mencegah prasangka gender dan ras, (3) bersifat sementara tetapi konsisten, jika tujuan dari kegiatan realisasi telah tercapai dan jika kelompok yang dilindungi diintegrasikan maka strategi dapat ditarik.²⁴³

Oleh sebab demikian, konsep *affirmative action* dapat dikatakan bahwa fokus afirmatif adalah tindakan emosional persamaan kesempatan dan persamaan hasil, di mana negara berkewajiban merumuskan aturan khusus untuk menetralisasi kondisi sosial politik yang bertumpu pada fungsi hukum, sebagai sarana merefleksikan ketertiban dan keadilan (kontrol sosial) dan melakukan rekayasa sosial untuk mengubah perilaku masyarakat. Istilah tindakan afirmatif memiliki makna ideologis. Politik simpatik sama sekali

²⁴³ Tengku Rika Valentina dan Andri Rusta, "Affirmative Action untuk Demokrasi yang Berkeadilan Gender pada Pemilu 2009," dalam *Jurnal Demokrasi*, Vol. 9, No 1, 2010, hal.93-110.

tidak berarti. Namun, ia memiliki ekspektasi yang tinggi dan harapan akan ada harapan di masa depan. Tujuan penerapan kebijakan ini adalah untuk mencapai keadilan dalam dua jenis keadilan yang berbeda, yaitu justisia didistribusikan yang mengharuskan setiap orang untuk mendapatkan barangnya sendiri dengan benar, serta justisia dapat dipertukarkan berupa keinginan setiap orang memiliki hak keadilan setara.

Upaya pemerintah untuk mewujudkan ciri atau prinsip negara hukum adalah melaksanakan tindakan afirmatif untuk menciptakan keseimbangan diberbagai faktor termasuk gender, ras, ekonomi, tingkat pendidikan hingga politik. Ketentuan mengenai *affirmative action* tersebut pada Bab XA tentang HAM 28 H ayat (2) mengatur bahwa setiap orang berhak atas fasilitas dan perlakuan khusus untuk memperoleh kesempatan dan manfaat yang sama guna mencapai persamaan dan keadilan. Pasal ini didasarkan pada pemahaman bahwa peraturan perundang-undangan yang netral sama-sama berlaku bagi semua orang dengan kondisi yang berbeda, dan akan membawa berbagai peluang dan manfaat yang berujung pada ketidakadilan.

Beberapa kebijakan *affirmative action* pemerintah Indonesia yaitu:

1. Undang-Undang Nomor 10 Tahun 2008 tentang Pemilu Anggota legislatif DPR, DPD, dan DPRD telah mengakomodasi *affirmative action* perempuan. Ditetapkan bahwa caleg yang diajukan partai politik, minimal harus terdiri dari 30 persen perempuan. hal ini diperkuat oleh beberapa aturan hukum yang mengizinkan pelaksanaan kebijakan afirmatif tersebut kaitannya dengan gender, sebagaimana diatur dalam UU RI No. 7 Tahun 1984 tentang Konvensi Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi perempuan; Posisi setara dengan pengalokasian dana pembangunan dari Kementerian Negara Percepatan Daerah Tertinggal.
2. Kebijakan nasional untuk percepatan pembangunan sejumlah daerah tertinggal sebagai suatu tindakan afirmatif yang menggambarkan langkah strategis pemerintah dalam upaya pemerataan pembangunan. Berlandaskan sumber dari Kementerian Negara Percepatan Daerah Tertinggal, disaat ini masih sebanyak 183 kabupaten di Indonesia masih berstatus daerah tertinggal, sebagian besar daerah tertinggal ini berada di kawasan Indonesia bagian timur. Sehingga atas daerah-daerah tersebut dilakukan kebijakan diskriminasi untuk mempercepat kemajuan.

4. Penerapan *Affirmative Action* di Negara Barat dan Timur

Tindakan afirmatif bukanlah konsep baru di negara dunia, seperti yang kasus ditemukan di Namibia sebagai pelajaran penting untuk menerapkan kebijakan tersebut secara efektif. Tindakan afirmatif merupakan perlakuan

istimewa rasial yang telah dilakukan di sejumlah negara untuk mencapai kesetaraan dalam politik, pendidikan, pekerjaan dan distribusi sumberdaya.²⁴⁴

Negara-negara dunia yang menerapkan *affirmative action*, antara lain:

a. Amerika Serikat

Di Amerika Serikat konsep tindakan afirmatif diperkenalkan pada awal 1960-an, sebagai cara untuk memerangi diskriminasi rasial dalam proses perekrutan dan Tahun 1967 konsep tersebut diperluas dengan memasukkan gender, khususnya perempuan. Revisi keempat belas Konstitusi Amerika Serikat memungkinkan perlindungan yang sama dan juga memberikan keringanan terhadap tindakan legislatif dan eksekutif yang memungkinkan tindakan diskriminatif oleh pihak swasta. Menurut Anderson motivasi tindakan afirmatif di Amerika Serikat adalah untuk memperbaiki kerugian yang terkait dengan diskriminasi historis. Motivasi lebih lanjut adalah keinginan untuk memastikan institusi publik seperti universitas, rumah sakit dan kepolisian lebih representatif dengan memperhatikan masyarakat yang sebelumnya kurang beruntung.²⁴⁵

b. Malaysia

Malaysia adalah negara multi etnis yang terdiri dari orang Melayu yang mayoritas diikuti oleh orang Tionghoa dan kemudian orang India. Menurut Lembaga hukum Puthuchearry Malaysia mengakui perlunya persamaan hak bagi semua warga negara serta keharusan adanya *affirmative action* untuk mengoreksi perbedaan sosial ekonomi antara Melayu dan kelompok etnis lainnya. Kebijakan di Malaysia mencakup kelompok mayoritas yaitu orang Melayu karena di sana mereka berpenghasilan lebih rendah daripada orang Tionghoa yang berkecimpung dalam bisnis dan industri. Selanjutnya kelompok yang memperoleh keuntungan dari kebijakan *affirmative action* adalah kelompok yang memiliki kekuasaan politik mayoritas. kelompok ini tidak hanya melaksanakan tindakan afirmatif menurut hukum.²⁴⁶

Menurut Kellough tindakan afirmatif memerlukan pemahaman dan kebijakan terkait, ada tiga fakta yang harus dipertimbangkan:

- 1) Berbagai opsi kebijakan afirmatif harus ditempatkan secara benar untuk mengenal varian pendekatan dan konsep anti diskriminasi.
- 2) Tindakan afirmatif, adalah kebijakan untuk mempromosikan distribusi peluang. Perjuangan atas tindakan afirmatif merupakan kontes politik,

²⁴⁴ Lodean Ntelamo Sisamu, "an Analysis of the Implementation of the Affirmative Action Policy in the Namibian Public Sector: A Case Study of the Office of the Prime Minister." *Thesis*. Master of Business Administration of the University of Namibia, 2015, hal. 31.

²⁴⁵ Terry H. Anderson, *The Pursuit of Fairness: A History of Affirmative Action*, New York: Oxford University Press, 2004, hal. 35.

²⁴⁶ Lodean Ntelamo Sisamu, "An Analysis of the Implementation of the Affirmative Action" ..., hal. 33.

- seperti yang diungkap Harold D. Laswell dengan menanyakan “siapa mengatakan apa, melalui apa, kepada siapa, dan apa akibatnya”
- 3) Landasan hukum tindakan afirmatif, tidak dapat dipahami kecuali ditinjau secara sistematis untuk membedakan kasus berdasarkan hukum dan sifat hukum yang mendasari.²⁴⁷

5. Penerapan *Affirmative Action* di Indonesia

Penerapan *affirmative action* bertujuan untuk memperkuat asas keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia secara konstitusional melalui sistem perwakilan yang ditetapkan oleh lembaga legislatif, dilaksanakan oleh eksekutif didukung oleh lembaga yudikatif dari tingkat pusat hingga tingkat daerah. Pelaksanaan *affirmative action* dalam praktiknya dapat bersifat sukarela (*voluntary*) dan paksaan (*involuntary*). Praktik sukarela dapat dilaksanakan manakala lembaga publik dapat mematuhi resolusi hukum dan mematuhi aturan hukum yang ditegakkan oleh badan penegakan melalui persiapan rencana *affirmative action*, yaitu dengan cara menyertakan jumlah perwakilan, menetapkan pengguna sebagai tujuan, mengembangkan strategi efektif untuk mencapai tujuan, dan mencapai pembangunan berkelanjutan. Contoh praktik *affirmative action voluntary* ini adalah program pemerataan pendidikan bagi nak-anak Papua oleh Kemendikbud RI.

Sedangkan praktik *involuntary* (paksaan) di luar kemauan dapat terjadi bilamana suatu lembaga publik mengubah praktik kepegawaian sebagai hasil dari penyelidikan oleh suatu lembaga pematuhan hasil dari suatu penyelesaian yang dirundingkan, apabila majikan menyelesaikan bersama dengan lembaga pematuhan (*compliance agency*) di luar peradilan melalui keputusan persetujuan, atau melalui perintah peradilan. Praktik *affirmative action* ini contohnya adalah seorang pekerja yang diingkari haknya, ia dapat mengajukan keberatan kepada lembaga hukum khusus dengan prosedur perjanjian konsiliasi (*a conciliation agreement*), keputusan persetujuan (*a consent decree*), dan perintah pengadilan (*a court order*). Perencanaan afirmatif ini wujud kebijakan keadilan yang meliputi analisis pemanfaatan, menetapkan sasaran, dan pengembangan mencapai tujuan.

Indonesia memiliki peradaban politik dengan ragam masyarakat yang plural dan majemuk. Peradaban politik demokrasi di level publik dan privat seharusnya penuh dengan nilai keadilan dan persamaan bukan dengan *conflict of interest*. Apalagi tindakan afirmasi dalam berdemokrasi dijamin konstitusi dan undang-undang baik kemerdekaan berekspresi, berbicara, berpendapat, berorganisasi, kebebasan pers kecuali ajaran atau paham yang bertujuan mengganti Pancasila dan Undang-Undang Dasar Tahun 1945. Tujuan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) seperti tertuang dalam

²⁴⁷ J. Edward Kellough, *Understanding Affirmative Action: Politics, Discrimination and Search for Justice*. Washington DC: Georgetown University, 2006, hal. 71.

pembukaan UUD 1945 yaitu untuk memajukan kesejahteraan umum, mencerdaskan kehidupan bangsa, dan ikut melaksanakan ketertiban dunia berdasarkan kemerdekaan, perdamaian, dan keadilan sosial.²⁴⁸

Tujuan negara yang bersifat universal dan subtansif memberi kepastian dan jaminan keadilan dan kesejahteraan dengan mengedepankan aspek hukum dalam tataran implementasi pemerintahan, melindungi dan menghormati HAM dan hak-hak kedaulatan negara. Namun pemaknaan ekspresi hak asasi menghormati hak asasi terhadap kelompok dinilai dilematis antara implementasi demokrasi keragaman dan upaya penegakan hukum, sekalipun prinsip supremasi hukum dan kedaulatan berasal dari kedaulatan rakyat.²⁴⁹

Realitas politik demikian yang justru menjadi batu sandungan bagi pengusung *Khilâfah* dalam politik, pasalnya komunitas politik sekarang tidak lagi diikat oleh faktor agama melainkan oleh faktor kebangsaan. *Khilâfah* bagian politik global yang berusaha melebur batas-batas negara bangsa menjadi satu wilayah kekuasaan. Sementara negara bangsa meneguhkan eksistensi ikatan politik pada ideologi dan nasionalisme. Indonesia sendiri tidak diikat oleh kekuatan agama tertentu, melainkan oleh sejarah kebangsaan berdasarkan Pancasila.²⁵⁰

Adapun praktik *affirmative action* untuk memperkuat kebijakan hukum anti diskriminasi memerlukan landasan hukum sebagai berikut:

1. Landasan Filosofis

Kebebasan berserikat dan berkumpul bagi warga Negara telah diimplementasikan dengan beragam bentuk dan jenis organisasi. Keragaman tersebut dipengaruhi oleh kompleksitas dinamika masyarakat dalam kerangka hubungan pemangku kepentingan kekuasaan antara negara (*state*), pasar (*market*) dan masyarakat (*civil society*). Sebagai sarana untuk menyalurkannya organisasi kemasyarakatan mempunyai peran penting menjamin persatuan dan kesatuan bangsa sebagai pengamalan Pancasila dan tujuan nasional.²⁵¹ Keberadaan Ormas merupakan pemberdayaan masyarakat untuk mencapai tujuan negara dengan tidak mengabaikan prinsip demokrasi. Penerbitan Perppu No. 2 Tahun 2017 pengganti Perppu Nomor 17 Tahun 2013 tentang Ormas menyikapi radikalisme dan terorisme di Indonesia terutama Ormas yang bertentangan dengan Pancasila. Hal ini merupakan

²⁴⁸ Nia Kania Winayanti, *Dasar Hukum Pendirian & Pembubaran ORMAS*, Yogyakarta: Pustaka Yustisia, 2011, hal. 56-57.

²⁴⁹ Ellydar Chaidir, *Negara Hukum, Demokrasi, dan Konstelasi Ketatanegaraan Indonesia*, Yogyakarta: Kreasi Total Media, 2007, hal. 60.

²⁵⁰ Abd. Halim, *Relasi Islam Politik dan Kekuasaan*, Yogyakarta: LKiS, 2013, hal. 90-91.

²⁵¹ Kansil C.S.T, *Hukum Tata Negara Negara Republik Indonesia*, Jakarta: Bina Aksara, 1987, hal. 124.

bentuk tanggungjawab pemerintah untuk menjaga kedaulatan NKRI.²⁵² Menurut UU No. 17 tahun 2013 Ormas belum mengatur tentang asas *contrarius actus*, sehingga dalam usaha preventif pencegahan paham radikal yang bertentangan dengan Pancasila dan UUD 1945, asas tersebut harus masuk dalam substansi UU keormasan yang baru.²⁵³

2. Landasan Yuridis

Hadirnya Perppu Ormas No. 2 Tahun 2017 merupakan salah satu instrumen yang signifikan karena dengan diterbitkannya Perppu sesuai dengan amanat Pasal 22 ayat 1 UUD 1945 yang menyatakan “dalam hal ihwal kegentingan yang memaksa, presiden berhak menetapkan peraturan pemerintah sebagai pengganti undang-undang”. Mahkamah Konstitusi dalam putusan MK No. 138/PUU-VII/2009 yang menetapkan tiga kategori kegentingan yang memaksa. *Pertama*, adanya keadaan yang kebutuhan mendesak untuk menyelesaikan masalah hukum secara cepat berdasarkan undang-undang. *Kedua*, undang-undang yang dibutuhkan tersebut belum ada sehingga terjadi kekosongan hukum, atau ada undang-undang tetapi tidak memadai. *Ketiga*, kekosongan hukum tersebut tidak dapat diatasi dengan cara membuat undang-undang melalui prosedur biasa karena akan memerlukan waktu yang cukup lama sedangkan keadaan yang mendesak tersebut memerlukan kepastian untuk diselesaikan.²⁵⁴

Perppu Ormas tersebut sekalipun melahirkan pro kontra dari kalangan masyarakat.²⁵⁵ Walau demikian perspektif kelompok yang kontra menilai Perppu telah menunjukkan anti kritik terhadap kebijakan publik, memberangus kebebasan berekspresi dan berserikat yang juga digaransi oleh Konstitusi UUD 1945, bertentangan dengan nilai-nilai demokrasi yang menjadi ruh Bangsa dan Negara Indonesia.²⁵⁶ Sedangkan perspektif kelompok yang pro menilai Perppu merupakan spirit merawat kebinekaan dan kebangsaan, menjaga toleransi dan anti radikalisme yang dapat merusak

²⁵² Novianti, “Kontroversial Perppu Tentang Perubahan Undang-Undang Organisasi Kemasyarakatan,” dalam *Jurnal Singkat Pusat Penelitian Badan Keahlian DPR RI*, Vol. 9. No. 14, Juli 2017, hal. 1.

²⁵³ Imam Hayati, “Asas Contrarius Actus sebagai Kontrol pemerintah terhadap kebebasan Berserikat dan Berkumpul di Indonesia,” dalam *Jurnal Mimbar Keadilan Untag Surabaya*, Vol. 12, No. 1, Agustus 2019, hal. 183.

²⁵⁴ Victor Imanuel W. Nalle, “Asas Contrarius Actus pada Perppu Ormas: Kritik dalam Perspektif Hukum Administrasi Negara,” dalam *PJIH Unpad*, Vol. 4. No. 2 Tahun 2017, hal. 249.

²⁵⁵ Sumanto al-Qurtuby, “Pro Kontra Perppu No 2 Tahun 2017,” dalam <http://www.dw.com/id/pro-kontra-perppu-no-2-tahun-2017/> Diakses pada 10 Desember 2020.

²⁵⁶ Hendra Budiman, “Perppu Ormas dan Demokrasi,” dalam <https://www.harakatuna.com/perppu-ormas-dan-demokrasi.html>. Diakses pada 10 Desember 2020.

spirit demokrasi.²⁵⁷ Secara faktual kebijakan yang dipersoalkan adalah tentang perluasan definisi mengenai ajaran atau paham yang bertentangan dengan Pancasila yang semula hanya ajaran Marxisme, Ateisme, Komunisme, dan Leninisme dengan menambahkan klausul atau paham lain yang bertujuan mengganti atau mengubah Pancasila seperti tersebut dalam Undang-Undang Perppu No. 2 Tahun 2017 Pasal 59 Ayat (4) Huruf c dan berdasarkan kajian dan penelitian pemerintah.²⁵⁸

3. Landasan Sosiologis

Ada beberapa landasan sosiologis yang melatari dikeluarkannya Perppu Ormas No. 2 tahun 2017 oleh pemerintah, *pertama* dinamika perkembangan Ormas, dalam wujud, jenis dan bentuknya, aktivitas dan relasi mengalami metamorfosa sejalan dengan perkembangan peradaban manusia, ilmu pengetahuan dan teknologi, hukum dan tata kelola negara, *kedua*, aktivitas Ormas yang awalnya lebih fokus dalam lingkup kegiatan sosial kemanusiaan, kemudian berkembang menyentuh bidang ideologi, politik, sosial, ekonomi, budaya, agama, pertahanan dan keamanan melahirkan kompleksitas politik. Dan *ketiga*, banyaknya regulasi yang mengatur tentang Ormas dan Ormas asing, sehingga acap kali terjadi masalah.²⁵⁹

Penerapan *affirmative action* dalam konteks politik di Indonesia adalah untuk mengakomodir kebijakan strategis keterwakilan (*representation*) dan demokrasi perwakilan (*representative democracy*) yang secara hukum dan konstitusi diakui pemerintah. Metode ini mulai berkembang di Indonesia pasca reformasi tahun 1989 sebagai strategi yang dipilih negara untuk menjawab kondisi sosial yang diskriminatif, adanya ketidakadilan, kesetaraan dan marginalisasi dalam kehidupan disebabkan struktur patriarki di wilayah privat dan publik. Struktur sosial demikian, kerap menimbulkan kelompok sosial tertentu hingga tidak memiliki akses dalam sosial dan politik seperti masyarakat umumnya. Oleh karena itu dibutuhkan format intervensi dari negara demi menegakkan Hak Asasi Manusia (HAM) berupa kebebasan memeluk suatu agama, kebebasan berpendapat, terbebas dari hidup miskin, dan bebas dari rasa takut dan khawatir.²⁶⁰

²⁵⁷ Korneles Materay, "Perppu Ormas dalam Negara Demokrasi," dalam <https://geotimes.co.id/opini/perppu-ormas-dalam-negara-demokrasi/> Diakses 10 Desember 2020.

²⁵⁸ Nur Jamal, "Analisis Kebijakan Publik Mengenai Perppu Ormas No. 2 Tahun 2017," dalam [file:///D:/Studi S3 PTIQ/Referensi/Khilâfah/Bab III/Analisis Kebijakan Publik Mengenai Perppu Ormas Tahun 2017.html](file:///D:/Studi%20S3%20PTIQ/Referensi/Khilâfah/Bab%20III/Analisis%20Kebijakan%20Publik%20Mengenai%20Perppu%20Ormas%20Tahun%202017.html). Diakses pada 10 Desember 2020.

²⁵⁹ Yanuar, "Ini Landasan Sosiologis Dikeluarkannya Perppu Ormas," dalam <http://kesbangpol.tanahbumbukab.go.id>. Diakses pada 10 Desember 2020.

²⁶⁰ Sucitawathi. "Perempuan dan Dunia Politik: Studi Kesetaraan Gender dalam Aspek Sosial Politik," dalam *Jurnal Ilmiah Widya Sosiopolitika*, Vol. 7, No. 2, Juli 2016, hal. 161.

Adapun pelaksanaan *affirmative action* di Indonesia sebagai berikut:

a. Partisipasi Politik Perempuan

Affirmative action mulai populer di kalangan penegak hukum hingga menjadi isu global di Indonesia semenjak disahkannya Undang-undang No. 10 Tahun 2008 tentang Pemilu Anggota legislatif DPR, DPD, dan DPRD serta Undang-Undang No. 2 Tahun 2008 tentang partai Politik. Dalam UU ini memuat materi perintah penetapan keterwakilan perempuan minimum 30% dari seluruh caleg anggota DPR dan DPRD sebagai upaya meningkatkan kesadaran akan hak dan kewajiban setiap warga negara Indonesia.²⁶¹ Lahirnya prinsip keterwakilan perempuan pada pemilu 2009 jelas menuai pro dan kontra, disebabkan adanya ketidaksetaraan dan ketidakadilan bagi kalangan feminis di bidang politik. Maka dengan menerapkan tindakan afirmasi kebijakan kuota 30%, tentu sebagai langkah politik menuju kesetaraan dan keadilan. Meski eksistensi kebijakan *affirmative action* itu dianulir oleh putusan Mahkamah Konstitusi (MK) putusan No. 22-24/PUU-VI/2008 dengan membatalkan berlakunya Pasal 214 Huruf a, b, c, d, dan e.

Pada pemilu 2004 melalui *affirmative action* kuota 30% keterwakilan perempuan pada legislatif mampu meraih 11,09%. Pada pemilu tahun 2009 dengan berlakunya kuota 30% yang direaksikan dengan penerapan *zipper system* (urut 1-3) menyebabkan peningkatan keterwakilan perempuan di legislatif berjumlah 18,03%. Indikator peningkatan tersebut difaktori oleh *affirmative action* dan kesadaran perempuan dalam kontestasi politik praktis di parlemen. Perolehan angka yang cukup tinggi jika dibandingkan dengan keterwakilan perempuan di negara Asean secara umum.²⁶²

Tindakan *affirmative action* berkenaan dengan perkara politik perempuan yaitu UU No 10 Tahun 2008 tentang Pemilu Anggota DPR, DPD, dan DPRD serta UU No 2 Tahun 2008 tentang Partai Politik. Pasal 55 ayat (2) UU No 10 Tahun 2008 menyatakan di dalam daftar bakal calon sebagaimana dimaksud pada ayat (1), dalam setiap 3 (tiga) orang bakal calon terdapat sekurang-kurangnya 1 (satu) orang perempuan bakal calon. Keikutsertaan perempuan dalam kontestasi politik di Indonesia masih terhitung rendah. Rendahnya representasi tersebut disebabkan masih kentalnya asas patriarki laki-laki atas perempuan juga karena kesadaran mengenai kesetaraan gender dan keadilan dalam berpolitik. Namun jika dilihat dari perbandingan angka perolehan setiap pemilunya, menunjukkan bahwa melalui *affirmative action* berpengaruh besar dan cukup signifikan mendorong partisipasi perempuan dalam wilayah politik. Peningkatan jumlah

²⁶¹ Astrid Anugrah, *Keterwakilan Perempuan dalam Politik*, Jakarta: Pancuran Alam, 2009, hal. 1.

²⁶² Aisah Putri Budiarti, "Bayang-bayang Afirmasi Keterwakilan Perempuan di Parlemen Indonesia," dalam *Jurnal Perempuan dan Politik. Ilmu Politik FISIP UI: Jakarta*, Vol. 1. No. 2. 2011, hal. 97-113.

perempuan di parlemen tersebut, tentunya sangat berarti untuk pengambilan kebijakan, dan mewujudkan kesetaraan dan keadilan gender bahkan menghapuskan diskriminasi terhadap hak-hak perempuan. Implikasi lain adalah terbukanya akses formalitas perempuan dalam perannya untuk berkontribusi memperjuangkan politik, keadilan dan kesejahteraan bangsa.

Pada konteks itulah, Bacchi berpandangan bahwa *affirmative action* sebenarnya sebagai salah satu terobosan di tengah minimnya undang-undang anti diskriminasi termasuk dalam berpolitik wilayah privat yang didominasi kaum pria.²⁶³ Melalui pendekatan *affirmative action* terlihat peningkatan peran serta perempuan dalam caleg setiap pemilunya sekaligus bukti ragam perubahan kebijakan yang diakomodir konstitusi Negara dalam bentuk undang-undang. Meski diakui keterlibatan perempuan melalui *affirmative action* menimbulkan tantangan tersendiri masih kuatnya stigma masyarakat terhadap perempuan untuk beraktivitas di wilayah publik politik atau parlemen dibanding wilayah domestik.

Melalui penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa dengan pemberlakuan *affirmative action* terhadap partisipasi politik perempuan di parlemen dengan menghasilkan sistem kuota dan *zipper system* dalam penetapan calon legislatif terpilih berimplikasi pada semakin tingginya kesadaran publik tentang kesetaraan dan keadilan gender serta hilangnya diskriminasi terhadap perempuan di Indonesia.

b. Partisipasi Hukum dan Hak Asasi Manusia

Indonesia dengan penduduk Muslim mayoritas, memiliki partisipasi kesadaran *affirmative action* yang cukup besar. Di antaranya berkaitan dengan hukum dan jaminan keadilan yang diterapkan melalui Undang-Undang dalam konstitusi Negara. Dalam perspektif hukum, Negara berkewajiban menghargai dan memberi kebijakan afirmatif secara konstitusi serta pemenuhan hak-hak masyarakat dan warganegara yang terdiskriminasi. Jaminan tersebut, melalui pemenuhan hak-hak warga negara terdiskriminasi sebagai kompensasi hukum khusus agar menikmati hak asasinya. Peran penting afirmatif di atas sangat signifikan diinisiasi oleh Negara berdasarkan kemaslahatan.²⁶⁴

Kasus *affirmative action* dalam hukum dan Hak Asasi Manusia (HAM), seperti pemberlakuan amandemen II UUD 1945 pengaturan tentang Hak Asasi Manusia dimuat khusus dalam Bab X A pasal 28H ayat 2 yang berbunyi “*setiap orang berhak mendapatkan kemudahan dan perlakuan khusus untuk memperoleh dan manfaat yang sama guna mencapai*

²⁶³ Carol Lee Bacchi, *the Politics of Affirmative Action: Women Equality and Category Politics*, London: Sage Publications Ltd. 1996, hal. 190.

²⁶⁴ Hendri Sayuti, “Hakikat *Affirmative Action* dalam Hukum Indonesia (Ikhtiar pemberdayaan yang Terpanggilkan),” dalam *Menara*, Vol. 12, No. 1, Januari- Juni 2013, hal. 43.

persamaan dan keadilan”. Istilah HAM mengacu pada pasal 1 angka 1 UU No. 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia dinyatakan HAM adalah “*seperangkat hak yang melekat pada hakikat dan keberadaan manusia sebagai makhluk Tuhan Yang Maha Esa dan merupakan anugerah-Nya yang wajib dihormati, dijunjung tinggi dan dilindungi oleh negara, hukum, Pemerintahan, dan setiap orang demi kehormatan serta perlindungan harkat dan martabat manusia.*” Dalam konsideran poin b UU HAM dinyatakan bahwa Hak Asasi Manusia merupakan hak dasar yang secara kodrati melekat pada diri manusia bersifat universal dan langgeng yang harus dilindungi, dihormati dan dipertahankan tidak boleh diabaikan, dikurangi atau dirampas oleh siapapun.

Munculnya perlakuan khusus kaum perempuan yang diratifikasi oleh beberapa aturan perundangan seperti UU Nomor 7 Tahun 1984 tentang pengesahan konvensi mengenai penghapusan bentuk diskriminasi terhadap wanita. UU No. 68 Tahun 1958 tentang persetujuan Konvensi hak-hak politik kaum wanita. Peraturan perundangan diratifikasi dan dilatarbelakangi oleh fakta tindakan diskriminasi kaum perempuan masa lalu yang tidak memperoleh kesempatan yang sama seperti laki-laki. Maka dengan diundangkannya UU HAM, perempuan memiliki hak dan kesempatan yang sama di mata hukum. Terwujudnya kesetaraan, persamaan dan keadilan meski dengan perlakuan yang berbeda bagi perempuan merupakan tindakan *affirmative action* atau diskriminasi positif negara. Peraturan yang memuat dan mengatur prinsip-prinsip perbedaan (*difference principle*) menunjukkan semakin kuat penerapan *affirmative action* dengan memberikan hak istimewa kepada kelompok minoritas dan kelompok yang terdiskriminasi baik dari kelompok anak-anak, wanita, dan kelompok minoritas lainnya.²⁶⁵

Selain itu, Negara juga telah mensahkan undang-undang Otonomi Khusus Daerah Papua UU No. 21 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus bagi Provinsi Papua. Dengan berlakunya “Undang-Undang Otonomi Khusus” merupakan bentuk pengakuan pemerintah Indonesia atas jati diri, identitas dan hak-hak dasar penduduk asli Papua, serta merupakan salah satu bentuk penyelesaian konflik antar rakyat Papua yang menginginkan pisah dari NKRI. Undang-undang otonomi khusus memberikan kewenangan dan perlindungan terhadap hak-hak dasar penduduk asli Papua yang meliputi enam dimensi kehidupan pokok Papua yaitu perlindungan hak hidup, hak atas tanah air dan sumber daya alam, hak berpendapat, hak berpolitik, perlindungan dan kebebasan beragama, dan perlindungan berbudaya dan adat istiadat termasuk dalam jabatan struktural birokrasi pemerintahan Daerah

²⁶⁵ Boris Tampubolon, “*Affirmative Action (Diskriminasi Positif) dalam Penegakan HAM,*” dalam <https://www.hukumonline.com/klinik/detail/lt571f780f91d00/iaffirmative-action-i-diskriminasi-positif-dalam-penegakan-ham>. Diakses pada 6 April 2021.

Papua. Meski tindakan afirmatif sedemikian urgen, namun tetap saja mengalami kendala internal ketika menghadapi kelompok minoritas yang termarginalkan. Kendala terjadi di tingkat legislasi maupun pada tataran implementasi. Dengan demikian, tindakan *affirmative action* sebagai wujud kesetaraan dan keadilan dalam berbangsa dan bernegara, bukan sebaliknya menjadi ancaman terhadap nilai-nilai persamaan dalam sistem demokrasi.

c. Kebijakan dalam Politik Aceh

Penerapan *affirmative action* politik di Provinsi Aceh, berawal dari terbentuknya Undang-undang otonomi Aceh pertama kali yang dikeluarkan pemerintah melalui UU No. 18 tahun 2001 kemudian diperluas dengan otonomi khusus Aceh pasca perjanjian damai antara Gerakan Aceh Merdeka (GAM) dan pemerintah Indonesia dikenal sebagai Nota Kesepahaman Helsinki pada 15 Agustus 2005. Salah satu poin kunci kesepakatan mengatur kewenangan Aceh untuk membentuk partai politik lokal, kemudian mensahkan Undang-Undang Pemerintahan Aceh (UUPA) No. 11 tahun 2006 dan Peraturan Pemerintah No. 20 tahun 2007 tentang partai politik lokal Aceh. UUPA semakin dikukuhkan dengan disahkannya Qanun Aceh No. 3 tahun 2008 tentang Partai Politik Lokal Peserta Pemilu Anggota Dewan Perwakilan Rakyat Aceh (DPRA) dan Dewan Perwakilan Rakyat Kabupaten (DPRK). Dalam Qanun tersebut diatur kepengurusan partai politik lokal maupun pencalonan anggota legislatif harus memperhatikan sekurang-kurangnya 30% keterwakilan perempuan dan ketentuan itu menjadi salah satu syarat pendaftaran partai politik lokal sebagai peserta pemilu. Penerapan kebijakan afirmatif diatur lewat berbagai regulasi nasional maupun lokal karena adanya konteks partai lokal di Aceh. Bahkan dapat dikatakan regulasi yang mengatur partai politik lokal Aceh (2006) menginspirasi adanya aturan tindakan afirmatif dalam UU tentang partai politik yang baru (2008).²⁶⁶

Penerapan kebijakan *affirmative action* dalam bentuk kuota gender di Aceh, mengindikasikan pentingnya kebijakan guna meningkatkan keterwakilan perempuan dalam parlemen menjamin kesetaraan dan keadilan. Meski kebijakan *affirmative action* telah memberi dampak positif, nyatanya *affirmative action* masih menyisakan banyak permasalahan bahkan dianggap belum mampu meningkatkan representasi perempuan dalam bidang politik. Hal ini disebabkan budaya patriarki, keterbatasan sumber daya manusia, keterbatasan finansial, dan aturan dan rasa nyaman yang telah didapatkan.²⁶⁷ Keberhasilan kebijakan *affirmative action* tentunya sangat dipengaruhi oleh

²⁶⁶ Fitriyasni, "Peluang dan Kendala Politisi Perempuan dalam Partisipasi Politik di Partai Politik Lokal Aceh dan Lembaga Legislatif Jakarta," *Tesis*. Program Studi Kajian Wanita Universitas Indonesia, 2010, hal. 68-69.

²⁶⁷ Novita Sari, Aminah "Affirmative Action di Aceh: Kendala dan Upaya Partai Politik dalam Meningkatkan Keterwakilan Perempuan," dalam *Journal of Political Sphere*, Volume 1, Issue 1, Juni 2020, hal 40-60.

keberhasilan partai politik representasi dalam politik praktis Perdebatan panjang tentang *affirmative action* kaitannya dengan sistem demokrasi Indonesia, telah menuai pro dan kontra di banyak kalangan. Meski demikian kebijakan afirmatif sebetulnya dapat menciptakan situasi seimbang dalam diskursus politik dan demokrasi untuk memberikan kompensasi kepada kelompok yang terdiskriminasi.

d. Kebijakan Pertanahan di Yogyakarta

Menciptakan kemakmuran rakyat yang sebesar-besarnya merupakan tujuan NKRI. Tujuan ini terkandung dalam pasal 33 ayat 3 UUD 1945 yang menyatakan bahwa bumi, air, dan kekayaan alam yang terkandung di dalamnya dikuasai oleh negara dan dipergunakan untuk sebesar-besarnya kemakmuran rakyat. Amanat kedaulatan negara ini peranan strategis bagi negara untuk mengelola sumber daya alam melalui Hak Menguasai Negara (HMN). Isi dari kewenangan HMN dijabarkan oleh Pasal 2 ayat (2) Undang-Undang tentang Peraturan Dasar Pokok-Pokok Agraria (UUPA) dan sebagai payung hukum dalam pengelolaan pertanahan di Indonesia ditetapkanlah UU No. 5 Tahun 1960 tentang Peraturan Dasar Pokok-Pokok Agraria (UUPA) pada 24 September 1960 dengan Badan Pertanahan Nasional (BPN) sebagai otoritas yang mengurus pertanahan.²⁶⁸

Yogyakarta adalah salah satu daerah yang memiliki keistimewaan khusus secara geografis dan demografis dengan bentuk kesultanan yang diakui pemerintah Hindia Belanda memiliki kedaulatan khusus. Keistimewaan tersebut terkait dengan sejarah perjuangan rakyat Yogyakarta. Lahirnya UU Agraria No. 32 Tahun 2004 berdampak pada pertanahan yang menjadi kewenangan pemerintah pusat dan menjadi didesentralisasikan kepada Pemerintah Daerah. Maka untuk penyelesaian kontekstualitas kebijakan tersebut melalui kebijakan *affirmative action*.

Kontekstualitas *affirmative action* dalam bidang pertanahan di Yogyakarta dengan mengadopsi prinsip perbedaan (*difference principle*) sesuai Pasal 28 H ayat (2) UUD 1945 yang berbunyi, “*Setiap orang berhak mendapat kemudahan dan perlakuan khusus untuk memperoleh kesempatan dan manfaat yang sama guna mencapai persamaan dan keadilan.*” Hal ini menjadi dasar penerapan *affirmative action* atau *positive discrimination* secara konstitusional. Kebijakan pertanahan yang terkandung dalam Instruksi Kepala Daerah Istimewa Yogyakarta Nomor K. 898/I/A/1975 tentang Penyeragaman *Policy* Pemberian Hak atas tanah kepada seorang WNI Nonpribumi: (1) Merupakan sebuah kebijakan yang memiliki, tujuan tertentu dalam rangka mencapai kesetaraan/kedudukan seimbang dari suatu kelompok

²⁶⁸ Widhiana Hestining Puri, “Kontekstualitas *Affirmative Action* dalam Kebijakan Pertanahan di Yogyakarta,” dalam *Jurnal Bhumi*, No. 37 Tahun 12, April 2013, hal. 168-180.

tertentu; (2) Konsisten dan memiliki jangka waktu yang terbatas/bersifat sementara; dan (3) Adanya pengawasan. Hal dimaksudkan usaha mewujudkan prinsip “*equality before the law*” dan keadilan melalui pencapaian kondisi yang setara antara masyarakat pribumi dengan kebijakan warisan Kolonial Belanda.

Keberlakuan Surat Instruksi Kepala Daerah Daerah Istimewa Yogyakarta Nomor K. 898/I/A/1975 (SNK No. K. 898/I/A/1975) meskipun menyimpang dari UUPA tetap berlangsung bahkan mendapat dukungan dengan diberlakukannya UUK di Yogyakarta. Kebijakan afirmatif ini bertujuan melindungi tanah-tanah agar tidak dikuasai oleh warga non pribumi, sebagaimana tertuang dalam UU No. 12 Tahun 2006 tentang Kewarganegaraan, UU No. 5 Tahun 1960 tentang Peraturan Dasar Pokok-pokok Agraria, UU No. 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia maupun juga Peraturan Pemerintah No. 38 Tahun 2007 tentang Pembagian Urusan Pemerintahan antara Pemerintah, Pemerintah Daerah Provinsi, dan Pemerintah Daerah Kabupaten/Kota dalam bidang pertanahan.²⁶⁹

Melalui penjelasan tersebut, dapat dipahami bahwa kontekstualitas *affirmative action* dalam hukum dan politik kekuasaan merupakan implementasi menegakkan *equality before the law* bagi semua warganegara. Di mana prinsip persamaan kedudukan di depan hukum tersebut mutlak ditujukan untuk kemaslahatan bangsa dan Negara Kesatuan Republik Indonesia yang adil dan beradab.

²⁶⁹ Ratih Lestari, “Kebijakan Pertanahan Bagi WNI Keturunan Tionghoa di Yogyakarta, Diskriminasi atau Diskriminasi Positif,” dalam *Jurnal Hukum & Pembangunan*, Vol. 48, No. 1, 2018, hal. 44-63.

BAB III

RELEVANSI POLITIK KEKUASAAN DAN *KHILÂFAH*

Pada bab ini akan dijelaskan relevansi politik kekuasaan dan *Khilâfah* menurut intelektual Muslim tradisional, Muslim fundamentalis, dan Muslim modernis. Relevansi viabilitas pemikiran *Khilâfah* dalam sistem Negara modern ditentukan oleh ketatalaksananya sebagai konsepsi ideal dari aspek prosedural dan substansial. Kapabilitas sistem yang menjamin kebebasan secara substantif menjadi jalan tengah terhadap kompleksitas politik kekuasaan dari konfigurasi politik demokratis terhadap karakteristik pemerintahan. Di Indonesia, produk *ijtihad siyâsi* ini berperan penting dalam menegakkan ajaran agama dan mewujudkan kemaslahatan bangsa. Kekuasaan dan kepemimpinan qurani yang tersirat dalam Surat an-Nisa' 4 ayat 58-59 berisi loyalitas ketaatan, amanah, dan syura merupakan format umum politik kekuasaan bagian dari ajaran Islam yang tidak terpisahkan dari kehidupan berbangsa dan bernegara. Hal ini sekaligus menjadi benang merah konfigurasi politik Islam yang dapat membangkitkan kesadaran masyarakat dalam mewujudkan kesetaraan dan moderasi politik kekuasaan yang berkeadaban secara formal dan substantif korelasinya dengan sistem kekuasaan modern (*nation state*). Format politik kekuasaan dan *Khilâfah* dengan karakteristiknya, keduanya dapat diafirmasi dan bukan suatu hal yang problematik dalam sistem demokrasi.

A. Hubungan Politik Kekuasaan dan *Khilâfah*

Dalam kajian *fiqh siyâsah*, relasi agama dan kekuasaan masih menyisakan paradigma pemikiran politik yang *debatable* dikalangan intelektual Islam klasik hingga era kontemporer. Di antara tokoh-tokoh politik Muslim awal yang mengkaji secara khusus permasalahan politik kekuasaan yaitu Ibnu Abi Rabi', al-Farâbi, al-Mâwardi, al-Ghazali, Ibnu Taimiyah, dan Ibnu Khaldûn.¹ Para ulama tersebut, menawarkan berbagai teori politiknya tentang Islam dan kekuasaan (*daulah*) relevansi dengan realitas politik dan kekuasaan yang terjadi di masa hidupnya.

Munculnya para pembaharu Islam (*mujadid*) seperti Jamaluddin Al-Afghâni (1839-1897 M), Muhammad Abduh (1849-1905 M), Muhammad Rasyid Ridha (1865-1935 M), Hasan al-Banna (1906-1949 M), Abul A'la al-Maudûdi (1903-1979 M), Sayyid Quthb (1906-1968 M), dan Ali Abd. Ar-Râziq (1888-1966 M) telah melahirkan ragam paradigma pemikiran politik relevansinya dengan kekuasaan pemerintahan. Paradigma pemikiran politik tersebut setidaknya telah melahirkan paradigma tekstual-idealistik, realistik dan integralistik dalam merekonstruksi kembali politik Islam perspektif Al-Qur'an sebagai nilai peradaban masyarakat madani yang terus berkembang.²

Dalam Al-Qur'an, persoalan Islam dan kekuasaan dua hal yang berkelindan meski Al-Qur'an tidak secara *sharih* (jelas) dan khusus menegaskan bentuk atau format kekuasaan yang dimaksud apakah sistem *Khilâfah*, teokrasi, kerajaan, republik atau sistem lainnya. Demikian bukan berarti Islam tidak menentukan preferensi sistem politik yang mapan. Al-Qur'an telah memberikan seperangkat tata nilai etis yang dapat dijadikan pedoman penyelenggaraan kekuasaan selaras dengan jiwa syariah dan konsekuen terhadap prinsip-prinsip umum kekuasaan. Teoretis kekuasaan (*daulah*) yang secara praksis adalah wilayah ijtihadiyah dan lahir bersumberkan dari teori *Khilâfah* yang dipraktikkan *Khulafâur Râsyidîn*, bersumber dari teori *Imâmah* Syi'ah, dan bersumber pada teori *Imârah* atau pemerintahan sendiri.³

Al-Qur'an telah mengatur konsepsi hukum sebagai pedoman penyelenggaraan kekuasaan, yaitu meliputi prinsip-prinsip kekuasaan dan kemasyarakatan seperti musyawarah dan berkonsultasi (*asy-syûrâ*), ketaatan kepada pemimpin (*al-ithâah*), menegakkan keadilan (*al-'adl*), persamaan (*al-musâwah*), tolong-menolong (*al-ta'âwun*), dan kebebasan atau toleransi

¹ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: UI Press, 1993, hal. 41.

² Abd. Salam Arif, "Politik Islam antara Aqidah dan Kekuasaan Negara" dalam A. Maftuh Begebril, A. Yani Abevero, *Negara Tuhan The Thematic Encyclopaedia*, Yogyakarta: SR-Ins Publishing, 2004, hal. 2.

³ Abdul Azis Thaba, *Islam dan Negara Dalam Politik Orde Baru*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996, hal. 41.

beragama (*al-tasâmuh*). Prinsip-prinsip umum kekuasaan ini di sebagian kalangan masih menjadi kontroversi selain karena termasuk wilayah *fiqh ijthadiyah* bukan wilayah *ushûl aqidah*. Kebenaran nas tentang agama dan politik kekuasaan-*Khilâfah* tersebut disebabkan bagian dari ayat *zhaniy al-Dilâlah* (*unclear statement*) bukan *qath'i al-Dalâlah* (*clear statement*).

Jika kembali pada perspektif historis Islam, maka akan terdapat tiga tipologi relasi antara agama dan Negara. *Pertama*, hubungan antara agama dan negara berjalan secara integral. Domain agama juga menjadi domain negara, demikian sebaliknya sehingga hubungan antara agama dan negara berjalan menjadi satu kesatuan. Tokoh pendukung gerakan ini adalah al-Maudûdi. *Kedua*, hubungan antara agama dan negara berjalan secara simbiotik dan dinamis-dialektis. Keduanya bertemu untuk pemenuhan kepentingan, agama memerlukan lembaga negara untuk melakukan akselerasi pengembangannya, demikian juga lembaga negara memerlukan agama untuk membangun negara yang adil dan sesuai dengan spirit ketuhanan. Tokoh Muslim dunia dalam golongan ini di antaranya adalah Abdullahi Ahmed An-Na'im, Muhammad Syahrur, Nasr Hamid Abu Zaid, Abdurrahman Wahid dan Nurcholish Madjid. *Ketiga*, agama dan negara merupakan dua domain yang berbeda dan hubungan yang terpisah. Kelompok ini menolak formalisasi syariat kedalam sistem hukum negara.⁴

Selanjutnya mengenai paradigma pemikiran politik tentang relasi agama dan kekuasaan di Indonesia secara detail, penulis uraikan kedalam tiga perspektif pemikiran sebagai berikut:

1. Perspektif Muslim Tradisionalis

Istilah tradisionalis dalam penggunaannya merujuk pada tiga pengertian, yaitu *pertama*, kelompok ahli hadis versus *ahli ra'yu*, *kedua*, kelompok yang mengikuti tradisi dan menolak modernitas, dan *ketiga*, pemikiran yang melanjutkan tradisi intelektual Islam yang telah berkembang sejak abad lima pertengahan.⁵ Dengan demikian dalam konteks pemikiran politik Islam, Muslim tradisionalis merupakan kelompok Muslim yang mentransmisikan ajaran agama dari generasi pendahulu (*salaf*) kepada generasi selanjutnya dalam bentuk pemikiran atau keyakinan yang dilandasi oleh kesimpulan logika. Struktur pola pemikiran Islam tradisionalis dalam perkembangannya bergantung sepenuhnya pada pelaku dan kelompok pengikutnya. Di antara karakteristiknya antara lain; dalam struktur referensi pengambilan hukum merujuk pada empat madzhab terutama mazhab Syafi'i,

⁴ Din Syamsudin, "Usaha Pencarian Konsep Negara", dalam *Abu ANALISIS: Jurnal Studi Keislaman*, Volume 14, Nomor 1, Juni 2014.

⁵ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity. Transformation of on Intelektual Tradition*, terj. Anas Mahyuddin. "Islam dan Modernitas, tentang Transformasi Intelektual," Bandung: Pustaka, 2000, hal. 150-200.

yaitu Al-Qur'an, Sunnah, Ijmak, dan Qiyas. Serta menyandarkan pandangan keagamaan kepada tradisi paham keagamaan *Ahl Sunnah wa al-Jamâ'ah*.

Lahirnya Islam tradisional, merupakan reaksi dari perubahan sosial akibat modernitas yang memunculkan kecenderungan untuk melupakan tradisi. Secara umum penerapan keagamaan dipahaminya sebagai institusionalisasi yang baku (*tsabit*) bersumber dari wahyu, bahkan memuat kesakralan, keabadian, dan kebenaran mutlak (*al-fahm al-turâtsy li al-turats*). Komitmen pada syariah merupakan hal yang prinsip bagi sumber pokok ajaran dan moralitas agama seperti tradisi pada generasi awal (*salaf*). Muslim tradisional menolak segala bentuk perubahan, menentang Barat dan tidak mengenal kompromi atau adaptasi kemajuan sains dan teknologi termasuk tajdid politik. Dalam bidang politik, Islam tradisional kerap mendahulukan realisme atas kaidah dan norma Islam, dengan tetap mempertahankan sistem kekhilâfahan klasik.⁶

Muslim tradisional yang cenderung eksklusif tertumpu pada kesalehan ritualis bersifat simbolik dan fanatik, tentu amat sulit menerima pembaruan dalam politik kekuasaan. Dengan karakteristik yang lebih medominasi dalam praktik keagamaan pada kelompok tradisional tersebut, menyebabkan terkesan tekstualis, literalis dan statis bahkan terkesan jumud.⁷ Islam dan kekuasaan dalam perspektif Muslim tradisional adalah dua entitas yang saling berpautan, berdiri sejajar seperti saudara kembar yang tidak terpisahkan, agama sebagai pondasi dan kekuasaan sebagai penjaganya, tidaklah sempurna sebuah kekuasaan tanpa kepemimpinan, segala sesuatu tanpa pondasi akan runtuh dan tanpa penjaga akan sirna.⁸ Agama berperan pada dimensi relegius (*religious practice*) sedangkan kekuasaan berada pada dimensi realitas politik (*political relativity*), atau agama menjadi kerangka ideologis (*religious belief*), sementara kekuasaan menjadi kerangka politis (*political framework*). Dinimika keduanya melahirkan paradigma yang plural dalam sistem nilai dan sejarah peradaban politik.⁹

Tokoh sentral kelompok Islam tradisional adalah Rasyid Ridha (1865-1935) dari Mesir dan Kalam Azad (1888-1958) dari India. Rasyid Ridha terkenal dengan tokoh idealisme tradisional (salafiyah) sedangkan Kalam Azad tokoh realisme tradisional. Menurut kedua tokoh ini agama dan kekuasaan memiliki relevansi kuat (integratif) yang harus didasarkan pada

⁶ Munawwir Syadzali, *Islam dan Tata Negara*, cet. 1, Jakarta: UI Press, 1990, hal. 115.

⁷ Abuddin Nata, *Peta Keberagaman Pemikiran Islam di Indonesia*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001, hal. 142-145.

⁸ Abû Hamid Muhammad al-Ghazâlî, *al-Iqtishâd fî al-I'tiqâd*, Beirut: Dâr al-Kutaibah 2003, hal. 199.

⁹ Sayid Hossein Nasr, *Traditional Islam in Modern World*, London and New York: Oxford University, 1993, hal. 13.

syariah dan ijmak. Karena sistem politik yang benar harus didasarkan pada musyawarah antara Khalifah dan ulama' sebagai pembimbing dan penafsir hukum Islam yang relevan dengan misi kenabian dan kekhalifahan. Rasyid Ridha berpandangan bahwa pemerintahan yang berdaulat adalah pemerintahan yang dibentuk oleh musyawarah melalui perwakilan *ahlul halli wal 'aqdi* dan kesetiaan umat, seperti cara pemerintahan *Khulafâur Râsyidîn*. Karenanya Lembaga kekhilafahan harus dipertahankan untuk menjamin persatuan dan keutuhan umat. Sedang Kalam Azad menawarkan konsep jihad sebagai kewajiban mempertahankan kekhilâfahan sekalipun solidaritas dan kesatuan Islam pada hakikatnya bersifat politis keagamaan.¹⁰

Terlihat jelas arah pemikiran dari kedua tokoh Islam tradisional di atas, masing-masing memiliki orientasi yang sangat mendalam dan tajam berkeinginan meletakkan syariat pada posisi amat penting dan sakral seperti tatanan politik ideal Nabi dan para sahabat dengan sistem *Khilâfah*. Hal ini dimaskudkan sebagai respon difensif menolak berbagai paham sekuler dan anti Barat yang berseberangan dengan ajaran Islam. Respon integratif agama dan kekuasaan tersebut selain merupakan warisan reformisme Islam Jamal al-Din al-Afghani yang mereorganisasi kekuatan politik umat, juga diperkuat dengan argumen dari para tradisionalisme ideal pendahulu seperti al-Mawardi, al-Ghazali, dan Sa'ad al-Din al-Taftazani.¹¹

Landasan dan argumen normatif kelompok tradisional tentang integratif agama dan kekuasaan dalam sistem politik adalah karena keduanya berkaitan erat dengan konsep *ad-dîn* dalam Al-Qur'an yang mengandung konsep bidimensional dalam dua aspek relegius-spiritual dan aspek kemasyarakatan juga berkaitan erat dengan prinsip akidah, syariat, dan akhlak. Akidah dipahami sebagai sistem keyakinan bersifat *monotheist* murni dalam Islam, syariat merupakan seperangkat kaidah yang mengatur dan melembaga secara vertikal dan horizontal, sedangkan akhlak berupa norma, nilai etik atau moral dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara.

Sedangkan landasan rasional dan teologis menurut kelompok tradisional bermuara pada konsep kedaulatan umat sebagai sumber kekuatan sosial atau solidaritas politis keagamaan dengan sistem *Khilâfah* sebagai pemersatu. Justifikasi pada fakta sejarah juga menjadi bukti kongkrit penekanan untuk kembali pada sumber Islam melalui pendekatan tekstual daripada kontekstual. Dengan demikian agama dan kekuasaan memiliki karakteristik tersendiri yang tidak dapat dipisahkan antara keduanya. Islam

¹⁰ Mahsun, "Potret Pemikiran Politik Islam Modern; Membedah Tiga Paradigma Pemikiran Politik Islam: Tradisionalis, Modernis, dan Fundamentalis", dalam *Al-Mabsûth: Jurnal Studi Islam dan Sosial*, Vol.10, No. 2, Tahun 2016, hal. 3.

¹¹ M. Din Syamsuddin, *Islam dan Politik Era Orde Baru*, cet. 1, Jakarta: Logos, 2001, hal. 119.

bukan sekedar agama yang mengandung doktrin ritual, tetapi merupakan suatu ajaran holistik yang sistematis, menyeluruh tidak parsialistik.¹²

Bagi umat Islam ketaatan terhadap ajaran Tuhan merupakan suatu kemestian. Tetapi pada saat yang sama memahami dan mengamalkan ajaran agama secara *kâffah* guna menjawab realitas umat adalah kewajiban sebagai konsekuensi keimanan diri kepada wahyu Tuhan. Demikian *sunnatullah* yang baku tidak pernah berubah meski realitas sosial dengan kecenderungannya terus mengalami perubahan.¹³ Oleh karena itu, Islam dipahami tidak hanya sebatas agama, melainkan sebagai sistem kehidupan yang memiliki hubungan erat dengan aspek kekuasaan dan pemerintahan.¹⁴

2. Perspektif Muslim Modernis

Istilah modernisme dipahami sebagai aliran pemikiran keagamaan yang menafsirkan Islam melalui pendekatan rasional untuk menyesuaikan perkembangan zaman. Mengedepankan rasionalitas, antroposentrisme, sains dan teknologi merupakan karakteristik modernisme. Modernisme juga identik dengan sebuah pergerakan Islam yang berusaha mempertautkan nilai-nilai modern dari Barat dengan ajaran Islam seperti nasionalisme, demokrasi dan lainnya. Dalam perspektif Muslim modernis (reformis), agama dan kekuasaan keduanya memiliki hubungan harmonis saling menguatkan tidak terpisah. Harmonisasi agama dan kekuasaan tidak dipahami secara tekstualis ataupun statis pada doktrin ritual semata, melainkan relevansi interdependensi agama dan kekuasaan dipahami secara rasional, dinamis, progresif, dan ilmiah sejalan dengan hukum Tuhan atau menyesuaikan dengan perubahan zaman.¹⁵ Persoalan ibadah sudah ditetapkan nas atau syariat secara *qath'i*, sedangkan muamalah seperti dalam politik kekuasaan, syariat hanya memberikan panduan dan prinsip-prinsip umum mendorong kreativitas (*ijtihad*) sepanjang membawa manfaat dan masalahat bagi kehidupan agar Islam tidak kehilangan relevansinya dengan zaman.¹⁶

¹² M. Tahir Azhary, *Negara Hukum; Studi-Studi tentang Prinsip-Prinsipnya dilihat Dari segi Hukum Islam, Implementasinya pada Periode Negara Madinah dan Masa Kini*, cet. 5, Jakarta: Prenada Media Grup, 2015, hal. 30-31

¹³ Muhammad Imarah, *al-Islâm wa Dharûrah al-Taghyîr*, Kuwait: Maktabah Arâbî, 1997, hal. 34.

¹⁴ Allah berfirman: *وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِّلْمُسْلِمِينَ*

Dan Kami turunkan Kitab (Al-Qur'an) kepadamu untuk menjelaskan segala sesuatu, sebagai petunjuk, serta rahmat dan kabar gembira bagi orang yang berserah diri (Muslim)" (an-Nahl/16: 89)

¹⁵ Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam: Perbandingan Partai Masyumi dan Partai Jama'at Islam*, Jakarta: Paramadina, 1999, hal. 12.

¹⁶ Fazlur Rahman. *Islam dan Modernitas, Tentang Transformasi Intelektual*. Terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Pustaka, 1985, hal. 215-216.

Upaya interpretasi terhadap relevansi agama dengan kekuasaan telah diupayakan para ulama *salaf* dan *khalaf*. Nilai harmonisasi gerakan tajdid tersebut merujuk kepada Al-Qur'an dan Hadis dengan mencermati fakta dan realitas *manhaj* dan akhlak *salaf*. Tajdid dimaksudkan untuk melepas kejumudan dan taklid buta dengan tetap menjaga orsinalitas (*al-ashâlah*) ajaran agama dan beradaptasi sesuai realitas. Jadi *tajdid* bukan dimaksudkan merubah nas sebagai sumber hukum tetapi melahirkan hasil pemikiran (ijtihad) atau *al-fahm al-khâriji li al-turâts*.¹⁷

Adapun pemrakarsa gerakan modernisme Islam, di antaranya Qamaruddin Khan (1671-1748 M), Muhammad Abduh (1849-1905 M), Muhammad Husein Haikal (1888-1956 M), dan Fazlurrahman (1919-1988 M). Mereka berpandangan sama bahwa agama dan kekuasaan saling berhubungan secara simbiotik, namun tidak secara mutlak. Agama dan kekuasaan tidak saling mengatasi atau membawahi, agama sebagai wilayah privat membutuhkan kekuasaan (*sulthah*) dan dengan kekuasaan agama dapat berkembang secara formal bahkan sebagai norma dan etika moral spritual. Islam tidak menetapkan sistem tertentu bagi kekuasaan atau pemerintahan, tetapi Islam telah meletakkan prinsip-prinsip dasar yang mengatur akhlak manusia dalam bermuamalah termasuk dalam kehidupan politik.¹⁸ Hubungan simbiosis ini dapat merefleksikan setidaknya tiga bentuk dominasi, yaitu agama, dominasi negara, atau keseimbangan antara agama dan negara.

Menurut Abduh, relevansi Islam dengan kehidupan modern bisa terwujud manakala umat Islam mampu mendudukan wahyu dan akal secara proporsional tidak terjebak pada orientasi normatif dan taklid, karenanya transformasi secara rasional dan integral dalam institusi sangat urgen agar hakikat pemerintahan dan kekuasaan Islam tidak bersifat keagamaan (*sulthah al-dîniyyah*) namun lebih bersifat rasional (*sulthah al-madâniyyah*). *Political power* tertumpu pada kedaulatan rakyat bukan pada kekuasaan raja atau Khalifah sebagai mandat Tuhan. Karenanya prinsip-prinsip kebebasan (*al-hurriyah*), syura (*asy-syûrâ*), keadilan (*al-'adâlah*), dan konstitusi (*al-dustûr*) sebagai landasan sistem politik harus bersifat kolektif (*ra'yu al-'âm*) untuk menghindari konflik kepentingan.¹⁹

Senada dengan pendapat Abduh, Muhammad Husein Haikal (1888-1956 M) menyatakan bahwa sesungguhnya Islam tidak menetapkan sistem pemerintahan tertentu, akan tetapi Islam telah meletakkan kaidah-kaidah dasar bagi tingkah laku dan muamalah bagi kehidupan manusia. Kaidah-

¹⁷ Abuddin Nata, *Peta Keberagaman Pemikiran Islam di Indonesia ...*, hal. 154-155.

¹⁸ Masykuri Abdillah, "Gagasan dan Tradisi Bernegara dalam Islam; Sebuah Persepektif Sejarah Demokrasi Modern," dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, No. 7, 2000, hal. 103.

¹⁹ Malcolm H. Keer, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*, Berkeley and Los Angeles, 1966, hal. 133.

kaidah itu menjadi dasar penetapan sistem pemerintahan sekaligus nilai peradaban manusia. Menurut Haikal, nilai peradaban kekuasaan dan pemerintahan yang diletakkan oleh Islam termaktub dalam tiga prinsip, yaitu prinsip tauhid, prinsip *sunnatullah*, dan prinsip persamaan.²⁰ Prinsip *tauhid*, perlu diwujudkan sebagai landasan masyarakat bermoral dan memiliki integritas ruhiyah yang kuat dan sempurna, prinsip yang akan melahirkan egalitarianisme menolak sistem tiranik dan otoriter, totaliter dan despotik. Implementasi tauhid dalam kehidupan sosial melahirkan kesadaran tinggi terhadap jati diri sebagai hamba Tuhan, menghargai harkat dan martabat kemanusiaan sehingga dapat mengeksplorasi potensi diri sebagai Khalifah untuk beribadah kepada-Nya (an-Nisâ'/4: 48). Prinsip *sunnatullah*, pengakuan adanya pluralisme dalam bermasyarakat sekaligus mendorong manusia bersikap kritis dan dinamis, percaya kepada hukum kausalitas dan menolak hukum fatalistis. Prinsip *sunnatullah* juga mendorong pentingnya pluralitas dan kompetisi untuk mencapai ridha Tuhan. Pada akhirnya tidak ada manusia terbaik kecuali yang paling bertakwa (al-Hujurât/49: 13). Prinsip persamaan, menunjukkan bahwa pengelolaan hidup bermasyarakat dalam Islam tidak didasarkan pada ikatan-ikatan primordial seperti keturunan, kesukuan, kehormatan golongan, dan kedudukan bahkan bentuk mayoritas, kasta, elit, dan aristokrat. Melainkan pola kehidupan bermasyarakat atau bernegara didasari oleh semangat persaudaraan, solidaritas, dan keadilan.

Ketiga prinsip di atas, hendaknya menjadi pegangan kuat dalam mengelola pemerintahan dan kekuasaan.²¹ Karenanya sistem pemerintahan Islami menurut Haikal bukan hanya berdasar pada syariat saja melainkan sistem yang mampu mengejawantahkan ketiga prinsip ajaran Islam tersebut dalam rumusan-rumusan atau peraturan atau perundangan sebagai ijtihad politik. Karenanya rumusan kehidupan bernegara dalam Al-Qur'an tidaklah merujuk pada satu model kekuasaan dan pemerintahan secara khusus (Ali Imrân/3: 159 dan asy-Syurâ'/42: 38).²² Prinsip-prinsip ajaran Islam tentang kekuasaan di atas, sejalan dengan pemikiran Al Ghazâli, Abû Ya'îlâ al-Farrâ', dan Ibnu Taimiyah sebagai ranah ijtihad penerus misi kenabian untuk memelihara agama dan mengatur pranata sosial kemasyarakatan, agama mempunyai posisi sentral bagi sumber legitimasi realitas politik, agama tidak akan tegak tanpa didukung oleh otoritas politik kekuasaan.²³

²⁰ Muhammad Husein Haikal, *al-Hukûmah al-Islâmiyah*, Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1983, hal. 44.

²¹ Muhammad Husein Haikal, *al-Imbarâthûr al-Islâmiyah wa al-Amâkin al-Muqaddasah*, Kairo: Muassasah Hindawi li Ta'lim wa al-Tsaqâfah, 2014, hal. 15-20.

²² Muhammad Husein Haikal, *al-Imbarâthûr al-Islâmiyah wa al-Amâkin al-Muqaddasah ...*, hal. 25-27.

²³ J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah; Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1999, hal. 295-296.

Pandangan di atas, sangat bertolak belakang dengan ide dan gagasan modernisme Ali Abd. Raziq (1888-1966 M), Thaha Husein (1889-1973 M) Ahmad Lutfi Sayyid (1872-1963 M), dan Muhammad Sa'id Asymâwi (1932-2013 M) yang cenderung berpahamkan sekuler, dimana agama dan kekuasaan dua hal yang terpisah tidak saling berhubungan.²⁴ Argumentasi yang melandasi gagasan pemikiran Ali Abd. Raziq ini adalah praktik kekhilâfahan empat sahabat Nabi yang hanya bersifat duniawi, Al-Qur'an dan Sunnah tidak mengisyaratkan secara jelas tentang bentuk kekuasaan yang harus diikuti umat Islam. *Pertama*, Nabi Muhammad saw. adalah murni seorang rasul sebagai penyeru dan pembawa peringatan, bukan bermaksud berkuasa mendirikan negara atau pemerintahan. *Kedua*, Risalah kerasulan memiliki kedudukan yang berbeda dengan kekuasaan raja manapun dan Rasul hanya bertugas penyampai risalah tidak untuk yang lain. Hal ini didasarkan atas firman Allah dalam Surat an-Nisâ'/4 ayat 80 dan Surat al-An'âm/6 ayat 66-67. *Ketiga*, seandainya Rasulullah saw. memiliki kekuasaan (*daulah*), mengapa negara yang dibangunnya tidak memiliki perangkat dan sistem pemerintahan serta lembaga permusyawaratan?²⁵

Pemikiran Ali Abd. Râziq lebih dominan mengedepankan penegakan keadilan sebagai substansi pemerintahan atau kekuasaan. Ia tidak memedulikan bentuk kesultanan atau kepresidenan, Islam baginya hanya sebatas peraturan agama tidak berhubungan dengan sistem politik dan sistem pemerintahan. Menurutnya tidak ada larangan mengadopsi sistem politik Barat sekuler pengganti sistem *Khilâfah*.

Pandangan yang sama juga digagas Thaha Husein dalam satu analisisnya ia menyatakan, agama merupakan persoalan privasi diri dengan Tuhan, sejak dahulu konsep *waḥdat al-dîn* (kesatuan agama), *waḥdat al-lughât* (kesatuan bahasa), dan *waḥdat al-siyâsî* (kesatuan politik) tidak dapat dijadikan pilar dasar pembentukan pemerintahan. Kekuasaan adalah dua hal yang terpisah dan kemajuan dunia Islam akan dapat tercapai bukan dengan jalan merujuk pada ajaran Islam atau melalui reformasi dan tajdid, melainkan atas dasar manfaat amaliyah melalui alterasi total yang liberal dan sekuler berkilat pada Barat.²⁶

3. Persepektif Muslim Fundamentalis

Istilah fundamentalis lahir dari tradisi Barat berawal dari gerakan keagamaan kaum Protestan Amerika Serikat yang memiliki keyakinan dan kecenderungan menafsirkan teks-teks keagamaan secara *rigid* (kaku) dan

²⁴ Ali Abd. Râziq, *al-Islâm wa Ushûl al-Hukm*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-Lubnân, 2012 M -1433 H, hal. 44.

²⁵ J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah; Ajaran, Sejarah dan Pemikiran...*, hal. 298-299.

²⁶ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara; Ajaran, Sejarah dan Pemikiran...*, hal. 138-139.

litelaris (harfiah).²⁷ Istilah fundamentalisme tidak selalu identik buruk dan berkonotasi negatif ketika dimaknai dengan sifat rasional dan spiritual. Lahirnya istilah fundamentalisme disebabkan situasi politik atau pengaruh instabilitas sosial-politik. Menolak pluralisme dan relativisme, memonopoli kebenaran atas tafsir agama hingga sikap intoleran dan radikalisme merupakan karakteristik kaum fundamentalis tersebut. Meskipun secara kontekstual istilah fundamentalisme sendiri memiliki ragam makna dalam konteks teologis, filosofis, sosiologis, historis, dan politis.

Fundamentalisme dalam konteks teologis, dipahami sebagai pandangan tertentu berkaitan dengan kitab suci dan bagaimana pandangan itu terbentuk. Secara filosofis, menunjuk pada sikap bermusuhan terhadap metode kritis untuk mendekati studi kitab suci. Konteks sosiologis, yaitu kelompok yang berada diluar kelompoknya dianggap bersalah atau bukan orang beriman yang sebenarnya. Dalam arti historis, pemahaman keagamaan konservatif berusaha mengembalikan ajaran sesuai asas dasar, sedang dalam konteks politik, menunjuk pada upaya melakukan revolusi atas nama agama.

Menurut Martyn E Marty istilah fundamentalisme agama secara defenisi dapat diidentifikasi kedalam empat karakteristik utama. *Pertama*, fundamentalis adalah *opositionalisme*. Fundamentalis Islam selalu berada pada posisi menentang segala bentuk tantangan yang dilihat sebagai ancaman bagi eksistensi agama termasuk di dalamnya modernitas, sekularisasi, liberalisasi dan nilai-nilai Barat secara umum. *Kedua*, penolakan hermeneutika, yaitu menolak sikap kritis terhadap teks-teks agama. Teks-teks Al-Qur'an seharusnya dipahami dalam maknanya yang literal, karena nalar manusia terbatas tidak dapat mencapai penafsiran yang relevan atas teks-teks agama. *Ketiga*, kaum fundamentalis menolak pluralisme agama, karena pluralisme agama adalah hasil dari interpretasi yang salah atas ayat-ayat Al-Qur'an. Pluralisme agama juga dilihat sebagai sarana yang mengarahkan kaum Muslimin kepada relativisme keagamaan yang bias mengikis keimanan seorang Muslim. *Keempat*, fundamentalis menolak kemajuan historis dan sosiologis. Menurutnya kemajuan historis dan sosiologis sebuah masyarakat telah menghalangi manusia dari doktrin literal dan pemahaman kitab suci.²⁸

Secara teologis, Yusuf Qardhawi mengklasifikasi fundamentalisme menjadi empat kelompok, yaitu pertama, kelompok *takfir* yakni mengafirkan masyarakat secara umum bahkan kelompok yang tidak berafiliasi dengan mereka dihukumi kafir murtad halal darah mereka. Kedua, kelompok garis keras (*al-'unf*) yaitu menggunakan kekerasan dan senjata untuk menghadapi

²⁷ Muhammad Imarah, *Perang Terminologi Islam Versus Barat*, Jakarta: Rabbani Press, 1998, hal. 68.

²⁸ Martyn E marty, "What is Fundamentalism? Theological Perspective", dalam Hans and Jurgen Moltman (eds), *Fundamentalism as an Ecumenical Challenge*, London: SCM press, 1992, hal. 3-31.

kebatilan dan merubah kemungkarannya, dengan dua alasan, kewajiban jihad untuk menghadapi siapapun yang menghalangi pelaksanaan fardhu Islam dan dengan jalan kekarasan untuk mengubah kemungkarannya. *Ketiga*, kelompok literal dan jumud (*al-tasyaddud wa al-jumûd*), mereka mengingkari pembaharuan dalam agama, ijtihad dalam fiqih, kemudahan dalam fatwa, dan keharmonisan dalam dakwah. Kata haram dan bi'dah merupakan ungkapan yang sering dilontarkan menjadi karakteristiknya. *Keempat*, kelompok moderat (*al-wasath*), yaitu kelompok yang paling bijak, paling banyak pengikutnya dan paling lama masanya. Kelompok *washatiyah* ini menggambarkan Islam sebenarnya baik secara ilmu maupun amal perbuatan yang didasarkan pada tiga unsur penting yaitu kemudahan (*al-taysîr*), pembaruan (*al-tajdîd*), dan moderat (*al-tawasuth*).²⁹

Dalam perspektif Muslim fundamentalis, agama dan kekuasaan merupakan satu kesatuan tak terpisahkan secara mutlak (*integrated*), Islam diyakini sebagai *al-Dîn* atau sistem yang universal (*syâmil*) meliputi seluruh aspek kehidupan dan menyentuh wilayah kultural termasuk wilayah politik kekuasaan. Secara teologis, Islam bersifat totaliter diyakini sebagai sebuah keyakinan, akidah (agama) serta doktrin yang melembaga, mencakup seluruh sendi kehidupan (al-Baqarah/2: 208). Islam ibarat sebuah skema kehidupan yang lengkap dan utuh, sehingga praktis tidak ada ruang kosong dalam kehidupan yang tidak tersentuh oleh Islam.³⁰

Muslim fundamentalis (*ushuliyân*) menyeru umat Islam untuk kembali kepada prinsip-prinsip dasar Islam dengan menolak pluralisme, relativisme, dan demokrasi. Secara historis, paham keagamaan konservatif yang berusaha mengembalikan format agama dan kekuasaan seperti zaman *Khulafâur Râsyidîn* atau usaha untuk melakukan revolusi atas nama agama.³¹ Islam adalah agama yang sempurna mencakup seluruh aspek kehidupan, hingga dalam tatanan sosial masyarakat terdapat dua pilihan yang tidak mungkin bersatu yakni *nizhâm al-islamiy* (tatanan sosial yang islami) dan *nizhâm al-jâhiliy* (tatanan sosial jahiliyah). Dengan demikian secara historis dan sosiologis kelompok fundamentalis ini terkesan eksklusif, singularistik,

²⁹ Yusuf Qardhawi, *Mustaqbal al-Ushûliyah al-Islâmiyah*, cet. III, Beirut: Maktab al-Islâmy, 1418-1998, hal. 18-36.

³⁰ Sayyid Quthb, menyebutnya sebagai sistem kehidupan yang komprehensif (*manhaj al-hayah*), mencakup seluruh sendi kehidupan. Islam menurutnya mengandung dua hal penting, yaitu *nidham* (tata aturan) praktis kehidupan dan doktrin-doktrin keagamaan, seperti dasar etis (akhlak) dalam mencapai dan mempertahankan kekuasaan, sistem politik beserta format dan karakteristiknya, tanggungjawab sosial beserta nilai-nilainya, sistem ekonomi beserta filosofi dan pelemagaannya, dan sistem internasional (*al dawly*) beserta interrelasinya. Sayyid Quthb, *al-Mustaqbal li Hadza al-Dîn*, cet. XIV, Kairo: Dâr al-Syurûq, 1993, hal. 5.

³¹ Abdul Mu'thi, "Dakwah Salafiyah Dakwah Yang Haq", dalam *Salafy*, Edisi III/ Syawal 1416 H/1996 M, hal.13-14.

radikal dan intoleran. Beberapa ayat Al-Qur'an yang dijadikan landasan argumen teologis konseptual adalah ayat yang berkaitan dengan sikap keberagamaan dan tafsir tentang Islam merupakan akidah dan keyakinan serta konsep jihad dan *hakimiyah* seperti dalam Surat Ali Imrân/3: 19 dan 85, Surat al-Mâidah/5: 3, 44, 45, dan 47, Surat at-Taubah/9: 5 dan 29, Surat al-Baqarah/2: 208, Surat al-An'âm/6: 38, dan Surat al-Ahzâb/33: 36.

Pemahaman *ad-dîn wa al-sulthah* sebagai doktrin keagamaan tidak hanya dipahami sebatas aspek spiritual, melainkan suatu sistem kekuasaan yang universal. Islam tidak hanya mengatur relevansi manusia dengan Tuhan semata, tetapi juga pedoman tentang relevansi antarsesama manusia, baik dalam dimensi sosial maupun politik kekuasaan. Islam dalam struktur demikian, sebagai representatif sosio-politik dan peran agama-kekuasaan harus menyatu secara formalistik-legalistik dalam satu wadah *daulah*. Karenanya image kaum fundamentalis adalah meniscayakan hubungan yang harmonis antara agama dan negara, membangun stigmatik anti Barat, dan deklasrasi anti sekuler sebagai Islam alternatif. Kecenderungannya menafsirkan teks-teks keagamaan secara rigid dan literal, berimplikasi pada sikap berlebihan (*ghuluw*) atau cenderung melahirkan kekerasan atau ekstrimisme (*al-tasyaddud*).

Sekalipun term fundamentalis mulanya bukanlah lahir dari gerakan Islam, melainkan muncul dari gerakan protestanisme konservatif yang tidak lebih sebagai provokatif dan bahkan pejoratif sebagai kelompok literalis, statis dan ekstrem bertujuan memelihara dasar-dasar kepercayaan dan untuk memerangi usaha untuk menafsirkan kembali Bibel dan teologi dalam kerangka pengetahuan modern.³² Term yang cocok dalam Islam adalah modernisme atau pembaruan (*tajdid*), atau *revivalisme* (kebangkitan) atau *ushuliyah* dalam istilah Jhon L. Esposito dan Karem Armstrong yaitu aktivisme Islam yang memiliki akar tradisi Islam sebagai gerakan mempertahankan ajaran-ajaran lama dan menentang pembaruan.³³

Tradisi pemikiran fundamentalis postmodernis atau neo-fundamentalis secara teologis, filosofis dan historis teridentifikasi melalui penafsirannya yang refresif atas nama Tuhan, kesatuan agama dan kekuasaan (*daulah*), literalisme skriptual, penolakan historisisme dan rasionalisasi hingga interpretasi bermuatan politis dan ideologis alternatif anti-Barat atau Barat sebagai *the others*.³⁴

³² Steve Bruce, *Fundamentalisme*, terj. Herbhayu Noerlambang, Jakarta: Erlangga, 2000, hal. 15.

³³ John L. Esposito, *Myth or Relity The Islamic Threat*, Oxford: Oxford University Press, 1992, hal. 7-8.

³⁴ Abegebriel, A Maftuch dkk. *Negara Tuhan-The Thematic Encyclopaedia*. Jakarta: SR-Ins Publ. 2004, hal. 506-507.

Penafsiran politik ideologis fundamentalis di antaranya adalah datang dari kelompok Khawarij yang lahir pertama kali pada akhir kekhilâfahan Ali bin Abi Thalib. Kelompok yang keluar dari barisan Ali dan tidak menyetujui aksi rekonsiliasi perdamaian antara kelompok Ali yang diwakili Amr bin Ash dan Abu Musa al-Asy'âri wakil dari kelompok Muawiyah melalui sistem *tahkim* (arbitrase). Khawarij dengan semboyan *la hukma illâ li Allâh* memfonis mereka kafir dan halal darahnya karena dinilai cacat, tidak adil dan bahkan kontradiktif dengan ketentuan Al-Qur'an.³⁵ Sekte Khawarij sebagai pemegang prinsip demokrasi tulen tidak mengharuskan membentuk suatu pemerintahan atau kekuasaan dibawah Khalifah, imam atau kepala negara, bahkan jabatan Khalifah terbuka umum bagi selain Quraisy dengan syarat punya power, berilmu, berlaku adil, berintegritas dan *wara'*.³⁶

Representasi fundamentalisme ini, kini meluas dengan beragam pemikiran ekstrimisme yaitu *tasyaddud*, *ghuluw*, dan *tatharuf* sebagai akibat dari pemahaman yang formalistik, tekstual dan skriptualistik atas kekuasaan dan sistem perundangan konvensional (*al-hâkimiyah*) yang berlaku seperti praktik *jamaah takfir wa al-hijrah* Mustafa Syukri Mesir, ISIS, *Jamaah Islamiyah* dan gerakan transnasional Islam lainnya.³⁷ Abul A'lâ al-Maudûdi (1903-1979 M) dan Sayyid Quthb (1906-1966 M) merupakan tokoh Islam fundamentalis. Al-Maudûdi menyajikan konsepsi kenegaraan dengan tiga asumsi dasar pemikiran politik, *pertama*, Islam adalah agama yang paripurna mengatur seluruh sendi kehidupan termasuk sistem politik, *kedua*, kedaulatan berada ditangan Tuhan, sedang manusia sebagai Khalifah mandat pelaksana kedaulatan, dan *ketiga*, sistem politik Islam adalah sistem yang universal tidak mengenal batas dan ikatan geografis, suku dan bangsa. Syariah tidak mengenal pemisahan agama dan politik atau agama dan *daulah*. Oleh karena itu kekuasaan negara dilaksanakan oleh eksekutif, legislatif, dan yudikatif. Konsep teodemokrasinya merupakan anti tesis dari demokrasi Barat yang sekuler yang ditumpukan pada rakyat, sementara Islam bertumpu pada prinsip kedaulatan Tuhan dan perwakilan manusia.

³⁵ Abu Zuhrah, *Tarikh al-Madzâhib al-Islâmiyah fî al-Siyâsah wa al-'Aqâid*, Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arabi, t.th, hal. 71.

³⁶ Ahmad Syalabi, *Mausû'ah al-Tarikh al-Islâmy wa al-Hadhârah al-Islâmiyah*, Jilid VII, Mesir: Maktabah Nahdhah al-Mishriyah, 1977, hal. 77.

³⁷ Ayat Al-Qur'an yang sering dijadikan landasan dasar hukum *takfir* di antaranya:

وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ

Barangsiapa tidak memutuskan dengan apa yang diturunkan Allah, maka mereka itulah orang-orang kafir. (al-Mâidah/5: 44)

Menurut mufasir Ibnu Abbas RA *kufr* yang dimaksud adalah *Kufrun dûna Kufrin* yaitu kekufuran yang tidak sampai mengeluarkan diri dari keislaman (*millah*), atau menurut Al-Thabari kekufuran yang tidak seperti mengingkari Allah dan hari akhir. Lihat Abdullah Hujjaj, *Takfir al-Hukâm wa al-Mahkumîn*, Mesir: Maktabah al-Turâts al-Islâmiy, t.th, hal. 180-181.

Al-Maudûdi memahami “*inna al-dîna ‘inda Allah al-Islâm*” (Ali Imrân/3 ayat 59) Islam sebagai konsep dan sistem kehidupan yang benar jalan penuntun yang paling relevan dengan realitas, sekaligus pengakuan diri bahwa Allah adalah satu-satunya Tuhan yang wajib disembah. Manusia wajib tunduk dan patuh pada petunjuk-Nya serta menaati terhadap apa yang dirisalahkan kepada Rasul-Nya, bukan mengiktui konsep dan sistem sendiri. Namun demikian, manusia dengan kejahilannya sering berfikir irasional percaya dan mengikuti doktrin menyimpang, halnya mengakui agama selain Islam yang telah mengalami distorsi akibat kepentingan individu. Islam menurut Maudûdi sebagaimana disimpulkan W. Montgomery Watt telah mencapai finalitas, suprioritas dan *self-sufficiency*.³⁸ Paham nasionalisme dan liberalisme demikian sangat kontradiksi dengan praktik ajaran Islam.

Fundamentalisme Islam dipahami sebagai doktrin pembaruan untuk kembali kepada kemurnian Islam seperti masa Rasul. Dengan penguatan pemahaman ideologi dan keyakinan, karakteristik Islam akan jauh dari skripturalis dan literalis.³⁹ Seperti apa yang diungkapkan Hasan Al-Banna, bahwa Islam adalah iman dan ritual, negara (*wathan*) dan kebangsaan, agama dan negara, spritual dan amal, Al-Qur’an dan pedang.⁴⁰ Namun, dalam pemikiran Quthb sendiri telah terjadi pergeseran-pergeseran dalam bidang politik dan pemerintahan.⁴¹ Menurutnya ada tiga dasar keadilan sosial Islam, yaitu kebebasan berkehendak secara mutlak, persamaan manusia secara keseluruhan, dan jaminan sosial yang kuat. Menurutnya aturan kehidupan manusia tidak akan tegak hingga manusia saling bahu-membahu dan

³⁸ W. Montgomery Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, London: Routledge, 1988, hal. 55.

³⁹ Leonard Binder, *Islam Liberal: Kritik Terhadap Ideologi-Ideologi Pembangunan*, alih bahasa Iram Mutaqin, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001, hal. 250. Skripturalisme adalah keyakinan *harfiyah* terhadap kitab suci yang merupakan firman Tuhan dan dianggap tanpa kesalahan. Dengan demikian dalam aplikasinya satu agama tertentu harus dipegang kokoh dalam bentuk literal dan bulat, tanpa kompromi, pelunakan, reinterpretasi dan pengurangan. Hamim Ilyas, *Akar Fundamentalisme ...*, hal. 126.

⁴⁰ Sayyid Quthb yang mengatakan Islam adalah kesatuan agama antara ibadah dan muamalah, akidah dan syariah, jiwa dan raga, penguasaan ekonomi dan penguasaan tujuan-tujuannya, agama dan akhirat, bumi dan langit. Sayyid Quthb, *al-‘Adâlah al-Ijtimâ’iyah fî al-Islâm*, cet. VII, Kairo: Dâr al-Kitâb al-‘Arabi, 1967, hal. 28.

⁴¹ Pada dasarnya pemikiran Quthb, menurut catatan Taufiq Barkat dan dikutip oleh Mahmud Arif terdapat tiga fase. Fase pertama, pemikirannya belum mempunyai orientasi keislaman. Fase kedua, pemikiran Quthb telah mempunyai orientasi keislaman namun masih bersifat umum, Fase terakhir, pemikirannya berorientasi islam militan dimana dalam fase ini, ia sangat “muak” dengan *westernisasi*, kolonialisme dan penguasa Mesir yang dianggap kesemuanya bertentangan dengan Islam. M. Arif, Wacana Nasakh dalam *Tafsir fi Zhilal al-Qur’an*; Eksposisi Penafsiran Alternatif Sayyid Quthb, dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Samsudin (ed.), *Studi Al-Qur’an Kontemporer Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, Yogyakarta: Tirai Wacana, 2002, hal. 112.

berusaha memegang teguh jalan Allah dan syariat-Nya. Persamaan manusia laki-laki dan perempuan terdapat pada jenis dan hak-hak kemanusiaan dan persamaan hak mendapatkan harta warisan.⁴² Pemikiran Quthb yang orisinal tentang Islam, ditunjukkannya dengan sejumlah fakta bahwa Al-Qur'an menghimpun segala sesuatu yang dibutuhkan manusia, meski praktik kehidupan manusia cenderung jahiliyah modern, disebabkan pemikiran dan seni, konstitusi dan perundang-undangan, budaya dan pemerintahan yang jauh dari hukum dan kedaulatan Allah (*hakimiyatullah*).⁴³ Untuk tercipta pemerintahan Islam tidak tersekat fanatisme ras dan kedaerahan hanya dengan tiga asas politik yang harus ditegakkan, yaitu melalui keadilan penguasa, ketaatan rakyat, dan permusyawaratan antara penguasa dan rakyat.⁴⁴ Ketaatan kepada penguasa (*Ulil 'amri*) seiring dengan ketaatan dan kepatuhan mereka pada syariat Islam (*manhaj rabbani*).⁴⁵

Gerakan Islam fundamentalis di Indonesia bukanlah fenomena baru, tetapi telah memiliki sejarah panjang dan kompleks sejak abad ke-18 dan awal abad ke-19. Seperti gerakan kaum Padri Sumatera Barat yang menganut ajaran Islam puritan dan paham tekstualis atas ajaran-ajaran Islam.⁴⁶ Menurut Martin Van Bruinessen termasuk gerakan Islam pribumi *Dârul Islam* yang menyeru benih-benih fundamentalis dan gerakan radikal sebagai antitesis gerakan Islam kontemporer.⁴⁷

⁴² Sayyid Quthb melandaskan pada ayat-ayat yang dimaknai secara tekstual ayat. Hanya saja kemudian ia berkepentingan untuk membuat argumentasi sebagai upaya memperkuat ayat tersebut. Sayyid Quthb, *al-'Adâlah al-Ijtimâ'iyah fî al-Islâm ...*, hal. 55-57.

⁴³ Sayyid Quthb, *al-'Adâlah al-Ijtimâ'iyah fî al-Islâm ...*, hal. 100. Penafsiran kata *Lâ Ilâha illa Allah* dengan *al-Hakim* (yang menghukumi) penafsiran yang hampir sama dengan pemikiran al-Maudûdi yang bersumber dari pemahaman filsuf Barat Haigle dalam *al-Hukûmah al-Kulliyah*. Menurut Syaikh Nadhir al-Kashmiri (ulama' salaf India) al-Maudûdi menampilkan pemikiran filsafat Barat dari buku Haigle dengan dibungkus pemikiran Islam. Muhammad Umar Sewed, "kerancuan pemahaman Sayyid Quthb terhadap *lâ ilâha illa Allah*", dalam <http://tukpencarialhaq.wordpress.com>. Diakses pada 20 November 2020

⁴⁴ Sayyid Quthb, *Ma'alim fî al-Tharîq*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 2000, hal. 80. Dalam hal ini Sayyid Quthb mengatakan bahwa Islam bukanlah bagian dari nasionalisme atau pemerintahan berdasarkan tanah air, tetapi Islam adalah *manhajullah* dan format pemerintahan duniawiyah-Nya.

⁴⁵ *Manhaj Rabbâni* dalam konsep Islam merupakan konsep yang datang dari Allah dengan membawa segala karakteristik khusus, konsep yang esensinya tetap tidak berkembang menuntun jalan hidup manusia. Sebab sumber yang menciptakan *manhaj* ialah juga sumber yang menciptakan manusia. Sayyid Quthb, *Karakteristik Konsepsi Islam*, terj. Muzzaki, Bandung: Pustaka, 1990, hal. 47.

⁴⁶ Christine Dobbin, *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy: Central Sumatra*, London: Curzon Press, 1983, hal. 1784-1847.

⁴⁷ Martin Van Bruiseen, "Geneologis of Islamic Radicalism in Post-Suharto Indonesia," dalam *South East Asia South East Asia Research*, Vol. 10, No. 2, 2002, hal. 117-154.

Mencermati uraian hubungan agama dengan politik kekuasaan di atas, dapat dipahami bahwa aktualisasi nilai-nilai Islam dapat terwujud harmonis, jika otoritas kekuasaan selaras dengan nilai-nilai *maqâshid al-syariah* dalam konteks politik kekuasaan. Karakteristik peradaban politik yang dibangun secara vertikal dengan Allah dan secara horizontal hubungan sesama manusia serta hubungan dengan alam sekitar. Eksistensi manusia sebagai *Khalifah fi al-Ardhi* memiliki konsekuensi logis untuk mengejawantahkan hukum Tuhan dalam tataran politik maupun sosial kemasyarakatan, sekalipun pada tataran implementasi seringkali disalahgunakan yang menyebabkan diferensiasi pemikiran politik hingga kehilangan keseimbangan politik akibat hegemonik doktrinal seperti yang digagas kelompok tradisionalis, kelompok modernis, dan kelompok fundamentalis di atas.

Sebagai jalan tengah moderasi pemikiran mewujudkan keseimbangan politik dalam konteks kekuasaan (*Khilâfah*) adalah dengan membuka dialog interaktif bersama gerakan Islam transnasional dengan penguasa. Dialog dan kerjasama secara terbuka dan akuntabel tersebut sangat urgen dalam rangka membangun masyarakat yang plural baik dari segi agama, suku dan ras. Upaya demikian agar Islam dan umat tidak terus dalam posisi “tertuduh” sebagai agama teror dan penyebab aksi radikalisme. Adapun cara mencegah arus gerakan radikalisme yang berbasis agama antara lain dengan mengembangkan pemahaman keagamaan yang moderat dan toleran, melakukan kerjasama sinergis seluruh komponen bangsa dalam mengeliminir ruang gerak paham Islam radikal, membangun kesadaran kolektif tentang bahaya Islam radikal berbasis agama, dan menegakkan supremasi hukum dengan meningkatkan kesejahteraan kehidupan masyarakat.⁴⁸

Konsep pluralitas dan etika politik sangat diutamakan dalam membangun prinsip keadilan, kesetaraan dan musyawarah. Hal ini selaras dengan kaidah fikih⁴⁹ “*nata’awan fima ittafaqna alaih wa na’zhuru ba’dhunâ ba’dhan fima ikhtalafnâ fihî*” (membuka ruang dialog, menerima perbedaan, namun tetap teguh di atas prinsip) adalah hal yang sangat urgen sebagai solusi atas poblematika *political power* tersebut. Selaras dengan kaidah politik yaitu, *as-siyâdah li asy-syar’i*, kedaulatan di tangan hukum syariah, apa saja yang dilarang Tuhan harus ditinggalkan, dan apa yang diperintah harus segera dilaksanakan. *Haitsuma yakûnu as-syar’u takûnu mashlahah*, dimana tegak hukum ada kemaslahatan. Dan *al-ghâyah lâ tubarriru al-washîlah*, tujuan tidak boleh menghalalkan segala cara hanya karena strategi politik *Khilâfah*.

⁴⁸ M. Khoiril Anwar, “Dialog Antar Umat Beragama di Indonesia Perspektif A.Mukti Ali”, dalam *Jurnal Dakwah*, Vol. 19, No. 1 Tahun 2018, hal 105-107.

⁴⁹ Abd. al-Qâdir Audah, *al-Islâm wa Awdhâ’unâ al-Siyâsah*, Kairo: Dâr al-Kutub al-‘Arabi, 1957, hal. 431.

Tabel 3:1 Relevansi Agama dan Politik Kekuasaan

| Polarisasi Pemikiran Islam | Argumentasi | Karakteristik dan Tokoh |
|-----------------------------------|---|--|
| Muslim Tradisionalis | Dua entitas saling berpautan tidak terpisahkan, agama menjadi kerangka ideologis dan kekuasaan | Cenderung eksklusif, tekstualis, literalis, teoretis dan statis, menolak tajdid dan realisme politik Islam klasik. Tokohnya Rasyid Ridha, dan Kalam Azad |
| Muslim Modernis | Islam tidak sekedar mengatur relevansi agama-politik, tetapi juga memberikan prinsip dasar sebagai pedoman beragama dan bernegara | |
| 1) Islamis | Hubungan integralistik dan simbiotik terdapat <i>interconnectionism</i> antara kecenderungan ideologis dan politis | Relevansi independensi tektual, rasional dan dinamis, progresif dan modernis. Tokohnya M. Abduh, M. Husein Haikal, Qamaruddin Khan, Fazlul Rahman |
| 2) Sekuleris | Hubungan terpisah <i>deinterconnectionism</i> antara kecenderungan ideologis dan politis | Relevansi progresif, komensalisme dan parasitisme atau sekulerisme Ali Abd. Raziq, Lutfi Sayid, Taha Husein. |
| Muslim Fundamentalis | Agama dan politik satu kesatuan bersifat mutlak, doktrinal dan teologis, antidemokrasi, pluraisme dan relativisme | Islam revivalis, ideal totalistic. Tokohnya Sayid Qutb, Abu al 'Alâ Maudûdi, Taqiyuddin al Nabhani |

B. Relevansi dan Viabilitas Pemikiran *Khilâfah*

Gagasan *Khilâfah* relevansinya dengan sistem politik Islam modern selalu menuai pro kontra di kalangan pemikir Islam. Nalar politik kekuasaan berawal dari tegaknya konstitusi Negara Madinah menjadi indikasi kuat transenden Nabi terhadap peta kekuasaan politik yang dilanjut dengan digelarnya muktamar politik pasca Nabi wafat di Bani Sa'idah dengan terpilih Abu Bakar al-Shiddiq menjadi Khalifah.⁵⁰ Selanjutnya peta

⁵⁰ Kajian tentang *bab Khilâfah* bisa dirujuk dalam kitab *Tarikh al-Umam wa al-Muluk* karya at-Thabari, *kitab al-Kamil fi at-Tarikh* karya Ibn Atsir, *kitab al-Bidayah wa an-Nihayah* karya Ibn Katsir, *kitab Tarikh Ibn Khaldun* karya Ibn Khaldun, *kitab Tarikh al-Khulafa'* karya Imam as-Suyuthi dan *kitab at-Tarikh al-Islami* karya Mahmud Syakir.

pemikiran politik tersebut terbagi menjadi tiga bagian, yaitu pertama, pasca terbunuhnya Khalifah Utsman hingga kemenangan Muawiyah peta politik berkisar seputar *Khilâfah* dan *imâmah*, kedua, pada masa Abbasiyah hingga berkuasanya Persia, terfokus pada etika kekuasaan dan nasehat kekuasaan, dan ketiga, filsafat politik, pandangan yang lahir atas reaksi keras umat Islam terhadap kekuasaan yang diadopsi dari Persia. Respon politik kekuasaan (*Khilâfah*) dibuktikan dengan sejumlah argumentasi politik, seperti Imam Al-Ghazali (w. 1111 M) yang terfokus pada upaya menasehati pemimpin, al-Mawardi (w. 1058 M) mengkaji sistem pemilihan pemimpin, Ibnu Taimiyah (w. 1328 M) yang fokus mengkaji kemaslahatan umat, al-Farabi (w. 950 M), Ibnu Sina (w. 1037 M) dan Ibnu Rusyd (w. 1193 M) fokus kepada konsep negara dalam kacamata filsafat, sedangkan Ibnu Khaldun (w. 1406 M) mengkaji bentuk negara dalam Islam (*Khilâfah Islamiyah*).⁵¹

Gagasan *Khilâfah* di atas menunjukkan bahwa *Khilâfah* merupakan produk *ijtihad al-siyâsi* sebagai sistem kekuasaan dan ketatanegaraan bersifat opsional pilihan bukan bersifat *obligation* kewajiban yang mutlak (absolut). Konsepsi yang secara teoretis dan praksis menuai dilema di kalangan intelektual Muslim. Konsep pemikiran politik ini cukup berseberangan dengan gagasan dan pemikiran politik gerakan transnasional HTI. Realitas gerakan pemikiran politik yang bertolak belakang dengan sejumlah pemikiran *Khilâfah* yang secara eksplisit sebagai sistem pemerintahan Islam dengan bentuk pemerintahan yang berlangsung di dunia, baik dari segi asas yang mendasarinya, dari segi konstitusi dan perundangan, atau dari segi bentuknya yang mencerminkan Daulah Islam yang berbeda dengan sistem kerajaan, imperium, federasi, republik, dan bukan pula sistem demokrasi.⁵²

Penyempitan makna dasar *Khilâfah* terbatas pada sistem pemerintahan Islam yang menerapkan formalisasi syariat dalam daulah, justru menimbulkan misinterpretasi terhadap substansi *Khilâfah* dalam konteks kekuasaan, dipahami satu-satunya sistem politik yang cenderung membuka ruang intoleransi hingga terhadap eksistensi NKRI seperti didengungkan kaum konservatif dan fundamentalis. Padahal jika dicermati problem utama yang mengemuka, term *Khilâfah* secara etimologis tidak selalu identik menjadi alternatif pilihan politik kekuasaan, tetapi terdapat diksi lain seperti *sulthan*, *mulk*, *imarah*, dan *imamah* yang secara terminologis mengandung konseptual berbeda meski memiliki sinonimitas *Khilâfah*.⁵³

⁵¹ Aksin Wijaya, "Negara Islam Indonesia? Menguji Otentisitas Argumen Hukum *Khilâfah* Islamiah dalam Konteks Berislam Indonesia", dalam *digilib.uinsby.ac.id*, 2012, hal. 623-633.

⁵² Hizbut Tahrir, *Ajhizat al-Daulah al-Khilâfah*, Beirut: Dar al-Ummah, 2005, hal. 20.

⁵³ Tiar Anwar Bachtiar, *Politik Islam di Indonesia; Wacana tentang Khilâfah, Syari'at, Demokrasi dan Dinamikanya dalam Sejarah Indonesia*, Bandung: Persis Press, 2019, hal. 96-97.

Perbedaan konseptual tersebut, secara normatif berawal dari istilah “*Khilâfah*” yang tersebut dalam Al-Qur’an pada Surat al-Baqarah/2 ayat 30 tentang penciptaan manusia sebagai Khalifah wakil Tuhan di muka bumi. Khalifah bertugas memakmurkan kehidupan di muka bumi, bukan terikat makna dengan penegakan kekhalifahan dalam format *Khilâfah* lembaga politik seperti masa *Khulafâur Râsyidîn* pasca wafat Nabi saw. Karakteristik paling menonjol kesuksesan kekhalifahan Abu Bakar, Umar bin Khattab, Usman bin Affan, dan Ali bin Abi Thalib adalah didasarkan *merit*, keistimewaan mutu kualitas individu daripada sisi yang lain. Hal ini secara historis menunjukkan bahwa kekhalifahan telah berakhir, karena entitas politik Islam berikutnya bukan berbentuk *Khilâfah* melainkan kerajaan dan kesultanan yang suksesnyapun berdasar pertalian nasab daripada *merit*.⁵⁴

Oleh karena itu, gagasan tentang *Khilâfah* sebagai sistem kekuasaan dan pemerintahan tidak memiliki parameter politik yang baku dan absolut dalam penerapannya. Mulai pasca Nabi Muhammad saw. wafat sistem kekhalifahan dan pergantian Khalifah selalu mengalami berbagai perubahan bahkan suksesi kekuasaan di masa kekhalifahan diwarnai oleh berbagai macam konspirasi politik. Realitas politik ini menunjukkan politik Islam merupakan hasil dari kesepakatan atau ijtihad jalan tengah terhadap realitas sosial. Al-Qur’an dan Hadis tidak secara tegas dan jelas menyebutkan bentuk atau format negara yang harus ditegakkan, apalagi melegitimasi *Khilâfah* sebagai sistem permanen dipandang absolut sebagai sistem politik Islam.

Khilâfah adalah sarana (*wasilah*) model sistem politik dalam mengimplementasikan syariat Islam. Sistem politik yang berjalan mengikuti arus sejarah sesuai tuntutan zaman dan kondisi umat. Sebagaimana dalam perkembangannya dikendalikan oleh kaum intelektual pewaris kenabian. Oleh sebab itu, pasang surut peradaban Islam di dapat dari hasil konsesnsus atau ijtihad ulama. Dengan demikian pemaksaan terhadap sistem *Khilâfah* justru akan mengakibatkan terjadinya benturan peradaban Islam pasca runtuhnya sosialisme yang anti-modernisasi dan liberalisme.⁵⁵ Menurut Tibi gagasan pendirian imperium (*Khilâfah*) di seluruh dunia lebih merupakan agenda politik ketimbang agenda keagamaan yang berupaya menyimpangkan ajaran agama demi kepentingan pragmatis. Hal itu tampak dalam upaya membangun citra bahwa selain sistem *Khilâfah islamiyyah* sudah pasti anti-Islam, padahal realitasnya tidak demikian, banyak negara Muslim yang justru

⁵⁴ Azyumardi Azra, *Transformasi Politik Islam, Radikalisme, Khilfatisme, dan Demokrasi*, Jakarta: Prenadamedia Group, 2016, hal. 251.

⁵⁵ Samuel P Huntington, *Benturan Antar Peradaban dan Masa Depan Politik Dunia* (The Clash of Civilizations and The Remarking of Word Order). Terj. M. Sadat Ismail. Yogyakarta: Qalam. Cet. VIII. 2004, hal. 7-9.

berhasil mensejahterakan bangsanya dengan sistem selain *Khilâfah* seperti sistem kerajaan, sistem demokrasi, dan sistem lainnya.⁵⁶

Islam sebagai *din wa daulah* tidak menginstruksikan opsi khusus pada sistem politik, namun bukan berarti di dalam Islam tidak terdapat prinsip-prinsip moral dan etika politik mengatur sistem kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Al-Qur'an dan Sunnah sebatas memberikan prinsip-prinsip dasar kehidupan yang langsung berhubungan dengan ketatanegaraan. Karenanya, empat Khalifah periode awal dibaiat atau diangkat secara berbeda tidak selalu melalui pemilihan. Preferensi Islam demikian secara teknis adalah sistem politik demokratis. Masyarakat Islam sebagai *ummatan wasathan* (moderat) tidak harus terjebak pada simbol ekstremitas serta *Ulil amri* (penguasa) tidak menerima konsep elitisme ekstrem, dan sebaliknya dengan inklusivismenya dituntut saling kerjasama tidak saling menzalimi.

Wujud peradaban tinggi kekuasaan, terlihat jelas dalam asas ajaran Islam tentang pelaksanaan kekuasaan seperti yang digambarkan Al-Qur'an, yaitu: *pertama*, negara yang aman dan damai serta kemakmuran untuk seluruh warga negara, baik yang beriman maupun tidak beriman (al-Baqarah/2: 126). *Kedua*, negara yang aman dan damai dengan warga negara yang tidak menganut kepercayaan yang mendegradasikan kehidupan dan sistem politik tiranik (*an-na'budal ashnâm*) (Ibrahim/14: 35). *Ketiga*, negara yang adil, makmur, berwawasan lingkungan hidup atau *baldatun thayyibatun wa rabbun ghafur* (Saba'/34: 15). *Keempat*, negara yang amanah dalam pengertian mampu melindungi hak-hak warga negara (at-Tin/95: 3). *Kelima*, negara yang mampu menyelenggarakan enam asas negara, yaitu asas amanah dan perlindungan hak-hak warga negara (*'an tuaddul amânâti ila ahliha*); asas keadilan dalam penyelenggaraan seluruh urusan yang menjadi tanggungjawab negara (*'an tahkumû bi al-'adl*); asas ketuhanan dalam pengertian konstitusionalisme dan negara kesejahteraan (*athî'u Allah*); asas kerasulan, dalam pengertian persatuan dan *rule of law* (*athî'ur Rasûl*); asas penyelenggaraan negara oleh orang-orang yang ahli (*Ulil Amri*); dan asas legalitas (*fa ruddûhu ila Allah war rasûl*) (an-Nisa'/ 4: 58-59).⁵⁷

Kewenangan untuk memutuskan dasar Negara, sistem dan format kekuasaan-pemerintahan, adalah merupakan bentuk relevansi dan viabilitas *Khilâfah*. Kewenangan membentuk sistem kekuasaan, menurut Husein Haikal bersaskan pada tiga prinsip dasar yaitu: *pertama*, prinsip tauhid, yakni mengakui keesaan Allah. Tauhid dalam perspektif sosial-politik berarti bahwa manusia adalah makhluk yang bebas dan setara dimana semua bentuk

⁵⁶ Bassam Tibi, *Islam dan Islamisme*, terj. Alfathir Adlin, Bandung: Mizan, 2016, hal. 292.

⁵⁷ Hamim Ilyas, "Islam din wani'mah bukan din wa daulah", dalam <http://www.https://ibtimes.id/islam-din-wa-nimah-bukan-din-wa-daulah/> Diakses pada 4 Desember 2020.

penjajahan, penindasan dan kesewenang-wenangan adalah bertentangan dengan ajaran Islam. *Kedua*, prinsip *sunnatullah*, yakni ketertundukan manusia pada hukum dan ketetapan Allah. *Sunnatullah* dalam konteks hubungan sosial juga bermakna bahwa dunia ini terdiri atas individu dan kelompok yang beraneka ragam secara agama dan budaya juga mengakui adanya pluralisme agama dan multikulturalisme. *Ketiga*, prinsip egalitarianisme yakni pengakuan terhadap kesetaraan semua manusia terlepas dari identitas yang di sandangnya. Prinsip egalitarianisme Islam meyakini bahwa manusia pada dasarnya sama, dan yang membedakan hanyalah kadar ketakwaannya kepada Tuhan.⁵⁸

Misinterpretasi *Khilâfah* dan Khalifah tentu harus diakhiri dengan membangun pemahaman yang valid dan sah, yaitu pemahaman universalitas Islam tentang konsep negara bangsa (*nation state*) yang relevan dengan ajaran Islam seperti Negara Kesatuan Republik Indonesia yang berdasarkan Pancasila dan UUD 1945.⁵⁹ NKRI adalah pengejawantahan dari konsep *Khilâfah* seperti pernah dipraktikkan oleh Nabi Muhammad saw. di Madinah. Sekaligus merupakan konsensus bersama (*ijma'*) para pendiri bangsa dalam menjembatani kepentingan berbagai kelompok bangsa di Indonesia. NKRI, Pancasila, dan UUD 1945 ialah representasi dari nilai-nilai Islam tentang tauhid, *sunnatullah* dan prinsip kesetaraan (*al-musâwah*).

Sebagai representasi nilai Islam ini seyogianya *Khilâfah* tidak dipahami terbatas sebagai pranata politik saja, tetapi juga sebagai satu institusi peradaban yang meliputi ragam aspek yaitu politik, sosial, ekonomi, budaya, hukum dan lainnya. Dengan menempatkan *Khilâfah* sebagai institusi peradaban dalam suatu bangsa, maka umat mampu menempatkan *Khilâfah* dalam ikatan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Substansi *Khilâfah* adalah sebuah negara yang berdaulat berdasarkan tauhid yaitu Ketuhanan Yang Maha Esa dan para penguasa, pemimpin serta masyarakatnya beriman dan bertakwa kepada Allah Swt.

وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا
فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (٩٦)

⁵⁸ Muhammad Husein Haikal, *Pemerintahan Islam*, terj. M. Adib Bisri, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1990, hal. 21.

⁵⁹ Sila pertama Ketuhanan Yang Maha Esa memiliki arti yang sesuai dengan Surat Al-Ikhlâs/ 112: 1, sila kedua Kemanusiaan yang Adil dan Beradab selaras dengan Surat an-Nisa'/4: 135, sila ketiga, Persatuan Indonesia, sesuai dengan Surat Al-Hujurat/49: 13, sila keempat Kerakyatan yang dipimpin oleh Hikmat kebijaksanaan, dalam permusyawaratan Perwakilan, sesuai dengan Surat Asy-Syura/42: 38, dan sila kelima Keadilan Sosial bagi seluruh Rakyat Indonesia, sesuai dengan Surat An-Nahl/16: 90.

Dan sekiranya penduduk negeri beriman dan bertakwa, pasti Kami akan melimpahkan kepada mereka berkah dari langit dan bumi, tetapi ternyata mereka mendustakan (ayat-ayat Kami), maka Kami siksa mereka sesuai dengan apa yang telah mereka kerjakan. (al-A'raf/7: 96)

Para ulama Islam-pun tidak mengizinkan adanya bentuk khusus dari *Khilâfah*. Karenanya konsep negara ideal bagi NKRI adalah seperti tertuang jelas dalam pembukaan UUD 1945. Bahkan dalam satu hadis disebutkan, setelah masa *Khulafâur Râsyidîn* akan muncul “*mulkan ‘addhan*” (kerajaan yang otoriter).⁶⁰ Kerajaan yang otoriter yang tidak *ala minhaj an-nubuwwah* atau “*Khilâfah Râsyidah*” itu pun masih disebut sebagai *Khilâfah* oleh berbagai kalangan. Melalui pengertian ini, selama negara dan kekuasaan itu memiliki kapasitas dan tanggungjawab menegakkan tujuan-tujuan syariat (*maqâsid al-syarî’ah*) menjaga agama, menjaga akal, menjaga keturunan, menjaga harta, dan menjaga jiwa. Maka dengan demikian negara dan kekuasaan dapat dikategorikan sebagai *Khilâfah*.⁶¹

Relevansi dan viabilitas pemikiran *Khilâfah* terlihat dari wujud hubungan politik kekuasaan dengan prinsip Islam dalam atau sistem kekuasaan Negara Indonesia. Viabilitas prinsip Islam dan sistem kekuasaan terlihat pada relevansi berikut ini:

1. Hubungan Pancasila dan *Maqâshid al-Syarî’ah*

Pancasila sebagai *philosophische gronslag*, konsep fundamen perekat dan pemberi maslahat bagi bangsa Indonesia dalam berbagai aspek kehidupan.⁶² Pertimbangan yang mendasari dirumuskannya sebagai falsafah bangsa adalah semangat perdamaian, kesetaraan, dan saling menghargai antar sesama. Meski disadari bahwa Pancasila sesungguhnya bukan produk *samâwi*, namun pada prinsipnya tidaklah bersinggungan dengan ajaran agama, justru merefleksikan perintah agama itu sendiri yakni kemaslahatan yang merupakan tujuan syariat Tuhan.⁶³ Lima prinsip *maqâshid al-syarî’ah* yakni terpeliharanya agama, akal, keturunan, harta, dan jiwa, merupakan konsekuensi logis terwujudnya kemaslahatan, baik yang bersifat personal (*al-shalah al-fardi*), bersifat sosial-komunal (*al-shalah al-ijtimâ’i*), maupun yang bersifat global (*al-shalah al-‘âlami*) dalam mengkontekstualisasikan spirit

⁶⁰ Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad*, Kairo: Muassasah ar-Risalah, 2001, juz 30, hal. 355, no. hadis 18406, bab *hadis al-Nukman ibn Basyir an Nabiyyi saw*.

⁶¹ Adian Husaini, “Integrasi Konsep *Khilâfah* dan NKRI” dalam <https://www.hidayatullah.com/integrasi-konsep-Khilafah-dan-nkri.html>. Diakses pada 4 Desember 2020.

⁶² Roeslan Abdulgani, *Pengembangan Pancasila di Indonesia*, Jakarta: Idayu Press, 1977, hal. 16.

⁶³ A. Tajul Arifin, “*Maqâshid al-Syarî’ah*: Sebuah Tinjauan Filsafat Hukum Islam”, dalam <https://atajularifin.wordpress.com/maqasid-asy-syari-ah-sebuah-tinjauan-filsafat-hukum-islam/> Diakses pada 4 Desember 2020.

ajaran agama dalam konteks kekuasaan.⁶⁴ Oleh karena itu, spirit yang terkandung dalam Pancasila dapat menjadi sumber penalaran hukum memperkuat eksistensi penerapan syariat di Indonesia. Pancasila mengandung ciri khas kepribadian bangsa, identitas diri dan keunikan bangsa, dan juga sebagai moral bangsa Indonesia.⁶⁵

Rumusan yang mendasari Pancasila sebagai falsafah dalam kehidupan berbangsa, Pancasila tidak hanya dipahami sebatas dasar negara, tetapi juga merupakan cara pandang (*worldview*) seluruh warganya. Mempresentasikan Pancasila sebagai dasar *maqashid syari'ah* adalah sebagai upaya untuk meluruskan semangat kontekstualisasi syariat di Indonesia. Upaya ini sebagai jalan tengah antara *mindset* teologis dan *mindset* sosiologis. Pola pikir atau *mindset* teologis yang cenderung syariat dijadikan sebagai tujuan akhir (*final main*) dan dasar ideologis negara, sedang pola pikir atau *mindset* sosiologis cenderung syariat dijadikan sebagai tujuan antara (*main in between*) dalam konteks pemerintahan, dimana syariat sebagai wilayah komplementer yang dapat bersinergi dengan Pancasila dan pemersatu kemajemukan agama, bahasa, suku dan ras yang pluralistik.⁶⁶

Pancasila lahir dari kesepakatan politik untuk hidup bersama dalam kebhinekaan, maka membenturkannya dengan konsep agama bukanlah hal yang tepat, karena agama dan Pancasila dua hal yang saling bersinergi.⁶⁷ Sebagai landasan epistemologis, konsep *maqâsid al-syarî'ah* berfungsi sebagai penentu hukum dan pelaksana ajaran agama Islam dalam falsafah Pancasila yakni ketuhanan, kemanusiaan, persatuan, musyawarah, dan keadilan. Secara sosiologis pertalian Pancasila dan *maqâsid al-syarî'ah* memberikan napas spiritualitas ditengah pluralitas agama, suku, ras, budaya, dan bahasa.

a) Sila pertama, Ketuhanan Yang Maha Esa.

Sila pertama Ketuhanan menjadikan *maqâsid al-syarî'ah* dalam melindungi dan memelihara agama dan keyakinan (*Hifdz al-Din*). Format rumusan sila ini merepresentasikan konsep ketuhanan (monotheisme) atau tauhid ke Esaan Tuhan misi penting risalah Rasul Allah.⁶⁸ Misi tauhid yang tercermin dalam kalimat syahadatain yang ditegaskan Al-Qur'an dalam Surat al-Ikhlâs/112 ayat 1 "*Qulhu Allahu Ahad*" katakan! Allah itu Esa.⁶⁹

⁶⁴ Abdul Karim Hamidi, *Al-Madkhal ila Maqashid al-Quran*, Riyad: Maktabah Ar-Rusyd, 1428 H, hal. 135.

⁶⁵ M. Abdul Karim, *Menggal Muatan Pancasila dalam Perspektif Islam*, Yogyakarta: Surya Raya, 2004, hal. 28-42.

⁶⁶ Sunoto, *Mengenal Filsafat Pancasila*, Yogyakarta: UII, 1981, hal. 48; P. Hardono Hadi, *Hakikat dan Muatan Filsafat Pancasila*, Yogyakarta: Kanisius, 1994, hal. 35.

⁶⁷ Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, Bandung: Mizan, 1997, hal. 80-83.

⁶⁸ Surat. Al-Anbiyâ'/21: 25 dan Surat al-Kahf/18: 110.

⁶⁹ Tohir Bawazir, *Jalan Tengah Demokrasi antara Fundamentalisme dan Sekulerisme*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2015, hal. 165.

Secara kontekstual, sila Ketuhanan Yang Maha Esa merupakan wujud garansi perlindungan terhadap eksistensi agama dan aliran kepercayaan di Indonesia. Sekaligus perwujudan nilai dasar moral dan akhlak keruhanian bangsa. Melaksanakan kehidupan berbangsa dan bernegara wajib merujuk kepada aturan-aturan Tuhan dengan saling menghargai, memperhatikan, dan menghormati. Sebaliknya, penyimpangan atas ketentuan-ketentuan yang telah disepakati, tidak dapat ditolelir atau dibenarkan. Sebagai asas kehidupan social pada sila pertama ini, hendaknya masyarakat memupuk kerjasama kemanusiaan dalam wujud toleransi inter dan antar umat beragama, saling menghormati kebebasan beragama dan beribadah, begitu pula tidak memaksakan agama kepada orang lain yang sudah beragama (al-Baqarah/2: 256). Hal ini selaras dengan prinsip Al-Qur'an dan Sunnah.⁷⁰

b) Sila kedua, Kemanusiaan yang Adil dan Beradab

Kemanusiaan yang adil dan beradab mencerminkan *maqâsid al-syarî'ah* yaitu memelihara jiwa (*Hifdz An-Nafs*) berupa perlindungan Hak-hak Asasi Manusia seperti yang termaktub dalam pasal 28D ayat 1 yang berbunyi “setiap orang berhak atas pengakuan, jaminan, perlindungan, dan kepastian hukum yang adil serta perlakuan yang sama di hadapan hukum” dengan menempatkan manusia sesuai harkat dan martabatnya sebagai makhluk mulia Tuhan. Bentuk perlindungan tersebut berupa jaminan hak hidup (keselamatan jiwa), hak atas kebebasan diri, hak kepemilikan, dan hak atas kehormatan sebagai hak Asasi Manusia yang harus dilindungi.⁷¹ Kaitannya dengan sila kedua ini, syariat Islam memiliki tuntunan yang sempurna, seperti tercermin dalam beberapa ayat Al-Qur'an dan Sunnah.⁷² Allah Swt. berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ آلَاءِ اللَّهِ
تَعَدَّلُوا أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ (٨)

⁷⁰ Agustan Ahmad, “Maqâsid Al-Syarî'ah Al-Syâtibî dan Aktualisasinya dalam Nilai-Nilai Falsafah Pancasila” dalam *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, Vol. 8, No. 2, Desember 2011, hal. 217-235.

⁷¹ Ahmad Azhar Basyir, *Refleksi atas Persoalan Keislaman: Seputar Filsafat, Hukum, Politik, dan Ekonomi*, Bandung: Penerbit Mizan, 1993, hal. 247.

⁷² Surat An-Nisâ'/4: 135, Surat Al-Mâidah/5: 2, Surat Al-Nahî /16: 90, dan Surat Al-Hujurât /49: 11 dan 13. Rasulullah saw. bersabda:

عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّىٰ يُحِبَّ لِأَخِيهِ (او قال لجاره) مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ

Tidak beriman seseorang di antara kamu sebelum ia mencintai saudaranya (atau dalam redaksi lain, tetangganya) sepertiia cintanya terhadap diri sendiri. (HR. Bukhari-Muslim). Lihat Muhy al-Dîn ibn Syaraf ibn Muriy ibn Hasan ibn Hûsain ibn Hîzâm al-Nawâwî, *Shahîh Muslim bi Syarh al-Nawâwî*. Juz II, cet. Ke 1: T.t: al Maṭba'ah al-Mishriyyah, T.t, hal.16.

Wahai orang-orang yang beriman! Jadilah kamu sebagai penegak keadilan karena Allah, (ketika) menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah kebencianmu terhadap suatu kaum mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah. Karena (adil) itu lebih dekat kepada takwa. Dan bertakwalah kepada Allah, sungguh, Allah Mahateliti terhadap apa yang kamu kerjakan. (Al-Maidah/5: 8)

Ayat ini menurut Sayyid Quthb merupakan pelaksana janji ketaatan kaum beriman kepada Allah Swt untuk berlaku adil, objektif, cermat, jujur dan ikhlas kepada siapa pun, jangan sampai karena kebencian penyebab ketidakadilan.⁷³ Perbedaan redaksi dengan Surat An-Nisa' 4 ayat 135 dengan mendahulukan lafadz *al-Qisth* (adil) daripada *Syuhada'* (saksi-saksi) dalam Surat Al-Maidah ayat 8, hal ini disebabkan Surat An-Nisa' dalam konteks ketetapan hukum dalam pengadilan yang disusul dengan pembicaraan kasus seorang Muslim yang menuduh seorang Yahudi secara tidak sah, kemudian dijelaskan uraian tentang relasi pria dan wanita, sehingga ingin ditegaskan pada ayat ini adalah keadilan kemudian disusul kesaksian.⁷⁴ Perintah berlaku adil ini juga tidak hanya berlaku kepada sesama Muslim, tetapi juga perintah ditujukan kepada nonmuslim lain seperti dalam sabda Nabi saw, *Barangsiapa yang menyakiti ahlu dzimmah (penduduk nonmuslim), maka aku adalah musuhnya. Dan barangsiapa yang aku jadikan musuhnya, maka aku akan memusuhinya pada hari kiamat* (HR. Al-Khatib dari Ibnu Mas'ûd RA)⁷⁵

Berdasarkan riwayat hadis tersebut, keadilan menjadi perintah wahyu samawi yang harus di implementasikan oleh seluruh pemegang otoritas kekuasaan seperti yang dilakukan Khalifah Umar bin Khattab RA ketika menaklukkan Yerusalem dari cengkraman Kristen Romawi maupun Yahudi justru mereka menyambut hangat tantara Islam tersebut dengan mempersilahkan singgah di gereja dan menyatakan simpatiknya kepada kekuasaan dan keadilan Umar dibanding dengan penguasa Yahudi dan Kristen sendiri.⁷⁶ Hal demikian berarti melindungi warga negara merupakan bagian dari *maqâshid al-syarî'ah* yang hakikatnya seperti melindungi seluruh harkat dan martabat bangsa dan manusia seutuhnya. Keadilan adalah nilai dan mahkota yang dapat menjunjung tinggi norma kemanusiaan yang

⁷³ Sayyid Quthb, *Tafsir Fî Zhilâl Al-Qur'an*, Jakarta: Gema Insani Press, 2004, hal. 182.

⁷⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Jakarta: Lentera hati, 2003, hal. 42

⁷⁵ Hadits ini didhaifkan oleh Al-Bani dalam *silsilah Hadits Dhaifah*, tetapi terdapat riwayat lain yang hampir semakna di hukuminya sahih dalam *Shahih Targhib wa Targhib*. Lihat CD Room Maktabah asy-Syâmilah, Edisi 3.61, Juz 2, hal. 319.

⁷⁶ Nurfitri Hadi, "Pembebasan Jerusalem di Masa Umar bin Khattab" dalam <https://kisahmuslim.com/-pembebasan-jerusalem-di-masa-umar-bin-khattab.html>. Diakses pada 7 Desember 2020.

humanis berdasarkan ketidakberpihakan, keseimbangan, dan persamaan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

c) Sila ketiga, Persatuan Indonesia

Prinsip sila ketiga ini relevansinya dengan *maqâsid al-syarî'ah* adalah terpelihara nilai persatuan bangsa yang tercermin dalam nilai keturunan (*hifdz an-nasb*) disamping terpeliharanya persatuan dan kesatuan bangsa yang diikat oleh kesatuan ideologis dan geografis dalam konteks negara. Konsep persatuan dalam ikatan doktrinitas Islam di antaranya meliputi persatuan sesama Muslim (*ukhuwah al-Islamiyah*), persatuan kemanusiaan (*ukhuwah al-insaniyah*), dan persatuan bangsa (*ukhuwah al-wathaniyah*). Konsep-konsep tersebut bergerak berdampingan agar terwujud masyarakat yang harmonis jauh dari konflik dan konfrontasi disebabkan perbedaan agama, suku, maupun ras.

Seruan tentang nilai persatuan dan kesatuan yang dimaksud, adalah dengan tidak berprasangka buruk terhadap sesama anak bangsa, tidak rasisme dan sektarianisme atau memandang bangsa tertentu lebih tinggi martabat daripada bangsa lain. Paradigma demikian sangat kontradiktif dengan ajaran Islam bahkan fitrah dan kodrat manusia. Karena manusia pada hakikatnya berasal dari keturunan yang satu dengan Tuhan yang satu pula.⁷⁷ Sikap toleransi yang pluralis berdasarkan kemaslahatan bukan kemudaratan, merupakan kualitas kehidupan semua elemen bangsa yang mampu bersinergi dalam merawat keutuhan dan persatuan bangsa sebagai nilai peradaban, sekalipun beragam suku, agama, bahasa dan ras. Nilai persatuan demikian, sangat dianjurkan Islam seperti firman Allah Swt berikut,

وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ۗ وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً
فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا ... (١٠٣)

Dan berpegangteguhlah kamu semuanya pada tali (agama) Allah, dan janganlah kamu bercerai berai, dan ingatlah nikmat Allah kepadamu ketika kamu dahulu (masa jahiliah) bermusuhan, lalu Allah mempersatukan hatimu.... (Ali Imrân/3: 103).

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (١٠)

Sesungguhnya orang-orang mukmin itu bersaudara, karena itu damaikanlah antara kedua saudaramu (yang berselisih) dan bertakwalah kepada Allah agar kamu mendapat rahmat. (Al-Hujurât/49: 10).

⁷⁷ Nilai persatuan dalam Surat Al-Baqarah/2: 213, Ali 'Imrân/3: 103, an-Nisâ/4: 1, al-Anfâl/8: 46, dan al-Hujurât/49: 13.

d) Sila keempat, Kerakyatan yang dipimpin oleh Hikmat Kebijaksanaan dalam Permusyawaratan dan Perwakilan.

Sila keempat merupakan prinsip penting perlindungan terhadap hak-hak rakyat yang senantiasa menjadi prioritas para penguasa dalam memberikan kebijakan dan kemasalahatan rakyatnya dalam melaksanakan roda pemerintahan. Kebijakan dan kemasalahatan yang didasari asas musyawarah dan mufakat dalam memutuskan perkara bangsa. (Asy-Syura/26: 38) Dengan melaksanakan musyawarah berarti telah menjaga akal (*hifdz al-'aql*) sebagai prinsip *maqâsid al-syarî'ah* dalam mewujudkan kemasalahatan.

Prinsip sila keempat ini selaras dengan nilai luhur dalam doktrin Islam yaitu **musyawarah (syura)**. **Prinsip musyawarah** sebagai suatu sikap penghargaan terhadap perbedaan pendapat dengan tidak mengusik rasa persamaan dan kesetaraan, tidak ada yang lebih merasa lebih tinggi daripada yang lain. Karena setiap rakyat memiliki hak dan kewajiban yang sama di hadapan Tuhan dan di mata hukum. Syura merupakan karakteristik demokrasi kenegaraan Islam (*Nation State*). Demokrasi yang memerhatikan nilai agama dan ketuhanan bukan demokrasi liberal. Kerakyatan berarti bahwa penyelenggaraan kehidupan berbangsa harus dilakukan dengan musyawarah yang mengacu pada aturan-aturan yang digariskan oleh Al-Qur'an. Tujuan akhir dari musyawarah adalah untuk mencapai kesepakatan yang menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan sekaligus nilai-nilai agama. Konsep musyawarah ini tercermin dalam firman Allah berikut,

... وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ (١٥٩)

...dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian, apabila engkau telah membulatkan tekad, maka bertawakallah kepada Allah. Sungguh, Allah mencintai orang yang bertawakal. (Ali Imran/3:159)

Allah Swt berfirman:

Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhan dan melaksanakan salat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah antara mereka; dan mereka menginfakkan sebagian dari rezeki yang Kami berikan kepada mereka. (Asy Syura/42: 38)

e) Sila kelima, Keadilan Sosial bagi Seluruh Rakyat Indonesia

Pada sila kelima ini mengisyaratkan *hifdz al-mâl* (menjaga kekayaan) dalam proses keadilan bernegara. Keadilan menjadi *maqâsid al-syarî'ah* yang meniscayakan adanya bentuk hubungan yang egaliter sarana melestarikan sikap saling menguntungkan dalam beragama, bermasyarakat, dan bernegara tanpa membedakan agama, suku dan ras. Ajaran Islam memuat berbagai konsep keadilan, baik adil terhadap diri sendiri maupun terhadap orang lain. Misi keadilan Islam tersebut harus menjadi tanggungjawab

penguasa dalam mengelola seluruh prinsip keadilan baik dalam hukum maupun kesejahteraan ekonom rakyat, hal ini sesuai prinsip "Tasharruf al-Imâm alâ ar-Ra'iyah manûthun bi al-Maslahah" (kebijakan pemerintah atas rakyat harus didasarkan pada prinsip kemaslahatan).⁷⁸

Al-Qur'an sangat menekankan tegaknya nilai-nilai keadilan karena keadilan itu lebih dekat dengan nilai takwa, seperti firman Allah,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ ٱلْأَ تَعَدَّلُوا أَعَدَّلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ (٨)

Wahai orang-orang yang beriman! Jadilah kamu sebagai penegak keadilan karena Allah, (ketika) menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah kebencianmu terhadap suatu kaum mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah. Karena (adil) itu lebih dekat kepada takwa. Dan bertakwalah kepada Allah, sungguh, Allah Mahateliti terhadap apa yang. (al-Mâidah/5: 8)

Selama nilai-nilai keadilan dan kemakmuran menjadi prinsip utama kekuasaan, maka negara akan adil dan makmur *baladun thayyibatun wa rabbun ghofur* (Saba'/34: 15). Keadilan sosial ini bertalian erat dengan tujuan syariat yang dirumuskan dalam tiga aspek yaitu *dharûriyyat* (primer), *hâjjiyyât* (sekunder) dan *tahsîniyyat* (suplementer). Abstraksi Pancasila dalam pandangan *maqâshid* mencerminkan nilai-nilai luhur dan universal untuk melahirkan kemaslahatan dan menghilangkan kemudaratannya. Maka abstraksi Pancasila tidak hanya dengan menyelaraskan ayat-ayat Al-Qur'an yang relevan tetapi juga dengan mengimplementasikan muatan Pancasila dalam pranata kehidupan secara substansial dan fundamental.⁷⁹ Pemahaman tentang rumusan Pancasila yang berisi ajaran tentang ketuhanan, persatuan, permusyawaratan, dan keadilan sosial sebagai nilai-nilai otentik dasar ajaran Islam yang dapat mensinergikan antara ketaatan agama dan negara, rakyat dan umara.

2. Hubungan Pancasila dan *Khilâfah*

Hampir tidak kata sepakat Pancasila dan *Khilâfah* memiliki hubungan baik ditinjau dari sisi teologis, historis, dan praksis. Padahal nilai-nilai dasar Pancasila bersumber dari nilai-nilai Al-Qur'an yaitu nilai-nilai *Khilâfah* (kekuasaan dan kepemimpinan) yang disebut *maqâshid al-syari'ah* sebagai dasar motivasi tegaknya kesultanan-kesultanan di Nusantara sebelumnya. Kemudian menjadi inspirasi yang diadopsi tim perumus BPUPKI dalam

⁷⁸ Tohir Bawazir, *Jalan Tengah Demokrasi antara Fundamentalisme dan Sekulerisme...*, hal. 168

⁷⁹ Andar Nubowo, "Islam Dan Pancasila di Era Reformasi: Sebuah Reorientasi Aksi," dalam *Jurnal keamanan Nasional*, Vol. 1, No. 1 tahun 2015, hal. 74-76.

merumuskan dasar negara Indonesia Pancasila. Lima dasar dalam *maqâshid al-syari'ah*; *pertama* menjaga agama (*hifdz al-din*) menjadi asas Ketuhanan Yang Maha Esa, *kedua* menjaga jiwa (*hifdz al-nafs*) menjadi sila Kemanusiaan yang Adil dan Beradab, *ketiga* menjaga kelangsungan hidup (*hifdz an-Nasl*) menjadi sila Persatuan Indonesia, *keempat* menjaga akal (*hifdz al-'aql*) dalam sila Kerakyatan yang Dipimpin oleh Hikmat Kebijaksanaan dalam Permusyawaratan dan perwakilan, dan *kelima* menjaga kekayaan (*hifdz al-mâl*) yang terwujud dalam sila Keadilan Sosial bagi Seluruh Rakyat Indonesia.

Nilai-nilai Pancasila memiliki substansi sama dengan *Khilâfah* untuk mendatangkan kemaslahatan dan menolak kemudaratan. *Khilâfah* sebagai tugas suci manusia di bumi membangun peradaban sesuai *sunnatullah*, bukan sebagai ideologi politik yang ingin menggantikan Pancasila. Maka memperdebatkan substansi keduanya adalah *absurd* dan naif, karena nilai-nilai Pancasila dihasilkan dari *maqâsid al-syari'ah* yang kemudian menjadi kesepakatan dan kesaksian pendiri bangsa sebagai *Dâr al-Mitsâq wa Ahdi was syahâdah*. Pasalnya bagi yang pro *Khilâfah*, berasal sistem demokrasi tidak mampu mengantarkan menjadi negara yang adil, makmur dan sejahtera. Sedangkan bagi yang kontra, *Khilâfah* berpotensi memecah umat karena dipandang ideologi yang akan memecah belah persatuan bangsa ditengah kemajemukan agama serta suku bangsa.⁸⁰ Terlepas dari pro kontra di atas, sikap toleran mewujudkan keharmonisan berbangsa dan bernegara menjadi poin penting merajut kebhinnekaan, patriotisme dan nasionalisme.

Secara teologis, Islam adalah sistem nilai dan ajaran yang bersifat *Ilahiah* sekaligus bersifat transenden. Tetapi dari sudut sosiologis, ajaran Islam merupakan ajaran wahyu yang dalam konteks fenomena historis, kultural menjadi realitas peradaban manusia. Tidak hanya sesama penganutnya sendiri tapi juga dalam lingkungan lebih luas dengan banyak umat beragama lain. Islam dalam realitas sosial tidak hanya sejumlah doktrin yang bersifat menzaman dan universal, tetapi juga mengejawantahkan diri dalam berbagai institusi sosial yang dipengaruhi oleh situasi dan dinamika ruang dan waktu. Sifat universal Islam yang terkandung dalam ajaran tentu tidak dapat menghindari dari perubahan sebagai *sunnatullah*. Apalagi Islam sebagai agama dan sistem nilai yang transenden sepanjang sejarah telah membantu pemeluknya untuk memahami berbagai realitas dengan beragam pola pandangan dan pemikiran dalam berbagai pranata sosial dan budaya termasuk politik kekuasaan (*Khilâfah*).⁸¹

⁸⁰ Ahmad Subekti Jiwandana, "Antara Khilâfah dan Pancasila; Sebuah Jawaban terhadap Anggapan Khilâfah anti Pancasila" dalam *Jurnal Studi Agama-Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 16 No. 1, Maret 2018, hal. 36-38.

⁸¹ Azyumardi Azra, *Transformasi Politik Islam; Radikalisme, Khilafatisme, dan Demokrasi ...*, hal. xvii.

Eksistensi Islam sebagai ajaran wahyu berperan sebagai subjek utama yang turut menentukan perjalanan sejarah manusia. Terutama pada saat kenisbian pranata duniawi mamaksakan perubahan sosial dan akomodasi politik terhadap pandangan berbangsa dan bernegara. Pandangan hidup yang memiliki korelasi dan dialektika rasional yang erat dengan realitas. Islam dalam realitas sosial dapat berperan sebagai subjek yang mendinamisasi dan menentukan arah perkembangan sejarah, tetapi di saat yang sama bisa menjadi objek karena mengalami tekanan dari kekuatan dan faktor historis lain. *Khilâfah* dengan Pancasila memang cukup berbeda apabila dibawa ke ranah pelaksanaan sistem pemerintahan dan bentuk suatu negara bahkan bisa simbiosis parasitisme. Akan tetapi, antara keduanya terdapat kesamaan nilai dan prinsip bahkan saling melengkapi, khususnya pada urusan pemerintahan.

Secara historis, lahirnya *Khilâfah* dan Pancasila sama-sama melalui proses musyawarah (syura). *Khilâfah* lahir pasca Rasulullah saw. wafat hingga berakhirnya masa *Khulafâur Râsyidîn*, sistem pemilihan Khalifah pun tidak terlepas berdasarkan musyawarah menjadi prinsip dasar Islam yang orisinal.⁸² Begitu pula lahirnya Pancasila, perumusan sampai terbentuknya dengan jalan syura yang dilaksanakan secara bertahap, diawali dengan penyampaian usulan dasar negara oleh M. Yamin, Soepomo dan Soekarno hingga melibatkan para tokoh nasionalis dan Islamis sampai akhirnya Pancasila disepakati dan mendapat kemufakatan (konsensus) sebagai dasar negara yang tercantum pada pembukaan Undang-Undang Dasar 1945.⁸³

Secara sumber hukum, Pancasila menjadi sumber dasar hukum tertinggi negara Republik Indonesia seperti yang tercantum pada pembukaan Undang-Undang Dasar 1945. Pancasila mengatur jalannya pemerintahan dan kehidupan bangsa Indonesia, dimana secara konstitusional Pancasila sebagai sumber kaidah hukum yang mengatur negara Republik Indonesia beserta semua unsur-unsur pemerintahan yaitu rakyat, wilayah, dan negara.⁸⁴ Di antara implementasi sila pertama Ketuhanan Yang Maha Esa yaitu menguatkan prinsip moralitas dan spiritualitas keagamaan yang berperan

⁸² Raghib al-Sirjani, *Sumbangan Peradaban Islam pada Dunia*, cet. 1, Jakarta Timur: Pustaka Al-Kautsar, 2011, hal. 430.

⁸³ Tokoh Bangsawan diwakili Bung Hatta, Mohammad Yamin, Ahmad Soebardjo dan A. A. Maramis. Sebagai tokoh Politisi Muslim diwakili H. Agus Salim, Abikoeno Tjokrosoejoso, tokoh Muhammadiyah diwakili K.H. Abdul Kahar Muzakkir, dan Tokoh NU diwakili K.H. Wachid Hasjim.

⁸⁴ Hal ini sesuai dengan dasar yuridis sebagaimana tercantum dalam pembukaan UUD 1945, ketetapan No XX/MPRS/1966/. (Jo Ketetapan MPR. No. V/MPR/1973 dan Ketetapan No. IX/NPR/1978). Dijelaskan bahwa Pancasila sebagai sumber dari segala sumber hukum atau sumber tertib hukum Indonesia yang pada hakikatnya adalah merupakan suatu pandangan hidup, kesadaran dan cita-cita hukum serta cita-cita moral yang meliputi suasana kebatinan serta watak bangsa Indonesia. MBM. Munir, *et.al.*, *Pendidikan Pancasila*, cet. 3, Malang: Madani Media, 2016, hal. 49.

penting dan vital bagi keutuhan dan keberlangsungan suatu bangsa-negara selain karena semangat ketuhanan menempati posisi tertinggi dalam dasar negara ini. Sedang sistem pemerintahan Islam (*Khilâfah*) dengan bentuk negara *daulah Islam* bersumberkan dari Al-Qur'an dan Sunnah dan hasil ijtihad berasaskan akidah Islam. Dari sini, rakyat wajib meyakini dan memahami akidah Islam terlebih dahulu supaya hukum-hukum syariah dapat dijalankan dalam pemerintahan termasuk Pancasila sebagai dasar negara Indonesia. Seluruh warga negara wajib meyakini dan memahami nilai-nilai Pancasila dalam kehidupan, tidak hanya sebatas teoretis dibaca dan lafalkan tetapi harus dikejawantahkan dalam praktik kehidupan berbangsa dan bernegara sebagai wujud mencerdaskan kehidupan bangsa. Sistem *Khilâfah* juga bertujuan mengaktualisasikan syariat Islam dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Jika dilihat dari sisi praksis penyelenggaraan negara, pemilihan Presiden dan diatur dalam UUD 1945 Pasal 6 (1) yaitu mampu “secara rohani” dan bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa. Hal ini menunjukkan bahwa agama tidak bisa dipisahkan dari politik bahkan baik buruknya pemimpin ditentukan nilai moralitas agama. Begitupun dalam sistem *Khilâfah*, pengangkatan Khalifah secara sah salah satu syarat selain Muslim adalah mampu berlaku adil kepada rakyat yang dipimpinnya. *Khilâfah* sebagai sistem pemerintahan tidak bisa diterapkan di wilayah NKRI karena berkaitan dengan ideologi yang sudah final dan menjadi konsensus para pendiri bangsa, bukan berarti nilai-nilai positif *Khilâfah* tidak dapat diadopsi untuk kemajuan dan kemaslahatan bangsa. Pancasila sebagai pedoman hidup bangsa Indonesia, namun nilai-nilai Pancasila belum sepenuhnya teraktualisasi dengan baik dan benar. Nilai-nilai agama pada sila Ketuhanan Yang Maha Esa, sebetulnya sudah mewakili sebagian sistem *Khilâfah*, di mana kemaslahatan Negara tidak harus mengorbankan agama. Artinya menyatakan *Khilâfah* anti Pancasila, mengancam NKRI adalah statemen yang perlu ditelaah kembali di tengah sistem demokrasi yang membuka ruang kebebasan berpendapat dan mengakomodir semua kemaslahatan bangsa selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip NKRI.

Sistem demokrasi jika dilihat dari intensitasnya hampir serupa dengan konsepsi *Khilâfah ala minhaj nubuwwah* bentuk kepemimpinan pemerintahan Islam. Karenanya istilah yang digunakan dalam konteks politik adalah *Muhammad wa sahabâtuhu* (Muhammad dan para sahabatnya) bukan *Muhammad wa 'abduhu* (Muhammad dan budaknya). Terminologi politik yang memiliki petunjuk relasi erat dengan sistem egalitarian antara pemimpin dan rakyat bukan sistem otoriter yang didasarkan atasan bawahan dalam sistem pemerintahan. Dengan demikian, mengikuti *sirah* dalam berpolitik merupakan upaya perubahan menghapus sistem otoritarianisme dalam pemerintahan bahkan terjaganya akseptabilitas dan kredibilitas bernegara.

C. Relevansi Sistem *Khilâfah* dengan Sistem Negara Islam Modern

Gagasan dan pemikiran *Khilâfah* di masa modern kontemporer menyerukan pembentukan satu kekuasaan politik tunggal bagi seluruh umat Islam dunia; sebuah gagasan yang perlu dipertanyakan keberlangsungannya (*viability*). Kesatuan politik yang pernah terwujud di masa *Khulafâur Râsyidîn* berakhir dengan konflik (*fitnah al-kubrâ*) yaitu perang *siffin* dan *jamal* hingga berpengaruh besar pada politik Islam Dinasti Umayyah dan Dinasti Abbasiyah dengan format Monarki bukan *Khilâfah*.⁸⁵

Hakikat kekhalifahan adalah tentang kepemimpinan dan kekuasaan yang mampu menegakkan syariat dalam menjaga agama dan kemaslahatan bangsa. Kemaslahatan secara komprehensif, tidak didapat hanya dengan mengandalkan rasionalitas dan syahwat melainkan dengan peran agama yang didasari ketaatan, amanah, dan syura. Ketiga syarat ini menjadi kunci bagi eksistensi kekuasaan mewujudkan keadilan dan kesejahteraan. Hakikat kekhalifahan, sebetulnya selaras dengan prinsip negara Islam modern yaitu menciptakan sebuah kekuasaan atau kepemimpinan untuk melanjutkan misi kenabian. Meski dalam praktik politik negara bangsa dan *Khilâfah* sering bersinggungan, keduanya juga memiliki keunggulan dan kelemahan. Nasionalisme sebagai dasar *nation state* sering mendominasi emosional daripada rasionalitas dan intelektualitas. Nasionalisme secara substansi sering beririsan dengan liberalisme, konservatisme, sosialisme bahkan marxisme.

Sejak berakhirnya kekhalifahan di Turki, umat Islam berkewajiban mengimplementasikan nilai-nilai kekhilafahan pada sistem politik kekuasaan modern kontemporer. Kewajiban ini bersifat fundamental, yaitu *pertama*, kaum Muslimin merajut tali persatuan tidak pada perpecahan. *Kedua*, kaum Muslimin diharapkan agar mendirikan kekuasaan atau pemerintahan berdasarkan sistem syura. *Ketiga*, kaum Muslimin diharapkan menyelesaikan konflik internal melalui permusyawaratan. *Keempat*, kaum Muslimin diharapkan agar selalu saling membantu dalam kebaikan dan ketakwaan. *Kelima*, kaum Muslimin diharapkan agar bangkit bersama-sama menuaikan kewajiban jihad untuk menghalau musuh-musuh serta melindungi tanah dan negeri Islam. *Keenam*, kaum Muslimin diharapkan berusaha memajukan rakyat kepada kebaikan melarang kejelekan dan menghilangkan kemungkar. *Ketujuh*, kaum Muslimin diharapkan mampu mencurahkan seluruh tenaga untuk menyebarkan misi Islam *rahmatan lil 'alamin* di muka bumi.⁸⁶

Upaya mewujudkan tersebut, seyogianya dibentuk sistem kepemimpinan secara kolektif (syura) berdasarkan prinsip-prinsip kekuasaan

⁸⁵ Komarudin Hidayat (ed.), *Kontroversi Khilâfah; Islam, Negara, dan Pancasila*, Bandung: Mizan: 2014, hal. 241.

⁸⁶ Rais, *Cakrawala Islam; antara Cita dan Fakta*, Jakarta: Mizan, 2001, hal. 164.

Qur'ani. Proses ikhtiyar mencari benang merah kekuasaan perspektif sejarah politik kekuasaan. Islam sebagai kekuatan operasional yang melindungi kekuatan spiritual masyarakat dan bangsa. Islam memiliki orientasi positif mendorong dunia pada kemajuan yang beretika, mendorong lahirnya *ukhuwah Islamiyah, ukhuwah wathaniyah, dan ukhuwah basyariyah*. Identitas politik yang dibangun dengan tiga pilar tersebut, akan melahirkan sikap *washatiyah* dalam berbangsa dan bernegara, tidak akan memunculkan diskriminasi dan paradigma negatif terkait doktrinasi kekuasaan Qur'ani.

Prinsip *ukhuwah* tersebut dibangun bertujuan untuk merajut tali persaudaraan, persatuan dan memberi kedamaian. Kewajiban kerjasama dalam menyelesaikan persoalan kemanusiaan yang berkaitan dengan pola hubungan antar individu dan masyarakat diperlukan kesadaran dan kerjasama yang manifestasinya dituangkan dalam suatu institusi dan lembaga. Keharusan tersebut kemudian melahirkan teori tentang negara yang dapat menata masyarakat secara lebih formal dan bersifat kolektif. Dalam konteks perumusan teori, proses pembentukan kekuasaan hampir disepakati oleh para pemikir politik Islam, bahwa keterbatasan manusia-lah yang menjadikan keniscayaan untuk saling bekerjasama memenuhi keanekaragaman kebutuhan yang tidak mungkin dipenuhi individu tanpa kerjasama. Beberapa konsep dan teori tentang kerjasama sebagai makhluk sosial seperti dikemukakan oleh al-Farabi, Ibn Rabi', al-Ghazali, al-Mawardi dan Ibn Taimiyah sesungguhnya merupakan kerangka dasar teori *ashabiyah* Ibnu Khaldun.

Urgensi terhadap pembentukan institusi kekuasaan ini melahirkan *ijtihâd siyâsi* bahwa hajat itu bersifat wajib atas dasar syariat berdasarkan konsensus bangsa. Hal ini sebagai upaya untuk melanjutkan risalah kenabian guna mengatur dunia dan kemaslahatan agama. Dalam praktik sejarah politik umat Islam, sejak masa Rasulullah hingga *Khulafâur Râsyidîn* jelas bahwa Islam mempraktikkan di dalam ketatanegaraan sebagai negara kesatuan, di mana kekuasaan terletak pada pemerintahan pusat, gubernur, panglima diangkat dan diberhentikan oleh Khalifah. Hal tersebut berlangsung hingga jatuhnya Daulah Umawiyah di Damaskus. Kemudian lahir tiga kerajaan Islam yang tampaknya terpisah satu sama lainnya, yaitu Daulah Abbasiyah di Bagdad, Daulah Uluwiyah di Mesir dan Daulah Umawiyah di Andalusia menganggap ketiga-tiganya ada di dalam wilayah *Dârul Islâm*.⁸⁷

Berkaitan dengan dua model ketatanegaraan, Negara-negara Islam kini menjadi *prototype* negara kesatuan Islam berbentuk Republik, seperti Republik Iran yang beraliran Syi'ah, Republik Islam Pakistan, Republik Irak dan Republik Afghanistan yang beraliran Sunni termasuk Republik Indonesia. Sedangkan bentuk negara kesatuan Islam berbentuk Monarki dipraktikkan oleh Arab Saudi, Yordania, Uni Emirat Arab, Malaysia di mana

⁸⁷ Syarif, *Fiqh Siyâsah*, Jakarta: Erlangga, 2008, hal. 200.

pergantian kekuasaan tidak ditentukan oleh suara rakyat melainkan oleh keturunan penguasa.⁵³ Umat Islam di masa modern kontemporer, mempraktikkan negara kesatuan Islam dalam bentuk negara bangsa (*nation state*) sebagai respon politik kekuasaan terhadap konteks kekuasaan alternatif. Realitas ini, tentu kontradiktif dengan negara gagasan Hizbut Tahrir dengan sistem *Khilâfah* yang bersifat universal tidak terbatas wilayah kekuasaan atau negara bagian.⁸⁸

Menurut sejarah politik Islam, terdapat dua negara kekhalifahan yang lahir akibat politik yaitu *imarah Khassah* (kekuasaan khusus) dan *imarah ammah* (kekuasaan umum). *imarah Khassah* ialah kekuasaan spesifik dan terbatas dengan dipimpin oleh seorang *amir* atas para pengikutnya untuk kewajiban khusus. sedang *imarah ammah* tingkat istimewa, memiliki hak-hak negara yang sangat luas dengan dipimpin seorang *sulthân*. Sistem pemerintahan yang pernah dipraktikkan dalam Islam, sangat terkait dengan kontekstual kekuasaan yang meliputi sistem pemerintahan teokrasi (Rasul), *Khilâfah* (*Khulafâur Râsyidîn*), Monarki (Dinasti Umayyah, Dinasti Abbasiyah dan Dinasti Turki Utsmani), dan Republik.⁸⁹

Gagasan *Khilâfah Islamiyah* Hizbut Tahrir dengan satu Khalifah, didasarkan argumentasi nas tentang kewajiban taat kepada pemimpin dan kewajiban baiat seperti praktik Nabi ketika mendirikan Negara Madinah yang dilanjutkan para *Khulafâur Râsyidîn* hingga Turki Utsmani dengan sistem *Khilafah*.⁹⁰ Berdasarkan realitas kekuasaan *Khilâfah* dan negara Islam modern, dapat ditegaskan bahwa konsep *Khilâfah* tawaran Hizbut Tahrir masih *debatable* dengan realitas negara Islam modern berbentuk negara bangsa (*nation state*) dengan sistem Republik. Hal ini selain konsep yang didasarkan pada dalil normatif universal yang membawa nilai peradaban dan kebenaran (*al-haq*) dan kebaikan (*al-khair*) seyogianya diformulasikan dalam format budaya dan kearifan lokal (*al-ma'rûf*) yang memerlukan fasilitas dan perlindungan negara agar pohon kebaikan (*syajarah thayyibah*) tumbuh subur dan rindang, hingga kehadiran Islam benar-benar dirasakan sebagai *rahmatan lil 'alamin* bagi seluruh elemen bangsa Indonesia.

⁸⁸ Ahmad, al-Thariq; *Dirâsat Fikriyah fî Kaefiyah al-'Amal Litaghyîr Wâqi'ah al-Ummah Wa Inhâdhiha*, Beirut: Dâr al-Bayar, 1956, hal. 183.

⁸⁹ Mujar Ibnu Syarif dan Khamami Zada, *Fiqh Siyasah Doktrin dan Pemikiran Politik Islam*, Jakarta: Erlangga, 2008, hal. 204.

⁹⁰ Abd. Qadim Zallum. *Demokrasi Sistem Kufur Haram Mengambil, Menerapkan dan Menyebarkannya*. Bogor: Pustaka Thariquul Izzah, 2001, hal. 44.

BAB IV

KONSEP POLITIK KEKUASAAN DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN

Pembahasan pada bab ini memuat konsep politik kekuasaan dalam perspektif Al-Qur'an. Perspektif Al-Qur'an tentang politik kekuasaan, ditemukan dalam empat term yaitu: *al-Hukm*, kebijakan politik yang bertumpu pada hukum dan moralitas, *as-Sulthân*, bukti kapabilitas kepemimpinan untuk melaksanakan kekuasaan, *al-Mulk*, kerajaan, kekuasaan, dan potensi yang dapat diwarisi, dan *al-Quwwah*, otoritas dan wewenang kekuasaan. Keempat term tersebut, penulis uraikan secara tematis atau *maudhû'i* dengan pendekatan ontologi, epistemologi maupun aksiologi penafsiran. Kajian ini dimaksudkan untuk menguatkan eksistensi politik kekuasaan relevansinya dengan sistem pemerintahan modern yang telah melahirkan tipologi pemikiran politik Islam. Pokok kajian selanjutnya dijelaskan tentang pentingnya amanah, keadilan, loyalitas dan urgensitas Al-Qur'an dan Sunnah sebagai prinsip kekuasaan sekaligus pedoman hidup Islam (*Islamic worldview*). Turut dijelaskan juga tentang sistem pemilihan Khalifah (pemimpin) yaitu sistem baiat dan sistem syura (demokrasi), karakteristik penguasa, dan format pemerintahan perspektif Al-Qur'an. Kemudian di bagian akhir pembahasan dimuat tentang hak dan kewajiban rakyat terhadap *Ulil amri* dan penguasa terhadap rakyat, berikut struktur politik kekuasaan pasca *nubuwwaah* dan setelahnya. Pembahasan ini diharapkan konsepsi politik kekuasaan Qur'ani dapat dirumuskan.

A. Term Politik Kekuasaan dalam Al-Qur'an

1. Term “*al-Hukm*” (Hukum dan Kebijakan)

a. Pengertian “*al-Hukm*”

Kata “*al-Hukm*” dengan beragam derivatnya dalam Al-Qur'an terulang dua ratus sepuluh kali. Kata “*al-Hukm*” merupakan bentuk *masdar* atau intrinsik dari kata kerja “*hakama-yahkumu-hukman*” yang dipergunakan 30 kali dengan makna “*al-Qadhâ*” (putusan) dan “*al-Man'u*” (mencegah). Secara etimologis berarti memutuskan atau membuat keputusan, seperti kalimat “*hakama bainahum*” yaitu memutuskan di antara mereka, atau “*hakama lahu*” (keputusan) dan “*hakama 'alaihi*” (putusan). Sedangkan secara terminologis kata “*al-Hukm*” semakna dengan “*al-Mulk*” dan “*as-Sulthân*” term yang dikenal sejak periode awal Islam oleh bangsa Arab.¹ Kata “*al-Hukm*” secara leksikal bermakna “menyelesaikan atau memutuskan suatu urusan, memberi kekang dan mencegah seseorang dari apa yang diinginkannya”. Secara gramatikal struktur “*hakama*” dalam Al-Qur'an yang berjumlah 45 kali memiliki pengertian “memutuskan perkara dan membuat keputusan”, sedang dengan pola “*ahkama*” yang terhimpun 2 kali berarti “mengokohkan”, dan “*tahâkama*” terhimpun sekali bermakna mengikuti keputusan seseorang.² Ibnu Manzhûr dalam *lisân al-'Arab* memaknai kata “*al-hukm*” dengan *al-'ilm wa al-fiqh* (ilmu pengetahuan) dan *al-qadhâ' bi al-'adl* (memutuskan dengan adil) dan disebut demikian karena ilmu pengetahuan memiliki kemampuan mencegah seseorang berbuat kerusakan.³

Menurut al-Damaghâni⁴ kata “*al-Hukm*” adalah *lafaz musytarak* mengandung lima pengertian yaitu:

1. *Al-Mauizhah* yaitu memberi pelajaran atau nasehat perintah berbuat baik dan melarang keburukan juga halal dan haram.

... وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ ... (٢٣١)

.... Dan apa yang telah diturunkan Allah kepada kamu yaitu Kitab (Al-Qur'an) dan Hikmah (Sunnah) untuk memberi pengajaran kepadamu.... (Al-Baqarah/2: 231)

¹ Abû Qâsim al-Husain bin Muhammad al-Ma'rûf al-Râghib al-Asfahâni, *Al-Mufradât fî Gharib Al-Qur'an*, Mishr: Mustahfâ al-Bâb al-Halabi, 1961/1381, hal. 167-168. Lihat juga: Abû al-Fadhl Jamâl al-Dîn Muhammad bin Mukram bin Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, Vol. 12, Cet. 3. Beirut: Dâr Shadr, 1994, hal. 140.

² Majdûdîn Ya'kûb al-Fairûz Abadî, *Bashâir dzawi al-Tamyîz fî Lathâif al-Kitâb al-Azîz*, Juz 2, tahqîq M. Ali al-Najâr, Beirut: Maktabah al-Ilmiyyah, 1996, hal. 247-248.

³ Abû al-Fadhl Jamâl al-Dîn Muhammad bin Mukram bin Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, Vol. 12, Cet. 3. Beirut: Dâr Shadr, 1994, hal. 140.

⁴ Husein bin Muhammad al-Damaghâni, *Qamûs Al-Qur'an aw Ishlâh wa al-Wujûh wa al-Nazhâir fî Al-Qur'an al-Karîm*, Beirut: Dâr al-Malayîn, 1983, hal. 141-142.

2. *Al-Fahm wa al-'Ilm* yaitu pemahaman dan pengetahuan terhadap agama, seperti dalam firman Allah berikut,

يٰٓيٰحْيٰى خُذِ الْكِتٰبَ بِقُوَّةٍ وَّاْتَيْنٰهُ الْحِكْمَ صَبِيًّا (١٢)

Wahai Yahya! Ambillah (pelajarilah) Kitab (Taurat) itu dengan sungguh-sungguh.” Dan Kami berikan hikmah kepadanya (Yahya) selagi dia masih kanak-kanak. (Maryam/19: 12)

3. *Al-Nubuwwah* yaitu kenabian, seperti firman Allah berikut,

... فَقَدْ اٰتَيْنَا آلَ اِبْرٰهِيْمَ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ وَاْتَيْنٰهُمْ مُلْكًا عَظِيْمًا (٥٤)

...Sungguh, Kami telah memberikan Kitab dan Hikmah kepada keluarga Ibrahim, dan Kami telah memberikan kepada mereka kerajaan (kekuasaan) yang besar. (an-Nisâ'/4: 54)

4. *Tafsir Al-Qur'an* yaitu pemahaman Al-Qur'an Allah Swt berfirman:

يُوَفِّي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَآءُ وَمَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ اُوْتِيَ خَيْرًا كَثِيْرًا ... (٢٦٩)

Dia memberikan hikmah kepada siapa yang Dia kehendaki. Barangsiapa diberi hikmah, sesungguhnya dia telah diberi kebaikan yang banyak.... (al-Baqarah/2: 269)

5. Pemahaman yang mendalam terhadap Al-Qur'an, seperti firman Allah:

اَدْعُ اِلَى سَبِيْلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ... (١٢٥)

Serulah (manusia) kepada jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pengajaran yang baik.... (an-Nahl/16: 125)

Secara global dapat dipahami bahwa kata “*al-Hukm*” di atas, identik dengan muatan politik sebutan bagi suatu pemerintahan atau sistem aturan dan perundangan (*rule*) yang berkaitan dengan perilaku manusia dapat bernilai positif ataupun negatif tergantung obyek dan konteks makna yang diinginkan. Secara bahasa (*haqîqah lughawiyah*) kata “*al-Hukm*” dapat dipahami dengan makna memutuskan atau membuat keputusan (*al-qadhâ*) sedangkan menurut adat kebiasaan (*haqîqat 'urfiyah*) dapat dimaknai kekuasaan (*al-Mulk wa as-Sulthân*).⁵

Untuk menghindari terjadinya kesalahan dalam memahami makna “*al-Hukm*” tersebut, harus ditempatkan terlebih dahulu makna hukum dalam Bahasa Indonesia dan bahasa Arab. Kata “hukum” dalam Bahasa Indonesia diartikan sebagai sebuah peraturan, ketetapan dan putusan yang tertulis atau tidak tertulis yang bertujuan mewujudkan keadilan dan sanksi bagi yang

⁵ Mahmud Muhammad al-Thanthâwî, *Ushul Fiqh al-Islamî*, Mesir: al-Maktabah al-Wahbah, 2001, hal. 45.

melanggar.⁶ Sedang dalam bahasa Arab kata “*hukum*” dimaknai konotatif perbuatan atau sifat. Sebagai perbuatan, *hukm* berarti menjalankan keputusan atau peraturan, dan hukum sebagai sifat adalah objek atau hasil perbuatan mengacu pada peraturan yang diputuskan atau berupa hukum keputusan dan peraturan. Jika pengertian hukum ini dikaitkan dengan kehidupan masyarakat dan negara dalam sistem pemerintahan, maka hukum berisi kebijakan dan peraturan yang memiliki relevansi dengan kajian politik kekuasaan dalam perspektif Al-Qur’an.⁷ Konteks putusan dan perintah hukum tersebut wajib ditaati baik berupa janji (*al-wa’ad*) seperti pada Surat al-Qalam/68 ayat 36-39 dan 48 maupun ancaman (*al-wa’id*) pada Surat al-Mâidah/5 ayat 50 dan 59.⁸

Ayat-ayat hukum dalam Al-Qur’an, tidak hanya disandarkan kepada Tuhan pemilik otoritas tertinggi alam semesta, tetapi terkadang juga disandarkan kepada manusia sebagai pelaksana mandat hukum-Nya. Hal ini menunjukkan adanya dua hukum dan kebijakan berbeda antara hukum Tuhan dan hukum manusia. Penyandaran langsung kata “*hakama*” dalam Al-Qur’an kepada Tuhan sebanyak 17 kali dari jumlah 45 kali. Kata “*al-Hukm*” pada tujuh ayat lain dipergunakan dalam kalimat nominal, tiga di antaranya penerapan unsur pembatasan (*hashr*).⁹

Penerapan unsur *hashr* demikian mengukuhkan ketetapan positif dan mutlak hukum hanya milik Allah Swt meski dalam tataran praktis dan implementasi pembatasan hukum tersebut menuai kontroversi terhadap hukum konvensional. Hukum Allah bersifat absolut dan mutlak benar, sedangkan hukum manusia bersifat relatif, profan, tidak sakral dan mengikat sesuai masalah seperti ijtihad dalam praktik pemerintahan (*siyâsah syar’iyyah*). Konsep hukum dalam Al-Qur’an ialah ide utama yang memberikan gambaran besar yang mendasari esensi hukum Al-Qur’an yang secara umum bernilai transenden dan profan wujud integrasi antara nilai ilahiah dan humanis. Bernilai ilahiah karena bersumber dari Tuhan yang transenden, sebagai wujud ketaatan, keyakinan dan petunjuk hidup manusia, sedang bernilai humanis karena konsep hukum senantiasa memperhatikan hajat kehidupan manusia. Konsepsi hukum dalam Al-Qur’an tidak memisahkan antara nilai spiritual dan temporal, antara religius dan profan bahkan memiliki integrasi kekuasaan dan peradilan sebagai prinsip dasar konstitusi Negara (Surat al-Mâidah/5 ayat 49 dan Yûsuf/12 ayat 40).

⁶ Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI), Jakarta: Balai Pustaka, 1998, hal. 314-315.

⁷ Abdul Mu’in Salim, *Fiqh Siyâsah Konsepsi Kekuasaan Politik dalam Al-Qur’an*, Cet. 3, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002, hal. 157.

⁸ Wahbah al-Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr*, J. 2. Damaskus: Dâr al-Fikr, 2009, hal. 298.

⁹ Ketujuh ayat terdapat dalam Surat al-An’âm/6: 57, al-Mu’min/40: 12, al-Qasâs/28: 70 dan 88, Yûsuf/12: 40 dan 67. Dua ayat terakhir inilah yang mengandung frase *al-Hukm illâ lillâh* seperti frase dalam Surat al-An’âm/6: 57.

Allah Swt berfirman:

وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا
 أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا
 مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ (٤٩)

Dan hendaklah engkau memutuskan perkara di antara mereka menurut apa yang diturunkan Allah, dan janganlah engkau mengikuti keinginan mereka. Dan waspadalah terhadap mereka, jangan sampai mereka memperdayakan engkau terhadap sebagian apa yang telah diturunkan Allah kepadamu. Jika mereka berpaling (dari hukum yang telah diturunkan Allah), maka ketahuilah bahwa sesungguhnya Allah berkehendak menimpakan musibah kepada mereka disebabkan sebagian dosa-dosa mereka. Dan sungguh, kebanyakan manusia adalah orang-orang yang fasik. (al-Mâidah/5: 49)

Ayat ini menegaskan tentang perintah memutuskan hukum secara adil sebagai kemaslahatan manusia tanpa mengedepankan hawa nafsu yang menyebabkan kezaliman dan fitnah. Memutuskan dengan hukum Allah merupakan wujud keadilan dan kebijakan yang sempurna guna tegaknya kebenaran dan sirnanya kebatilan. Hal ini seperti ketegasan Nabi saw. ketika menolak memberi putusan sepihak atas perselisihan rahib Yahudi dengan kaumnya. Sebaliknya berpaling dari tatanan kebenaran hukum Allah di dunia akan menimbulkan kemafsadatan dan beragam bentuk kezaliman, sedang di akhirat akan diganjar sesuai perbuatannya. Ayat ini juga menurut Quraish Shihab menunjukkan penetapan asas teritorial hukum (hukum modern) dan wajib syariat Islam diterapkan pada penduduk di wilayah-wilayah Islam.¹⁰

Secara global setidaknya terkandung tiga prinsip hukum dalam Al-Qur'an yaitu *ahkâm i'tiqâdiyah* berkaitan dengan keyakinan dan keimanan, akidah, *ahkâm khuluqiyah* berkaitan dengan etika dan moral, serta *ahkâm amaliyah* berkaitan dengan perkara ibadah dan muamalah. Dialektika hukum dalam Al-Qur'an secara substansi pada hakikatnya merupakan doktrin Allah (*khithâb Allah*) yang berupa tuntutan (*thalab/iqtidha'*) atau kebebasan memilih (*takhyir*) dengan asas penetapan hukum dengan redaksi bervariasi.

Hukum dan kekuasaan keduanya memiliki hubungan kuat secara dominatif dan secara resiprokal. Kekuasaan tanpa hukum menyebabkan terjadinya kesewenang-wenangan, dan hukum tanpa kekuasaan merupakan bentuk kelaliman. Manifestasi hubungan keduanya terlihat dari format hukum yang tidak hanya menjadi subordinasi kekuasaan, tetapi juga dapat

¹⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. 3, Jakarta: Lentera Hati: 2002, hal. 143.

menjadi alat atau kontrol kekuasaan, kekuasaan tunduk pada hukum (*supreme of law*) penentu eksistensi kekuasaan secara simbiotik.¹¹

Dialektika hukum dan kekuasaan membentuk hubungan yang identik dengan kekuasaan atau pola hubungan terpisah. Hubungan yang identik dengan kekuasaan diwujudkan dalam bentuk kedaulatan, kewenangan, kekuasaan dan hak. Sedang pola hubungan terpisah, menghasilkan tiga paradigma yaitu supremasi kekuasaan terhadap hukum, kedaulatan hukum terhadap kekuasaan, dan relasi simbiotik. Relasi simbiosis menunjukkan hubungan fungsional antara hukum dan kekuasaan, Kekuasaan memiliki pengaruh terhadap hukum, dan begitupula sebaliknya hukum berpengaruh terhadap kekuasaan. Dalam perspektif Al-Qur'an, hukum terbagi dua jenis, yaitu hukum Tuhan yang bersifat mutlak (absolut), dan hukum manusia bersifat terikat (*muqayyad*) dan relatif (*nisbi*). Oleh karena itu, berhukum kepada hukum selain Allah (*wadh'i*) tidaklah mutlak selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip ajaran Islam yaitu nilai-nilai keadilan, kebenaran, kesetaraan, kemanusiaan, dan tanggungjawab.¹²

b. Karakteristik *al-Hukm* dalam Al-Qur'an

1) Teistis (*Rabbaniyah*)

Salah satu ciri hukum dalam Al-Qur'an adalah bersifat *rabbaniyah*. Sifat *rabbaniyah* identik dengan *Rabb* dalam arti hukum dan kekuasaan berkaitan erat dengan ketuhanan. Yaitu tunduk dan patuh pada kuasa-Nya dalam mengatasi pelbagai persoalan baik menyangkut kemaslahatan bangsa maupun kemaslahatan agama dan dunia. Sifat *rabbaniyah* memberi makna seluruh peraturan perundangan yang dibuat harus bersumberkan pada nilai-nilai ajaran ketuhanan (wahyu). Oleh karena itu, menegakkan aturan tidak diperkenankan mengikuti hawa nafsu, kepentingan diri dan golongan. Sifat *rabbaniyah* ini dijelaskan dalam Surat al-Mâidah/5 ayat 44, 45, dan 48.

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ
بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ ... (٤٨)

Dan Kami telah menurunkan Kitab (Al-Qur'an) kepadamu (Muhammad) dengan membawa kebenaran, yang membenarkan kitab-kitab yang diturunkan sebelumnya dan menjaganya, maka putuslah perkara mereka menurut apa yang diturunkan Allah dan janganlah engkau mengikuti

¹¹ L. J. Van Apeldoorn, *Pengantar Ilmu Hukum*, Jakarta: PT. Pradnya Paramita, 1986, hal. 70.

¹² Mahmûd Ukashah, *al-Hukm fî al-Islâm, Dirâsah Dilâlah al-Mafhûm fî Al-Qur'an al-Karîm wa al-Ashr al-Nubuwwah wa al-Ashr al-Khulafâur Rasyidîn*, Mesir: Maktabah al-Engilo al-Mishriyah, 2002, hal. 20-21.

keinginan mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu....(al-Mâidah/5: 48)

Ayat di atas menunjukkan perintah untuk menegakkan hukum dengan benar tidak mengedepankan hawa nafsu. Perintah ini seperti yang ditegaskan dalam kitab-kitab samawi sebelumnya dan Al-Qur'an sebagai saksi dan penyempurna hukum-hukum tersebut. Sikap berpaling dari hukum Allah dapat menyebabkan kekafiran atau keluar dari Islam. Hukum dalam Al-Qur'an hanyalah milik *Rabb*, syariat-Nya wajib ditegakkan dan ditaati oleh seluruh manusia bahkan menjadi kewajiban utama dakwah para Nabi dan Rasul seperti yang diperintahkan Allah Swt kepada Nabi Daud AS dan Nabi Muhammad saw. Tegaknya supremasi hukum dalam kekuasaan merupakan karakteristik *Rabbaniyah* penyebab tegak keadilan dan kemakmuran bangsa dan negara.

2) Moderat (*al-Wasathiyah*)

Wasathiyah adalah adil, seimbang dan proporsional (*'adlan wa khiyâran*) dan juga sering dimaknai moderat dalam dimensi hukum dan kehidupan yang jauh dari sifat ekstrem berlebihan *ifrath* dan *tafrith* serta penyimpangan kekuasaan atau *abuse of power*. Umat yang adil adalah yang mampu menempatkan sesuatu pada tempatnya termasuk dalam persoalan hukum dengan tidak kehilangan prinsip kekuasaan. Paham *Wasathiyah* (moderat) sangat relevan menjadi konsep perpolitikan bahkan menjadi impian semua entitas kekuasaan yang sementara dirisaukan mayoritas disebabkan radikalisme oleh gerakan Islam transnasional kanan dan kiri. Pemahaman Islam *wasathiyah* tersebut dalam firman Allah berikut,

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ... (١٤٣)

Dan demikian pula Kami telah menjadikan kamu (umat Islam) umat pertengahan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul menjadi saksi atas perbuatan kamu....(al-Baqarah/2: 143)

Menurut Shalabi kata *wasathiyah* dalam Al-Qur'an terdapat empat tempat yang saling berdekatan makna. *Pertama*, *wasathiyah* adalah sikap adil dan pilihan (al-Baqarah/2: 143). *Kedua*, *wasathiyah* bermakna paling baik dan pertengahan seperti perintah menjaga *shalat wustha* dengan khusus berada di pertengahan waktu dan paling afdhal (al-Baqarah/2: 238). *Ketiga*, *wasathiyah* berarti paling adil dan ideal, baik dan berilmu (al-Qalam/68: 28), dan *keempat*, *wasathiyah* berarti di pertengahan (al-Adiyât/ 100: 5).¹³ Dengan

¹³ Ali Muhammad Muhammad Ash-Shalabi, *al-Wasathiyah fi Al-Qur'an*, Kairo: Maktabat at Tâbi'in, 1422/2001, hal. 16-25.

demikian umat *washatan* adalah umat terbaik dan pilihan yang selalu menjaga dan menerapkan nilai-nilai Islam dalam kehidupan termasuk *amar ma'ruf nahi mnkar* termasuk *washatiah* dalam sistem dan peraturan, hukum atau kekuasaan. Hukum yang Islami bukanlah hukum yang didasarkan pada paksaan dan kedikatoran tetapi hukum yang berlaku secara rasional penuh kerahiman didasarkan pada keadilan, kesetaraan, syura (demokrasi), kemanusiaan, dan kebebasan yang selaras dengan Syariah.¹⁴

Corak pemerintahan Islami bukan seperti sistem teokrasi yang menjunjung tinggi prinsip-prinsip kekuasaan dengan sistem kependetaan (*priesthood*) yang memiliki hierarki kekuasaan sebagai wakil Tuhan di muka bumi. Pemerintahan Islam memberi kewenangan dan otoritas *Ulil amri* untuk mengedepankan musyawarah dalam melaksanakan kekuasaan dengan mengedepankan dan menjaga norma-norma ajaran agama dalam bersistem. Sifat *wasathiyah* menjangkau pada persoalan pemikiran, keyakinan bahkan berkaitan dengan muamalah untuk meraih kemaslahatan agama dan dunia. Seperti sikap adil dalam berinqaf, berkeluarga, dalam sosial dan dakwah bahkan dalam politik dan *jihad fi sabilillah* (al-Baqarah/2: 191-195).

3) Realistis (*al-Wâqi'iyah*)

Hukum bersifat realistis yang dimaksudkan adalah hukum Allah dapat menjadi solusi dan memberi perhatian terhadap nilai-nilai luhur etika dan moral kekuasaan secara universal terhadap realitas. Turunnya syariat Islam untuk manusia sejalan dengan kodrat penciptaan dan keselarasan antara jasad dan ruh dengan sifat ketakwaan manusia atau dengan makna lain bahwa realistik hukum Islam sebagai sistem tata kelola terhadap kejadian baru (*nawâzil*), perubahan dan perkembangan realitas masyarakat dan kehidupan mereka dengan menimbang sisi maslahat dan mudarat. Karakteristik *waqi'iyah* dalam kekuasaan dan pemerintahan sebagai penguat keluasan kaidah hukum Islam perhatiannya dalam menjaga perubahan realitas hukum agar tetap relevan sepanjang zaman, mampu mengendalikan kehidupan umat sesuai ketentuan dan tujuan syariah (al-An'âm/6: 153) menjadi penyeimbang realitas perubahan dengan ketetapan hukum.

Adapun pilar-pilar realistis (*al-waqi'iyah*) dalam Al-Qur'an, terdapat dalam banyak ayat yang menggambarkan interaktif realitas yang menjadi pelajaran bagi manusia seperti tahapan hukum yang diturunkannya Al-Qur'an kepada Nabi saw. tentang akidah, ibadah, muamalah, hudud dan lainnya. Di antara pilar-pilar realistik tersebut merupakan penjelas atas persepsi miring sekaligus sanggahan terhadap penyimpangan akidah (Tâha/20: 123-124), petunjuk untuk meluruskan nilai-nilai ibadah (al-Baqarah/2: 187), jawaban realistis terhadap problematika umat seperti dalam perang Uhud, dan hadis

¹⁴ Ahmad bin Abd al-Halim Ibn Taimiyah, *al-Jawab al-Shahih liman Baddala Dîn al-Masih*, Cet 1. Riyad: Dâr al-Ashimah, 1414 H, hal. 69.

ifk (hoaks) yang menimpa Aisyah RA dari tuduhan kelompok munafik pimpinan Abdullah bin Ubay bin Salul usai perang Bani Musthaliq pada tahun 5 Hijriyah (an-Nûr/24: 11-17).

4) Fleksibel (*al-Murûnah*)

Sifat *murûnah* merupakan karakteristik hukum dan kekuasaan Al-Qur'an yang diartikan dengan fleksibel, luwes dan elastis. Tetapi elastisitas bukan berarti menerima dan berbuat sekehendak hati tanpa batas. Sifat *murûnah* dalam hukum tidak dapat dipisah dari *ma'alûl af'âl* (efek domino) dari pemberlakuan sebuah hukum ijtihadi yang merupakan tindak lanjut dari ketetapan *maqâshid tasyri'*. Deskripsi tentang fleksibilitas (*murûnah*) dalam hukum Islam dapat dilihat dari karakteristik (*khâshaish*) syariat Islam yang sejalan dengan adagium hukum Islam yaitu "*al-nushûsh mutanâhiyah wa al-wâqai'i ghairu mutanâhiyah*" yaitu teks-teks Al-Qur'an atau hadis bersifat terbatas sedangkan realitas tidak terbatas.

Yûsuf Qardhâwi menjelaskan bahwa fleksibilitas hukum dan kekuasaan sebagai karakteristik Islam terletak pada tujuan bukan pada bentuk penerapan, bersifat tetap pada dasar dan kaidah umum serta nilai agama yang *qath'i* bukan *zhanni*. Bentuk negara menurutnya tidaklah terlalu urgen seperti halnya nama kekuasaan yang disematkan. Hal ini bukan berarti menyerukan untuk menerapkan sistem *Khilâfah*, dan yang terpenting adalah hukum dan kekuasaan bernafaskan Islam dan sistem tata kelola hukum dan kekuasaan negara didasarkan pada syura (demokrasi), bersifat konstitusional yang mencerminkan prinsip-prinsip Islam dan hukum-hukum syariat yang ditegakkan atas dasar pemilihan, bai'at dan syura. Tanggungjawab pemimpin berada di tangan umat terbuka secara sukarela tanpa paksaan.¹⁵

Syariat Allah tidak sebatas petunjuk yang hanya terkodifikasi dalam teks Al-Qur'an, melainkan harus menjadi petunjuk manusia yang ditaati dan diterapkan dalam kehidupan. Penerapan tersebut tidak hanya sebatas kewajiban melainkan juga memberi kemaslahatan dan keberkahan. Karena secara prinsip syariat Allah bertujuan *hifzh al-Dîn* (memelihara agama), *hifzh al-nafs* (memelihara jiwa), *hifzh al-'aql* (memelihara akal), *hifzh al-nasl* (memelihara keturunan), dan *hifzh al-mâl* (memelihara harta). Prinsip hukum Islam bersifat *murûnah* tersebut merupakan asas kebenaran yang inern dengan keuniversalan Islam. Prinsip hukum Islam tersebut selain bersifat permanen meliputi tauhid, keadilan, *amar ma'ruf nahi munkar*, kemerdekaan atau kebebasan, persamaan, tolong-menolong, dan toleransi, juga bersifat fleksibel, kreatif dan dinamis, karena hukum Islam sendiri mengandung unsur kemudahan tidak menyulitkan, meminimalisir beban, dan berangsur-angsur dalam membina dan menetapkan hukum.

¹⁵ Yûsuf al-Qardhâwi, *Min Fiqh ad-Daulah fî al-Islâm*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 1997, hal. 35.

وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مَلَّةً
أَيُّكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمُّكُمُ الْمُسْلِمِينَ ... (٧٨)

Dan berjihadlah kamu di jalan Allah dengan jihad yang sebenar-benarnya. Dia telah memilih kamu, dan Dia tidak menjadikan kesukaran untukmu dalam agama. (Ikutilah) agama nenek moyangmu Ibrahim. Dia (Allah) telah menamakan kamu orang-orang Muslim sejak dahulu....(al-Hajj/22: 78)

Faktor-faktor elastisitas (*murûnah*) hukum dalam perspektif Al-Qur'an ditunjukkan dengan beberapa hal, yaitu 1) keluwesan hukum Islam dengan memberi kemudahan bukan kesulitan kepada umatnya, perkara yang tidak ditetapkan langsung syariah merupakan bentuk pemaafan yang dibolehkan agama untuk dikerjakan (al-Mâidah/5: 101); 2) perhatian tinggi terhadap semua persoalan hukum secara umum seperti syura dan persiapan diri menghimpun kekuatan untuk berjihad (al-Anfâl/8: 60); 3) nas-nas syariah dapat ditafsirkan secara beragam, baik berkaitan hukum bersifat universal maupun parsial. Penafsiran beragam tentang hukum *had hirâbah* bagi pelaku kasus perampokan dalam Surat al-Mâidah/5 ayat 33 yaitu kapan ia harus dibunuh, kapan ia diasingkan serta kapan dikenai hukuman berlapis. Pemahaman nas yang sepenuhnya diberikan kepada penegak hukum dalam menjaga stabilitas keamanan untuk memberi efek jera bagi pelaku kriminal; 4) menjaga keutuhan agama dan hajat utama manusia, yaitu memberi kemudahan dan menolak kesulitan (al-Baqarah/2: 158), mendatangkan kemaslahatan dan menolak kerusakan (an-Nahl/16: 90); 5), perubahan fatwa seiring dengan perubahan kondisi, ruang, dan waktu. Seperti fatwa Umar RA tentang muallaf tidak lagi diberi zakat karena keimanan yang sudah kuat.¹⁶

5) Objektif (*al-Maudhû'iyah*)

Karakteristik hukum Islam bersifat obyektif dalam arti mampu menjadi nilai peradaban bagi manusia secara umum mengatur perilaku kehidupan bahkan mampu merespon problematika kontemporer dan membimbing manusia menuju jalan hidayah-Nya. Objektivitas hukum lahir dari akurasi kebenaran, pengetahuan dan amanah berdasarkan pandangan rasio yang terukur tentang persepsi hukum tanpa ada unsur penistaan, prasangka atau kepentingan. Gambaran sistem kekuasaan Islam tidak lepas dari kecenderungan etik yang bersumberkan dari prinsip-prinsip Al-Qur'an dan Hadis dalam konteks kekuasaan pemerintahan.

Adapun pilar obyektivitas hukum dalam Al-Qur'an ditunjukkannya dengan beberapa hal, yaitu bersikap adil dalam hukum (*al-qisth*) (an-Nisâ/4:

¹⁶ Yusuf al-Qardhawi, *'Awâmil al-Sa'ah wa al-Murûnah fi al-Syarîah al-Islâmiyah*, Mesir: Dâr al-Sahwah, 1985, hal. 40.

135). Sikap adil yang dimaksud adalah ketika membuat keputusan tanpa memandang latar belakang dan status sosial dan lainnya, sikap adil (*al-inshaf*) dalam bersikap terhadap orang lain, dalam arti hukum selalu selaras dan berlaku sama tidak diizinkan melampaui batas-batas kemanusiaan yang bertentangan dengan agama (Ali Imrân/3: 113-114), menjaga amanah (*al-amânah*) merupakan kriteria obyektivitas hukum, tidak ada pilihan bagi penguasa kecuali melaksanakan hukum dan kekuasaan sesuai amanah undang-undang, dan melakukan *tabayun* klarifikasi secara cermat dan teliti sebelum memutuskan perkara agar tidak terjadi kefatalan hukum akibat salah pemahaman (al-Hujurat/ 49: 6).

6) Kredibel (*al-Mishdâqiyyah*)

Hukum Islam yang telah terkodifikasi merupakan bukti kebenaran Al-Qur'an atau *mishdâqiyyah* sesuai realitas. Al-Qur'an merupakan kumpulan firman Allah berisi hukum syariat bukti kebenaran dan keadilan Tuhan selain berisi berita dan nasehat bagi manusia. Wujud kredibilitas Nabi saw. terlihat dari peranan kejujurannya dalam mengemban risalah Islam, hingga sematan *al-amîn* diberikan kepadanya. Agama merupakan sistem yang mengatur kepercayaan serta peribadatan termasuk kumpulan pemikiran dan maklumat yang tercermin dalam tingkah laku (akhlak) dan pola pikir. Pola pikir sendiri memiliki pengaruh besar dalam tata nilai kehidupan manusia. Hal yang paling berbahaya dalam agama adalah manakala ketidak mampuan diri menegakkan hukum Tuhan secara adil sebagai sistem hidup dengan nilai integritas dan eksistensi kebenaran. Akibatnya tidak saja melahirkan ragam dusta dan kemunafikan tetapi juga kezaliman.

Larangan perbuatan dusta dan bahaya kemunafikan dalam Al-Qur'an disejajarkan dengan perbuatan kesyirikan, sebagaimana firman Allah berikut,

ذَلِكَ وَمَنْ يُعِظْمَ حُرْمَتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَأُحِلَّتْ لَكُمْ الْآنْعَامُ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ
عَلَيْكُمْ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ^{٣٠}

Demikianlah (perintah Allah). Dan barangsiapa mengagungkan apa yang terhormat di sisi Allah (hurumat) maka itu lebih baik baginya di sisi Tuhannya. Dan diharamkan bagi kamu semua hewan ternak, kecuali yang diterangkan kepadamu (keharamannya), maka jauhilah olehmu (penyembahan) berhala-berhala yang najis itu dan jauhilah perkataan dusta. (al-Hajj/ 22: 30)

Selanjutnya, karakteristik *al-Hukm* dalam politik kekuasaan perspektif Al-Qur'an dapat penulis sarikan dalam tabel berikut ini:

Tabel IV. 1: Karakteristik *al-Hukm* dalam Al-Qur'an

| No | Karakteristik <i>al-Hukm</i> | Makna Qur'ani | Politik Kekuasaan |
|----|-----------------------------------|---|---|
| 1 | <i>Rabbâniyah</i> (teistis) | Kekuasaan yang berasaskan nilai-nilai ketuhanan, sejalan dengan norma dan ajaran agama | Loyalitas terhadap hukum dan perundangan dalam kekuasaan berdasarkan norma dan ajaran agama bukan hawa nafsu |
| 2 | <i>Wasathiyah</i> (moderat) | Adil, seimbang dan proporsional, tidak ekstrem dan berlebihan atau <i>ifrath</i> dan <i>tafrith</i> | Adil dalam menempatkan hukum, bijak penuh kerahiman yang didasarkan pada keadilan, kesetaraan, syura kemanusiaan, dan kebebasan |
| 3 | <i>Wâqi'iyah</i> (realistis) | Realitas kekuasaan tertumpu pada nilai-nilai etik dan moral secara universal | Realitas hukum tidak kontradiksi dengan ajaran agama dan prinsip-prinsip <i>maqâshid al-syariah</i> |
| 4 | <i>Murînah</i> (fleksibel) | Hukum Islam bersifat fleksibel, luwes dan elastis sesuai kaidah umum dan prinsip hukum | Penerapan hukum mempertimbangkan sisi maslahat dan mudarat, dengan menempatkan perkara <i>tsawâbit</i> dan <i>mutaghayyirât</i> |
| 5 | <i>Maudhû'iyah</i> (objektif) | Berisi nilai peradaban dan secara objektif dapat merespon problematika kontemporer | Implementasi hukum dan kekuasaan dilaksanakan dengan adil dan amanah serta penuh tanggungjawab |
| 6 | <i>Mishdâqiyyah</i> (kredibel) | Sesuai dengan realitas, bukti kebenaran, keadilan dan humanis | Pelaksanaan hukum didasarkan pada nilai kejujuran dan kebenaran bukan dengan hoaks dan kesewenangan-wenangan |

2. Term *as-Sulthân* (Kekuasaan dan Otoritas)

a. Pengertian “*as-Sulthân*” dalam Al-Qur’an

Kata “*as-Sulthân*” merupakan bentuk masdar dari fi’il *sallatha*, *yusallithu* yang berarti kekuatan dan paksaan. Menurut Ibnu Faris kata “*as-Sulthân*” berjumlah 37 ayat memiliki empat pengertian utama, yaitu argumen atau bukti (*al-hujjah wa al-qudrah*), mukjizat (*al-mukjizat*), kekuatan memaksa atau kemampuan (*al-quwwah wa al-qudrah*), dan kekuasaan atau otoritas (*as-sulthah aw at-tasalluth*). Keragaman makna demikian ini disebabkan faktor polisemi (*musytarak al-lafdz*) dengan makna dasar argumen dan bukti, sedangkan makna lain muncul disebabkan oleh pengaruh penggunaan kata “*as-Sulthân*” dalam konteks kalimat.¹⁷

Penjelasan mengenai penafsiran “*as-Sulthân*” tersebut, yaitu pertama argumen dan bukti (*al-hujjah wa al-burhân*) yang dalam Al-Qur’an terulang 16 kali sebagai bukti-bukti kenabian dan kerasulan bagi penentang risalah.¹⁸

فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقِفْتُمُوهُمْ وَأُولَئِكُمْ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطٰنًا مُّبِيْنًا (٩١)

Maka tawanlah mereka dan bunuhlah mereka di mana saja kamu temui, dan merekalah orang yang Kami berikan kepadamu alasan yang nyata (untuk memerangi, menawan dan membunuh) mereka. (an-Nisâ’/4: 91)

Menurut Imâm at-Thabari kata “*as-Sulthân*” dalam ayat ini bermakna bukti dan argumentasi (*al-hujjah*)¹⁹ atau sebagai penjelas (*al-bayân*) dalam perspektif Ibnu Katsir disebabkan adanya korelasi kuat dengan ketiga ayat sebelumnya (ayat 88, 89, dan 90) dengan ragam *asbabun nuzul*.²⁰ Penafsiran kata “*as-Sulthân*” yang lain yang semakna atau memiliki makna *al-hujjah* tersebut terdapat dalam Surat Ghafir/40 ayat 23 berikut:

¹⁷ Abd al-Husain Ahmad ibn Faris ibn Zakariya, *Mu’jam Maqâyis al-Lughah*, Cet. 2, Tahqiq ‘abd al-Salam Muhammad Harun, Beirut: Dâr al-Fikr, hal. 95.

¹⁸ Surat Ali Imrân/3: 151, an-Nisâ’/4: 91 dan 144, al-An’âm/6: 81, al-A’râf/7: 33, 71, Yûnus/10: 68, Hûd/11: 96, Yusuf/12: 40, Ibrahim/14: 11, al-Kahfi/18: 15, al-Hajj/22: 71, al-Mukminûn/23: 45, an-Naml/27: 21, al-Qasas/28: 35, ar-Rûm/30: 35, as-Saffat/37: 156, Ghâfir/40: 23, 25, 56. Ad-Dukhân/44: 19, az-Zariyât/51: 38, at-Tûr/52: 38, an-Najm/53: 23.

¹⁹ Abû Ja’far Muhammad bin Jarir at-Thabari, *Jami’ al-Bayân ‘an Takwîl Ayi Al-Qur’an*, J. 6, Beirut: Dâr al-Fikr, 1405 H, hal. 303-304.

²⁰ Menurut Ibnu Katsir ayat 91 terdapat dua *asbabun nuzul*, yaitu pertama, terkait hukuman terhadap kaum munafik yang mengurungkan diri tidak ikut berperang dalam peperangan Uhud, dan kedua, terkait dengan penduduk Mekah yang yang berpura-pura masuk Islam kemudian mereka kembali ke agama Quraisy awal untuk menyembah berhala lalu mengharap kembali keimanan, ancaman ini diperintahkan Nabi saw. untuk memerangi mereka. Lihat Abû al-Fidâ’ Ismâil bin Umar bin Katsir al-Quraisy al-Dimasyq, *Tafsir Al-Qur’an al-’Azhim*, Vol. 8, Beirut: Dâr Ibnu Hazm, 2000, hal. 514.

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا وَسُلْطٰنٍ مُّبِينٍ (٢٣)

Dan sungguh, Kami telah mengutus Musa dengan membawa ayat-ayat Kami dan keterangan yang nyata. (Ghâfir/40: 23)

Ayat ini menurut imam al-Suyûthi menjelaskan tentang tugas yang diperintahkan Allah kepada Nabi Musa AS untuk menyeru bangsa Qibti dengan hujah kebenaran risalahnya untuk membantah Fir'aun dan kaumnya bahwa dirinya penyihir.²¹ Kedua, kata “*as-Sulthân*” bermakna kekuasaan dan kekuatan (*as-sulthah aw al-tasalluth*). Pemahaman ini terungkap dalam Surat al-Isrâ'/17 ayat 33 dan 65, Surat an-Nahl/16 ayat 99-100, dan Surat Saba'/34 ayat 21, di mana kata *sallatha* tersebut mengandung pengertian memberi kekuasaan dan kekuatan hingga meraih kemenangan (an-Nisâ'/4: 90), juga berisi tentang otoritas kekuasaan dan kewenangan yang berimplikasi sosiologis (al-Hasyr/59: 6). Ketiga, kata “*as-Sulthân*” mengandung arti mukjizat seperti terdapat dalam Surat Ghâfir/40 ayat 23. Penafsiran ini sebagai bukti nyata kemukjizatan Nabi Musa AS dengan tongkatnya yang berubah menjadi ular dan tangannya bercahaya dalam upaya menundukkan hati Fir'aun, Haman dan Qarun serta kaum Bani Isrâil.²² Dengan penafsiran demikian, tidak salah jika imam Suyûthi, at-Thabari dan Ibnu Katsîr menafsirkan “*as-Sulthân*” dengan makna *burhân*, *bayân*, dan *hujjah*.²³ Keempat, kata “*as-Sulthân*” berarti kekuatan dan kemampuan (*al-quwwah wa al-qudrah*). Pengertian makna ini terdapat pada tujuh ayat Al-Qur'an yaitu pada Surat Ibrahim/14: 22, Surat al-Hijr/15: 42, Surat al-Isrâ'/17: 65 dan 80, dan Surat as-Shaffât/37: 30, Surat ar-Rahmân/55: 33, dan Surat al-Hâqqah/69: 29. Ayat-ayat tersebut secara redaksi bicara tentang akal dan pola pikir orang-orang kafir bahwa yang menentukan kondisi dan jalan hidupnya adalah pangkat, kekuasaan, dan harta. Pengakuan mereka ini jelas-jelas keliru disebabkan manusia tidak memiliki daya dan upaya kecuali atas kehendak Allah sekalipun seolah duniawi dalam kuasa dalam genggamannya (al-Hâqqah/69: 27-29). Harta dan kedudukan tidak dapat membela dan menolong diri dari azab Allah, dan penyesalan diri tersebut dilontarkannya saat menerima catatan keburukan pada hari pembalasan.²⁴ Pada saat itulah manusia kehilangan kekuatan dan kekuasaan yang dimilikinya, bahkan

²¹ Jalal al-Din ibn Abd Rahman ibn Abu Bakr as-Suyûthiy dan Jalal al-Din ibn Muhammad ibn Ibrahim ibn Ahmad al-Mahalli al-Mishri, *Tafsir al-Jalâlain*, Beirut: Maktabah al-Islami, 2006, hal. 469

²² Tafsir Kemenag RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, J. 8, Jakarta: Lentera Abadi, 2010, hal. 523.

²³ Jalal al-Din ibn Abd Rahman ibn Abu Bakr as-Suyûthiy dan Jalal al-Din ibn Muhammad ibn Ibrahim ibn Ahmad al-Mahalli al-Mishri, *Tafsir al-Jalâlain ...*, hal. 232.

²⁴ Abû al-Fidâ' Ismâil bin Umar bin Katsîr al-Quraisy al-Dimasyq, *Tafsir Al-Qur'an al Azhim*, Vol. 8, Beirut: Dâr Ibnu Hazm, 2000, hal. 215.

ancaman keras demikian atas ketidakmampuan dirinya menandingi ilmu dan kuasa-Nya zat yang Mahatinggi (ar-Rahmân/55: 33), karenanya ayat-ayat ini lebih tepat dimaknai *hujjah* atau bukti nyata kuasa-Nya.²⁵

b. Term “*as-Sulthân*” Menunjuk Kekuasaan dan Kedaulatan

Menurut Husain Abdullah²⁶ kata “*as-Sulthân*” mempunyai sinonimitas dalam Al-Qur’an yang menggambarkan term kekuasaan dan kepemimpinan seperti pada kata-kata berikut ini:

1) *Al-Mâlik*

Kata “*al-Malik*” yaitu penguasa karismatik dan pemilik otoritas, seperti terpilihnya Thâlût karena memiliki otoritas raja disebabkan kelebihan ilmu dan fisik (al-Baqarah/2: 247). Terpilihnya Thâlût sebagai penguasa karena ia memiliki kriteria kepemimpinan, seperti pengalaman luas dalam soal perang, kemampuan politik pemerintahan dan fisik yang kuat (*basthatan fî al-ilmî wa al-jism*). Kekuasaan yang dimandatkan kepada siapa saja yang dikehendaki-Nya tanpa memandang keturunan dan kekayaan. Sekaligus bukti nyata demikian menunjukkan bahwa ilmu dan karunia Allah sangatlah luas seperti kekuasaan Thâlût yang memberi kemaslahatan bagi umat dan bangsanya.²⁷

2) *Al-Khalîfah*

Kata “*Al-Khalifah*” dapat diartikan sebagai pengganti, penerus atau wakil Allah di muka bumi. Pengertian ini sebagaimana termaktub dalam Surat Sâd/38 ayat 26. Kata “*Khalîfah*” pada ayat Dawûd ini bermakna pengganti atau pelanjut setelahnya. Imam ar-Râzi menafsirkannya dengan pengganti dan memerintah (*al-niyâbah wa al-imârah*) atau dengan *al-Mâlik* pemilik dan pelakasa hukum, wakil dan mandataris Allah untuk menjaga keutuhan agama dan kehidupan duniawi.²⁸ Kata “*Khalîfah*” sekalipun tidak memiliki korelasi langsung dengan sistem politik Islam modern, namun secara umum saling berkaitan dengan prinsip kekuasaan seperti prinsip keadilan, persamaan dan lainnya. Kehilangan kekuasaan pertanda kehilangan legitimasi hukum. Oleh sebab demikian, peran Khalifah mutlak diperlukan untuk menjaga agama dan tegaknya legitimasi hukum yaitu dengan cara memaksimalkan fungsi kelembagaan negara melalui proses regulasi, otorisasi kekuasaan atau pendekatan institusional.

²⁵ Abû Ja’far Muhammad bin Jarir at-Thabari, *Jâmi’ al-Bayân ‘an Takwîl Ayi Al-Qur’an*, Juz. 23 ..., hal. 236.

²⁶ Muhammad Husain Abdullah, “Authority and Power Concept in The Holy Quran; Subjective Study,” dalam *Majalah al-Buhûts wa ad-Dirâsat al-Islâmiyah*, Al-Sulaimania University-Islamic Science College, Vol. 40, No. 1, 2015, hal. 289-322.

²⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’an*, Vol. 1, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 644.

²⁸ Fakhr al-Dîn ar-Râzi, *Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtîh al-Ghaib*, Juz. 26, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th, hal. 174.

3) *Al-Hâkim*

Kata “*Al-Hâkim*” diartikan pemutus perkara, seperti dalam ayat berikut,

وَاتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَاصْبِرْ حَتَّىٰ يَحْكُمَ اللَّهُ ۚ وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ (١٠٩)

Dan ikutilah apa yang diwahyukan kepadamu, dan bersabarlah hingga Allah memberi keputusan. Dia-lah hakim yang terbaik (Yûnus/10:109).

Kata “*al-Hâkim*” yang terbentuk dari kata “*hakama*” yang berarti menghalangi, layaknya hukum berfungsi menghalangi kezaliman atau layaknya *hakamah* kendali menghalangi hewan liar, begitu juga “*hikmah*” menghalangi terjadinya mudarat dan kesulitan berfungsi mendatangkan kemudahan dan kemaslahatan. Kata “*al-Hâkim*” secara umum sifat Allah yang disematkan kepada kitab suci Al-Qur’an dan ketetapan Allah. Allah adalah “*al-Hâkim*” pemutus perkara yang Mahaadil lagi Mahabijaksana.²⁹

Hakim merupakan jabatan dan profesi yang mulia (*officium nobile*) sebagai wakil Tuhan yang berkewajiban melestarikan agama, menegakkan keadilan, mewujudkan stabilitas keamanan negara. Jabatan mulia yang harus di tangani oleh orang yang kompeten dan profesional, terjaga fisik dan mental. Imam al-Mawardi mensyaratkan jabatan hakim harus akil baligh, berakal, laki-laki, merdeka, beragama Islam, adil, dan amanah, tidak cacat pendengaran dan penglihatan, serta memiliki pengetahuan mendalam tentang hukum Islam (mujtahid) dan bersuku Quraisy.³⁰ Syarat mujtahid bagi hakim, Imam as-Shan’âni tidak sependapat dengan al-Mawardi karena persyaratan tersebut terlalu berat halnya persyaratan laki-laki dan keturunan Quraisy.³¹

Ketaatan kepada hakim selaku elemen penguasa mutlak bagi rakyat selama tidak bermaksiat kepada Allah dan Rasul-Nya.³² Ketaatan kepada hakim ini menurut al-Jashâsh ketaatan yang sangat erat dengan keadilan hakim, jika ia fasik atau nyata dalam kekufuran (*kufr al-bawwâh*) maka

²⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur’an*, Vol. 3 ..., 2002, hal. 167.

³⁰ Abu Hasan Ali bin Muhammad bin Habib al-Mawardi al-Bashri, *al-Ahkâm al-Sulthâniyah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th, hal. 19-20.

³¹ Muhammad bin Ismâ’il al-Kahlâni al-Shan’âni, *Irsyâd al-Nuqqâd ila Taysîr al-Ijtihâd*, Kuwait: Dâr al-Salafiyah, 1985, hal. 88-89.

³² Dalam Al-Quran Surat An-Nisa/4 ayat 59 dan dalam hadis Nabi saw bersabda:

عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ حَقٌّ مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِالْمَعْصِيَةِ فَإِذَا أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ فَلَا سَمْعَ وَلَا طَاعَةَ (رواه البخاري)

Dari Ibnu Umar RA, Nabi saw bersabda: Mendengar dan taat (kepada penguasa) itu memang benar, selama mereka tidak diperintahkan kepada maksiat. Jika mereka memerintahkan untuk bermaksiat, tidak boleh mendengar dan taat (dalam maksiat tersebut)” (HR. Bukhari, no. 2735, juz 10, hal 111, bab *as-Sam’u wa at-Thâ’ah li al-Imâm*).

tidaklah layak untuk ditaati.³³ Hakim sebagai pemutus perkara harus merujuk pada Al-Qur'an sebagai sumber hukum, dan boleh melakukan ijtihad jika tidak ada dasar nas Al-Qur'an dan Sunnah. Perintah ini wajib dilaksanakan dan berlaku umum serta pahala besar bagi yang tidak menolak perintah tersebut seperti dalam Surat al-Mâidah/5 ayat 44, 45, dan 47. Kedudukan ketiga ayat tersebut berlaku umum, meski dari sisi asbabun nuzul menurut al-Thabari, Ibnu Katsîr, dan al-Qurtûbi berkenaan dengan hukuman rajam pezina dari kaum Yahudi atau berkenaan dengan pembunuhan yang dilakukan oleh bani Quraizhah terhadap bani Nazhir, namun *diyât* yang dijatuhkan setengah dari *diyât* bani Nazhir.³⁴

Kemudian julukan kafir sendiri menurut Ibnu Abbâs RA ditujukan untuk orang Muslim, zalim untuk orang Yahudi, dan fasik untuk orang Nasrani. Pendapat ini dikuatkan oleh Jâbir bin Zaid dan Ibn Abî Zaid³⁵ dan Imam Thabathabai dalam tafsir al-Mîzan.³⁶ Sedangkan menurut al-Râzi ketiga ayat ini berlaku secara mutlak bagi mereka yang bermaksiat, para menantang Rasulullah saw. dan bagi mereka yang tidak memutuskan hukum sesuai dengan hukum Allah.³⁷

Penafsiran kata *kufir* yang dimaksudkan ayat, menurut Ibnu Abbas RA adalah *kufirin duna kufirin* yakni kekafiran yang tidak sampai mengeluarkan diri seseorang dari agama Islam atau demikian penyebab kekafiran, namun hal ini bukan seperti kekafiran orang-orang yang tidak beriman kepada Allah, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya dan rasul-rasul-Nya.³⁸ Sedangkan menurut Ibnu Mas'ûd RA adalah *kufir al-juhûd* yakni kekafiran yang nyata yang dapat mengeluarkan diri seseorang dari agama Islam. Karena ayat ini menurut Ibnu Mas'ud dan al-Hasan berlaku umum bagi siapapun yang tidak berhukum dengan apa yang diturunkan Allah, baik dari kalangan umat Islam, Yahudi, atau dari orang-orang kafir lainnya. Artinya bagi mereka yang mensahkan, membenarkan dan mensejajarkan hukum manusia lebih baik daripada hukum Allah, hukumannya berbeda dengan mereka yang

³³ Abû Bakar Ahmad bin Alî ar-Râzî al-Jashâsh, *Ahkâm Al-Qur'an*, Juz 3, CD Room Maktabah asy-Syamilah, Edisi 3.61, hal. 387.

³⁴ Abu Ja'far Muhammad ibn Jarr al-Thabar, *Jami' al-Bayân fî Tafsîr Al-Qur'an*, Beirut: Dâr al-Kutub 'Alamiyah, 2009, hal. 583.

³⁵ Abi Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Anshari al-Qurtuby, *al-Jami' li Ahkâm Al-Quran*, Cet. 1, Beirut: Dâr al-Fikr, 1993, hal. 190.

³⁶ Sayyid Muhammad Husain al-Thabathâbâi, *al-Mizân fî Tafsîr Al-Qur'an*, Cet. 1, Beirut: Dâr al-Fikr, 1995, hal. 355.

³⁷ Fakhr al-Râzi, *Tafsîr al-Kabir Aw Mafâtiḥ al-Gharib*, Cet. 1, Beirut: Dâr al-Fikr, 1990, hal. 104.

³⁸ Abû Fadâ' al-Hafid ibn Katsîr al-Dimasqy, *Tafsîr Al-Qur'an al-Azhîm*, J. 2, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th, hal. 77.

melakukan perbuatan haram, orang yang melakukannya demikian tergolong Muslim yang fasik bukan kafir.³⁹

4) *Al-Walîy*

Kata "*al-walîy*" dan "*awliya*" di dalam al-Qur'an dengan ragam derivasinya terdapat pada 55 Surat Al-Qur'an dengan jumlah ayat 234 ayat. Term yang secara langsung menunjuk kata *walî* disebutkan 44 kali,⁴⁰ sedangkan kata *awliyâ'* disebutkan 42 kali.⁴¹ Kata *walî* dan *awliyâ'* mempunyai arti dasar dekat, sedang makna relasionalnya tergantung konteks di mana kata *walî* dan *awliyâ'* digunakan. Di antaranya bermakna penolong, pelindung, teman setia, anak, pemimpin, penguasa, kekasih, saudara seagama, ahli waris, orang yang bertakwa.⁴²

Pada masa pra Qur'anik, kata *walî* dan *awliyâ'* memiliki makna umum tidak memiliki kata terfokus kepada Allah yang Mahaagung. Pada masa ini *walî* dan *awliyâ'* dimaknai menguasai atau orang yang mempunyai kekuasaan atas sesuatu, kemudian bertransformasi pada masa Qur'anik dengan makna lebih khusus dengan perbedaan konteks, bentuk tunggal *walî* menunjuk Allah, sedangkan bentuk plural *awliyâ'* untuk menunjuk makhluk. Pada masa Quranik, kata *walî* dan *awliyâ'* dalam Al-Qur'an selain menunjukkan makna kedekatan, kekerabatan, persahabatan, perlindungan, cinta, persekutuan, bantuan, dan kasih sayang, juga bermakna khusus yaitu julukan bagi mukmin yang bertakwa yaitu waliyullah.

Kata *walî* dan *awliyâ'* mempunyai ragam makna tergantung konteksnya, di antaranya penolong, pelindung, pemimpin, penguasa, anak, ahli waris, sahabat, saudara seagama, kekasih, dan orang-orang yang dekat yaitu orang-orang yang bertakwa. Pada masa pasca Qur'anik, seiring perkembangan ilmu pengetahuan makna kata *walî* dan *awliyâ'* juga semakin berkembang. Setidaknya ada dua konsep makna *walî* menurut ilmu tasawuf

³⁹ Muhammad Bin Yûsuf al-Suhairi Abî Hayyân al-Andalusi, *Tafsîr al-Bahru al-Muhîith*, Juz 4, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th, hal. 269.

⁴⁰ Kata *walî* tersebut 44 kali dalam Al-Qur'an, yaitu dalam Surat al-Baqarah /2: 107, 120, 257, 282; Ali Imrân/3: 68, 122; al-An'âm /6: 14, 51, 70, 127; at-Taubah /9: 74, 116; al-Ra'd /13: 37; al-Isrâ' /17: 33, 111; al-Kahfi/18: 17, 26; al-Ankabût /29: 22; as-Sajdah /32: 4; Fussilat /41: 34; asy-Syûra /42: 8, 9, 28, 31, 44; al-Jâsiyah /45: 19; an-Nisâ' /4: 45, 75, 89, 119, 123, 173; Maryam /19: 5, 45; al-Ahzâb /33: 17, 65; al-Fath /48: 22; al-Mâidah /5: 55; al-A'râf /7: 155, 196; Sabâ' /34: 41; al-Naml /27: 49; an-Nahl /16: 63; Yûsuf /12: 101.

⁴¹ Kata "*awliyâ'*" tersebut 42 kali, yaitu dalam Surat Ali Imrân /3: 28, 175; an-Nisâ' /4: 76, 89, 139, 144; al-Mâidah /5: 51 (2x), 57, 81; al-A'râf /7: 3, 27, 30; al-Anfâl /8: 34 (2x), 72, 73; al-Taubah /9: 23, 71; Yûnus /10: 62; Hûd /11: 20, 113; ar-Ra'd /13: 16; al-Isrâ' /17: 97; al-Kahfi /18: 50, 102; al-Furqân/25: 18; al-Ankabût /29: 41; az-Zumar /39: 3; asy-Syûra /42: 6, 9, 46; al-Jâsiyah /45: 10, 19; al-Ahqâf /46: 32; al-Mumtahanah /60: 1; al-Jumu'ah/62: 6; Fussilat /41: 31; al-Baqarah /2: 257; al-An'âm /6: 121, 128; al-Ahzâb /33: 6.

⁴² Abû Qâsim al-Husain bin Muhammad al-Ma'rûf al-Râghib al-Asfahâni, *Mufradât fî Gahrîb Al-Qur'an*, Beirut: Dâr al-Ma'rîfah, 1988, hal. 24-25.

dan menurut ilmu fikih. Menurut ilmu tasawuf, *walî* adalah orang yang mendapat perlindungan khusus dari Allah atas ritual dan ketaatannya kepada Allah. Sedangkan *wali* dalam ilmu fikih yaitu kewenangan untuk melakukan suatu akad tanpa menunggu persetujuan orang lain. Kata *walî* dan *awliyâ'* dalam konteks ke Indonesiaan telah mengalami perkembangan makna setidaknya terdapat tiga tafsir, yaitu *pertama*, kata *walî* dan *awliyâ'* menurut sudut pandang sufistik atau tasawuf seperti wali songo. *Kedua*, kata *walî* dan *awliyâ'* diartikan dalam sudut pandang ilmu fikih keluarga seperti wali nikah. Dan *ketiga*, kata *walî* dan *awliyâ'* diartikan menurut sudut pandang sosial politik dalam kemasyarakatan seperti penguasa pemerintahan.⁴³

5) *Az-Za'im*

Kata "*az-Za'im*" adalah penjamin atau pembesar kaum. Pengertian ini terdapat dalam firman Allah Swt:

قَالُوا نَفَقْدُ صَوَاعَ الْمَلِكِ وَلَمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ (٧٢)

Mereka menjawab, "Kami kehilangan piala raja, dan siapa yang dapat mengembalikannya akan memperoleh (bahan makanan seberat) beban unta, dan aku jamin itu. (Yûsuf/12: 72)

Kata "*az-Za'im*" merupakan *sifat musyabbahah* dari fi'il *za'ama* dengan bentuk plural *zu'amâ'* dan derivatnya memiliki arti *sayyid*, *imâm*, *kafil*, dan *ra'is* yaitu orang yang bertanggungjawab, penjamin, atau pemimpin kaum.⁴⁴ menurut konteks Al-Qur'an, *az-Za'im* merupakan wujud tanggungjawab (*responsible*), presidensi dan kepemimpinan yang menjamin kesejahteraan, keadilan, peradaban serta kemaslahatan dan menolak kemudharatan bagi bangsanya, seperti kemampuan Nabi Yûsuf AS mengatasi masa paceklik dan kekeringan menimpa bangsanya.⁴⁵ Sedang dalam konteks kekuasaan, *az-za'im* merupakan penegak keadilan yang mesti berjalan sebanding lurus dengan tujuan-tujuan syariah (*maqâshid al-syarî'ah*) yakni menjamin terpeliharanya agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. *Maqâsid al-syarî'ah* sebagai pondasi dasar pengembangan hukum dan kebijakan kekuasaan yang erat hubungannya dengan kebijakan, mandat dan kuasa dari Tuhan yang harus dipertanggungjawabkan. Loyalitas dan ketaatan rakyat kepadanya sangat berpengaruh kepada keadilan penguasa dalam mengelola kekuasaan.

⁴³ Ismatilah dkk, "Makna Walî dan Auliyâ dalam Al-Qur'an: Suatu Kajian dengan Pendekatan Semantik Toshihiko Izutsu," dalam *Diya al-Afkar: Jurnal Studi Al-Qur'an dan al-Hadis*, Vol. 4, No. 02 Desember 2016, hal. 45-60.

⁴⁴ Abû al-Fadhl Jamâl al-Dîn Muhammad ibn Mukram ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, Juz 12, Cet. 3. Beirut: Dâr Shadr, 1994, hal. 264.

⁴⁵ Abû Ja'far Muhammad bin Jarir at-Thabari, *Jami' al-Bayân an Takwîl Ayi Al-Qur'an*, Juz 16 ..., hal. 178.

6) *Al-Imâm*

Kata “*al-Imâm*” dalam Al-Qur’an tersebut sebanyak 12 kali, yaitu 7 kali dalam bentuk *mufrad* dan 5 kali dalam bentuk *jama*.⁴⁶ Secara umum kata “*al-Imâm*” memiliki makna yang beragam, yaitu 1) *Imâm* yang bermakna jalan umum yang terang (al-Hijr/15: 79); 2) *Imâm* yakni kitab yang di *Lauh al-Mahfûz* (Yâsin/36: 12); 3) *Imâm* berarti gelar bagi seorang Nabi (al-Baqarah/2: 124), 4) *Imâm* juga bermakna petunjuk, pedoman atau pegangan (Hûd/11:14); dan 5) *Imâm* juga berarti pemimpin yang diikuti dan ditaati oleh sebuah komunitas masyarakat, seperti firman Allah dalam Surat al-Taubah/9: 12, al-Anbiyâ’/21: 73, al-Qasas/28: 5 dan 41, dan as-Sajdah/32: 24.

Keragaman makna “*al-Imâm*” dalam Al-Qur’an tersebut ditunjukkan dengan sinonimitas makna dalam Al-Qur’an yaitu: 1) *Imâm* maknanya ialah pemimpin yang memimpin umat yang baik, pemimpin yang memimpin umat yang buruk, pemimpin yang memimpin umat secara umum; 2) *Khalifah* yaitu sebagai pewaris bumi, Khalifah yang mewarisi perilaku baik atau perilaku buruk; 3) *Ulil amri* yakni penguasa, kepala pemerintah, dan pemimpin yang mengendalikan kebijakan. 4) *Mâlik* yaitu kekuasaan Allah mutlak dan absolut lagi abadi, sedang kekuasaan manusia bersifat materi dan bersifat relatif; 5) *Sulthân* yakni kekuasaan Allah abadi dan mutlak, sedang kekuasaan manusia relatif dan bersifat nonmaterial; 6) *Qawwâm* yang berarti pemimpin, kepala keluarga yang menegakkan keadilan dan berlaku adil. 7) *Waly* ialah Allah pelindung bagi makhluk, Rasul serta mukminin adalah pemimpin yang melindungi manusia, sedang setan pemimpin yang mencelakai manusia.

Secara etimologi kata “*al-Imâm*” bermakna pemimpin, kepala, ketua, penghantar, penghulu. Kata *imâm* berasal dari *amma*, *yaummu* yang memiliki makna dasar asal sesuatu. *Imâm* adalah gelar yang disematkan kepada pemimpin kaum Muslimin yang bertanggungjawab atas terjaminnya segala urusan keagamaan dan kemasyarakatan. Kata *Imâm* dimaknai juga sebagai panutuan, ikutan, juga dapat berarti yang bertanggungjawab atas kebaikan. Kata “*Imâm*” dapat bermakna “*al-Amâm*” di depan lawan dari belakang “*al-Warâ*” yang kemudian berubah menjadi “*al-Umam*” yang berarti kedekatan dan tujuan jangka menengah atau “*amma bihim*” yang berarti berada di posisi terdepan.⁴⁷ Secara terminologi, menurut al-Jurjânî (w. 816 H) *Imâm* adalah seorang yang memiliki wilayah kepemimpinan umum dalam urusan agama

⁴⁶ Muhammad Fu’ad Abd al-Bâqi. *Al-Mu’jam al-Mufahras li Alfâz al-Qur’ân*. Kairo: Dâr al-Hadîs. 1996, hal: 99. Kata “*al-Imâm*” dalam bentuk *mufrad* terdapat dalam Surat al-Baqarah/2: 124, Hûd/11: 17, al-Hijr/15: 79, al-Isrâ’/17: 71, al-Furqân/25: 74, Yâsin/36: 12, dan al-Ahqâf/46: 12. Sedang bentuk *jama* terdapat dalam Surat al-Taubah/9: 12, al-Anbiyâ’/21: 73, al-Qasas/28: 5, dan 41, dan as-Sajdah/32: 24.

⁴⁷ Al-Tâhir Ahmad al-Zâwî, *Mukhtâr al-Qâmûs*. Libya-Tunisia: al-Dâr al-Arabiyyah li al-Kitâb, t.th, hal. 29-30.

dan politik. Posisi mulia sebagai pengganti peranan kenabian guna memelihara agama dan mengatur dunia.⁴⁸ *Imâm* bertujuan untuk menuntun masyarakat agar kembali kepada ajaran Islam demi kemaslahatan dan kesejahteraan dunia-akhirat. *Imâm* pada hakikatnya adalah pelaksana tugas syariat (mandat Tuhan) yang bertugas menjaga kesucian agama dan tata kelola pemerintahan.

Berdasarkan definisi di atas kata *imam* dapat disimpulkan jika ditinjau dari aspek objek atau konteks penggunaan kata imam di dalam Al-Qur'an menunjuk kepada tiga objek utama, yaitu: 1) jalanan umum yang dilalui oleh suatu kaum; 2) Kitab yang menjadi pedoman dan pegangan serta dijadikan sebagai saksi dan bukti; dan 3) kepemimpinan manusia atas manusia lainnya. Oleh karena itu, jika kata "*Imâm*" disebut secara *mutlak* (umum), maka konteksnya menunjuk kepada kepemimpinan yang didasarkan pada wahyu dan ketentuan serta syariat Allah Swt; dan b) jika kata "*Imâm*" disebutkan secara *muqayyad* (terperinci), maka konteks penggunaannya menunjuk kepada kepemimpinan yang buruk lagi batil semisal kepemimpinan Fir'aun. Dengan demikian imam adalah kepemimpinan yang berkedudukan tinggi dalam masyarakat, tidak dibedakan apakah ia seorang Nabi atau bukan, seorang saleh atau tidak yang secara umum merupakan pengendali agama dan politik sekaligus pelaksana tugas dan penegak hukum dan hudud dalam sebuah kekuasaan pemerintahan.

7) *At-Thaghût*

Kata "*at-Thaghût*" bermakna melampaui batas. Menurut Ibnu Manzhûr kata *thaghût* berakar kata dari *thaghâ* dengan tambahan huruf *tha'* pada kata *thaghut* yang bermakna setiap yang disembah selain Allah Swt berupa setan, dukun, hukum atau kekuasaan.⁴⁹ *Thaghût* merupakan simbol bagi penguasa zalim, karena selain posisinya juga kedudukan yang tertinggi. Di dalam Al-Qur'an term *thaghut* digunakan dalam tiga pengertian, *pertama*, *thaghût* adalah setan (al-Baqarah/2: 256), *kedua*, *thaghût* adalah patung berhala (an-Nahl/16: 36), dan *ketiga*, *thaghût* adalah seorang penguasa seperti Kaab bin Asyraf (an-Nisâ'/4: 60). Istilah *thaghut* memiliki makna umum bagi semua yang melampaui batas dari ajaran Allah Swt sehingga beribadah kepada selain Allah, disebabkan ibadah atau ketaatan kepada selain Allah. Hal ini dapat berbentuk manusia, setan, patung, berhala, atau sesembahan lainnya.⁵⁰

⁴⁸ Al-Syarîf al-Jurjânî, *al-Ta'rifât*. Libanon: Dâr al-Kutub al-Ilmîyyah, 2009, hal. 39.

⁴⁹ Abû al-Fadhl Jamâl al-Dîn Muhammad ibn Mukram ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, Juz 15, Beirut: Dâr Shadr, 1994, hal. 9.

⁵⁰ Abû Ja'far Muhammad bin Jarir at-Thabari, *Jâmi' al-Bayân 'an Takwîl Ayi Al-Qur'an*, Juz 3 ..., hal. 21.

Adapun faktor penyebab utama manusia berbuat *taghut* adalah faktor kejahiliah hingga menyembah dan beribadah kepada selain Allah. Dengan hak uluhiah dan rububiah-Nya mereka menodai hak tersebut dengan mengharamkan apa yang dihalalkan Allah atau sebaliknya mengharamkan apa yang dihalalkan Allah. Selanjutnya penyebab lain adalah faktor harta (*thughyan al-mâl*) hingga berbuat berlebih-lebihan dan pemborosan (*mutraf dan israf*) (al-Anbiya'/21: 11-13), faktor kekuasaan (*thughyan as-sulthân*) dengan menzalimi manusia seperti yang dilakukan Fir'aun (al-Fajr/89: 6-14), dan juga faktor kezaliman dan melampaui batas.

Kata *taghut* dalam Al-Qur'an selalu memiliki makna negatif, menandakan bahwa hal itu melanggar aturan Allah. Al-Qur'an mengutuk semua tindakan *taghut*. Pengertian *taghut* dalam Al-Qur'an sangat beragam, semuanya menimbulkan penipuan, kemaksiatan, pelanggaran, kerusakan, kezaliman, dan perilaku kesewenang-wenangan. Realitas tersebut sering digambarkan Al-Qur'an sebagai karakteristik individu dan kelompok di mana keduanya memiliki keseragaman program menentang Allah dan rasul-Nya secara bersama-sama. Karena persekutuan inilah maka kritik Al-Qur'an terhadap *taghut* selalu ditujukan kepada pemimpin dan juga para pendukung kelompoknya, justru peran *taghut* yang demikian dapat menjadi potensi ancaman yang tersembunyi dalam setiap kehidupan kehidupan manusia, kehidupan berbangsa dan bernegara.

c. Term “*as-Sulthân*” Menunjuk Paham Ideologis

1) *Al-Ilâh*

Kata *al-Ilâh* terdiri dari huruf *hamzah*, *lam*, *ha'* mengandung pengertian *at-Taalluh* dan *al-Ma'bûd* yakni pelindung, penjamin yang disembah dengan penuh ketundukan.⁵¹ Kata *Ilah* dalam bentuk *mufrad* disebut ulang sebanyak 111 kali, dalam bentuk *tatsniyah* (*ilahini*) terulang dua kali sedangkan *alihah* dalam bentuk *jama'* disebut ulang sebanyak 34 kali. Kata *ilah* (tanpa dhamir) dalam Al-Qur'an disebutkan sebanyak 80 kali. Menurut Ibnu Manzhur dalam *Lisân al-'Arab* bahwa kata *ilâhun* masih bersifat umum baik berkaitan dengan konsep ataupun entitas wujud peribadatan. Kata *ilah* saat ditambah dengan *lam ma'rifah* maka menjadi *Al-ilâhun* yang tiada lain adalah Allah Swt, zat yang disembah oleh semua makhluk selain-Nya, bentuk jamaknya adalah *alihatun*.

Allah Swt berfirman:

... وَمَا أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ (٣١)

⁵¹ Abû al-Fadhl Jamâl al-Dîn Muhammad ibn Mukram ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, Juz 13 ..., hal. 577.

...Dan (mereka) tidak diperintahkan kecuali menyembah satu Ilah, tidak ada ilah selain Dia, (dan) Mahasuci Dia dari apa yang mereka persekutukan (at-Taubah/9: 31).

Kata “*al-Ilâh*” berakar kata dari *aliha* memiliki ragam makna dengan empat pengertian utama, yaitu 1) dari akar kata *aliha* yang berarti *sakana ilaihi* yaitu merasa tenteram dan damai kepadanya (al-A’râf/7 ayat 138); 2) bermakna *istijâra bihi*, yaitu merasa dilindungi olehnya (Yâsîn/36 ayat 74); 3) bermakna *asy-Syauqu ilaihi*, yaitu merasa rindu kepadanya (asy-Syu’arâ/29: 71); dan 4) bermakna *wulla’a bihi* yakni merasa cinta dan cenderung kepadanya (al-Baqarah/2: 165).⁵²

Kata “*Ilâh*” dalam Al-Qur’an memiliki makna yang sama dengan *ma’bûdun* yaitu yang diabdi antonim dari *’abdun* yang mengabdikan, atau hamba atau budak. Hal ini memberi pengertian universal dalam konteks ubudiyah dan akidah sebagai bukti loyalitas kepasrahan diri secara utuh terhadap Tuhan yang berhak disembah. Nilai ketuhanan tersebut juga berakitan erat dengan sifat *sulthah* atau kekuasaan mutlak milik Allah Swt. Alasan inilah mengapa sifat *al-Ilah* disematkan kepada *al-Ma’bûd* karena Dia-lah zat yang Mahaagung pemilik keagungan yang tiada terbatas, Mahapelindung, Mahapenenang, Mahaperkasa, dan zat yang Mahamengetahui atas segala sesuatu. Dengan menjadikan Allah sebagai *Al-Ilâh*, di dalamnya mengandung pengertian sebagai zat yang senantiasa diharapkan (*al-Marghûb*) (al-Baqarah/2: 180), zat yang amat sangat dicintai (*al-Mahbûb*) (al-Anfâl/8: 2), zat yang selalu ditaati (*al-Matbû’*) (as-Saffât/37: 99) dan zat yang sangat ditakuti (*al-Marhûb*) (al-Baqarah/2: 40).⁵³

2) *Ar-Rabb*

Kata *Rabb* terdiri atas dua huruf yaitu *ra’* dan *ba’ tasydid* dengan bentuk plural *arbâb* yakni Tuhan yang mendidik dan memelihara makhlukNya. Kata *Rabb* dengan bentuk isim tersebut 978 kali dalam Al-Qur’an sedangkan kata *Rabb* dikaitkan dengan isim dhamir *Rabbuka* dan *Rabbika* disebut 242 kali dengan makna yang beragam yaitu: 1) Masalah rezeki (al-Isrâ’/17: 30 dan al-Mukminûn/23: 72); 2) Penciptaan manusia (Maryam/9: dan al-Hijr/15:28; 3) Curahan rahmat (al-An’âm/6: 133); 4) Keutamaan atau kelebihan manusia (an-Naml/27: 73 dan Ad-Dukhan/44: 57; 5) Ampunan (al-A’râf/7: 153; 6) Allah pemberi hikmah (al-Isrâ’/7: 39) dan 7) Pengutusan Rasul (Tâha/20: 47). Sedang dalam bentuk jama’ (plural) adalah *arbâb* tersebut Al-Qur’an sebanyak empat kali berkaitan dengan kepercayaan orang-orang musyrik, di antaranya; 1) dakwah kepada ahli kitab agar

⁵² Abûl A’lâ al-Maudûdi, *al-Mushthalahât al-Arba’ah fî Al-Qur’an*, Kairo: Dâr al-Qalam li An-Nashr wa Tauzî’, 2004, hal. 15-25.

⁵³ Ayad Hamid Ibrahim, *Mafhûm as-Sulthah fî Al-Qur’an al-Karîm*, Iraq: University of Misan, 2016, hal. 11-15.

menyembah Allah tidak berbuat syirik (Ali Imrân/3: 64); 2) Orang-orang musyrik yang mengangkat rahib-rahib sebagai Tuhan dan Mempertuhankan Al-Masih putra Maryam (at-Taubah/9: 31); 3) Penegasan bahwa Nabi tidak akan menyeru manusia mengangkat malaikat-malaikat dan para Nabi menjadi Tuhan (Ali Imrân/3: 80); dan 4) Pernyataan Nabi Yûsuf AS kepada sahabatnya tentang mana yang lebih baik Tuhan yang bermacam-macam dengan Tuhan Yang Mahaperkasa (Yûsuf/12: 39).

Kata “*Rabb*” dalam bentuk tunggal dan plural secara umum memiliki perbedaan mendasar. *Rabb* berbentuk tunggal dipahami dengan arti Tuhan yang dikaitkan dengan sifat perbuatan-Nya (*fi’il*). Sedangkan dalam bentuk plural “*Arbâb*” menunjukkan adanya manusia yang menyekutukan Allah dengan makhluk-Nya. Kesaksian Allah sebagai *Rabb* semestinya memunculkan keyakinan tidak ada Tuhan yang hak disembah selain Allah. Menurut Muhammad Ismail, kata *Rabb* memiliki ragam makna yaitu memelihara anak dengan memberi makan dan mengasuhnya (*Rabb al-Walad*), mengumpulkan dan memilikinya (*rabb asy-syai*), serta memperbaiki (*Rabb al-Amr*).⁵⁴ Sementara Ibnu Manzûr mengartikan *Rabb* dengan makna *al-Mâlik* (penguasa), *as-Sayyid* (Tuan), *al-Mudabbir* (pengatur), *al-Murabbi* (pendidik), *al-Qayyim* (pemimpin), dan *al-Mun’im* (pemberi nikmat).⁵⁵

Derivasi *Rabb* adalah *tarbiyah* yang berarti pendidikan, karena Allah Swt mengatur dan memelihara makhluk-Nya. Tafsir *Rabb* ini didasarkan pada Surat an-Nisâ’/4 ayat 23...*dan anak-anak perempuan dari istrimu (anak tiri) yang dalam pemeliharaanmu*. Anak tiri disebut *Rabîb* (رَبِيب) karena berada dalam pendidikan suami.⁵⁶ Kata *Rabb* seakar dengan kata *tarbiyah* yaitu mengarahkan sesuatu tahap demi tahap menuju kesempurnaan kejadian dan fungsinya. Sarana pendidikan dan pemeliharaan Allah terhadap manusia disiapkan-Nya jauh sebelum manusia wujud di bumi ini. Tidak ada satupun kebutuhan makhluk dalam rangka mencapai tujuan hidupnya yang tidak disediakan Allah, karena Dia adalah Pendidik dan Pemelihara seluruh alam.⁵⁷ Pernyataan yang serupa juga dijelaskan al-Ashfahânî dalam arti membentuk sesuatu yang lebih baik hingga batas kesempurnaan.⁵⁸

⁵⁴ Muhammad Ismâîl Ibrahim, *Mu’jam al-Alfâz wa al-‘Alâm Al-Qurâniyah*, Kairo: Dâr al-Fikr al-Arabî, 1998, hal. 191.

⁵⁵ Abû al-Fadhl Jamâl al-Dîn Muhammad ibn Mukram ibn Manzûr, *Lisân al-‘Arab*, Juz 1. Beirut: Dâr Shadr, 1994, hal. 466.

⁵⁶ Abdul Muin Salim, *Jalan Lurus menuju Hati Sejahtera*, Jakarta: Yayasan Kalimah, 1999, hal. 38.

⁵⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah; Kesan, Pesan dan Keserasian Al-Qur’an*, Vol. 1, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 29-31.

⁵⁸ Abû al-Qâsim al-Husain bin Muhammad bin al-Mufadhal ar-Râghhib, *Mu’jam Mufradât Alfâz Al-Qur’an ...*, hal. 467-468.

Kata *Rabb* memiliki derivasi lain dalam dua bentuk, yaitu terambil dari akar kata *Rabbiyun* (ربيون) yang berarti pengikut, jamaah atau kelompok yang banyak (Ali Imrân/3: 146), atau dari kata *Rabbâniyûn* (ربانيون) berbentuk plural dari *Rabbânî* yaitu orang-orang yang menegakkan atau mengamalkan isi Al-Qur'an, memiliki pengetahuan mendalam tentang hukum agama, hikmah dan kebijaksanaan dalam mengatur, membina, dan berusaha mewujudkan kemaslahatan rakyatnya.⁵⁹ Predikat ini sesuai arti awal kata *Rabb* sebagai pemelihara atau penyelenggara kemaslahatan alam semesta senantiasa berdasarkan hukum Allah, demikian fungsi tambahan *ya' nisbah* pada kata *Rabbânî* tersebut. (Ali Imrân/3: 79 dan Al-Mâidah/5: 63).

Menurut at-Thabari dan mufasir lain kata *Rabb* memiliki pengertian penguasa yang ditaati atau orang yang memperbaiki dan memiliki sesuatu. Kadangkala berpengertian lain, tetapi semuanya merujuk pada tiga makna tersebut. Allah Swt sebagai *Rabb* yang Mahaagung pujian-Nya tidak ada satupun yang mampu menandingi kekuasaan-Nya, Dia-lah yang memperbaiki dan mengatur semua urusan makhluk, serta Dia-lah pemilik alam semesta beserta isinya yang memiliki kekuasaan mutlak dalam menciptakan dan memerintahkan.⁶⁰ Kata *Rabb* selain memiliki sifat rububiyah juga menurut az-Zarkâsyi menunjukkan arti menguasai, menciptakan dan memiliki, memperbaiki atau mengurus sesuatu sekaligus penguasa dan pengatur alam semesta beserta isinya.⁶¹ Sifat *rububiyatullah* merupakan zat yang Mahakuasa, Mahahidup berdiri sendiri, Mahamengetahui, Mahamendengar dan Mahamelihat, Mahaluas kebaikan-Nya. Dia-lah zat yang berhak memuliakan dan menghinakan siapa yang dikehendaki.⁶² Meski demikian, tidak semua kata *Rabb* mutlak ditujukan kepada Tuhan, adapula yang dilekatkan pada manusia seperti dalam Surat Yûsuf/12 ayat 42 “... *terangkanlah keadaanmu kepada tuanmu (rajamu)*” atau seperti perkataan *rabbu al-Dâri* (pemilik rumah).⁶³

Pemahaman kata *Rabb* demikian pada dasarnya merupakan bukti konkrit kemahakuasaan Allah sebagai Mahapencipta yang mengatur dan memelihara alam semesta beserta isinya baik alam makrokosmos maupun mikrokosmos. Eksistensi Tuhan yang diyakini dapat dirasakan dan diketahui oleh seluruh makhluk, semestinya berimplikasi teologis dalam merefleksikan kekuasaan sesuai kehendak-Nya.

⁵⁹ Firdaus, “Konsep Al-Rubûbiyah (ketuhanan) dalam Al-Qur'an,” dalam *Jurnal Diskursus Islam*, Vol. 3, No. 1, tahun 2015, hal. 102.

⁶⁰ Abû Ja'far Muhammad bin Jarir at-Thabari, *Jâmi' al-Bayân an Takwîl Ayi Al-Qur'an*, Juz 1 ..., hal. 89.

⁶¹ Abdullah Badruddîn al-Zarkâsyi, *Al-Burhân fî 'Ulûm Al-Qur'an*, Cet. 2. Beirut: Dâr al-Fikr, 1988, hal. 403.

⁶² Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *Badâi'ul Fawâ'id*, J. 2, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, t.th, hal. 473.

⁶³ Ayad Hamid Ibrahim, *Mafhûm as-Sulthah fî Al-Qur'an Al-Karîm ...*, hal. 12.

3) *Al-Dîn*

Kata “*al-Dîn*” berakar kata *dal*, *ya*, dan *nun* muncul 94 kali dalam Al-Qur’an dan terbagi atas Surat Makiyah (48 ayat) dan Surat Madaniyah (46 ayat). Pada periode Makkah kata *al-Dîn* memberikan kesan atau respon keyakinan atau tauhid berpusat pada komitmen personal, sebuah hubungan antara *khaliq* dan *makhlûq* yang melahirkan bentuk pengingkaran (*takzîb*) dan kebenaran (*tasdîq*). Sedangkan periode Madinah kata *dîn* mengalami perubahan dengan penekanan pada kesatuan ummah sebagai komitmen bersama terhadap kebenaran absolut syariat.⁶⁴ Kata “*al-Dîn*” dari konteks kata sekalipun memiliki keragaman makna tetapi secara konseptual memiliki kesatuan makna dengan Islam sebagai agama.⁶⁵ Kata “*al-dîn*” merupakan bentuk infinitif (*mashdar*) dari kata “*dâna*, *yadînu*, *dînan* dengan bentuk plural *adyân* memiliki cakupan arti yang amat luas sesuai konteks dan substansinya yaitu kekuasaan atau memaksa (*as-sulthah wal al-qahr*), undang-undang (*al-dustûr*), tunduk dan patuh (*al-khudhû’ wa al-inqiyâd*), hutang (*al-dain*), balasan (*al-jazâ’*), dan kebiasaan (*al-’âdah*), dan pengadilan (*al-hâkim wal al-qâdhi*).⁶⁶

Secara substansi kata “*ad-Din*” menurut Abdullah Dirâz menunjukkan tiga makna pokok, yaitu *dânahu dînan*, *dâna lahu*, dan *dâna bi al-syai’i*.⁶⁷ Makna yang pertama, *danâhu dînan* berarti berkuasa atau menjalankan kekuasaan, mengatur dan memberi balasan seperti dalam Surat Al-Fâtihah/1 ayat 4 dan dalam hadis “*orang yang pandai adalah yang menghisab (mengevaluasi) dirinya sendiri*”.⁶⁸ Kedua, *dâna lahu* yaitu tunduk dan patuh hanya kepada hukum Allah seperti dalam Surat Yûsuf/12 ayat 76, dan

⁶⁴ Yaitu dengan pengecualian dari beragam sikap negatif mereka yang telah memperlakukan agama mereka sebagai cemoohan, bahan olok-olokan, noda atau mereka yang telah memecah belah dalam beberapa kelompok (ar-Rûm /30: 33; al-Mu’min /40: 26 ; al-A’râf/7: 52; dan al-An’âm/6:70, 137, 159), Rujukan-rujukan pada periode Mekah hampir sebagian besar merujuk pada kata *dîn* dan *dînakum*, sementara pada dalam periode Madinah, penekanan terjadi pada *dînakum* dan *dînahum*, sebuah perubahan menuju identifikasi kelompok-kelompok dengan *dîn* yang mereka ikuti.

⁶⁵ Al-Attas, *Islam dan Sekularisme*; terj. Khalif Muammar, Bandung: PIMPIN, 2010, hal. 63-64.

⁶⁶ Abû al-Fadhl Jamâl al-Dîn Muhammad ibn Mukram ibn Manzhûr, *Lisân al-’Arab*, Beirut: Dâr Shadr, 1994, hal. 202.

⁶⁷ Muhammad Abdullah Dirâz, *al-Dîn Buhûts Mumahhadah li dirâsat al-Tarîkh al-Adyân*, Beirut: Dâr al-Qalam, 1952, hal. 30-32.

⁶⁸ Rasulullah saw. bersabda:

الْكَيْسُ مَنْ دَانَ نَفْسَهُ وَعَمِلَ لِمَا بَعْدَ الْمَوْتِ. وَالْعَاجِزُ مَنْ أَتْبَعَ نَفْسَهُ هَوَاهَا وَتَمَتَّى عَلَى اللَّهِ (رواه الترمذي)

Orang yang pandai (kuat) adalah yang mengevaluasi dirinya sendiri serta beramal untuk kehidupan sesudah kematian. Sedangkan orang yang lemah adalah yang dirinya mengikuti hawa nafsunya serta berangan-angan terhadap Allah.” (H.R. at-Tirmidzi dari Syadâd bin Aus, juz 8, hal. 499, no. 2459, bab *Mâ jâa fî Shifât Awâni al-Haudh*).

Ketiga; *dâna bi al-Syai'i* yang berarti meyakini dan memahami jalan yang mesti ditempuh baik secara teori maupun praktik seperti dalam Surat Ali 'Imrân/3: 85. Maka substansi lafadz "*al-Dîn*" tidak sebatas bermakna agama dan keyakinan, melainkan juga peraturan dan kekuasaan yang wajib ditaati sebagai komitmen beragama.

Secara terminologis kata "*al-Dîn*" merupakan keyakinan dan perbuatan atau ketentuan Ilahi yang menyeru dan menuntun manusia untuk menerima apa yang dirisalahkan Rasul, atau memilih sesuatu yang terbaik dan maslahat secara moral dan material.⁶⁹ Menurut Dirâz, ketentuan Tuhan berupa petunjuk kebenaran, keyakinan, kebaikan akhlak dan muamalah. Kata "*al-Dîn*" dapat bermakna *millah* (al-An'âm/6: 161) juga sejumlah perintah, salat dan menunaikan zakat (al-Bayyinah/98: 5).⁷⁰ Bentuk kata "*al-Dîn*" dalam Al-Qur'an amat beragam baik dalam bentuk khusus dan umum ataupun berbentuk *mufrad* dan *idhâfah* yang berarti pembalasan (*al-Jazâ'*) (al-Fâtihah/1: 4), ketaatan (*at-Thâ'ah*) (Ali-Imrân/3: 19), (an-Nisâ'/4: 164) dan (an-Nahl/16: 52), pokok agama dan akidah (asy-Syûra/42: 13), tradisi atau undang-undang (Yûsuf/12: 76); 5), Agama (Ali 'Imrân/3: 83), dan keyakinan (al-Kâfirun/109: 1-6). Menurut Yûsuf Qardhâwi kata "*al-Dîn*" secara khusus dimaksudkan Al-Qur'an adalah Islam, dapat juga berarti keyakinan, baik keyakinan yang benar ataupun salah. Makna *al-Dîn* dipahami lebih spesifik daripada makna Islam sendiri, karena Islam adalah merupakan agama dan dunia, akidah dan Syariah, ibadah dan muamalah, dakwah dan *daulah*, akhlak dan kekuatan.⁷¹

4). *Al-Islâm*

Kata "*al-Islâm*" terbentuk dari tiga huruf, yaitu *sin*, *lam*, *mim* yang bermakna dasar "selamat" Kata Islam merupakan bentuk *masdar* (infinitif) dari kata *aslama* yang berakar dari kata *salama*, secara harfiah berarti damai, selamat, tunduk, dan bersih.⁷² Pengertian Islam secara bahasa, dapat dipahami Islam adalah agama yang membawa keselamatan hidup di dunia dan di akhirat. Dalam konteks kebahasaan, *al-Islam* memiliki beberapa pengertian; 1) Islam dari kata "*salam*" yang berarti damai atau kedamaian (al-Anfâl/8: 61), 2) Islam berasal dari kata "*aslama*" yang berarti berserah diri atau pasrah (an-Nisâ'/4: 125) (al-An'âm/6: 162), 3) Islam berasal dari

⁶⁹ Ali bin Muhammad Sayid al-Syarif al-Jurjani, *Mu'jam al-Ta'rifât*, tahqiq Muhammad Siddiq al-Minsyawi, al-Qâhirah: Dâr al-Fadhîlah, t.th, hal. 93.

⁷⁰ Muhammad Abdullah Dirâz, *ad-Dîn, Buhûts Mumahhadah li Dirâsât al-Târikh al-Adyân ...*, hal. 33.

⁷¹ Yusuf al-Qardhâwi, *ad-Dîn wa al-Siyâsah Ta'shîl wa Rad as-Syubhât*, Dublin Irlandia: Majelis al-Uruba li al-Iftâ' wa al-Buhûts, 2007, hal. 17.

⁷² Ayad Hamid Ibrahim, *Mafhûm as-Sulthah fî Al-Qur'an al-Karîm*, Irak: University of Misan, Amarah Iraq: 2016, hal. 12.

kata “*istaslama-mustaslimun*” yaitu penyerahan total kepada Allah Swt (as-Saffât/37: 26).⁷³

Jika merujuk pada Al-Qur’an, kata “*al-Islâm*” yang terbentuk dari akar kata *sin*, *lam*, dan *mim* terhimpun 73 kali dalam bentuk *fiil*, *mashdar*, dan *isim fa’il*. Secara etimologis mempunyai delapan makna: 1) Ikhlas seperti dalam kata *aslim qâla aslamtu* (al-Baqarah/2: 131), *aaslamtum fa in aslamû* (Ali Imrân/3:20), *wa man yuslim wajhahu ilâ Allâh* (Luqman/31: 22); 2) Pernyataan (*iqrâr*) seperti ayat *walahu aslama* (Ali Imrân/3: 83), *qûlû aslamnâ* (al-Hujurât/49: 49), *ba’da islâmihim* (at-Taubah/9: 74); 3) Bermakna “*sulh*”, antara lain terdapat dalam *wain janahû lissalm* (al-Anfâl/8: 61), *ilaikum as-salâm* (an-Nisâ’/4: 90-91); 4) Syariat Nabi saw. seperti ayat *udkhlû fî as-silmi kâffah* (al-Baqarah/2: 208); 5) sifat Allah Swt seperti ayat *assalâm al-mu’min* (al-Hasyr/59: 23), *subul as-salâm* (al-Mâidah/5: 16), *Dâr as-salâm* (al-An’âm/6: 127 dan Yûnus/10: 25); 6) Kebaikan (*al-Khair*). Seperti kata *waqul salâm* (az-Zukhrûf/43: 89), *qâla salâmun* (Hûd/11: 69 dan al-Furqân/25: 63), *Salâmun ‘alaikum* (al-An’âm/6: 54, ar-Ra’d/13: 24, an-Nahl/16: 32, al-Qasâs/28: 55, az-Zumar/39: 73); 7) Keselamatan dari keburukan, tercermin dalam *bi sâlimin âminîn* (Hûd/11: 48), *udkhlûha bi salâmin* (Qâf/50: 34), *bardan wa salâman* (al-Anbiyâ’/21: 69), dan 8) Penghormatan (*tahiyah*) dengan kalimat *buyûtan fa sallimû* (an-Nûr/24: 61) dan *salâmun ‘alaikum* (al-A’râf/7: 46).⁷⁴

Berdasarkan penjelasan di atas, akar kata “*al-Islam*” dengan bermacam derivasinya dapat disimpulkan bahwa Islam secara terminologis adalah agama wahyu berisikan tauhid yang diturunkan Allah Swt kepada Nabi Muhammad saw mengandung akidah dan syariat. Akidah sebagai unsur fundamental yang melahirkan tata nilai, keberagaman, keyakinan dan keimanan, sedang syariat sebagai sistem hidup (hukum) yang mengatur pola kehidupan manusia dengan Tuhan, dengan sesama manusia, dan dengan alam sekitarnya demi melahirkan kemaslahatan menolak kerusakan *jalb al-mashâlih wa dar’ul mafâsid* termasuk dalam sistem politik kekuasaan. Menurut Sayyid Quthb, Islam adalah *millah* atau ajaran para rasul syariat Islam merupakan ketundukan dan kepatuhan, ketaatan dan mengikuti, tunduk patuh kepada perintah Allah, taat kepada syariat-Nya serta mengikuti manhajnya. Barangsiapa tidak patuh, taat dan berittiba’ maka ia bukanlah seorang muslim dan bukan pula penganut dari agama yang diridhai oleh Allah yaitu Islam.⁷⁵ Islam sebagai ajaran yang dirisalahkan Allah tidak hanya dipahami parsial dalam konteks ideologis semata, melainkan dipahami universal memuat sistem, moral atau tata nilai termasuk dalam konteks

⁷³ Ibn Faris, *Mu’jam Maqâyis fî al-Lughah*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th, hal. 91.

⁷⁴ Muhammad Fuad Abd Baqi, *al-Mu’jam al-Mufahras li Alfâz Al-Qur’an al-Karîm*, al-Qâhira: Dâr al-Hadits, 1994-1414, hal. 451-453.

⁷⁵ Sayyid Quthb, *Tafsîr fî Zilâl Al-Qur’an*, J. 1, Kairo: Dâr al-Syurûq, 2002, hal. 380.

kekuasaan *din wa daulah* di mana loyalitas muslim hanya diberikan kepada Allah dan Rasul-Nya dengan berlepas diri dari semua bentuk peribadatan atau sistem yang bertentangan dengan syariat-Nya.⁷⁶

d. Term “*as-Sulthân*” Menunjuk Pemilik Kedaulatan

Term “*as-Sulthân*” pemegang otoritas dan kedaulatan yang secara umum tidak dibatasi wilayah teritorial, jabatan atau peran individu melainkan lebih menunjuk pada manifestasi kualitas hidupnya sesuai syariat Tuhan.

Adapun term “*as-Sulthân*” dalam perspektif Al-Qur’an antara lain:

1) *Al-Ummah*

Kata “*al-Ummah*” berasal dari akar kata *amma-yaummu* yang bermakna menuju, menumpu, dan meneladani. Kata *umm* berarti ibu dan *imam* yaitu pemimpin, karena keduanya menjadi teladan, tumpuan pandangan, dan harapan masyarakat.⁷⁷ Masyarakat ideal yang dicita-citakan baik dalam tataran konsep politis maupun konsep sosiologis, bahkan *ummah* memiliki muatan makna humanis yang dinamis dan variatif tidak statis. Kata “*al-Ummah*” dalam Al-Qur’an terulang sebanyak 62 kali yang tersebar di 25 Surat dengan bentuk *mufrad* dan *jama’*. Dalam bentuk *mufrad* terulang sebanyak 49 kali tersebut di dalam 22 Surat, sedangkan bentuk *jama’* terulang 13 kali dan tersebar pada 9 Surat. Kata “*al-Ummah*” yang termasuk golongan Surat Makiyah sebanyak 35 ayat pada 19 Surat, sedangkan yang termasuk Surat Madaniyah sebanyak 16 ayat dalam 7 Surat.⁷⁸

Kata “*al-Ummah*” dalam konteks ayat-ayat Makiyah memiliki beberapa pengertian di antaranya bermakna bangsa (*al-ummah*), bagian dari bangsa atau generasi dalam sejarah (*al-mujtama’*) juga dimaknai kelompok (*al-usybah*) (al-Baqarah/2: 141), agama tauhid (*al-millah*), waktu yang panjang (*al-muddah*), kaum (*al-qaum*) (al-Hajj/22: 34; pemimpin (*al-imâm*) (an-Nahl/16: 120) dari orang-orang kafir dan manusia seluruhnya. Menurut Quraish Shihab dalam kata *ummah* tersirat makna yang cukup dalam, *ummah* mengandung arti gerak dinamis, arah, waktu, jalan yang jelas serta model hidup. Hal ini menunjukkan bahwa untuk menuju suatu arah, harus jelas jalannya, serta harus bergerak maju dengan cara khusus, pada saat yang sama membutuhkan waktu untuk mencapainya.⁷⁹

Sedangkan kata “*al-Ummah*” dalam konteks ayat-ayat Madaniyah mengandung dua pengertian, yaitu organisasi yang diikat oleh akidah Islam,

⁷⁶ Mahmûd Syaltût, *Al-Islâm ‘Aqîdah wa Syarî’ah*, al-Qâhirah: Dâr al-Syurûq, 2001, Cet. 18, hal. 9-10.

⁷⁷ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur’an, Tafsir Maudhu’i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 1996, hal. 325.

⁷⁸ Muhammad Fuad Abd. Baqi, *al-Mu’jam al-Mufahras li Alfâz Al-Qur’an al-Karîm* ..., hal. 102-103.

⁷⁹ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur’an, Tafsir Maudhu’i atas Pelbagai Persoalan Umat* ..., hal. 327.

dan organisasi umat yang menghimpun jamaah atau komunitas yang beragam atas dasar ikatan sosial politik seperti kelompok Yahudi di dalam Negara Madinah. Secara periodik Makiyah dan Madaniyah, Al-Qur'an memberi kesan bahwa *ummah* sebagai konsep politik juga sebagai konsep kemasyarakatan dan keagamaan dalam sejarah peradaban Islam.⁸⁰

Kata "*al-Ummah*" dalam Al-Qur'an tidak selalu berkonotasi religius tetapi juga bermakna sosial politis sekalipun makna religius terkadang lebih dominan daripada makna sosio-historis.⁸¹ Dalam konteks religius sering menjadi basis konstruksi atau kebijakan politik Islam korelasinya dengan realitas penerapan syariat Islam yang seyogianya memberikan keharmonisan dan kesejukan dalam konteks kekuasaan. Sedang dalam konteks sosial, kata *al-ummah* merupakan dimensi politis lintas generasi, sekte, dan ras tanpa dibatasi makna khusus Islam partikular.⁸²

2) *Al-Qaum*

Kata "*al-Qaum*" dalam bahasa Arab berasal dari akar kata *qaf, wau,* dan *mim* memiliki dua pengertian dasar yaitu pertama, kelompok manusia dan berdiri tegak atau tekad.⁸³ Kata "*al-Qaum*" menurut al-Asfahâni bisa bermakna berdiri dari *qâma, yaqûmu, qiyâman* atau bisa bermakna memelihara sesuatu agar tetap ada, seperti kata "*qiyâman 'ala as-shalâh*".⁸⁴ Secara leksikal kata "*al-qaum*" adalah komunitas manusia yang disatukan oleh suatu ikatan khusus. Makna kedua kata *al-qaum* merupakan komunitas yang menangani urusan tertentu atau terlahir untuk membela dan mempertahankan suatu perkara. Pada mulanya kata "*al-Qaum*" terbatas pada kaum laki-laki saja berdasarkan ayat:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّنْ نِّسَاءٍ
عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ ... (١١)

Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah suatu kaum mengolok-olok kaum yang lain (karena) boleh jadi mereka (yang diperolok-olokkan) lebih

⁸⁰ Zayad Abd Rahman, "Konsep Ummah dalam Al-Qur'an; Sebuah Upaya Meleraikan Miskonsepsi Negara Bangsa," dalam *Religi, Jurnal Studi Islam*, Vol. 6, No. 1, April 2015, hal. 6-8.

⁸¹ Nazih Ayyubi, *Political Islam: Religion and Politics in Arab World*, USA and Canada: Routledge, 1993, hal. 18.

⁸² Frederick M. Deny, *Islam and the Muslim Community*, San Fransisco: Harper and Row Publishers, 1987, hal. 10-11.

⁸³ Abû al-Husain Ahmad bin Faris bin Zakariyâ al-Qazwinî ar-Râzî, *Mu'jam al-Maqâyis fî al-Lughah*, Beirut: Dâr al-Fikri, 1994, hal. 869.

⁸⁴ Abû al-Qâsim al-Husain bin Muhammad bin al-Mufadhal ar-Râghib, *Mu'jam Mufrdât Alfâz Al-Qur'an*, Mesir: Musthafâ, 1961, hal. 416-417.

baik dari mereka (yang mengolok-olok) dan jangan pula perempuan-perempuan (mengolok-olokan) perempuan lain (karena) boleh jadi perempuan (yang diperolok-olokkan) lebih baik dari perempuan (yang mengolok-olok.... (al-Hujurât/49: 11).

Meskipun secara teks, perempuan seakan berada diluar konteks *qaum*, namun secara umum masuk ke dalam komunitas manusia yang dimaksud di dalamnya laki-laki dan perempuan.⁸⁵ Dominasi laki-laki terhadap perempuan tercermin pada peranan kepemimpinan dan kekuasaan yang lebih dominan atau menunjukkan jumlah komunitas manusia satu bahasa bahkan mengarah pada suatu bangsa.

Kata "*al-qaum*" dalam Al-Qur'an terulang sebanyak 383 kali mengandung ragam arti yang dapat dibedakan dengan makna berikut:

- a. Menunjukkan makna umum dan netral tanpa membedakan jenis kelamin positif atau negatif (ar-Ra'd/13: 11)
- b. Menunjukkan sifat dan karakter positif dan negatif,
 - 1) Sifat dan karakter positif seperti kaum beriman (al-An'âm/6: 99), kaum yang saleh (Yûsuf/12: 9), kaum yang bersyukur (al-A'râf/7: 58), dan ahli ibadah (al-Anbiyâ'/21: 106).
 - 2) Sifat dan karakter negatif, yaitu kaum yang sesat (an-Naml/27:60), kaum yang menyimpang (al-Baqarah/2: 258), kaum yang kafir (al-Baqarah/2: 250), kaum yang fasiq (al-Mâidah/5: 25), kaum pendosa (Yûsuf/12: 110), kaum yang melampaui batas (al-A'râf/7: 81), kaum yang merugi (al-A'râf/7: 99), kaum pembuat kerusakan (al-Ankabût/29: 30), kaum pembuat permusuhan (az-Zukhrûf/43:58), dan kaum yang melampaui batas (*thaghût*) (az-Zâriyât/51: 53)
- c. Menunjukkan kualitas intelektual tertentu:
 - 1) Kelompok positif, yaitu *qaum ya'qilûn* (kaum berakal) (al-Baqarah/2: 164), *qaum ya'lamûn* (kaum yang mengetahui) (al-Baqarah/2: 230), *qaum yafqahûn* (kaum yang memahami) (al-An'âm/6: 98), *qaum yatafakkarûn* (kaum yang berfikir) (Yûnus/10: 24), *qaum yazzakkarûn* (kaum yang mengambil pelajaran) (an-Nahl/16: 13), *qaum yasma'ûn* (kaum yang mendengar) (Yûnus/10: 67).
 - 2) Kelompok negatif, yaitu *qaum lâ ya'lamûn* (kaum yang tidak mengetahui) (at-Taubah/9: 6), *qaum lâ ya'qilûn* (kaum yang tidak mau menggunakan akal) (al-Hasyr/59: 14), *qaum lâ yafqahûn* (kaum yang tidak memahami) (al-Anfâl/8: 65), dan *qaum tajhalûn* (kaum yang bodoh) (al-A'râf/7: 138).

⁸⁵ Abû al-Qâsim al-Husain bin Muhammad bin al-Mufadhhal ar-Râghib, *Mu'jam Mufrdât Alfâz Al-Qur'an ...*, hal. 418.

- d. Kaum yang dihubungkan dengan kekuasaan politik kelompok tertentu, seperti kaum ‘Âd, (Sâd/38: 12), kaum Samûd, (Sâd/38: 13) dan *Tubba’* (Qâf/50: 14)
- e. Kaum yang dihubungkan dengan karakter atau kondisi tertentu, seperti kaum yang tidak dikenal (*qaumun munkarûn*), (al-Hijr/15: 62), kaum yang sedang diuji (*qaum tuftanûn*), (an-Naml/ 27: 47), Kaum yang gagah perkasa (*qaum jabbârin*) (al-Mâidah/ 5: 22).
- f. Kaum sebagai objek penyampaian risalah para Nabi terdahulu, seperti kaum Nûh AS dalam (Hûd/11: 89), kaum Lûth AS dalam (Hûd/11: 700), kaum Hûd AS dalam (Hûd/11: 89), kaum Sâlih AS dalam (Hûd/11: 89), kaum Syuaib AS dalam (Hûd/11: 84), kaum Ibrahîm AS dalam (al-Hajj/22: 43), dan kaum Mûsa AS dalam (al-Qasas/28: 76).⁸⁶

Berdasarkan pengertian konteks “*al-Qaum*” di atas, secara umum perlu digaribawahi bahwa tidak didapatkan ayat Al-Qur’an yang menunjuk secara langsung kepada kaum Nabi Muhammad saw. bahkan tidak terdengar ungkapan kaum tersebut digunakan dalam ajarannya. Namun sebutan dan ungkapan yang lebih kental adalah sebutan umat Muhammad atau umat Islam bagi mereka yang mengikuti ajaran dan berpegang teguh pada syariat Islam yang diutus sebagai rahmat bagi alam semesta.

3) *Asy-Sya’b*

Secara teks kata “*asy-Sya’b*” tidak pernah disebut di dalam Al-Qur’an, namun dalam pengertian kontemporer *sya’b* secara geografis merupakan batas wilayah penduduk. Kata “*sya’b*” terdiri dari 3 huruf yaitu *syin*, *‘ain*, dan *ba’* dengan bentuk jama’ *syu’ûb* (al-Hujurat/49: 13) yang mengandung arti mengumpulkan, memisah-misahkan, dan memperbaiki.⁸⁷ Secara etimologis mengandung makna kabilah besar atau komunitas manusia yang memiliki ikatan sama atau garis keturunan ternama, seperti tujuh tingkatan ternama keturunan bangsa Arab, yaitu *sya’ab*, *qabilah*, *imârah*, *bat*, *fakh*, *fasîlah*, dan *ashîrah*. Masing-masing tingkatan keturunan ini tercakup dalam tingkatan sebelumnya.⁸⁸

Kata “*Sya’b*” (*nation*) dalam pengertian politik melampaui batas makna secara etimologis sebagai syarat berdirinya *daulah*, pengertian ini sama persis dengan pemahaman para mufasir. Imam az-Zamakhshari mendefinisikan kata *sya’ab* dengan tingkatan utama dari tingkatan enam

⁸⁶ Abû al-Qâsim al-Husain bin Muhammad bin al-Mufadhhal ar-Râghib, *Mu’jam Mufradât Alfâz Al-Qur’an ...*, hal. 416-420.

⁸⁷ Abû al-Husain Ahmad bin Faris bin Zakariyâ al-Qazwinî ar-Râzi, *Mu’jam al-Maqâyis fî al-Lughah*, Beirut: Dâr al-Fikri, 1994, hal. 527.

⁸⁸ Ahmad Musthafâ al-Marâghî *Tafsîr al-Marâghî ...*, Juz 26, hal. 235. Al-Marâghî dalam tafsirnya menuliskan bahwa Khuzaimah adalah Sya’b, sedang Kinânah adalah Qabilah, Quraisy adalah Imârah, Qushai adalah Bat, ‘Abd Manaf adalah Fakh, Hasyim adalah Fashîlah dan al-‘Abbâs adalah Ashirah.

bangsa Arab yaitu *sya'ab*, *qabalah*, *'imârah*, *bathn*, *fakh*, dan *fasilah*. Artinya masing-masing tingkatan di atas terhitung dalam tingkatan sebelumnya dalam arti beberapa *qabîlah* berada di bawah *sya'b*.⁸⁹ Pemahaman *sya'b* yang termaktub dalam Surat al-Hujurât/49 ayat 13 dapat dipahami dengan dua pendekatan, yaitu pendekatan sejarah dan pendekatan sistematis. *Pertama*, pendekatan sejarah, yaitu berdasar dua riwayat yang menyatakan bahwa ayat tersebut turun berkaitan dengan persepsi masyarakat Arab tentang kehormatan status sosial berupa diskriminasi antara budak dan non budak dalam kasus Bilal bin Rabah, dan berhubungan dengan tradisi masyarakat berupa penolakan untuk mengadakan pernikahan antar suku pada kasus wanita Bani Bayadah.⁹⁰

Kedua, pendekatan sistematis, yaitu ayat tersebut memiliki kandungan pokok yaitu: 1) seruan Allah kepada manusia secara universal bahwa Dia yang menciptakan manusia dari seorang laki-laki dan seorang perempuan; 2) konsekuensi logis dari penciptaan yakni perkembangan dan penyebaran manusia menjadi *syu'ûb* dan *qabâ'il*; 3) sesuai dengan makna dasar kata *sya'b* manusia berkumpul pada satu rumpun keturunan tertentu dan tersebar dalam berbagai kelompok sosial dan mereka diharapkan saling mengenal; dan 4) kemuliaan manusia ditentukan oleh tingkat ketakwaan.⁹¹ Berdasarkan dua pendekatan di atas, kata *sya'b* dapat dimaknai kelompok sosial besar yang mampu mengendalikan sistem kekuasaan, memiliki tradisi dan strategi dalam berinteraksi, saling mengenal dengan menggunakan bahasa khusus untuk memudahkan interaksi dengan kelompok sosial lainnya.

4) *Al-Hizb*

Kata "*al Hizb*" berasal dari suku kata *ha'*, *zai*, dan *ba'* dalam bentuk *mufrad* menunjukkan kelompok, senjata, dan komunitas manusia, sedang bentuk jama'nya *ahzâb* menurut Ibnu Manzhûr menunjukkan kelompok yang bersekutu memerangi Nabi saw. dengan karakteristik hati keras.⁹² Kata "*ahzâb*" dalam Al-Qur'an dengan beragam derivatnya terhimpun 20 kali yang tersebar pada 13 Surat. Kata "*al-hizb*" dengan bentuk *mufrad* (*hizb*) terulang 8 kali, dalam bentuk *mutsanna* (*hizbain*) tersebut 1 kali, sedangkan dengan bentuk jamak (*ahzâb*) terulang 11 kali.⁹³ Kemudian ditinjau dari

⁸⁹ Abû al-Qâsim Mahmûd bin Amr bin Ahmad al-Zamakhsyâri, *Tafsir al-Kasyâf*, Juz 6, CD Room Maktabah asy-Syâmilah, Edisi 3.61, hal. 381.

⁹⁰ Al-Wâhidi, *Asbâb al-Nuzûl*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1991, hal. 224-225.

⁹¹ Najih Anwar, "Ayat-Ayat Tentang Masyarakat: Kajian Konsep dan Implikasinya dalam Pengembangan Pendidikan Islam," dalam *Halaqa: Islamic Education Journal*, Vol 2, No. 2, 2018, hal. 145-147.

⁹² Abû al-Fadhl Jamâl al-Dîn Muhammad ibn Mukram ibn Manzhûr, *Lisan al-'Arab*, Juz 3, Cet. 3. Beirut: Dâr Shadr, 1994, hal. 148.

⁹³ Kata *hizb* dalam berbentuk *mufrad* (*hizb*) terdapat pada Surat al-Mâidah/5: 56, al-Mukminûn/23: 53, ar-Rûm/30: 33, al-Mujâdilah/58:19 dan 22, Fâtir/35: 6. Bentuk *mutsannâ*

tempat turunnya dari 20 ayat tersebut, terlihat ayat Makiyah lebih mendominasi daripada ayat Madaniyah yang hanya tersebut pada 3 Surat saja yaitu Surat al-Mâidah, Surat al-Mujâdilah dan Surat al-Ahzâb. Demikian itu menunjukkan bahwa bentuk kata *hizb* tersebut memiliki makna yang sama hanya orientasi dan penunjukkan makna yang berbeda sesuai konteksnya. Penggunaan *hizb* dengan bentuk *mufrad* menunjukkan arti kekuatan (*al-quwwah*), golongan (*al-jamaah*), dan otoritas kekuasaan (*asy-syaukah*). Adapun ayat *hizb* tersebut mempunyai ragam makna, yaitu; golongan yang membela kebenaran (al-Mujâdilah/ 58:22), himpunan kaum beriman atau kaum kafir (al-Mujâdilah/ 58:19 dan 22), komunitas Yahudi dan Nasrani yang menggelar permusuhan kepada para rasul dan dakwah (ar-Ra'd/13: 36) dan (az-Zukhrûf/43: 65), dan umat kafir terdahulu yang mendustakan para nabinya (Sâd/38: 12-13).⁹⁴

Muhammad al-Damaghâni menguraikan makna *hizb* dalam Al-Qur'an kedalam tujuh makna, yaitu pemeluk agama (*ahl ad-Din*) (al-Mukminûn/23:53), jundi atau pasukan (al-Mujâdilah/58: 19 dan 22), dua kubu atau kelompok *ashâbul kahfi* yang bertikai (al-Kahfi/18: 22), kelompok orang kafir keturunan Umayyah, Mughirah, dan keluarga Abû Thalhah (ar-Ra'd/13: 3) dan (Sâd/38: 11), kelompok dari kalangan Nasrani *al-Nustûriyah*, *al-Ya'qûbiyah*, dan *al-Malkâniyah* yang berselisih (al-Zukhrûf/43: 65), kelompok kafir dari kaum 'Âd dan Samûd (Sâd/38: 13), dan kelompok Abû Sufyân dan kabilah Yahudi penentang Rasul saw (al-Ahzâb/33: 10 dan 20).⁹⁵

Berdasarkan uraian di atas, kata "*hizb*" dalam konteks Al-Qur'an mempunyai makna dasar kumpulan manusia atau kelompok yang memiliki kekuatan, sedang orientasi dan penunjukan maknanya amat beragam tergantung konteks. Melalui pendekatan kajian sintagmatik kata "*al-hizb*" berelasi dengan kata Allah, *syaiḥân*, *syia'â* dan *zubarâ*. Sedangkan melalui analisis paradigmatis, kata "*al-hizb*" berelasi dengan kata *thaiḥah*, *fauj*, *zumarâ*, *fi'ah*, *fariq* atau *firqah* dan *syi'ah*. Selanjutnya, melalui kajian historis (sinkronik dan diakronik), kata "*al-Hizb*" mengalami perkembangan makna, namun substansi makna tetap sama.⁹⁶

(*hizbain*) terdapat pada Surat al-Kahfi/18: 22, dan *Jama'* (*ahzâb*) pada Surat Hûd/11: 17, ar-Ra'd/13: 3, Maryam/19: 37, al-Ahzâb/33: 20 dan 22, Sâd/38: 11 dan 13, dan Fâthir/40: 5 dan 30. Muhammad Fuad Abdul Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâz Al-Qur'an*, Kairo: Dâr al-Kutub al-Mishriyyah, t.th, hal. 199.

⁹⁴ Ecep Ismail, "Analisis Simantik pada Kata *Ahzâb* dan Derevasinya dalam Al-Qur'an," dalam *Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 1, No. 2, Desember 2016, hal. 139-148.

⁹⁵ Husein bin Muhammad al-Damaghâni, *al-Wujûh wa al-Nazhâir li Alfâz Kitâb Allah al-Azîz*, Beirut: Dâr al-Malayîn, 1983, hal. 126.

⁹⁶ Fathurahman, "Al-Qur'an dan Tafsirnya dalam Perspektif Thosihiko Izutsu," *Tesis*. Pascasarjana UIN Jakarta, 2010, hal. 102.

5) *Al-Mala'*

Kata "*al-Mala'*" secara etimologi menunjukkan kehormatan dan keagungan. Disebut demikian karena "*al-Mala'*" merupakan para pemimpin dan tokoh elit masyarakat yang memiliki kelapangan hati dan kualitas gagasan. Term "*al-mala'*" berasal dari akar kata *mala'a yumali'u* yang berarti memenuhi atau kesetaraan dan persamaan (*al musâwah wa al-kamâl*) atau saling menolong dan saling bersepakat (*yuawinu wa yuwaffiqu*).⁹⁷ Kata "*al-Mala'*" dengan derivasinya terhimpun 30 kali tersebar di dalam 12 Surat dengan bentuk umum (*nakirah*) maupun khusus (*ma'rifat*). Dalam bentuk *ma'rifat* terhimpun 21 kali dengan menggunakan *alif lam* dan 8 kali dengan bentuk *idhofah* dengan isim *dhamir* atau kata ganti, sedangkan bentuk *nakirah* disebut sekali saja. Sedangkan bentuk lain disebut dalam bentuk *fi'il madhi*, *mudhari'* juga dalam bentuk *isim fail* dan *masdar*. Dari 30 kali kata "*al-Mala'*" yang tersebut hanya sekali saja yang tergolong Surat Madaniyah yaitu pada Surat al-Baqarah/2 ayat 246, selebihnya tergolong Surat Makiyah yaitu terdapat dalam Surat al-A'râf/7: 60, 66, 75, 88, 90, 103, 109, dan 127; Surat Hûd/11: 27, 38, dan 97; Surat Yûsuf/12: 43; al-Mukminûn/23: 24, 33, dan 46; asy-Syu'arâ'/26: 34; an-Naml/27: 29, 32, dan 38; al-Qasas/28: 20, 32 dan 38; as-Saffât/37: 8; Sâd/38: 6, dan 69; dan az-Zukhrûf/43: 46.⁹⁸

Penggunaan kata "*al-Mala'*" dalam Al-Qur'an memberikan tiga pengertian dasar, yaitu *al-quwwah* (otoritas), *as-siyâdah* (kedaulatan), dan *as-sulthah* (kekuasaan). Makna pertama, tingkat elit suatu kaum (al-A'râf/7: 60). Makna kedua, para negarawan yang berpengaruh dalam kekuasaan (Yûnus/10: 83), dan makna ketiga, majelis syura (an-Naml/27: 32-33).⁹⁹ Secara umum kata "*al-Mala'*" dalam Al-Qur'an ditujukan kepada manusia dan hanya dua kali dimaksudkan kepada malaikat yaitu dalam as-Saffât/37 ayat 8 dan Sâd/38 ayat 69. Ayat yang ditujukan kepada manusia berkenaan dengan kisah umat terdahulu, orang kafir Mekah ataupun bertalian dengan kisah penguasa semisal Thalût, Fir'aun, dan Ratu Saba'. Dari sisi redaksi, kata *al-Mala'* sering diiringi huruf *min litab'idh* yang berarti sebagian mengindikasikan bahwa tokoh atau pemimpin merupakan minoritas dari jumlah anggota masyarakat namun memiliki kekuasaan atau *power* baik kekuasaan secara ekonomi, politik, intelektual maupun sosial budaya.¹⁰⁰

⁹⁷ Abd al-Husain Ahmad ibn Faris ibn Zakariya, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*, juz 5, Tahqîq Abdussalam Muhammad Harun, Beirut: Dâr al-Jil, 1991, hal. 346.

⁹⁸ Muhammad Ali Mustafâ Kamal, "Masyarakat Elit dalam Al-Qur'an; sebuah pendekatan Antropologi Al-Qur'an atas Term al-Mala'," dalam *Jurnal Multikultural & Multireligius*, Vol. 15, No. 1, Juni 2016, hal. 80-84.

⁹⁹ Ayad Hamid Ibrahim, *Mafhûm as-Sulthah fî Al-Qur'an Al-Karîm*, Irak: University of Misan, Amarah Iraq: 2016, hal. 18.

¹⁰⁰ Fakhruddin ar-Râzi, *Mafâtih al-Ghaib*, Juz 14, Cet. 1, Beirut: Dâr al-Fikr, 1981, hal. 156.

6) *Asy-Syi'ah*

Kata "*Syi'ah*" secara bahasa terbentuk dari kata *syâ'a*, *yasyi'u*, *syi'atan* berarti pembela dan pengikut atau anggota dari sebuah kelompok. Raghîb al-Ashfahâni menjelaskan bahwa kata *Syi'ah* mempunyai arti *al-quwwah wa al-Katsrah* yaitu kekuatan yang berlipat seperti *syâ'a al-khabar* yakni berita yang terekspos kuat.¹⁰¹ Menurut Ibnu Manzhûr, *Syi'ah* adalah kaum yang berkumpul atas suatu perkara yang memiliki tujuan tertentu atau sekelompok kaum yang dipimpin oleh seorang tokoh dan mengikuti pendapatnya.¹⁰² Kata *Syi'ah* lebih populer sebutan untuk para loyalis atau penganut kelompok *ahlul bait* Imam Ali dan keluarganya sehingga menjadi nama khusus yang bernilai dasar agamis dan bentuk loyalitas.¹⁰³

Kata *Syi'ah* dalam perspektif Al-Qur'an terhimpun 11 kali kedalam bentuk *mufrad* dan *jama'*. 1 kali dalam bentuk *mufrad* dengan kata *syi'atin* (Maryam/19: 69), 2 kali dengan kata *syiatihî* (as-Saffât/37: 83), dan 4 kali dengan kata *syiyya'an* pada Surat al-Qasas/28: 4 dan 15, Surat al-An'âm/6: 65 dan 159, dan Surat ar-Rûm/30: 32. Sedangkan dalam bentuk jamak hanya sekali dengan kata *shiyâ'in* (al-Hijr/15 ayat 10), 1 kali dengan kata *sa'yakum* (al-Qamar/54: 51), 1 kali dengan kata *asy-yâ'ihim* (Saba'/34: 54), dan 1 kali dengan kata *an-tasyî'a* (an-Nûr/:24: 19).¹⁰⁴

Kata "*asy-syi'ah*" dalam Al-Qur'an dengan ragam derivat di atas, menunjukkan makna penganut agama, bangsa (etnis), kelompok-kelompok yang berselisih, kelompok-kelompok yang diberi tugas masing-masing untuk kepentingan pemerintahan, umat-umat terdahulu, orang-orang yang serupa dengan orang-orang sebelumnya. Menurut Ibnu al-Jauzi¹⁰⁵ dan al-Damaghâni¹⁰⁶ bahwa kata *syi'ah* tersebut setidaknya memiliki empat pengertian umum, yaitu 1) bermakna kelompok (*al-firqah*) seperti dalam Surat al-An'âm/6 ayat 159, al-Hijr/15 ayat 10, Surat ar-Rûm/30 ayat 32, dan al-Qasas/28 ayat 4; 2) bermakna keluarga dan keturunan (*al-ahl wa an-nasab*) seperti Surat al-Qasas/28 ayat 15; 3) bermakna penganut agama (*ahl al-millah wa al-dîn*) dalam Surat Maryam/19 ayat 69, al-Qamar/54 ayat 51,

¹⁰¹ Abû al-Qâsim al-Husain bin Muhammad bin al-Mufadal ar-Râghib, *Mu'jam Mufradât Alfâz Al-Qur'an ...*, hal. 270-271.

¹⁰² Abû al-Fadhl Jamâl al-Dîn Muhammad ibn Mukram ibn Manzhûr, *Lisân al-Arab*, Vol. 7, Beirut: Dâr Shadr, 1994, hal. 188-189.

¹⁰³ Muhammad bin Muhammad an-Nu'man al-Mufîd, Komentari Fadhullah az-Zinjâni, *Awâl al-Maqâlah fî al-Madzâib al-Mukhtârât*, Cet. 3, Najf: Maktabah al-Haidariyah, 1393 H, hal. 22-23.

¹⁰⁴ Abû al-Fida Ismail bin Umar bin Katsir al-Qursy al-Dimasqy, *Tafsîr Al-Quran al-Azhîm*, Juz 3, cet. 2, Beirut: Dâr al-Jail, 1990, hal. 128.

¹⁰⁵ Ibnu al-Jauzi, *Nuzhatu al-'Ayun an-Nazîr*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 1984, cet. 1, hal. 376-377.

¹⁰⁶ Husein bin Muhammad Al-Damaghâni, *al-Wujûh wa al-Nazhâir li Alfâz Kitâb Allah al-Azîz*, Cet. 3, Beirut: Dâr al-Ilmi li al-Malayîn, 1977, hal. 271.

Saba'/34: 54; 4) bermakna hawa nafsu yang beragam (*al-Ahwâ al-mukhtalif*) seperti pada Surat al-An'âm/6 ayat 65; dan 5) bermakna menyebarkan dan penyebaran (an-Nûr/24: 19). Melalui kajian tersebut di atas, kata syiah dalam perspektif Al-Qur'an tidak selalu identik dengan kelompok atau loyalis *ahlul bait* seperti yang dipahami saat ini, karena ungkapan Syi'ah berbentuk *mufrad* menunjukkan pengikut para Nabi dan orang-orang saleh seperti dalam Surat as-Saffât/37 ayat 83, sedangkan dengan bentuk *jama'* menunjukkan celaan terhadap kelompok yang menyimpang seperti terdapat dalam Surat al-An'âm/6 ayat 159.¹⁰⁷

7) Al-Firqah

Kata "*al-Firqah*" berasal dari akar kata *fa', ra,* dan *qaf* memiliki arti dasar pemisahan atau perbedaan antara dua hal.¹⁰⁸ Melalui akar kata ini terbentuklah term *al-furqân* sebutan lain nama Al-Qur'an yakni pemisah antara hak dan batil, atau terbentuk kata *al-firq* yang berarti bagian-bagian (asy-Syu'arâ'/26:63). Secara etimologis, kata *al-Firqah* dengan bentuk plural *al-firq* adalah kelompok manusia (*thâifah mina al-nâs*).¹⁰⁹ Kata "*al-firqah*" dengan ragam derivasi dan perubahan kata dalam Al-Qur'an terulang sebanyak 38 kali. 29 kali dengan kata *farîqun*, 2 kali dengan kata *firq*, sekali dengan kata *fariqat*, dan 5 kali dengan kata *al-Farîqain*. Kata *farîq* dengan bentuk *mufrad* terdapat pada ayat berikut,

أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن
بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ (٧٥)

Maka apakah kamu (muslimin) sangat mengharapkan mereka akan percaya kepadamu, sedangkan segolongan dari mereka mendengar firman Allah, lalu mereka mengubahnya setelah memahaminya, padahal mereka mengetahuinya. (al-Baqarah/2: 75)

Menurut Imam al-Allûsi yang dimaksud dengan segolongan dari mereka (*farîqun minhum*) adalah konteks pembicaraan tentang sekelompok orang-orang Yahudi (*al-ahbâr*) yang menyembunyikan kebenaran dengan menakwilkan Taurat sesuai kehendak hatinya.¹¹⁰ Sementara kata *firqah* yang tersebut sekali dalam Al-Qur'an terdapat pada Surat at-Taubah/9 ayat 122 yaitu kelompok masyarakat Islam yang berjihad di jalan Allah. Selanjutnya

¹⁰⁷ Ayad Hamid Ibrahim, *Mafhûm as-Sulthah fî Al-Qur'an Al-Karîm ...*, hal. 19.

¹⁰⁸ Abû al-Husain Ahmad Ibnu Faris Ibnu Zakariyâ, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*. Mesir: Mustafâ al-Bâb al-Halabi wa Syarikah, 1972/1392, hal. 833.

¹⁰⁹ Ibrahim Anis, *al-Mu'jam al-Wasith*, J. 2, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th, hal. 685.

¹¹⁰ Syihâb ad-Din Sayid Mahmûd al-Mahmud al-Alûsi, *Ruh al-Ma'âni fî Tafsîr Al-Quran al-'Azhîm wa al-Sab'al-Matsâni*, Beirut: Dâr Ihyâ al-Turats al-'Arabi, t.th, hal. 373.

melalui teks ayat tersebut, umat Islam yang diungkap dengan term *qaum* (*waliyundzira qaumahum*) adalah semakna dengan kata *firqah* dengan beragam derivasinya yaitu kelompok tersendiri di antara kelompok masyarakat yang memiliki kesadaran bersama dalam ikatan yang kuat saling berinteraksi dengan pola terorganisir sebagai makhluk sosial.

8) *At-Thâifah*

Kata "*at-Thâifah*" berasal dari akar kata *tha'*, *wau*, dan *fa'* mempunyai arti dasar sesuatu yang mengitari atau mengelilingi yang lain.¹¹¹ Secara leksikologis term *Thâifah* berarti jamaah atau *firqah* yaitu kelompok minoritas manusia yang berkumpul dalam satu aliran (*mazhab*) atau pendapat (*ra'yu*) tertentu yang menjadikan mereka sebagai kelompok istimewa dibanding yang lain atau juga bermakna potongan atau bagian.¹¹²

Term *thâifah* dengan beragam bentuk derivasinya, merupakan salah satu term yang berfungsi menunjuk komunitas sosial masyarakat. Ikatan sosial yang dimaksud ialah ikatan religius spiritual transendental positif maupun negatif, ikatan intelektual, ikatan sosial politik atau ikatan lain berdimensi biologis reproduksi. Term *thâifah* dalam Al-Qur'an memiliki beragam makna, yaitu *sa'i* atau lari-lari kecil (al-Baqarah/2:158), berkeliling (ar-Rahmân/55:44), thawâf (al-Hajj/22: 29), pelayanan (al-Wâqi'ah/56: 17), azab dan malapetaka (al-Qalam/68: 19), was-was atau keraguan (al- A'râf/7: 201), dan jamaah atau kelompok (al-Hujrât/49: 9). Term *thâifah* terulang 26 kali, 20 kali dalam bentuk *mufrad*, 4 kali bentuk *mutsanna*, dan 2 kali berbentuk *jama'*. Dari 26 ayat tersebut, 22 ayat tergolong ayat-ayat Madaniyah dan 4 kali tergolong pada ayat-ayat Makiyah.¹¹³

Penggunaan istilah *thâifah* dalam konteks ayat Makiyah merujuk pada dua kelompok sosial yang saling bersaing dan bertikai antara kelompok sosial yang beriman, dengan komunitas sosial penentang dan pengingkar, seperti sikap kaum Nabi Syu'aib AS terhadap risalahnya yang berisi perintah beribadah kepada Allah, tidak mengurangi takaran dan berlaku curang, membuat kerusakan, dan menghalang-halangi di jalan Allah seperti tersebut dalam Surat al-*Arâf*/7 ayat 85-87. Kedua kelompok besar dari kaum Nabi Syu'aib AS tersebut ditetapkan dengan kata *thâifah* yang memiliki signifikansi sebagai bagian dari ikatan keimanan dan kekufuran kepada risalah Nabi dan Rasul. Konteks *thâifah* yang memiliki signifikansi sebagai aspek religius spiritual transendental dan berdimensi sosial politik, dibuktikan dengan penggunaan term *thâifah* berkaitan dengan perilaku kaum

¹¹¹ Abu al-Husain Ahmad Ibn Faris. *Mu'jam Maqâyis fi al-Lughah*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1994, hal. 628-629.

¹¹² Ibrahim Anis, *al-Mu'jam al-Wasith*, J. 2, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th, hal. 571.

¹¹³ Muhammad Fuad Abd al-Bâqi, *Mu'jam li Alfâz Al-Qur'an Al-Karim*, Kairo: Dâr al-Hadits, 1994/1414, hal. 547-548.

musyrikin terhadap Al-Qur'an (al-An'âm/6: 56) seperti sikap Fir'aun terhadap kaum Bani Israil (al-Qasâs/84: 4).

Sedangkan term "*thâifah*" dalam konteks ayat Madaniyah sekalipun masih memiliki benang merah dengan signifikansi *thâifah* ayat-ayat Makiyah, namun penjelasan term tersebut lebih *rigid* terkait kontra risalah dari kedua kelompok sosial kaum beriman dengan kelompok kufur tersebut (as-Shaf/61: 14) seperti sikap dan strategi ahlu kitab terhadap dakwah dan risalah Nabi Muhammad saw. (an-Nisâ'/4: 113), tersingkapnya kemunafikan di balik siasat ketaatan mereka dengan meminta izin pulang tidak ikut perang (an-Nisâ'/4: 77) dan (at-Taubah/9: 83).¹¹⁴ Term *thâifah* juga menunjukkan tanggungjawab intelektual melaksanakan perintah dan hukum Tuhan termasuk jihad sebagai nilai religiusitas berdimensi intelektual dan sosial.¹¹⁵ Dengan demikian term *thâifah* dalam perspektif Al-Qur'an memiliki ragam dimensi dan etika religius spiritual transendental perekat sosial yang esensial dan sistemis berskala global dalam politik kekuasaan dan kepemimpinan.

9) *Ar-Rahth*

Kata "*ar-Rahth*" yang berakar kata dari *ra'*, *ha'* dan *tha'* memiliki arti dasar perkumpulan manusia (*at-Tajammu'*) dengan bentuk jama' *arhuth* atau *arahîth*. Secara bahasa *ar-Rahth* berarti perhimpunan yang terdiri dari tiga sampai sepuluh orang atau kurang dari sepuluh orang.¹¹⁶ Penggunaan kata "*ar-Rahth*" dalam Al-Qur'an dengan beragam derivatnya terhimpun tiga kali dalam Surat an-Naml/27: 48 dan Surat Hûd/11: 91 dan 92. Menurut Ibnu Manzhur *ar-Rahth* adalah perhimpunan kaum laki-laki yang berjumlah tiga sampai sepuluh orang yang di dalamnya tidak ada kaum wanitanya, dan bisa diartikan dengan kulit yang terkelupas sebelah sisi bawah untuk bisa dipakai berjalan.¹¹⁷ Râghib al-Asfahâni memaknai pembalut yang dipakai kaum wanita di saat haid yang kemudian menunjukkan arti hina.¹¹⁸

Menurut Imam al-Qurthûbi, makna "*ar-Rahth*" berdasarkan riwayat dari ad-Dhahâq yaitu sembilan tokoh terhormat yang memerintah kaumnya ke jalan kesesatan dan kekufuran untuk membuat kerusakan di muka bumi di antaranya dengan merentengkan dirham dan mendustakan risalah Nabi Saleh

¹¹⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah; Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. 2, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 500.

¹¹⁵ Ali Nuridin, *Quranic Society; Menelusuri Konsep Masyarakat dalam Al-Qur'an*, Jakarta: Erlangga, 2006, hal. 86.

¹¹⁶ Majma' al-Lughah al-'Arabiyah, *al-Mu'jam al-Wasîth*, Istanbul-Turkey: Maktabah al-Islamiyah, t.th, hal. 377.

¹¹⁷ Abû al-Fadhl Jamâl al-Dîn Muhammad ibn Mukram ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, Vol. 7. Beirut: Dâr Shadr, 1994, hal. 361.

¹¹⁸ Abû al-Qasim al-Husain bin Muhammad bin al-Mufadal ar-Râghib, *Mu'jam Mufradat Alfâz Al-Qur'an ...*, hal. 204.

AS dengan menyembelih unta.¹¹⁹ Mereka bersembilan itu menurut Quraish Shihab merupakan tokoh kaum Samud yang memelopori tindakan perusakan di muka bumi melalui pemikiran dan propaganda-propagandanya, bahkan mereka tidak pernah sekalipun berbuat kebajikan.¹²⁰ Allah Swt berfirman:

وَكَانَ فِي الْمَدِينَةِ تِسْعَةٌ رَهْطٍ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ (٤٨)

Dan di Kota itu ada sembilan orang laki-laki yang berbuat kerusakan di bumi, mereka tidak melakukan perbaikan. (an-Naml/27: 48)

Berdasarkan pengertian di atas, dapat dipahami bahwa “*ar-Rahth*” adalah komunitas yang direstui para tokoh dan penguasa negeri Samud untuk melakukan berbagai propaganda kekufuran antikeadilan dengan mendustakan risalah Nabi Saleh AS dengan menyembelih unta, merentengkan dirham sampai mengusir dan bermaksud membunuh Nabi Saleh AS seperti yang diriwayatkan al-Aufi dari Ibnu Abbâs.¹²¹ Maka dengan demikian “*ar-Rahth*” adalah kelompok kuasa yang sangat berpengaruh dan mendominasi secara politis pada suatu komunitas sosial masyarakat yang berkarakteristikkan pembuat makar, propaganda dan kerusakan di muka bumi.

10) *Al-Fauj*

Kata “*al-Fauj*” bentuk jama’nya adalah *afwâj*. Kata yang tersusun dari huruf *fa’*, *wau*, dan *Jim* mempunyai arti dasar sekelompok orang (*al-jamaah*) atau secara bahasa mengandung arti segolongan orang yang berjalan cepat atau ditujukan untuk kelompok tentara (*al-jaisy*).¹²² Kata “*al-fauj*” dalam Al-Qur’an terhimpun lima kali, terulang tiga kali dalam bentuk tunggal dan dua kali dalam bentuk jamak’ *afwâj*. Kata *fauj* dan *afwâj* tersebut terdapat dalam Surat an-Naml/27: 83, Surat an-Naba’/78: 18, Sâd/38: 59, al-Mulk/67: 8, dan Surat an-Nasr/110: 2. Dari kelima ayat tersebut terdapat dua ayat kata *afwâj* dalam bentuk plural yang relevan dengan konteks kekuasaan yang merupakan kelompok besar lagi kuat seperti tersebut dalam Surat an-Nasr/110: 2 dan an-Naba’/78 ayat 18. Sedang kata “*al-fauj*” dalam bentuk tunggal yang diiringi dengan kata umat tersebut hanya satu kali dalam Surat an-Naml/27 ayat 83. Hal ini menunjukkan bahwa kata “*fauj*” tersebut

¹¹⁹ Kesembilan tokoh tersebut Da’ma, Da’im, Harma, Harim, Da’ab, Sawab, Riyab, Mista’, dan Qadar ibn Salif. Lihat Abû Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Anshârî al-Qurthûbî, *al-Jami’ li Ahkâm Al-Qur’an*, J. 13, Tahqiq Abdullah Turki. Beirut: Muassasah al-Risâlah, 2006, hal. 215.

¹²⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur’an*, Vol. 9, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 460-461.

¹²¹ Abû al-Fida Ismail bin Umar bin Katsir al-Quraisy al-Dimasqy, *Tafsir Al-Quranil Azhim*, Juz. 6 ..., hal. 199.

¹²² Abû al-Qâsim al-Husain bin Muhammad bin al-Mufadal ar-Râghib, *Mu’jam Mufradât Alfâz Al-Qur’an ...*, hal. 386.

merupakan sekelompok orang yang memiliki perangai buruk dalam satu umat atau kelompok yang datang dari berbagai penjuru dengan latar belakang yang beragam seperti pada Surat an-Nasr/110 ayat 2 yang ditafsirkan dengan kelompok yang berkonotasi netral tidak ada ikatan dari latar belakang yang sama, ikatan sekterian dan budaya ataupun komunitas (jamaah).¹²³

11) *Ar-Râ'iyah*

Kata "*ar-Râ'iyah*" adalah bentuk *masdar* dari akar kata *ra'*, *ain*, dan *ya'* atau *râ'in* yang berasal dari fiil *ra'a*, *yar'â*, *ra'yân* yang bermakna penggembala yang kemudian dalam perkembangannya dimaknai pemimpin yang bertugas seperti penggembala yakni memelihara, mengawasi orang yang dipimpinya.¹²⁴ Secara leksikal *ra'iyah* menunjukkan isyarat penting kepemimpinan melalui ikatan yang dibangun antara pemimpin dengan rakyat yang dipimpinya (*raiyah*). Atau juga bisa dimaknai dengan mengatur dan memimpin.¹²⁵ Secara istilah *raiyah* merupakan pelaksana dan pengemban tugas mempengaruhi orang yang dipimpinya dengan tujuan kemaslahatan, juga *ra'iy* mencakup kepemimpinan negara, masyarakat, rumah tangga, kepemimpinan moral melingkupi juga kepemimpinan laki-laki maupun wanita,¹²⁶ sebagaimana dalam hadis Nabi saw berikut,

كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ ...^{١٢٧}

Setiap kamu adalah pemimpin dan setiap pemimpin akan dipintai pertanggungjawabannya (HR. Bukhari dari Ibn Umar)

Hadis ini menurut Ibnu Hajar menunjukkan bahwa pemimpin itu tidak saja berkenaan dengan urusan atau kepentingan individu, melainkan juga berkaitan dengan pemeliharaan jiwa manusia. Hal ini sebagai proses penegakan keadilan dan menjaga amanah Allah bukan untuk kepentingan lain yang tidak dibenarkan agam dan syariah. Penggunaan kata *raiyah* dalam Al-Qur'an dengan beragam derivatnya dari *isim fail* bermakna *maf'ûl*

¹²³ Ali Nuridin, *Quranic Society; Menelusuri Konsep Masyarakat dalam Al-Qur'an*, Jakarta: Erlangga, 2006, hal. 91.

¹²⁴ Sahabuddin, *et.al. Ensiklopedi Al-Qur'an; Kajian Kosa Kata*, Juz III, Jakarta: Lentera Hati, 2007, hal. 829.

¹²⁵ Abû al-Fadhl Jamâl al-Dîn Muhammad ibn Mukram ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, Juz 14. Beirut: Dâr Shadr, 1994, hal. 401.

¹²⁶ Hafniati, "Aspek-Aspek Filosofi Kepemimpinan dalam Al-Quran dan As-Sunnah," dalam *Jurnal Al-Adyan*, Fakultas Agama Islam (FAI) Universitas Ibnu Chaldun (UIC) Jakarta, Vol. 13, No.1, Januari-Juni, 2018, hal. 111-131.

¹²⁷ Abû 'Abdillah Muhammad ibn Ismâ'îl al-Bukhârî, *Sahîh al-Bukhârî*, Beirut: Dâr Ibn Katsîr, 1407 H./1987 M, juz. 2, hal. 848, no. hadis 844, bab *al-Jum'ah fi al-Qura wa al-Mudn*. Abû al-Husain Muslim ibn al-Hajjâj al-Naisabûrî, *Sahîh Muslim*, Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâts al-'Arabî, t.th., juz 3, hal. 1459, no. hadis 3408, bab *Fadhilah al-Imâm al-'Adil wa 'Uqubat al-Jâir wa al-Hats ala al-Rifq bi ar-Râiyah*.

tersebut dimaknai rakyat yang dipimpin untuk dijaga dan diawasi. Allah Swt berfirman:

وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمْتِنِهِمْ وَعَعْدِهِمْ رَاعُونَ (٨)

Dan (sungguh beruntung) orang yang memelihara amanat-amanat dan janjinya. (al-Mukminûn/23: 8)

Kata “*ar-Râ’i*” atau pemimpin dalam perspektif Al-Qur’an, bukan semata pemilik jabatan tertinggi pada lembaga kekuasaan dan atau organisasi tertentu, tetapi semestinya memiliki karakteristik kepemimpinan berupa kekuatan atau kemampuan memelihara dan berpengetahuan luas (*hâfîzhun alîm*) (Yûsuf/12: 55), keunggulan ilmu dan fisik (*basthatan fî al-‘Ilm wa al-Jism*) (al-Baqarah/2: 247), dan sosok yang santun dan pengasih (*raûfun rahîm*) (at-Taubah/9: 128). Pemimpin adalah sosok dan kepemimpinan adalah nilai, pemimpin yang memiliki nilai kepemimpinan adalah sosok yang mampu menerjemahkan amanah, keadilan, persamaan dan kemaslahatan dalam sistem kekuasaan, agar kebermaknaan kepemimpinan terasa dalam nilai-nilai spiritual maupun sosial kemasyarakatan seperti jiwa suku Quraisy sebagai refleksi kepemimpinan profesional. Dengan menyadari amanah dan tanggungjawab akan melahirkan sikap adil melindungi rakyat yang dipimpin.

12) *Ashâb al-Mawâqif al-Mu’tsirah* (kelompok berpengaruh)

Kelompok berpengaruh atau disebut *sâhib al-mawâqif* dalam bentuk tunggal yakni *al-mauqif* yang berarti pertalian kerjasama atau partisipasi dua belah pihak dalam menangani kasus tertentu. Menurut Fairuz Abadî dalam *Qamus al-Muhîth* bahwa *al-wiqaf* dan *al-muwâqafah* dimaknai dengan sikap bersama dalam peperangan dan persaingan.¹²⁸ Secara istilah *Ashâb al-Mawâqif* adalah kelompok pejuang kemanusiaan untuk merespresi realitas atau fikrah tertentu dengan cara yang telah ditentukan sebelumnya baik peran tersebut positif ataupun negatif. Mengenai peran kuasa (*al-mawâqif*), Al-Qur’an telah mengungkapkan dua peran penting *Ashâb al-Mawâqif* tersebut.

وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ (٢٠) اتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مَهْتَدُونَ (٢١)

Dan datanglah dari ujung Kota, seorang laki-laki dengan bergegas dia berkata, “Wahai kaumku! Ikutilah utusan-utusan itu. Ikutilah orang yang

¹²⁸ Majd ad-Din Abu Tahir Muhammad Ibn Ya’kub al-Fairuz Abadi, *al-Qamûs al-Muhîth*, J. 2, Beirut: Mathba’ah al-Ashriyah, 1933, hal. 348.

tidak meminta imbalan kepadamu; dan mereka adalah orang-orang yang mendapat petunjuk. (Yâsîn/36: 20-21)

Sayyid Qutb dalam tafsirnya menjelaskan bahwa secara teks seorang laki-laki mukmin yang datang dari penjuru kota untuk menasehati kaumnya tersebut sekalipun ia bukanlah orang yang memiliki kedudukan dan pengaruh besar pada kaumnya, namun kedatangannya murni atas dorongan akidah atau keyakinan yang menyulut hatinya. Demikian menunjukkan sikap tulus dan bukti diri untuk membela kebenaran tanpa mengharap imbalan apapun.¹²⁹ Penafsiran seperti ini tidak berbeda jauh dengan penafsiran mufasir lainnya semisal Ibnu Katsîr,¹³⁰ al-Marâghî,¹³¹ dan Quraish Shihab¹³² yang meriwayatkan dari Ibnu Abbâs RA tentang peran lelaki mukmin bernama Habîb Ibnu Murri yang tiba dari ujung kota karena tergerak hatinya untuk menasehati penduduknya agar mereka mengikuti rasul dan mengurungkan niat untuk membunuh mereka.

Menurut al-Allûsi *ghirah* dan respeknya lelaki mukmin tersebut tampak dari teks *rajulun* dalam ayat tersebut yang bertanwin berbentuk nakirah menandakan wujud hidayah sekaligus penghormatan dan takzim Allah terhadap pelaku.¹³³ Peran penting selanjutnya dipresentasikan oleh seorang mukmin dari keluarga Fir'aun seperti tergambar dalam firman Allah berikut,

وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ ... (٢٨)

Dan seseorang yang beriman di antara keluarga Fir'aun yang menyembunyikan imannya berkata, "Apakah kamu akan membunuh seseorang karena dia berkata, "Tuhanku adalah Allah," padahal sungguh, dia telah datang kepadamu dengan membawa bukti-bukti yang nyata dari Tuhanmu.... (Ghâfir/40: 28)

Ayat ini digambarkan bagaimana peran heroik mengapresiasi generasi berikutnya datang dari seorang mukmin -saudara sepupu Fir'aun- sendiri yang merahasiakan keimanan dan mebersamai Nabi Musa, lalu ia pun menunjukkan keimanannya tersebut pada saat mendengar Fir'aun berucap

¹²⁹ Sayyid Qutb, *fi Zhîlâl Al-Qur'an*, Juz 19, Kairo: Dâr al-Syurûq, 2002, hal. 2963.

¹³⁰ Abû al-Fida Ismail bin Umar bin Katsir al-Quraishy al-Dimasqy, *Tafsîr Al-Quran al-Azhîm*, Juz. 4 ..., hal. 2361.

¹³¹ Ahmad Mustafa al-Marâghî, *Terjemah Tafsir Al Maraghi*. Semarang: CV. Toha Putra Semarang, 1992, hal. 270.

¹³² M. Quraish Shihab. *Tafsir Al- Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 525.

¹³³ Syihabuddin Sayyid Mahmud al-Mahmud al-Alûsi, *Ruh al-Ma'âni fi Tafsîr Al-Qur'an al Azhîm wa Sab'u al-Matsâni*, Juz 22 ..., hal. 543-545.

biarkan aku akan membunuh Musa (Ghâfir/40: 26), kemudian dengan penuh keberaniannya ia pun mendatangi dan menasehati Fir'aun bahkan terperdaya oleh ucapannya hingga diurungkan niat membunuh Musa AS. Diriwayatkan dari Ibnu Abi Ya'la bahwasanya ada tiga orang dari tiga umat yang tidak pernah menyekutukan Allah sekejap matapun, yaitu Ali bin Abi Thalib, Shahib Yasin, dan orang yang beriman dari kalangan keluarga Fir'aun dan mereka semua adalah para *siddiqûn*.¹³⁴

e. Term “*as-Sulthân*” Menunjuk Struktur dan Formasi Negara

1) *Al-Daulah*

Kata “*Al-Daulah*” identik dengan pengertian politik tidak secara langsung disebutkan Al-Qur'an, tetapi melalui pendekatan konteks bahasa. *Daulah* yang berasal dari akar kata *dâla-yadûlu-daulah* yang berarti bergilir, beredar, dan berputar atau kekuasaan. Secara istilah *daulah* adalah suatu kelompok sosial yang menetap pada suatu wilayah tertentu dan diorganisir oleh suatu pemerintahan yang mengatur kepentingan dan kemaslahatan. *Daulah* dapat diartikan dengan negara, pemerintah, kerajaan atau dinasti.¹³⁵ Kata “*Al-Daulah*” dalam Al-Qur'an terhimpun pada dua ayat yaitu Surat Ali Imrân/3 ayat 140 dan Surat al-Hasyr/59 ayat 7, keduanya bermakna bergilir dan beredar¹³⁶ sebagaimana dijelaskan dalam firman Allah berikut,

إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلَهُ ۗ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ ... (١٤٠)

Jika kamu (pada Perang Uhud) mendapat luka, maka mereka pun (pada Perang Badar) mendapat luka yang serupa. Dan masa (kejayaan dan kehancuran) itu, Kami pergilirkan di antara manusia (agar mereka mendapat pelajaran).... (Ali Imrân/3: 140)

Menurut ar-Râzi ayat Ali Imrân ini terkandung kerasnya ujian terhadap orang kafir dan orang beriman, membuktikan kebenaran dan kebatilan juga pelajaran dan siksaan sebab peperangan, sedang ayat al-Hasyr larangan mengeksploitasi rakyat miskin.¹³⁷ Menurut penulis, kedua ayat ini menyangkut eksistensi kekuasaan politik, ayat pertama Surat Ali Imrân terkandung muatan yang berkonotasi politik, sedangkan ayat kedua Surat Al-Hasyr lebih berkonotasi ekonomi.

¹³⁴ Abû Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Anshâri al-Qurthûbi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an*, Juz 15, CD Room Maktabah asy-Syâmilah, Edisi 3.61, hal. 20.

¹³⁵ Ahmad Mukhtar, *Mu'jam al-Lughah al-'Arabiya al-Mu'âshirah*, Kairo: Alim al-Kutub al-Qâhira, 2009, hal.788.

¹³⁶ Muhammad Fuad Abd al-Bâqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâz Al-Qur'an Al-Karîm*, Kairo: Dâr al-Hadîs, 1994 M/1414 H, hal. 336.

¹³⁷ Abû Abdillâh Muhammad bin Amr bin al-Hasan bin al-Husein al-Taimi ar-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, Juz 4, CD Room Maktabah asy-Syâmilah, Edisi 3.61, hal. 935.

Istilah *Daulah* dalam khazanah politik Islam dikenal pertama kali pada pertengahan abad kedelapan pada masa kekhalifahan Dinasti Abbasiyah memimpin pemerintahan. *Daulah* pada masa itu dimaknai dengan kemenangan, giliran melanjutkan kekuasaan, dan dinasti.¹³⁸ Selanjutnya pada masa *Khilâfah* Utsmaniyah kata "*daulah*" bertransformasi makna menjadi negara atau kekuasaan negara, sehingga untuk membuktikan konsep negara atau negara bangsa (*nation state*), pemikiran politik Islam menunjukkan kata "*daulah*" untuk agama dan negara.¹³⁹

Kehadiran "*daulah*" dalam Islam sangatlah urgen, menurut A. Hasjmy setidaknya ditunjukkan dengan tiga landasan yaitu dalil *aqli*, dalil *syar'i*, dan dalil *tarikhi*. Dalil *aqli* menunjukkan bahwa manusia adalah makhluk sosial yang tidak berdiri sendiri bahkan saling membutuhkan satu sama lain, dengannya terbentuk masyarakat dan kepemimpinan serta kekuasaan. Sedang dalil *syar'i* ditunjukkan dengan ragam perintah dan larangan bahkan Allah berjanji memberi kekuasaan, meneguhkan agama, menjamin keamanan, dan kedamaian bagi orang beriman dan beramal saleh (an-Nûr/24: 55) dan janji tersebut tidak mungkin dapat diwujudkan tanpa eksistensi pemimpin dan kekuasaan dalam konteks negara. Sedang dalil *tarikhi* atau histori, Al-Qur'an telah mengisahkannya dan menjadi bukti sejarah tentang keberadaan negara sebelum diutus Muhammad saw. seperti negeri Madyan (Hûd//11: 83 dan 96), Babilon (al-Baqarah/2: 102), Saba' (an-Naml/27: 22) dan Mesir (Yûnus/10: 21 dan 99). Hal ini menambah yakin peran penting eksistensi *daulah* atau *Khilâfah* dalam menjaga agama dan kekuasaan.¹⁴⁰ Urgensitas *daulah* perspektif Al-Qur'an juga dapat ditinjau dari tujuan *daulah* dan ragam sinonimitasnya. Dari sisi tujuan, *daulah* memberi jaminan perlindungan, perdamaian, dan kebebasan beragama. Hal ini dengan menegakkan keadilan, menghilangkan kezaliman, dan kesewenang-wenangan (al-Hadîd/57: 25) serta menyemai kebaikan dan kebajikan *amr ma'ruf nahi munkar* (al-Hâjj/22: 41). Sedangkan dari sisi sinonimitas kata "*daulah*" ditunjukkan dengan kata *al-balad* atau *baldah*, *al-qaryah* atau *al-qurâ*, dan *al-dâr* atau *al-diyâr*.¹⁴¹

Râghib al-Asfahâni mendefinisikan kata "*al-balad*" sebagai suatu teritorial dengan batasan wilayah tetap dan jelas dengan penduduk yang dikenal menetap di wilayah tersebut. Sedang *al-qaryah* atau *al-qurâ* adalah tempat atau wilayah khusus yang dihuni penduduk, dan *al-dâr* adalah tempat tinggal yang kemudian mengalami transformasi makna menjadi *baldah* atau

¹³⁸ Bernard Lewis, *Bahasa politik Islam*, terj. Ihsan al-Fauzi, Jakarta: Gramedia, 1994, hal. 50.

¹³⁹ M. Din Syamsuddin, *Etika Agama dalam Pembangunan Masyarakat Madani*, Jakarta: Logos, 2000, hal. 76.

¹⁴⁰ A. Hasjmy, *Dimana Letaknya Negara Islam*, Surabaya: Bina Ilmu, 1984, hal. 23.

¹⁴¹ Abul 'Alâ al Maudûdi, *Khilafah dan Kerajaan*, terj. M. Al-Baqir *Dâr al-Khilâfah wa al-Mulk*, Bandung: Karisma, 2007, hal. 69-70.

negara. Dalam fikih siyâsah sering disebut dengan term *dârul harb* (negara perang), *dârus salâm* (negara damai), *dan dârul amân* (negara yang aman), *dârul dunya wa dârul akhirah*, dan *dârul islâm* (negara islam).¹⁴²

2) *As-Siyâdah*

Kata “*as-Siyâdah*” merupakan bentuk masdar dari fiil *sâda, yasûdu, siyâdah wa su’udûdan* menunjukkan arti kehormatan, kedudukan tinggi, kekuasaan seperti kalimat *sâda qaumuhu* (kedudukan terhormat).¹⁴³ Maka dengan demikian *as-Siyâdah* merupakan konsep yang menunjukkan dominasi, kekuatan, dan status sosial atau kedaulatan.¹⁴⁴ Kata “*as-Siyâdah*” berarti kedaulatan (Bahasa Indonesia), *sovereignty* (Inggris), dan *superanus* atau *supreme* (bahasa Latin) yang berarti dasar tertinggi atau kekuasaan tertinggi. Dalam ilmu politik modern *as-siyâdah* dipergunakan untuk menunjuk pengertian otoritas kekuasaan mutlak.¹⁴⁵ Menurut an-Nabhâni sebagai bentuk kekuasaan untuk mengelola dan mengendalikan suatu kehendak atau aspirasi tertentu, atau kekuasaan tertinggi yang bersifat absolut yang memiliki hak mengeluarkan hukum terhadap perbuatan atau benda.¹⁴⁶

Term “*as-Siyâdah*” pada mulanya merupakan konsep Barat yang memiliki interpretasi tertentu bertumpu pada doktrin sekularisme untuk mengurus dan melaksanakan suatu aspirasi tertentu. Secara historis konsep ini telah menaruh perhatian besar bagi filsuf Yunani Aristoteles bahkan telah berkontribusi besar dalam karya politiknya dengan pernyataannya bahwa kedaulatan adalah otoritas tertinggi negara bersifat permanen yang harus tunduk dan dipatuhi.¹⁴⁷ Kedaulatan dalam sistem politik Islam menjadi asas penting dalam proses terbentuknya kekuasaan tertinggi sekaligus konsep dalam menentukan hukum atau tujuan negara. Karakteristik dasar kedaulatan tersebut bersifat permanen dan tetap, asli atau utuh tidak terbagi, dan tidak pula terbatas sekalipun kedaulatan sendiri memiliki dua bentuk berbeda baik kedaulatan internal maupun eksternal. Kedaulatan internal, di mana negara berhak mengatur seluruh kepentingan rakyat, sedangkan kedaulatan eksternal tidak terikat dan hanya tunduk pada peraturan yang disepakati.¹⁴⁸

¹⁴² Abû Qâsim al-Husain bin Muhammad al-Ma’rûf al-Râghib al-Asfahâni, *Mu’jam Mufradât Alfâz Al-Qu’ran*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th, hal. 176.

¹⁴³ Abû al-Fadhl Jamâl al-Dîn Muhammad ibn Mukram ibn Manzhûr, *Lisân al-‘Arab*, J. 3. Beirut: Dâr Shadr, 1994, hal. 277.

¹⁴⁴ Yasir Alawi, *et.al. Mu’jam al-Musthalahât al-Siyâsiyah*, Bahrain: Ma’had li al-Tanmiyah al-Siyâsiyah, 2014, hal. 41.

¹⁴⁵ Muhammad Muslehuddin, *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis*, terj. Yudian Wahyudi Asmin, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991, hal. 45.

¹⁴⁶ Taqiyuddin an-Nabhâni, *Nizhâm al-Hukm fî al-Islâm*, 1990, hal. 40.

¹⁴⁷ Khadijah Gardin, *Isykaliyah as-Siyâdah wa Tadakhul al-Insâni*, Aljazair: Jami’ah Tilmisan, 2015, hal. 11.

¹⁴⁸ Astim Riyanto, *Negara Kesatuan: Konsep Asas dan Aktualisasinya*, Bandung: Yapemda, 2006, hal. 41-42.

Secara umum jenis-jenis kedaulatan (*as-siyâdah*) terbagi menjadi beberapa jenis kedaulatan di antaranya kedaulatan Tuhan, kedaulatan Raja, kedaulatan Negara, kedaulatan Hukum, dan kedaulatan Rakyat.¹⁴⁹ Dalam konteks pemikiran Islam kontemporer term *as-siyâdah* sendiri terbagi menjadi tiga jenis kedaulatan yaitu kedaulatan di tangan Tuhan, kedaulatan di tangan rakyat (umat), dan kedaulatan kombinasi Tuhan dan rakyat.¹⁵⁰

Kedaulatan Tuhan (*as-siyâdah li as-syar'i*) bersifat mutlak (absolut) karena yang menjadi hakim sebagai pengendali dan penguasa hukum syara' bukan akal fikiran dan manusia, bahkan menjadi penentu perintah dan larangan adalah Tuhan sendiri sebagai prinsip *hakimiyatullah* (Yûsuf/12: 40). Namun demikian, di sisi lain prinsip kedaulatan Tuhan memiliki kedudukan sama di mata hukum-Nya di mana penguasa atau rakyat tidak ada hak imunitas. Ketaatan terhadap penguasa tidaklah mutlak dan terikat kuat dengan ketaatan terhadap hukum Tuhan (an-Nisâ'/4: 59). Pemahaman ini dikemukakan oleh al-Ghazâli, Ibnu Taimiyah dan Abi Rabi' sebagai pancaran dari wujud keramahan-Nya, bahkan al-Ghazâli menyebut penguasa sebagai bayangan Tuhan yang wajib ditaati tidak boleh ditentang.¹⁵¹

Kedaulatan di tangan rakyat merupakan kedaulatan demokrasi yang menggambarkan suatu sistem kekuasaan tertinggi negara di tangan rakyat, tidak saja terkait pemerintahan dan peradilan, tetapi juga menyangkut sistem kekuasaan. Rakyat pemegang mandat tertinggi kekuasaan melalui prosesi baiat oleh *Ahl al-halli wa al-aqd*, rakyat berhak mengevaluasi bahkan mencabut mandat penguasa yang tidak berlaku adil, menyimpang dan tidak menepati janji. Nabi saw. bersabda: “*sesungguhnya Allah melindungi umatku dari berkumpul (sepakat) di atas kesesatan*”.¹⁵² Kedaulatan ini merupakan bentuk kontrak sosial untuk memenuhi hajat hidup manusia seperti pemikiran al-Baqillânî, al-Baghdâdî, al-Mâwardî, al-Juwainî, dan Ibnu Khaldûn.¹⁵³ Sedangkan kedaulatan kombinasi syariat dan umat, dengan entitas kekuasaannya umat diberi mandat pelaksana aturan Tuhan yang terakomodir dari nas, tetapi di saat ketiadaan nas umat diberi kuasa berijtihad menyelami keadilan Tuhan tersebut (al-Mâidah/5: 8).¹⁵⁴

¹⁴⁹ Rifyal Ka'bah, *Politik dan Hukum dalam al-Qur'an*, Jakarta: Khairul Bayan, Sumber Pemikiran Islam, 2005, hal. 50.

¹⁵⁰ Sadam Husein Ubadiy, *Mabda' Siyâdah ad-Daulah baina al-Fiqh al-Islâmî wa Qanûn al-Daulî al-Âm*, Aljazair: Hama Lakhdar El-Oued University, 2017, hal. 37-39.

¹⁵¹ Muhammad Muslehuddin, *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis*, terj. Yudian Wahyudi Asmin, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991, hal. 45.

¹⁵² Muhammad ibn Yazid al-Qozwaini Ibn Mâjah. *Sunan Ibnu Mâjah*. Tahqîq al-Albânî. Riyad: Maktabah al-Ma'ârif. 1997, Juz 11, hal. 442, no. hadis 3950, bab *Sawad al-Âzham*.

¹⁵³ Suhieno. *Ilmu Negara*, Yogyakarta: Liberty, 1986, hal. 152-153.

¹⁵⁴ Sadam Husein Ubadiy, *Mabda' Siyâdah ad-Daulah baina al-Fiqh al-Islâmî wa Qanûn al-Daulî al-Âm ...*, hal. 38.

3) *Al-Wazîr*

Kata “*al-wazîr*” terambil dari akar kata “*al-uzr*” yaitu sesuatu yang kuat atau berat. Pembantu disebut *wazîr* disebabkan menolong pihak lain dan menguatkannya, layaknya pembantu negara karena tanggungjawab kenegaraan yang berat. Dari sini juga dosa dinamai *al-wizr* karena ia menjadi beban berat di hari kemudian.¹⁵⁵ Menurut al-Mâwardi kata *wazîr* terbentuk dari tiga akar kata yaitu, *pertama*, dari kata *al-wizr* yang berarti beban (*al-tsuql*) karena wazîr mengemban tugas kenegaraan yang berat, *kedua*, dari akar kata *al-wazr* yang berarti tempat kembali (*al-malja'*) karena kepala negara (Khalifah) selalu membutuhkan pemikiran dan pendapat wazîrnya sebagai tempat kembali untuk menentukan dan memutuskan kebijakan negara, dan *ketiga*, terbentuk dari akar kata *al-'uzr* yang berarti punggung (*al-zuhr*). Makna ini sesuai dengan tugas dan fungsi wazîr sebagai tulang punggung untuk melaksanakan kekuasaan kepala negara atau Khalifah.¹⁵⁶

Adapun dasar-dasar *wizârah* dalam struktur kekuasaan, terdapat dua argumen penting baik secara teoretis maupun praktis. Secara teoretis, kata *wizârah* tersebut dalam Surat Thâha/20 ayat 29-23. *Mafhum aulâwi* (prioritas) ayat ini, jika *wazîr* itu diperbolehkan dalam masalah-masalah kenabian, maka sangat diperkenankan *wazîr* dalam kekuasaan (*imâmah* atau *Khilâfah*). Secara praksis, di mana Khalifah atau kepala negara tidak mungkin mampu melaksanakan tugas beratnya dengan baik, dengan bantuan *wazîr* tujuan dan kemaslahatan akan tercapai. Tujuan dibentuknya lembaga *wizârah* menurut Ibnu Khaldûn adalah sebagai pembantu penguasa atau *sulthân*, karena penguasa adalah seorang manusia biasa yang lemah tapi memikul beban yang sangat berat.¹⁵⁷ Peranan *wazîr tafwîdh* sebagai pembantu bidang pemerintahan atau kekhalifahan dengan kewenangannya membuat keputusan dan melantik hakim, menjadi panglima perang dan menangani segala urusan yang direncanakan di bawah kontrol Khalifah.¹⁵⁸ Sedang *wazîr tanfidz* berperan sebagai pembantu Khalifah bidang administrasi negara sekaligus sebagai mediator Khalifah dan rakyat. Tugasnya melaksanakan perintah Khalifah merealisasikan dan menjalankan keputusan.¹⁵⁹

Kata *Wazîr* dalam perspektif Al-Qur'an memiliki dua fungsi makna yaitu berkonotasi politik dan berkonotasi perlindungan dari azab. Konotasi

¹⁵⁵ M. Quraish Sihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. 9, Jakarta; Lentera Hati, 2002, hal. 82.

¹⁵⁶ Abu Hasan Ali bin Muhammad bin Habib al-Mawardi al-Bashri, *al-Ahkâm al-Sulthâniyah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th, hal. 24.

¹⁵⁷ Rusjdi Ali Muhammad, *Politik Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000, hal. 83.

¹⁵⁸ Abu Hasan Ali bin Muhammad bin Habib al-Mawardi al-Bashri, *al-Ahkâm al-Sulthâniyah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th, hal. 50.

¹⁵⁹ Abu Hasan Ali bin Muhammad bin Habib al-Mawardi al-Bashri, *Ahkâm al-Sulthâniyah ...*, hal. 52.

politik, *wazîr* sebagai *mu'în* (penolong) dan *mu'âwin* (pembantu) seperti tugas Nabi Harun AS membantu dakwah Musa AS. Allah Swt berfirman:

وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَا مَعَهُ أَخَاهُ هَارُونَ وَزِيرًا^{١٦٠} (٣٥)

Dan sungguh, Kami telah memberikan Kitab (Taurat) kepada Musa dan Kami telah menjadikan Harun saudaranya, menyertai dia sebagai wazir (pembantu) (al-Furqân/25: 35).

Sedang konotasi tempat berlindung dari azab Tuhan di akhirat (*al-malja'*) terdapat dalam firman Allah berikut,

Tidak, Tidak ada tempat berlindung. Hanya kepada Tuhanmu tempat kembali pada hari itu (al-Qiyâmah/75: 11-12).

Sayyid Qutb dalam tafsirnya menerangkan bahwa Nabi Mûsa AS meminta penganugerahan kemudahan sebagai jaminan kesuksesan dalam dakwah karena kekuatan manusia sangat terbatas, ilmunya sedikit serta jalan yang akan dilaluinya amat panjang. Nabi Musa AS juga meminta pembantu yang berasal dari keluarganya Harûn AS agar memperkuat posisinya dalam mengemban tugas risalah sekaligus teman diskusi.¹⁶⁰ Peristiwa para Rasul terdahulu tersebut merupakan hiburan (*tasliyah*) bagi Nabi saw. Realitas yang hampir dilakukan setiap penguasa. Peristiwa tugas berat tersebut seperti diriwayatkan Ibnu Abbâs RA dengan memohon kepada Allah dan Harûn AS dapat membantu Mûsa AS menyampaikan risalah dakwah kepada Bani Isrâil.

Wazîr dalam konteks sejarah Islam, memiliki peran penting dalam pemerintahan Islam. Hal tersebut terlihat dari peran Abû Bakar dalam membantu Rasulullah saw menjalankan tugas-tugas kerasulan dan kenegaraan, di mana Abû Bakar berperan penting sebagai *partner* setia Nabi Muhammad saw. Di antaranya loyalitas dan kesetiannya menemani Rasul hijrah sampai teman bermusyawarah dalam memutuskan pelbagai persoalan umat sampai ditunjuk menjadi pengganti Nabi untuk mengimami salat berjamaah.¹⁶¹ Peran yang sama dilanjutkan Khalifah Umar bin Khathâb saat ekspansi Islam dengan mengangkat Usman dan Ali sebagai wazir profesional dan kompeten yang diberi nama *Diwân*. Kemudian dilanjutkan pada dinasti Bani Umayyah dengan melakukan penyempurnaan pada lembaga pemerintahan yang sebelumnya dengan sistem demokrasi egalitarian (*syura*) menjadi monarki absolut dan pelaksanaan lembaganya dinamai *Katib*.¹⁶²

¹⁶⁰ Sayyid Qutb, *Tafsir fî Zhilâl Al-Qur'an*, J. 7, terj. As'ad Yasin, Jakarta: Gema Insani Press, 2004, hal. 400.

¹⁶¹ Abd al-Wahid al-Najjâr, *Al-Khulafâur' Râsyidîn*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1990, hal. 315.

¹⁶² Muhammad Iqbal, *Fiqh Siyasa Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*, Jakarta: Prenadamedia Group, 2014, hal. 167-168.

4) *Al-Junûd*

Kata “*al-Junûd*” merupakan bentuk plural dari kata “*al-Jund*” berakar kata dari huruf *Jim*, *dal*, *nun* menunjukkan arti perkumpulan dan bala bantuan.¹⁶³ Kata “*al-Junûd*” dalam bentuk jama’ memiliki sinonimitas kata “*al Jaisy*” dan “*askar*” yaitu tantara atau prajurit, seperti makna yang terkandung dalam hadis Abu Hurairah RA bahwa “*ruh-ruh itu seperti pasukan yang dihimpun dalam kesatuan-kesatuan*” (HR. Muslim no. 6376). Menurut al-Asfahâni kata “*al-Junûd*” menunjukkan arti keras dan kasarnya sesuatu (*al-ghilzhah*).¹⁶⁴ Sedang menurut Ismail Ibrahim, kata *jund* ialah nama dari satu perkumpulan manusia berupa para tentara, pasukan atau lainnya atau berupa tantara yang terlihat dan tidak terlihat yang berada di langit maupun di bumi.¹⁶⁵ Menurut istilah, kata “*al-Junûd*” adalah kelompok yang dipersiapkan untuk perang karena tantara memiliki karakteristik tegas, keras, berkelompok, dan saling membantu menghadapi musuh di saat peperangan.¹⁶⁶ Setiap golongan yang terdiri dari makhluk tertentu yang bersatu menurut ar-Râzi dapat disebut *jund* seperti sekumpulan belalang disebut *jundullah*.¹⁶⁷

Kata “*al-Jund*” dalam konteks Al-Qur’an terhimpun sebanyak 29 kali yaitu 18 kali tergolong ayat Makiyah dan 11 kali termasuk ayat Madaniyah. Semua ayat yang berkaitan dengan kata *jund* atau *junûd* berbentuk *ism nakirah* bukan *ma’rifat* atau berbentuk *fi’il*, ini menandakan pokok bukan cabang bersifat umum dan menyeluruh. Kata “*al-jund*” digunakan Al-Qur’an dengan beragam makna yaitu menunjukkan kekuatan dan bala bantuan para malikat (al-Mudatsir/74: 31), keturunan (asy-Syûrâ/26: 95), para Rasul dan orang beriman (as-Saffât/37: 137), kelompok kuat (an-Naml/27: 37), umat yang kuat (al-Burûj/85: 17-18), dan para pendukung (Maryam/19: 75).¹⁶⁸

Kata “*al-Jund*” dalam konteks ayat Makiyah mempunyai kaitan erat dengan tentara yang bersifat kongkrit (terlihat) seperti bala tentara Fir’aun, pasukan Nabi Sulaimân AS dan sesembahan orang kafir. Sedang dalam konteks ayat Madaniyyah berkaitan dengan tentara Allah yang bersifat abstrak (rahasia) seperti malaikat kecuali dalam Surat al-Baqarah berkaitan tentang Thâlut dan Jalût. Jika diteliti dari sisi redaksi kata “*jund*” Makiyah menunjukkan pasukan militer masa lalu, sedangkan redaksi “*jund*”

¹⁶³ Ahmad bin Faris bin Zakariyâ, *Mu’jam al-Maqâyis al-Lughah*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1979, hal. 485.

¹⁶⁴ Abû Qâsim al-Husain bin Muhammad al-Ma’rûf al-Râghib al-Asfahâni, *Mufradât Alfâz Al-Qur’an*, Damaskus: Dâr al-Qalam, t.th, hal. 198.

¹⁶⁵ M. Ismail Ibrahim, *Mu’jam al Alfaz wa al-A’lam al-Qur’aniyyah*, Beirut: Dâr al-Fikr al Arabi, t.th, hal. 113.

¹⁶⁶ Ibnu ‘Asyûr, *Tahrîr wa Tanwîr*, Juz 6, CD Room Maktabah asy-Syâmilah, Edisi 3.61, hal. 256.

¹⁶⁷ Fakhrudin ar-Râzi, *Mafâtih al-Ghaib*, Vol. 6, Beirut: Dâr al-Fikr, 1981, hal 193.

¹⁶⁸ Ayad Hamid Ibrahim, *Mafhûm as-Sulthah fî Al-Qur’an ...*, hal. 25.

Madaniyah berkaitan erat dengan kelompok tentara masa Nabi Muhammad saw. hingga masa kini. Ibnu Katsîr menafsirkan ayat 26 Surat at-Taubah dengan tentara Allah yang tidak terlihat (abstrak) yaitu dari para malaikat yang mampu mengguncang dan memberi rasa takut hati orang-orang kafir. Sebagaimana sabda Nabi, *Aku dimenangkan dengan rasa takut yang muncul pada diri musuh, dan aku juga diberi ucapan yang singkat padat makna.* (HR. Ahmad dari Abu Hurairah RA)¹⁶⁹

Sedangkan tentara terlihat (konkret) terjadi pada peristiwa perang Badr, seperti firman Allah berikut:

Sungguh, telah ada tanda bagi kamu pada dua golongan yang berhadapan. Satu golongan berperang di jalan Allah dan yang lain golongan kafir yang melihat dengan mata kepala.... (Ali Imrân/3: 13)

5) Al-‘Adl

Kata “al-‘Adl” akar kata yang terdiri dari *ain*, *dal*, dan *lam* dengan bentuk masdar *al-‘Adâlah* dari kata kerja *adala-ya’dilu-‘adlan wa udûlan-wa adâlatan* menunjukkan arti pokok yaitu persamaan (*taswiyah*), kebenaran (*al-Haq*), tegak lurus (*istiqâmah*), netral (*hiyâd*), pertengahan (*washth wa inshâf*), tebusan (*fidâ’*), dan seimbang atau sebanding (*mitsâl*).¹⁷⁰ Kata “al-‘Adl” dengan berbagai derivatnya terulang sebanyak 28 kali di dalam Al-Qur’an dengan beragam makna yang terkandung dan juga memiliki ruang lingkup yang luas dibanding sinonimitasnya “al-Qisth” dengan ragam derivatnya 27 kali, dan “al-Mîzan” disebut 23 kali,¹⁷¹ secara tidak langsung menunjukkan keadilan sebagai asas persamaan, ketakwaan, dan sifat Allah *asma’ al-husnâ*.

Secara terminologis adil berarti mempersamakan sesuatu dengan yang lain, baik dari segi nilai maupun dari segi ukuran sehingga sesuatu itu menjadi tidak berat sebelah dan tidak berbeda satu sama lain. Adil juga berarti *al-inshâf* berpihak dan berpegang kepada kebenaran.¹⁷² Keseimbangan dapat dibedakan dengan bentuk antara “al-‘adl” yang abstrak yaitu adanya persamaan dengan “al-‘adl” yang berarti keseimbangan konkret dalam wujud benda seperti keseimbangan timbangan dan pikulan.¹⁷³ Atau dalam

¹⁶⁹ Abu Abdillah Ahmad bin Muhammad bin Hanbal bin Hilal bin Asad al-Syaibâni, *Musnad al-Imam Ahmad bin Hanbal*, tahqîq Hamzah A. Zain. Kairo: Dâr al-Hadîts, 1995, juz 15, hal. 353, no. hadis 7312, bab *Musnad Abi Hurairah RA*.

¹⁷⁰ Abû Nasr Ismail bin Hamad al-Jauhari, *as-Shihâh*, Juz. I2, Tahqiq Syihabuddin Abû Amr, Beirut: Dâr al-Fikr, 1418, hal. 1315.

¹⁷¹ Muhammad Fuad Abd. Bâqî, *al-Mu’jam al-Mufahras li Alfâz Al-Qur’an*, Kairo: Dâr al-Hadits, 1994/1414, hal. 569-570.

¹⁷² Abû al-Hasan Ali bin Muhammad bin Ibrahim bin Umar al-Shaikh al-Baghdâdi al-Syâfi’i al-Khâzin, *Lubâb al-Takwîl fî Ma’âni al-Tanzîl*, Juz 4, CD Room Maktabah asy-Syâmilah, Edisi 3.61, hal. 204.

¹⁷³ Noorjannah Djohantini dkk, *Memecah Kebisuan: Agama Mendengar Suara Perempuan Korban Kekerasan Demi Keadilan (Respon Muhammadiyah)*, Jakarta: Komnas Perempuan, 2009, hal. 28.

perspektif Raghîb al-Asfahâni keadilan mutlak (*absolut*) dan keadilan terikat (*muqayyad*). Keadilan mutlak didasarkan pertimbangan akal dan bersifat universal, sedang keadilan terikat dengan syara' dapat mengalami perubahan sesuai tuntutan zaman.¹⁷⁴

Keadilan merupakan salah satu pilar penting tegaknya sebuah negara yang aman, kondusif, aman, sejahtera serta damai sentosa. Kata "*al-Adl*" dalam Al-Qur'an, menurut Quraish Shihab paling tidak menunjukkan empat makna keadilan yaitu, *pertama*, dalam arti sama (persamaan hak) seperti terungkap dalam Surat an-Nisâ'/4:3, 58 dan 129, Surat as-Syurâ/ 42: 15, Surat al-Mâidah/5: 8, Surat an-Nahl/16: 76 dan 90, Surat al-Hujurât/49: 9. Kata adil yang termaktub dalam Surat an-Nisâ'/4: 58 mencakup sikap dalam perlakuan hakim saat proses pengambilan keputusan, karena perlakuan sama antara para pihak yang berperkara itu merupakan hak mereka, seperti kisah dua orang berperkara yang datang kepada Nabi Dawûd AS untuk mencari keadilan (Sâd/38: 25). *Kedua*, keseimbangan dan proporsional, seperti perbedaan pembagian harta waris laki-laki mendapatkan dua banding satu ahli waris perempuan. (an-Nisâ'/4: 11). *Ketiga*, tepat sasaran dalam perhatian dan pemberian hak agar tidak terjadi kezaliman. *Keempat*, pemeliharaan kewajiban seperti dinisbatkan pada keadilan Allah (Fussilat/41: 46)¹⁷⁵

Ketiga pengertian keadilan di atas, selaras dengan simpul keadilan yang dimaksudkan Al-Qur'an, demikian agar hawa nafsu, keinginan diri dan kebencian kepada suatu kaum yang bersumber dari pandangan subjektif, tidak membelenggu dan menghalangi diri untuk melakukan kebenaran, keadilan untuk memutuskan hukum, menegakkan kesaksian dan dalam aktifitas sosial, ekonomi dan politik. Secara substansial tolak ukur keadilan adalah kebenaran Al-Qur'an yang harus mendapat dukungan umat, selain bernilai kemanusiaan, cerminanan *akhlaqul karimah* yang menjadi tema sentral tegaknya keadilan hukum (an-Nisâ'/4: 59) dan keadilan sosial ekonomi (al-Hujurât'49/: 13) demikian menunjukkan karakteristik ajaran Islam yang tidak akan mengalami perubahan lintas generasi.¹⁷⁶

6) *Al-Qadhâ'*

Kata "*al-Qadhâ'*" adalah isim masdar dari *fi'il qadhâ'*, *yaqdhî*, *qadhâan* dengan bentuk pluralnya *aqdhiyah* merupakan *kata musytarak* yang memiliki ragam makna yaitu menetapkan, menentukan, memerintahkan sesuatu sebagai kepastian, memutuskan sesuatu, menyelesaikan, mengakhiri, mencegah dan menghalangi.¹⁷⁷ *Qadhâ'* adalah penyelesaian perselisihan di

¹⁷⁴ Abû Qâsim al-Husain bin Muhammad al-Ma'rûf al-Râghib al-Asfahâni, *Mufradât Alfâz Al-Qur'an* ..., hal. 423.

¹⁷⁵ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1996, hal. 114-116.

¹⁷⁶ Wahbah Al-Zuhailfî, *Al-Tafsîr al-Munîr*, J. 9, Beirut: Dâr al-Fikr, 1991, hal. 41.

¹⁷⁷ M. Salam Madkur, *al-Qadha fî al-Islâm*, terj. Imam Ahmad *Peradilan dalam Islam*, Cet. 4, Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1993, hal. 19-20.

antara dua orang atau lebih dengan hukum Allah Swt yang bersifat *ilzâm* baik dalam penyelesaian perselisihan atau dalam penetapan hukum. Putusan perkara yang seharusnya berdasarkan hukum Tuhan yang disyariatkan.¹⁷⁸

Pada prinsipnya *Qadhâ'* merupakan upaya peradilan terhadap suatu perkara yang disyariatkan penyelesaian berdasarkan Al-Qur'an dan Sunnah. Secara tidak langsung proses penyelesaiannya berpijak pada pedoman atau aturan-aturan khusus yang ditetapkan negara sebagai pilar tertinggi dalam kekuasaan bertujuan menegakkan keadilan dan kemaslahatan. Hal ini baik melalui jalan damai, *arbitrase*, maupun peradilan (Fussilat/41: 12), dan kadang *al-qadhâ'* juga bermaksud melaksanakan perintah bersifat kewajiban (al-Isrâ'/17: 4 dan 23).¹⁷⁹ Urgensi *qadhâ'* bagi bangsa dan Negara telah praktikan Rasulullah saw. sebagai *qâdhi* selain dengan mengutus Muâz bin Jabal RA dan Ali bin Abî Thâlib RA ke negeri Yaman dan Utub bin Asyad ke Mekah.¹⁸⁰ Juga dengan memberi putusan tegas menyangkut masalah muamalah, masalah hisbah kasus *ghisy* (penipuan) yang dilakukan pedagang pasar mencampur aduk gandum basah dengan gandum kering, dan masalah *mazhâlim* perihal penentapan harga dan kasus sengketa irigasi atau perairan antara Zubair bin Awwam RA dengan seorang Anshar dan sebagainya (an-Nisa'/4: 65). Dengan demikian, menegakkan lembaga peradilan (*qadhâ'*) merupakan kewajiban agama bahkan hukumnya *fardu kifâyah* layaknya perintah jihad dan imamah atau lembaga islah penyelesaian suatu sengketa.¹⁸¹ Kewajiban menegakkan syariat adalah kewajiban bersama meski beban berat dan tanggungjawab besar ini berada pada penguasa atau Khalifah. Namun pada kondisi tertentu boleh dilaksanakan hakim atau *qâdhi* wakil resmi penguasa dalam penerapan syariat. Langkah demikian persis dilakukan Khalifah Umar RA saat ekspansi Islam meluas tidak lagi terpusat padanya yaitu dengan mendelegasikan beberapa sahabat untuk membantunya menjadi hakim independen di antaranya Abû Dardâ' untuk wilayah Madinah, Syurairh untuk wilayah Bashrah, dan Abû Mûsa al-Asy'ârî untuk wilayah Kufah. Wilayah *qadhâ'* (*sulthah qadhâ'iyah*) demikian merupakan kekuasaan yudikatif berkaitan erat dengan tugas dan wewenang peradilan pada wilayah *mazhâlim* dan *hisbah* yang memiliki kedudukan penting dalam penerapan hukum Allah (an-Nisâ'/4: 65) sekaligus menjadi bagian aktivitas mulia para Nabi dan Rasul (al-Anbiyâ'/21: 78).

¹⁷⁸ Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah*, Kuwait: Dâr al-Bayân, 1991, hal. 8. Muhammad Salam Madkur, *al-Qadha' fi al-Islâm*, Kairo: Dâr al-Nahdhah al-'Arabiyah, 1964, hal. 20.

¹⁷⁹ Abd al-Salam Allusy, *Ibânah al-Ahkâm Syarah Bulugh al-Marâm*, J. 4, alih bahasa Nor Hasanuddin H.M. Fauzi, Kuala Lumpur: Al-Hidayah Publications, 2011, hal. 341.

¹⁸⁰ Ahmad Abi Adirrahman bin Suaib Ali al-Nasâi. *Sunan An-Nasa'i*, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1138 H, juz, 8, hal. 279, no. hadis 2521, bab *Ikhraj al-Zakah min Balad ila Balad*.

¹⁸¹ Ibnu Qudâmah, *al-Mughni wa Sharah al-Kabîr 'ala Matni al-Muqni' fi Fiqh al-Imâm Ahmad bin Hanbal*, Juz 11, CD Room Maktabah asy-Syâmilah, Edisi 3.61, hal. 374.

f. Term “*as-Sulthân*” Menunjuk Prinsip Pemerintahan

1) *Ad-Dustûr*

Kata “*ad-Dustûr*” merupakan bagian dari *qanûn* bersifat umum menggambarkan otoritas yang berorientasi agama dan sosial. Kata “*dustûr*” berasal dari bahasa Persia yang semula berarti “pemilik kekuasaan” dalam bidang politik dan agama, kemudian dalam perkembangannya kata *dustûr* bertransformasi dengan pengertian struktur atau peraturan perundangan. Secara istilah *dustûr* ialah kumpulan kaidah-kaidah dasar yang mengatur hubungan kerjasama antara anggota masyarakat melalui konstitusi maupun konvensi dalam suatu negara dengan batasan-batasan khusus (independen-kombinasi), struktur pemerintahan (kerajaan-republik), struktur tatanan politik (presidensial-parlemen) sebagaimana batasan fungsi kekuasaan dan hukum.¹⁸²

Kedudukan *dustûr* dalam sistem perundang-undangan pemerintahan dengan karakteristiknya, secara yuridis *qanûn* tidak boleh dilanggar oleh siapapun baik oleh pihak penyelenggara negara ataupun rakyat. Prinsip *dustûr* adalah menjamin hak asasi manusia yang memiliki kedudukan sama di mata hukum tanpa membeda-bedakan stratifikasi sosial, kekayaan, ras, dan agama.¹⁸³ *Dustûr* dalam persepektif hukum Islam merupakan *prototype* Al-Qur’an sebagai sumber utama hukum Islam yang berkedudukan tinggi dan sempurna bersifat tetap tidak pernah mengalami perubahan atau *nasakh* dibanding *dustur* produk hukum manusia.

لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ (٤٢)

Yang tidak akan didatangi oleh kebatilan baik dari depan maupun dari belakang (pada masa lalu dan yang akan datang), yang diturunkan dari Tuhan Yang Mahabijaksana lagi Mahaterpuji. (Fussilat/41: 42)

Ayat-ayat yang menjelaskan tentang tata kelola pemerintahan masih bersifat global. Al-Qur’an hanya meletakkan dasar-dasar atau prinsip umum saja bagaimana relasi pemimpin dan rakyat, hak dan kewajiban keduanya yang kemudian ditafsirkan Nabi saw. melalui sunnah *qauli*, *fi’li*, dan *taqrîfî*. Meski demikian bukan suatu harga mati untuk tidak menerapkan prinsip umum tersebut dalam pemerintahan. Apalagi kedua sumber hukum Islam mengisyaratkan untuk menyusun konstitusi, membentuk dan mengatur pemerintahan yang sesuai dengan perkembangan zaman dan konteks sosial masyarakat. Dasar-dasar hukum Islam selain *sunnah nabawiyah*, praktik

¹⁸² Abdul Karim Zaidan, *Nazharât fî Syariah al-Islâmiyah wa al-Qawânin al-Wadh’iyah*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 2011/1432, hal. 121.

¹⁸³ Abdul Wahhab Khallaf, *as-Siyâsah asy-Syar’iyah*, Kairo: Dâr al-Anshar, 1977, hal. 25-40.

sahabat dan ijtihad seperti *ijmak*, *qiyas*, *istihsan*, *maslahah mursalah*, dan *'urf* memiliki peranan penting dalam perumusan konstitusi. Seyogianya dalam tataran penerapan prinsip dasar tersebut dapat sejalan dengan *maqâshid al-syari'ah* atau prinsip dasar konstitusi Negara seperti terkandung dalam Al-Qur'an yaitu prinsip kedaulatan, keadilan, musyawarah, persamaan hak dan kewajiban, hak-hak dasar manusia dan kewarganegaraan.¹⁸⁴

Karakteristik dasar konstitusi Islam adalah memudahkan umat tidak memberatkan, relevan di segala ruang dan waktu (*shâlih likulli zamân wa makân*) demikian karena sesungguhnya Allah menghendaki kemudahan, tidak menghendaki kesulitan dan kesempitan. Kemudahan agama tentunya memiliki tujuan mulia yaitu memastikan agar manusia mampu melaksanakan agama dengan mudah, bahkan dapat memotivasi agar dalam menjalankan agama penuh adil dan moderat (*wasath*) tidak berlebihan (*ghuluw*). Landasan teoretis kemudahan bagi syariat Islam, tergambar terang pada ayat-ayat *taysir* seperti dalam Surat al-Baqarah/2: 185 dan al-Hajj/22: 78.

Taysir dalam Islam tidak dimaksud membuat syariat baru dalam agama, menggampangkan ataupun memberatkan sehingga mengharamkan yang halal dan tidak pula menyepelkan sampai menghalalkan yang haram. Tetapi *taysir* lebih pada pemeliharaan prinsip-prinsip *maqâsid al-syari'ah*, mengadopsi prinsip moderasi antara *naş* dan *maqâshid*, serta memilah antara perkara *tsawâbit* (permanen) dan *mutaghayyirât* (berubah-ubah), tidak fanatisme mazhab, dan memerhatikan penahapan aplikasi hukum Islam.¹⁸⁵ Prinsip dasar penetapan konstitusi wajib berdasar *nas qath'i* dari teks-teks syariah, tidak seperti prinsip dasar konstitusi liberal sekedar alat kontrol pelaksana hukum dan pemerintahan. Sebagai dasar konstitusi, Islam mengakomodir secara komprehensif sejumlah aturan penting hidup manusia berkaitan akidah, ibadah, dan muamalah termasuk hukum konstitusi perundangan tentang pidana dan perdata.

2) Al-Wilâyah

Kata ``*al-Wilâyah*'' dengan bentuk jamak *awliyâ'* adalah akar kata dari *walâ-yalî-wilâyan*. Secara etimologis, memiliki ragam arti yaitu cinta (*al mahabbah*), pertolongan (*an-nushrah*), daerah, dan kekuasaan atau kemampuan (*as-sulthah wa al-qudrah*) seperti ungkapan *waliyul amr* yakni penguasa atau orang yang mempunyai kekuasaan. *Walâyah* dibaca fathah berarti pelindung dan dibaca kasrah *wilayâh* yaitu penguasa pemerintahan. Hakikat dari *al-walâyah* atau *al-wilâyah* adalah mengurus atau menguasai

¹⁸⁴ J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Cet. 4, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999, hal. 85.

¹⁸⁵ Yûsuf al-Qaradhâwî, *Al-Fatwâ Baina al-Indhibâth wa al-Tasayyub*, Kairo: Dâr al-Sahwah, 1988, hal. 109-142

sesuatu (*tawallî al-amr*).¹⁸⁶ Kata *al-walâyah* atau *al-tawallî* merupakan dua perkara atau lebih yang saling berdekatan atau saling mengikuti sehingga tidak ada jarak antara keduanya.¹⁸⁷ Istilah *wilâyah* adalah kekuasaan yang dimiliki seseorang untuk melakukan suatu tindakan sendiri tanpa harus bergantung atau terikat dengan orang lain.¹⁸⁸

Berdasarkan pengertian wilayah di atas, dipahami bahwa *al-wilâyah* merupakan poros dan pusat utama titik keseimbangan menifestasi dari *asma' Jalâl* dan *Jamâl* Allah di muka bumi untuk para pengikut kebenaran. Kekuasaan dan kekuatan kendali Ilahi akan termenifestasi kepada waliyullah. Kata *wilayah* dengan arti kekuasaan menunjukkan dua makna yaitu *wilâyah takwîni* dan *wilâyah tasyrî'i*. *Wilayah takwîni* berupa anugerah kekuasaan alam semesta yang diberikan Allah kepada siapa yang dikehendaki (at-Taubah/9: 116). Sedangkan *wilayah tasyrî'i* berupa ketetapan hukum yang tidak meniscayakan kataatan dan campur tangan manusia (ikhtiyar), sebagaimana termaktub pada Surat al-‘Arâf/7 ayat 3.

Kedua makna wilayah tersebut termanifestasi secara *nas* Qur’ani dalam firman Allah berikut,

أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ ۚ قَالَ اللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۙ (٩)
 وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ (١٠)

Atau mereka mengambil pelindung-pelindung selain Dia? Padahal Allah, Dialah pelindung (yang sebenarnya). Dan Dia menghidupkan orang yang mati, dan Dia Mahakuasa atas segala sesuatu. Dan apa pun yang kamu perselisihkan padanya tentang sesuatu, keputusannya (terserah) kepada Allah (yang memiliki sifat-sifat demikian) itulah Allah Tuhanku. Kepada-Nya aku bertawakal dan kepada-Nya aku kembali. (Asy-Syurâ/42: 9-10)

Imam Thabâthabâi dalam ayat ini menafsirkannya bahwa wali atau penguasa bertanggungjawab menepis perbedaan dan pemberi maslahat atas kerusakan masyarakatnya guna meraih kebahagiaan. Hal ini termasuk kaidah yang meliputi tatanan dan aturan agama dan pemerintahan, dan Allah adalah sebaik-baiknya pelindung bukan yang lain.¹⁸⁹ Dalam ayat tersebut juga

¹⁸⁶ Abû al-Qâsim Maḥmûd bin ‘Umar bin Muhammad bin ‘Umar al-Khuwârizmî al-Zamakhshari, *Al-Kasyâf an-Haqâiq al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Aqâwîl fî wujûh al-Ta’wîl*, Juz 4, CD Room Maktabah asy-Syâmilah, Edisi 3.61, hal. 18.

¹⁸⁷ Abû Qâsim al-Husain bin Muhammad al-Ma’rûf al-Râghib al-Asfahâni, *al-Mufradât fî Gharîb Al-Qur’an*, Beirut: Maktabah Nazar Musthafâ Al Baz, t.th, hal. 690.

¹⁸⁸ Muhammad Amin Suma, *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2005, hal. 134.

¹⁸⁹ Muhammad Husain Thabathabâ’i, *al-Mizân fî Tafsîr Al-Qur’an*, Vol. 18, Beirut-Libanon: 1997-1417, hal. 24.

menegaskan betapa urgennya menyerahkan perkara hanya kepada Allah semata, jika tidak demikian maka akan merugi. Seyogianya cerminan ini dapat diaplikasikan dalam wacana pemikiran politik Islam dalam upaya membebaskan pemerintahan zalim dan kesewenang-wenangan.

3) *Al-Hukm*

Kata “*al-Hukm*” menurut pakar bahasa merujuk pada dua pengertian, yaitu “*al-hukm*” berarti *al-man’u* dan *al-qadha’* yakni mencegah dan putusan, atau “*al-hukm*” juga berarti *al-fashl* yaitu pemisah. Secara umum, kata hukum lebih cenderung dengan muatan politik dan pemerintahan.¹⁹⁰ Secara istilah, “*al-hukm*” adalah tata aturan (*rule*) sebagai suatu sistem aturan tentang perilaku manusia bernilai positif atau negatif.¹⁹¹ Kata “*al-hukm*” dalam Al-Qur’an berkaitan dengan konsepsi politik, hukum dan kekuasaan (*at-tahâkum wa al-mulk*), putusan peradilan (*al-qadhâ’*), juga berkaitan prinsip dasar konstitusi Negara (Yûsuf/12: 40 dan al-Mâidah/5: 49).

Berdasarkan prinsip hukum, hukum Tuhan bersifat absolut dan *integrated* dengan sistem peradilan Negara. Karena hukum Tuhan intisari dari *kitabullah* bersifat dinamis menghasilkan nilai etika dan moral. Pada tataran aplikatif, hukum memiliki dualisme pemahaman yang berbeda. Pertama, hukum Tuhan atau *hakîmiyatullah* dipahami sebagai hukum tertinggi dalam lembaga peradilan Negara yang didasarkan pada konteks ayat-ayat hukum yang berkonotasi kekuasaan (*sovereignty*) yang dimandatkan kepada manusia sebagai pelaksana hukum-Nya.¹⁹² Kedua, pemahaman liberal atau sekuler, dipahami Islam hanya sebatas agama tidak ada korelasi dengan lembaga peradilan atau sistem pemerintahan, posisi Nabi hanya sebatas pemimpin umat dan dakwah diniyah tidak ada korelasi dengan politik.¹⁹³ Dalam perspektif Al-Qur’an, hukum menjadi pedoman bagi hubungan manusia dengan Tuhan atau manusia dengan manusia dan alam sekitar. Hukum memberi prinsip kemuliaan tentang etika dan moral dalam berpolitik sekaligus pemerintahan yang tujuan memberi rasa keadilan, kemaslahatan terjaminnya agama, jiwa, kehormatan, keturunan, dan harta sesuai tujuan syariah.¹⁹⁴

¹⁹⁰ Mahmud Muhammad al-Tanthâwî, *Ushûl Fiqh al-Islâmî*, Mesir: al-Maktabah al-Wahbah, 2001, hal 45.

¹⁹¹ Jimly Asshidiqé dan Ali Safaat, *Teori Hans Kelsen Tentang Hukum*, Jakarta: Sekjen dan Kepaniteraan, 2006, hal. 13.

¹⁹² Al-Maudûdi menguatkan hepotesisnya dengan Surat an-Nisa/4 ayat 64, al-An’âm/6:89, dan Ali Imrân/3: 79. Lihat Al-Maudûdi, *Nazhriyât al-Islâm wa Hadyuhu*, Mesir: Muassasah ar-Risâlah, 1967/1387, hal. 31.

¹⁹³ Ali Abd. Râziq, *al-Islâm wa Ushûl al-Hukm*, Kairo: Dâr al-Kitâb al-Mishrî, 2012, hal. 51.

¹⁹⁴ Hisyam Ahmad Awad Ja’far, *al-‘Ab’âd al-Siyâsiyah li Mafhûm al-Hâkimiyah Rukyah Ma’rifiyah*, Virginia AS: Ma’had al-Alamî li al-Fikr al-Islâmî, 1995, hal. 77.

4) *Asy-Syûra*

Kata “*asy-Syûra*” secara leksikal terambil dari kata *syin*, *waw*, *ra*’ yang berarti mengambil sesuatu, menampakkan dan menawarkan sesuatu, seperti ungkapan *syawartu fulânan fî amr* (aku mengambil pendapat fulan mengenai urusanku).¹⁹⁵ Juga mengandung arti mengeluarkan madu dari sarang lebah.¹⁹⁶ Kata “*asy-Syûrâ*” atau “*al-Masyûrah*” memiliki kesamaan makna, dalam bentuk *fi’il* terbentuk dari kata *syâwara*, *yusyâwiru*, *musyâwaratan* yang berarti mencapai pendapat atau buah pikiran seperti mengeluarkan madu dari sarang lebah atau saling mencari dan mengeluarkan pendapat.¹⁹⁷ *Syûrâ* mempunyai ragam bentuk kata, dari kata *tasyâwara* yang berarti berunding, saling bertukar pendapat, atau dari kata *syâwir* yakni meminta pendapat. Jadi *syûrâ* adalah saling menjelaskan dan merundingkan atau saling tukar pendapat mengenai suatu perkara.

Kata “*syûra*” menurut Quraish Shihab pada mulanya bermakna dasar mengeluarkan madu dari sarang lebah, kemudian makna ini berkembang sehingga meliputi segala suatu yang dapat diambil atau dikeluarkan dari yang lain termasuk pendapat. Dan semula digunakan pada hal-hal yang baik sejalan dengan makna di atas.¹⁹⁸ Secara istilah penggunaan kata *syûra* dikorelasikan dengan akar literalnya mengandung pengertian menyimpulkan suatu pendapat berkenaan dengan suatu permasalahan. Menurut Imâm Allûsî mengeluarkan pendapat dengan cara bertukar pikiran satu sama lain tentang suatu hal,¹⁹⁹ atau tukar menukar pikiran, ide atau gagasan untuk mengetahui dan menetapkan pendapat yang dipandang benar.²⁰⁰ Definisi yang sama dikemukakan oleh Imâm al-Qurthûbi,²⁰¹ dan Ibnu al-‘Arabî al-Mâlîki.²⁰²

Berdasarkan pengertian di atas, syura adalah proses mengungkapkan pelbagai pendapat tentang perkara disertai argumentasi dan akurasi dari para ahli yang kompeten untuk menghasilkan kesimpulan dan solusi terbaik.

¹⁹⁵ Abd al-Husain Ahmad ibn Faris ibn Zakariyya, *Mu’jam Maqâyis al-Lughah*, Juz 2, Tahqiq ‘abd al-Salam Muhammad Harun, Beirut: Dâr al-Fikr, 1979, hal. 541.

¹⁹⁶ Abû al-Fadhl Jamâl al-Dîn Muhammad ibn Mukram ibn Manzhûr, *Lisân al-‘Arab*, Cet.1. Beirut: Dâr Shadr, 1994, hal. 379-381.

¹⁹⁷ Ibrahim Anis, *et.al.*, *Al-Mu’jam al-Wasith*, Juz 1, Istanbul-Turkey: al-Maktabah al-Islâmiyyah, t.tp, hal. 499.

¹⁹⁸ M. Quraish Sihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’an*, Vol. 2, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 244.

¹⁹⁹ Abû al Fadhl Shihâb al-Dîn Mahmud al-Baghdâdi al-Allûsî, *Ruh al-Ma’ânî fî Tafsîr Al-Qur’an al-Azhîm wa Sab’u al-Matsâni*, J. 25, Beirut: Dâr Ihya’ al-Turats al-‘Arabî, 1270 H, hal. 46.

²⁰⁰ Wahbah al-Zuhailîy, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-Aqîdah wa al-Syarîah wa al-Manhaj*, Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu`asîr 1998, hal. 101.

²⁰¹ Abû Abdullah Muhammad bin Ahmad bin Abû Bakr al-Anshari al-Qurthubi, *al Jâmi’ li Ahkâm Al-Qur’an*, Cet. 2, Mesir: Dâr al-Kutub al-Mishriyah, 1973, hal. 249.

²⁰² Abû Bakr Muhammad ibnu al-Arabi al-Mâlîki, *Ahkâm Al-Qur’an*, Juz 1, Cet. 3, Tahqiq Ali al-Bijawi, Kairo: Isa al-Bâb al-Halabi wa Syirkahu, 1968, hal. 297.

Penyebutan kata syura dalam Al-Qur'an dengan beragam derivasinya terhimpun empat kali dengan kata; *asyârat* (memberi isyarat) (Maryam/19: 29), *tasyâwur* (berembuk saling tukar pendapat) (al-Baqarah/2: 233), *syâwir* (mintalah pendapat) (Ali Imrân/3: 159), *syûra* (dirembukkan) (asy-Syûrâ/42: 38). Menurut Abd al-Bâqi, dua ayat terakhir ini yang berbicara tentang justifikasi normatif syurâ atau musyawarah.²⁰³

Surat al-Baqarah ayat 233 berisi petunjuk tentang cara menjalin hubungan antara suami dan istri saat mengambil keputusan yang berkaitan dengan rumah tangga dan anak-anak, seperti menyapih anak sekaligus petunjuk penyelesaian urusan rumah tangga. Sedangkan dalam Surat Ali Imrân ayat 159 sekalipun secara redaksi berisi pesan untuk Nabi saw. agar memusyawarahkan persoalan-persoalan tertentu dengan para sahabat, namun ayat ini berlaku umum bagi setiap Muslim, khususnya pemimpin agar selalu menyelesaikan urusan dengan jalan syura yang merupakan salah satu pilar dari demokrasi. Selanjutnya ayat 42 Surat asy-Syûrâ berisi pujian kepada kelompok Anshar yang membela dan menyepakati hasil syura Nabi saw. yang dilaksanakan di rumah Abû Ayyûb al-Anshârî RA.²⁰⁴

Perintah syura dalam Surat asy-Syûrâ/42 ayat 38 Surat Makiyah diposisikan sama dengan tiga pilar keimanan; ketaatan kepada perintah Allah, mendirikan shalat, dan menunaikan zakat. Ayat ini diturunkan berkaitan dengan seruan Nabi saw. kepada kaum Anshâr untuk beriman, sekaligus sebagai landasan sistem Islam dan pemerintahan.²⁰⁵ Perintah syura selanjutnya diperkuat dengan turunnya Surat Madaniyah ayat 153 dengan bentuk perintah (*amr*) yang turun para pasca kekalahan kaum Muslimin pada perang Uhud. Hal ini memberikan pesan penting bahwa kesalahan yang dilakukan setelah musyawarah tidak sebanding dengan kesalahan yang dilakukan tanpa musyawarah, begitu pula kebenaran yang diraih sendirian tidak sebaik kebenaran yang diraih bersama.²⁰⁶

Secara tekstual, petunjuk Al-Qur'an tentang syura amat singkat dan mengikat, wacana yang terus mengalami perkembangan dan perubahan dalam bentuk global (prinsip-prinsip umum) selaras dengan kemaslahatan dalam sosial budaya masyarakat terkait politik duniawi maupun agama.²⁰⁷ Ibnu 'Athiah dalam tafsir al-Qurthûbi mengecam seorang pejabat negara tetapi tidak mau bermusyawarah dengan para ulama atau tokoh agama, maka

²⁰³ Muhammad Fu'ad 'Abd al-Bâqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâz Al-Qur'an Al-Karîm*, Kairo: Dâr al-Kutub al-Mishriyah, 1364 H, hal. 496.

²⁰⁴ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 2007, hal. 618-619.

²⁰⁵ Sayyid Qutb, *Tafsir fi Zhilâl Al-Qur'an*, Cet. 7, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1971, hal. 118-119.

²⁰⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. 2, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 244.

²⁰⁷ Abûl A'lâ al-Maudûdi, *Sistem Politik Islam*, Bandung: Mizan, 1993, hal. 54.

harus diberhentikan.²⁰⁸ Hal ini dalam rangka memewujudkan keutuhan dan kekuatan bersama untuk menunaikan *amr ma'ruf nahi munkar*, menegakkan keadilan dan menghilangkan kezaliman (*al-istibdâd*) yang merupakan tujuan mulia syura seperti halnya musyawarah suami istri saat hendak menyapih anak kesatuan terkecil dari struktur masyarakat.²⁰⁹

Syura dapat perseptif Al-Qur'an berkaitan dengan persoalan sosial kemasyarakatan dan politik. Dalam konteks sosial kemasyarakatan seperti ditunjukkan Nabi dan *Khulafâ'ur Râsyidîn* dengan melibatkan orang-orang khusus sampai komponen masyarakat kaitannya dengan strategi perang Badar menghadapi pasukan kafir Quraisy, menentukan lokasi berkemah di hadapan lawan, atau menghadapi musuh keluar Madinah pada perang Uhud, peristiwa hadits *al-Ifki* dengan meminta pendapat Ali dan Usâmah perihal Aisyah RA. Sedang dalam konteks politik, prinsip dasar bernegara untuk mencapai keputusan kemufakatan seperti dalam *Imâmah* atau baiat.²¹⁰ Prinsip ketatanegaraan dalam upaya penyelenggaraan pemerintahan yang baik (*good governance*), mengayomi kehidupan umat, dan melayani umat menuju kemaslahatan umum (*al-Maṣlahat al-'Ammah*) dengan mekanisme penetapan hukum oleh *Ulil amri*.²¹¹ Syura tidak berlaku pada perkara dan hukum *qath'i* dalam agama yang bersifat aksiomatik (*ma'lûm min al-dîn bi al-dharûrah*) seperti akidah, ibadah dan azab, tetapi hanya pada permasalahan sosial kemasyarakatan atau duniawi.²¹² Secara global prinsip-prinsip syura tersirat dalam Al-Qur'an dan Sunah seperti prinsip kebebasan, keadilan, persamaan hak dalam berbicara dan mengungkapkan pendapat. Prinsip-prinsip dasar tersebut amat dinamis dan demokratis sejalan dengan kemaslahatan umat.

Pengambilan keputusan dalam syura boleh dengan mengikuti suara mayoritas seperti penetapan taktik perang Uhud (3 H) memilih bertahan di luar kota Madinah, dan dapat juga dengan mengikuti suara minoritas seperti kebijakan pada kasus tawanan perang Badar (2 H) memilih tidak dibunuh dan melepaskan mereka dengan tebusan, sekalipun keputusan tersebut menuai kritik hingga turun ayat Al-Qur'an Surat al-Anfâl/8 ayat 67-68. *Tidaklah pantas, bagi seorang Nabi mempunyai tawanan sebelum dia dapat melumpuhkan musuhnya di bumi.*²¹³

²⁰⁸ Abû Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Anshâri al-Qurthûbi, *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'anî*, Juz 4 ..., hal. 249.

²⁰⁹ Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Manâr*, Juz 4, Cet. 3, Mesir: Dâr al-Manâr, 1367, hal. 45.

²¹⁰ Mumtaz Ahmad, *Negara Politik dan Islam*, Bandung: Mizan, 1996, hal. 104.

²¹¹ Muhammad bin Ahmad bin Shalih as-Shâlih, *al-Syûra fî al-Kitâb wa al-Sunnah wa 'inda Ulamâ' al-Muslimîn*, 2008, hal. 117-118.

²¹² Ali Nurdin, *Quranic Society; Menelusuri Konsep Masyarakat dalam Al-Qur'an*, Jakarta: Erlangga, 2006, hal. 235.

²¹³ Ali Nurdin, *Quranic Society; Menelusuri Konsep Masyarakat dalam Al-Qur'an ...*, hal. 244.

Syura dan demokrasi meski keduanya memiliki titik perbedaan dalam penetapan keputusan, medan tanggungjawab, dan pengangkatan pimpinan. Namun keduanya memiliki titik persamaan dalam sistem kekuasaan, keduanya membutuhkan sarana perwakilan untuk mewujudkannya. Syura dalam Islam, sarana perwakilan dikenal dengan istilah *Ahl al-Hall wa al-Aqd*, sedangkan dalam sistem demokrasi disebut representatif atau Dewan. Titik temu syura dan demokrasi juga terletak pada keselarasan prinsip-prinsip umum keduanya pada prinsip keadilan (*al-'adâlah*), persamaan (*al-musâwah*), kemerdekaan (*al-hurriyah*), musyawarah (*asy-syûrâ*), dan pertanggungjawaban (*al-mas'uliyah*). Instrumen politik kekuasaan tersebut sebagai representasi dari ketaatan pada *Ulil amri* atau pemimpin.

5) *Al-Bai'at*

Kata "*al-Bai'at*" secara etimologis berasal dari kata *bâya'a-yubâyi'u, bay'an, mubâya'an wa mubâya'atan* yang berarti *al-Mu'âhadah wa al-mu'âqadah* yaitu ikatan janji dalam transaksi jual beli atau ikatan janji ketaatan terhadap pemimpin berdasarkan sistem Islam atau keharusan berada dalam satu jamaah dan ketaatan di bawah pemimpin (Khalifah). Disebut *bâya'a fulânun mubaaya'atan* karena ia telah melakukan ikatan jual beli bersamanya serta berjabat tangan sebagai tanda sempurnanya dalam ikatan dan keridaan. Dikatakan *bâya'ahu 'alahi mubâya'atan* yaitu saling melakukan perjanjian. Dapat juga berarti perjanjian dan saling berepakat untuk komit terhadap perintah Allah.²¹⁴ Sinonimitasi kata baiat yaitu *al-'ahd, al-mitsâq, al-yamîn, al-half, dan al-qasam*.

Menurut Ibnu Manzhûr, baiat adalah berjabat tangan atas disepakatinya perjanjian jual beli atau atas pembaiatan dan ketaatan, seperti hadis *alâ tubâyi'ûnî 'alâ al-Islâm? Tidakkah kalian berbaiat kepadaku atas nama Islam?* Bentuk *mu'âhadah* seperti dua orang yang melakukan transaksi jual beli dan masing-masing menyerahkan miliknya dengan ikhlas.²¹⁵ Menurut ar-Râzi²¹⁶ dan Ahmad Ridhâ²¹⁷ baiat dengan bentuk plural *bay'ah* adalah ikatan transaksi jual beli dan jaminan, ikatan dalam ketaatan. Pada mulanya kata baiat merupakan ikatan janji atas transaksi jual beli, kemudian berkembang lebih luas bermakna sumpah setia, ditandai dengan meletakkan tangan di atas tangan pemimpin yang menunjukkan bentuk ketundukan terhadapnya.

²¹⁴ Ahmad ibn Fâris Zakariyyâ al-Qazwainî al-Râzî, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*, Juz 1, t.tp: Dâr al-Fikr, 1979, hal. 327.

²¹⁵ Abû al-Fadhl Jamâl al-Dîn Muhammad ibn Mukram ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, Juz 4. Beirut: Dâr Shadr, 1994, hal. 429.

²¹⁶ Muhammad bi Abi Bakr bin Abdi al-Qadir Ar-Râzi, *Mukhtâr as-Sihah*, Beirut: Maktabah Lubnân, 1986, hal. 29.

²¹⁷ Ahmad Ridhâ, *Mu'jam Matn Lughah Bâb al-Bâ'*, Beirut: Dâr Maktabah Hayat, 1985 M/1377 H, hal. 373.

Secara terminologis, baiat dipahami beragam oleh para ulama apakah lahir dari wakil umat *Ahl al-hall wa al-'aqd* untuk mengangkat Khalifah atau muncul dari individu Muslim kepada Khalifah atau penguasa selama tidak memerintah bermaksiat dan menghalangi ketaatan.²¹⁸ Menurut Abû Zuhrah, baiat merupakan bagian prosedur *Ahl al-hall wa al-'aqd* dalam mendaulat Khalifah (pemimpin) berupa ikatan janji setia antara imâm dan wakil umat Muslimin untuk mendengar dan taat, sedang imam berjanji untuk melaksanakan perintah sesuai petunjuk Al-Qur'an dan sunnah.²¹⁹ Pengertian tersebut diperjelas oleh Ibnu Khaldûn dalam *al-Muqaddimah*,²²⁰ Ad-Dumaji dalam *imâmat al-'uzhmâ*,²²¹ al-Khâzin dalam tafsirnya,²²² dan Ibnu al-Atsîr dalam *an-nihâyah* bahwa baiat merupakan akad perjanjian diri untuk memberikan sepenuh jiwa ketaatan secara tulus hati.²²³ Hamid al-Faqî mendefinisikan dalam *jâmi'ul ushûl* baiat adalah saling berjanji terhadap Islam, amanah, kepemimpinan terhadap apa-apa yang disepakati baik baiat bersifat khusus atau umum.²²⁴

Baiat dalam perspektif Al-Qur'an terhimpun sebanyak sembilan ayat tersebar pada lima Surat Al-Qur'an, yaitu Surat al-Baqarah/2 ayat 282 dan 254, Surat at-Taubah/9 ayat 111, Surat al-Hâjj/22 ayat 40, Surat al-Fath/48 ayat 10 dan 18, dan Surat al-Mumtahanah/60 ayat 12.²²⁵ Namun perintah baiat secara khusus terhimpun dalam *ayat muhkamât* di empat tempat dalam tiga Surat terpisah, yaitu Surat at-Taubah/9: 111, al-Fath/48: 10 dan 18, dan al-Mumtahanah/60: 12. *Pertama*, anjuran baiat pada Surat al-Mumtahanah ayat 12 turun pasca perdamaian Hudaibiah kemudian diulangi lagi oleh Rasulullah saw. pada saat fufuh Makkah kepada kaum wanita yang dikenal dengan *baitun nisâ'* atau *baiatul 'aqâbah ûla* (621 M) berisi perjanjian Nabi

²¹⁸ Ahmad Mahmud Alu Mahmûd, *al-Bai'ah fî al-Islâm; Tarîkhuha wa Aqsâmuha, baina Al-Nadhariyah wa al-Tathbîq*, Bahrain: Dâr ar-Râzi, t.th, hal, 20.

²¹⁹ Muhammad Abû Zuhrah, *Tarîkh al-Madzâhib al-Islâmiyyah fî al-Siyâsah wa al-Aqâid wa Tarikh al-Mazdhâhib al-Fiqhiyah*, Juz 1, Kairo Mesir: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.th., hal. 79-80.

²²⁰ Abdurrahman bin Muhammad Ibnu Khaldûn, *Al-Muqaddimah*, tahqîq Abdullah Muhammad al-Dârwisy, Damaskus: Dâr Ya'rib, 2004-1425, hal. 390.

²²¹ Abdullah bin Umar bin Sulaiman ad-Dumaji, *Al-Imâmat al-Uzhmâ 'Inda Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*, Riyadh KSA: Dâr Thayyibah, 1403, hal, 199.

²²² Ali bin Muhammad bin Ibrahim, *Tafsir al-Khâzin*, Vol. 4, Cet. 1, Beirut: Dâ al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995, hal. 205.

²²³ Majduddin al Mubarak bin Muhammad al-Jazari ibn al-Atsîr, *An-Nihâyah fî Gahrîb al-Hadis wa al-Asar*, Juz 1, Tahqîq Thâhir Ahmad Zawawi dan Mahmud Muhammad al-Thanahi, Beirut: al-Maktabah al-Islamiyah, t.th, hal. 147.

²²⁴ Majduddîn al-Mubarak bin Muhammad al-Jazari ibn al-Atsîr, *Jâmi'ul Ushûl fî Ahâdis al-Rasûl*, Tahqîq Muhammad Hamid al-Faqî, Kairo: Mathba'ah al-Sunnah al-Muhammadiyah, 1955 M/1373 H, hal. 162.

²²⁵ Muhammad Fuad Abdul Bâqî, *Mu'jam Mufahras li Alfâz Al-Qur'an Al-Karîm*, Kairo: Dâr al-Hadis, 1994 M/1414 h, hal. 179-180.

dengan 12 orang dari Yatsrib yang kemudian memeluk Islam, Adapun isi baiat yaitu tidak berbuat syirik, melaksanakan perintah Allah, dan meninggalkan larangan-Nya. *Kedua*, Surat al-Fath ayat 10 dan 18 berkaitan dengan baiat al-Ridwân di bawah pohon berisi pujian Allah kepada kaum Anshar dan Muhajirin atas kebersamaan Rasul ziarah ke baitullah, semuanya berbaiat mengucapkan janji setia untuk bersedia mati, tidak akan lari dari medan perang kecuali al-Jadd bin Qais saudara Bani Salamah. *Ketiga*, Surat at-Taubah ayat 111 turun berkenaan dengan baiat kedua atau *baiat al-Kubrâ* yang dilakukan oleh 70 orang sahabat di mana As'ad dan Mus'ab bin Umair dinobatkan sebagai tokoh utama pada baiat tersebut. *Baiat al-Kubrâ* mencerminkan rasa loyalitas, tolong menolong, kepercayaan, keberanian, dan teguh di jalan dakwah.²²⁶

Konsep baiat dalam Islam merupakan salah satu prinsip Islam yang memiliki tujuan penting dalam menegakkan *dinullah*. Baiat juga memiliki syarat dan rukun di mana ia merupakan sunnah kenabian yang dilakukan oleh sahabat kepada Rasul saw. yang tetap dijaga kaum Muslimin untuk diberikan kepada Khalifah (penguasa). Adapun syarat sah akad baiat atas kevakuman jabatan imamah, memenuhi kualifikasi Imamah dan tidak menolak jabatan tersebut setelah pemilihan, dan dilaksanakan oleh *Ahlul Halli wal-Aqdi*. Akibat propaganda musuh-musuh Islam, istilah baiat ini menjadi asing dalam proses menegakkan agama Allah.

Baiat pada masa awal Islam berupa janji setia kaum Muslimin untuk mengikuti dan mempertahankan ajaran agama, kemudian baiat lebih dipahami sebagai ikrar politik dan kepimipinan pada masa lahirnya pemerintahan Islam. Pasca runtuhnya sistem Islam makna baiat kembali pada makna asalnya yang digunakan Al-Qur'an berupa janji setia untuk mengikuti ajaran Islam atau pada persoalan *furûiyah*.²²⁷ Melalui konsekuensi baiat, segala bentuk agitasi, kudeta, provokasi dan propaganda terhadap kekuasaan yang sah disebut makar yang harus diproses secara hukum demi keutuhan kekuasaan. Al-Qur'an telah menjelaskan secara global prinsip kekuasaan dalam sistem politik yang menunjukkan tidak ada dikotomi agama dan negara. Syura sebagai mekanisme pemilihan *waliyul amr*, sedangkan baiat sebagai tanda sah pemilihan. Aktualisasi baiat dalam sistem pemerintahan Islam modern seperti sumpah jabatan atau pelantikan resmi negara.

Mencermati penjelasan tersebut, baiat merupakan kontrak sosial, pelaksana *syahadatain* syarat utama penegakan syariat yang digambarkan melalui ungkapan perjanjian sakral dan mengikat berisi loyalitas dan ketaatan terhadap eksistensi pemimpin, juga berperan penting terhadap perilaku

²²⁶ Ahmad Mahmûd Alu Mahmûd, *al-Bai'ah fî al-Islâm; Tarîkhuha wa Aqsâmuha, baina al-Nadhariyah wa al-Tathbîq*, Bahrain: Dâr ar-Râzi, t.th, hal, 28-31.

²²⁷ Ahmad bin Abd al-Halim Ibn Taimiyah, *Risalah Bai'at*. Jakarta: Pustaka Tauhid, 2002, hal. 11.

seorang Muslim serta muamalah meliputi sisi sosial politik dan militer. Segi sosial, baiat merupakan wujud loyalitas diri kepada Allah, Rasul, dan pemimpin atau penguasa, bentuk komitmen pengakuan diri terhadap Islam sebagai sistem dan solidaritas. Sedang baiat dari sisi politik, sebagai nilai kontrak politik dalam menentukan pilihan seorang pemimpin yaitu Imam atau Khalifah untuk mengaplikasikan prinsip-prinsip Islam, dan dari sisi militer (*askariyah*) sebagai wujud kesetiaan membela dan mempertahankan agama Islam, jihad, dan membela penguasa dan negara dari serangan musuh.

Untuk memudahkan kajian tentang term *as-sulthân*, penulis sarikan dalam tabel berikut ini:

Tabel IV. 2: Term *as-Sulthân* dan Sinonimitasnya dalam Al-Qur'an

| No | Makna <i>as-Sulthân</i> | Sinonimitas term <i>as-Sulthân</i> |
|----|-------------------------|---|
| 1 | Kekuasaan dan Otoritas | <i>al-Burhân</i> (bukti dan hujah), <i>al-Mu'jizat</i> (mukjizat), <i>al-Quwwah wa al-Qahr</i> (kewenangan), dan <i>al-Mulk wa al-Waliy</i> (penguasa dan pelindung) |
| 2 | Kedaulatan | <i>al-Malik</i> (penguasa), <i>al-Khalifah</i> (penerus), <i>al-Hakim</i> (hakim), <i>al-Waliy</i> (pelindung), <i>az-Za'im</i> (penjamin), dan <i>al-Imâm</i> (pemimpin) |
| 3 | Paham Ideologis | <i>al-Ilah</i> (ketuhanan), <i>ar-Rabb</i> (pengatur), <i>ad-din</i> (agama dan sistem), dan <i>al-islam</i> (berserah diri), |
| 4 | Pemilik Kekuasaan | <i>al-Ummah</i> (bangsa), <i>al-Qaum</i> (kelompok masyarakat), <i>asy-Sya'b</i> (warga negara), <i>al-Hizb</i> (golongan), <i>al-Mala'</i> (kelompok ningrat), <i>asy-Syi'ah</i> (loyalis), <i>at-Thâifah</i> (kelompok khusus), <i>al-Firqah</i> (sekte), <i>ar-rahth</i> (kelompok minoritas), <i>al-fauj</i> (golongan), <i>al-Râiyah</i> (pemimpin), <i>Ashâb Mawâqif</i> (kelompok berpengaruh) |
| 5 | Struktur Negara | <i>al-Daulah</i> (negara), <i>al-Siyâdah</i> (kedaulatan), <i>al-Wazîr</i> (kementerian), <i>al-Junûd</i> (tentara), <i>al-'Adl</i> (keadilan), dan <i>al-Qadhâ'</i> (hukum) |
| 6 | Prinsip Pemerintahan | <i>al-Dustûr</i> (peraturan), <i>al-Wilâyah</i> (teritorial), <i>al-Hukm</i> (pemerintahan), <i>asy-Syûra</i> (demokrasi), <i>al-Bai'ah</i> |

3. Term “*Al-Mulk*” (Keabsahan dan Kemampuan)

Kata “*al-Mulk*” berasal dari huruf *lam*, *mim*, dan *kaf* yang memiliki arti dasar “keabsahan dan kemampuan.” Kata “*al-Mulk*” bentukan dari fiil *malaka-yamliku-milkan* yang berarti memiliki atau terbentuk dari kata *malaka-yamliku-mulkan* yang berarti menguasai. Dari sini dapat dipahami

kata “*al-Malik*” yang berarti raja dan “*al-Mulk*” berarti kekuasaan. Kedua kata tersebut secara umum telah menjadi pengetahuan umum dalam konteks politik kekuasaan yang diperolehnya melalui jalan pewarisan bukan pemilihan (demokrasi). Kewenangan (otoritas) tersebut untuk memerintah dan melarang sesuatu dalam kaitan pemerintahan. Tegasnya term “*al-Malik*” atau “*al-Mulk*” adalah sematan bagi yang memiliki kemampuan di bidang politik pemerintahan atau otoritas kekuasaan. Pengertian pemimpin dengan istilah “*al-Mulk*” atau pemilik kekuasaan dan Malik atau Raja ditempatkan secara bersamaan, seperti dalam ayat berikut,

وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا ۗ قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا
وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ الْمَالِ ۗ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ
بِسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ ۗ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَن يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (٢٤٧)

Dan nabi mereka berkata kepada mereka, Sesungguhnya Allah telah mengangkat Thalut menjadi rajamu. Mereka menjawab, Bagaimana Thalut memperoleh kerajaan atas kami, sedangkan kami lebih berhak atas kerajaan itu daripadanya, dan dia tidak diberi kekayaan yang banyak? (Nabi) menjawab, Allah telah memilihnya (menjadi raja) kamu dan memberikan kelebihan ilmu dan fisik. Allah memberikan kerajaan-Nya kepada siapa yang Dia kehendaki, dan Allah Mahaluas, Maha Mengetahui. (al-Baqarah/2: 247)

Ayat ini menurut at-Thabari mengisahkan tentang penolakan Bani Israil terhadap pengangkatan Thalut sebagai raja bukan dari kalangan bangsawan dan hartawan. Tetapi Allah Swt memilihnya sebagai penguasa karena memiliki kriteria kepemimpinan, pengalaman luas dan kemampuan politik pemerintahan, ilmu dan fisik yang kuat akan diberikan kepada siapa yang dikehendaki-Nya.²²⁸ Kekuasaan dalam konteks ayat ini diperoleh melalui jalan pewarisan raja sebelumnya, bersifat umum tidak terbatas pada individu khusus. Karena itu konteks pewarisan kekuasaan pada ayat bukanlah yang dimaksud, melainkan bentuk negasi pewarisan kekuasaan Bani Israil.²²⁹

Kekuasaan dan kepemimpinan bukan sekedar jabatan kehormatan, melainkan amanah yang harus dipertanggungjawabkan. Karena kemuliaan penguasa dan pemimpin sebanding lurus dengan amanah dan keadilan yang diembannya bukan didapat dengan praktik khianat. Sebagai konsekuensi logis praktik amanah penguasa sebagai mandat Tuhan adalah kewajiban melaksanakan hukum-hukumnya sekalipun dalam tataran implementasi

²²⁸ Abû Ja'far Muhammad bin Jarir at-Thabari, *Jâmi' al-Bayân an Takwîl Ayi Al-Qur'an*, Juz 2 ..., hal. 601-606.

²²⁹ Abd. Muid N, *Arah Baru Demokrasi Indonesia*, Jakarta: Nagamedia, 2013, hal. 73.

acapkali realitas kekuasaan berseberangan dengan kehendak Tuhan sendiri bahkan disalahgunakan (*abuse of power*) padahal prioritas kekuasaan mutlak pada penunaian amanah dan penegakan keadilan hukum (an-Nisâ'/4: 58).

Berdasarkan makna kata dari *mim*, *lam*, dan *kaf* di atas, dipahami bahwa kata “*al-Mâlik*” tidak hanya mengandung arti kekuasaan tetapi juga bermakna kepemilikan, dapat juga dimaknai raja pemilik kekuasaan (*Mâlik al-Mulk*) seperti dalam al-Hasyr/59 ayat 23. Kata “*al-Mâlik*” sebagai bukti kebenaran dan kekuasaan ditegaskan Allah Swt dalam firman berikut,

قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمَلِكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ
مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (٢٦)

Katakanlah (Muhammad), Wahai Tuhan pemilik kekuasaan, Engkau berikan kekuasaan kepada siapa pun yang Engkau kehendaki, dan Engkau cabut kekuasaan dari siapa pun yang Engkau kehendaki. Engkau muliakan siapa pun yang Engkau kehendaki dan Engkau hinakan siapa pun yang Engkau kehendaki. Di tangan Engkaulah segala kebajikan. Sungguh, Engkau Mahakuasa atas segala sesuatu. (Ali Imrân/3: 26)

Kata “*al-Mulk*” yang berarti kekuasaan hanyalah milik Allah semata yang meliputi kerajaan atau kekuasaan dunia dan akhirat. Kata “*al-Mulk*” pada ayat ini menunjukkan bukti-bukti kekuasaan dan berhak mencabut dari siapa yang Ia kehendaki, karena Allah pemilik langit dan bumi dan Mahamengetahui yang ghaib dan yang tampak (al-An’âm/6: 73). Penafsiran ayat ini dipaparkan dengan jelas dalam tafsir Kemenag RI, bahwa ayat ini Allah memerintah Nabi saw. untuk menyatakan bahwa Allah Yang Mahasuci yang mempunyai kekuasaan tertinggi dan Mahabijaksana dengan tindakan-Nya yang sempurna di dalam menyusun, mengurus, dan merampungkan segala perkara dan yang menegakkan neraca undang-undang di alam ini. Allah Swt akan memberikan kekuasaan dan pemerintahan kepada siapa yang dikehendaki-Nya. Ada kalanya pemberian kekuasaan itu bersamaan dengan pangkat kenabian seperti keluarga Ibrahim AS dan ada pula memberikannya menurut hukum kemasyarakatan dengan mengatur kabilah-kabilah dan bangsa-bangsa. Allah Swt juga berhak mencabut kekuasaan disebabkan berpaling dari jalan yang lurus atau karena meninggalkan keadilan dan berlaku zalim dalam pemerintahan.²³⁰

Mencermati kedua kata “*al-Mâlik*” dan “*al-Mulk*” di atas, dipahami bahwa Allah Swt adalah Maharaja dan Mahapemilik segalanya. Korelasinya dengan konsep kekuasaan, kata “*al-Mulk*” bersifat umum dan berdimensi

²³⁰ Tafsir Kemenag RI, *Al-Qur’an dan Tafsirnya*, Vol. 1, Jakarta: Lentera Abadi, 2010, hal. 482.

kepemilikan yang berbatas masa, berbatas teritorial hingga keterbatasan diri manusia sendiri. Maka sungguh tepat jika kata *al-Mulk* diinterpretasikan dalam term politik kekuasaan yang dimaksud dalam qur'ani.

4. Term “*Al-Quwwah*” (Kekuatan dan Kekuasaan)

a. *Al-Quwwah* Menurut Bahasa dan Istilah

Menurut Ibnu Faris kata “*al-quwwah*” berasal dari huruf *qaf*, *waw*, dan *ya*’ memiliki dua makna dasar yang berbeda, di antaranya menunjukkan kuat lawan dari lemah, dan juga menunjukkan minim kebaikan. Makna kuat lawan lemah berasal dari akar kata “*al-quwwa*” dengan bentuk plural *quwwah*. Akar kata *al-qawwâu* berarti tanah yang tak bertuan dan *al-muqwi* seseorang yang tidak punya perbekalan bagaikan turun menempati tanah yang gersang.²³¹ Kata dasar pertama “*al-quwwâ*” seperti disebutkan Ibnu Faris di atas adalah kata yang sering digunakan dalam Al-Qur’an yang berarti kuat dan keras (*al-syiddah wa al-quwwah*) dengan segala bentuk kekuatan duniawi dan ekstrims. Kekuatan makhluk adalah relatif sedangkan kekuatan Allah mutlak tidak terbatas. Adapun akar kata kedua dari makna *al-quwwah* bermakna kefakiran, kelaparan dan sedikit kebaikan disebutkan sekali dengan kata “*al-Muqwîn*” pada Surat al-Wâqi’ah/56 ayat 73.

Raghib al-Ashfahâni (w. 503 H) menjelaskan bahwa kata “*al-quwwah*” dalam Al-Qur’an terkadang bermakna “*al-qudrah*” (kuasa) seperti dalam Surat al-Baqarah/2 ayat 63, mempersiapkan atau merencanakan sesuatu kekuatan hati atau fisik, kekuatan eksternal dan kekuatan Tuhan. Kekuatan secara fisik disebutkan dalam Surat Fussilat/41 ayat 15 dan kekuatan hati dalam Surat Maryam/19 ayat 12, kekuatan eksternal dalam Surat al-Kahfi/18 ayat 95 sedang kekuatan Tuhan tersebut dalam Surat al-Hadîd/57 ayat 25.²³² Menurutnya kata “*al-qudrah*” dengan makna kekuatan, memiliki perbedaan di mana kekuatan Ilahi bersifat mutlak tidak terbatas, sementara kekuatan manusia memiliki kelemahan dan keterbatasan, tetapi meski lemah dengan kekuatan atau kekuasaannya manusia dapat berubah dan berkembang.²³³

Menurut Ibnu Manzhûr, kata “*al-quwwah*” mengandung makna *al-hujjah wa al-bayân*, yaitu kekuatan argument, seperti kisah Nabi Musa AS untuk berpegang teguh pada *Alwah* atau Taurat yang berisi tentang pelajaran dan penjelasan sebagai kekuatan dalam agama dan hujjah “*fakhuzha*

²³¹ Abd al-Husain Ahmad ibn Faris ibn Zakariya, *Mu’jam Maqâyis al-Lughah*, J. 5, Cet. 1, Tahqiq Abd al-Salam Muhammad Harun, Beirut: Dâr al-Jabal, 1991, hal. 36.

²³² Abû al-Qâsim al-Husain bin Muhammad bin al-Mufadal ar-Râghib, *Mu’jam Mufradat Alfâz Al-Qur’an* ..., hal. 467-468.

²³³ Ahamd bin Yûsuf al-Samin al-Halabi, *Umdat al-Huffâz fî Tafsîr Ashrâf al-Alfâz*, Juz 3. Cet. 1. Tahqiq Muhammad Basil Uyûn al-Sûd, Beirut: Dâr al-Kutub Ilmiyah, 1996, hal. 358-359.

biquwwatin” dari Surat al-A’râf/7 ayat 145.²³⁴ Demikian pula kata “*al-quwwah*” dalam Al-Qur’an juga memiliki tingkat sinonimitasi tinggi dengan pendekatan makna yang beragam seperti kata *al-syadîd* (keras) (an-Najm/53: 5), *al-ghalîzh* (kasar) (at-Tahrim/66: 6), *al-tsaqîl* (berat) (al-Muzammil/73: 5), *al-matîn* (kokoh) (az-Zâriyât/51: 58), *al-sald* (keras membatu) (al-Baqarah/2: 264), *al-Makîn* (kedudukan kuat) (at-Takwîr/81: 20), *asy-syaukah* (kekuatan militer) (al-Anfâl/8: 7), *al-ba’ts* (kekuatan hebat) (al-Hadîd/57: 25), *al-ayd* (kekuatan) (Sâd/38 ayat 17), *al-’izz* (kuat perkasa) (al-Baqarah/2: 228), *al-’uzr* (teguh) (Tâha/20: 31), *al-yamîn* (kanan) (as-Saffât/37: 28), dan *al-batsh* (kejam dan bengis) (asy-Syu’arâ’/26: 130).²³⁵

Mencermati pandangan makna *al-Quwwah* di atas, secara etimologis memiliki dualisme pemahaman berbeda korelasinya dengan kekuatan Tuhan yang bersifat mutlak dan sempurna dengan kekuatan manusia yang bersifat relatif terbatas. Kekuatan manusia terbagi tiga bagian, yaitu *pertama* kekuatan fisik yang dapat berkembang dengan banyak latihan dan lainnya. *Kedua*, kekuatan yang lahir dari bantuan orang lain atau faktor lain (al-Kahfi/18: 95) yang dirumuskan melalui kreativitas manusia atau melalui ciptaan-Nya. *Ketiga*, kekuatan yang ekstrem (*al-syddah*) atau makna sebaliknya lemah, fakir, lapar dan minus kebaikan (al-Wâqiah/56: 73). Kata “*al muqwîn*” dipahami berbeda dan berlawanan dengan kata “*Qawwâ’u*” yakni gurun sahara yang tandus artinya sedikit memberi kebaikan seperti orang Badui yang fakir,²³⁶ atau dari akar kata “*muqwah*” yang berarti pemilik kekuatan seperti dijelaskan imam Syaukani²³⁷ dan Tabrasi dengan makna pemilik kekuatan harta dan kenikmatan.²³⁸ Makna “*al-quwwah*” yang disebutkan Ibnu Faris mengisyaratkan kelemahan dan kekuatan bisa terjadi dalam satu waktu yang harus menjadi pelajaran berharga bagi individu, masyarakat dan bangsa agar tidak terperdaya oleh kekuatan mereka dan tidak pula putus asa atas kelemahan diri. Keduanya berjalan bersama bahkan dapat berubah dalam sesaat di mana kekuatan menjadi kelemahan dan sebaliknya kelemahan menjadi sebuah kekuatan, tawakal dan berserah diri kepada Allah adalah mutlak diperlukan untuk meraih kekuatan Ilahi (al-Qasas/28: 5).

²³⁴ Abu Ishâq Ibrahim bin al-Sirrî, *Ma’ânî Al-Qur’an wa I’râbuhu*, J. 2, Tahqîq Abdul Jalîl Abduh Shalbi, Kairo: Dâr al-Hadis, 1997, hal. 375.

²³⁵ Muhammad Husain Abdullah, “Authority and Power Concept in The Holly Quran; Subjective Study,” dalam *Majalah al-Buhuts wa Dirâsât al-Islâmiyah*, Al-Sulaimania University Islamic Science College, Vol. 40, No. 1, 2015, hal. 295-297.

²³⁶ Abû al Fadhl Shihâb al-Dîn Mahmud al-Baghdâdî al-Allûsî, *Ruh al-Ma’ânî fî Tafîsîr Al-Qur’an al-Azhîm wa Sab’u al-Matsâni*, Juz 27, Beirut: Dâr Ihya’ al-Turats al-‘Arabi, 1270 H, hal. 150.

²³⁷ Muhammad bin Ali bin Muhammad al-Syaukani, *Fath al-Qadîr al-Jâmi’ baina al-Riwâyah wa al-Dirâyah min Ilmi al-Tafîsîr*, Juz 5, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th, hal. 159.

²³⁸ Abû Hasan Ali bin Muhammad bin Habib al-Mâwardî al-Basrî, *al-Nukt wa al-Uyûn*, Juz 5, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th, hal. 462.

Secara terminologis, *al-quwwah* memiliki makna luas tergantung pendekatan teks yang digunakan, seperti kekuatan ekonomi, materi dan lainnya untuk melaksanakan perbuatan yang kehendaki.²³⁹ Tentu pemahaman ini masih terbatas pada kekuatan manusia dan belum mengungkap secara lugas kekuatan *Ilahi*. Karena kekuatan diri terwujud langsung dari Allah dan diperoleh dari jalan usaha. Menurut al-Tahanawi dinilai sebagai prinsip utama yang absolut atau kemampuan akhir dalam aktivitas.²⁴⁰ Kata “*al-quwwah*” ini sengaja ditempatkan Allah agar memungkinkan diri dapat melakukan perbuatan sesulit apapun untuk menjadikan diri mampu melakukannya bahkan bisa menjadi prinsip utama kekuatan diri baik secara fisik maupun psikis. Seperti kekuatan fisik kaum ‘Ad (Fussilat/41:15) dan kekuatan psikis atau mental (Maryam/19: 12), bahkan kekuatan yang dipicu dari faktor eksternal (Hûd/11: 80).²⁴¹

Berdasarkan term “*al-quwwah*” tersebut, secara umum dapat digolongkan menjadi dua macam kekuatan, yakni kekuatan fisik dan kekuatan ilahiah atau kekuatan ilmiah dan kekuatan amaliah. Kekuatan ilahiah adalah kekuatan dan kekuasaannya sempurna bersifat mutlak dan absolut tidak terbatas, sedangkan kekuatan ilmiah adalah kekuatan terbatas dan bersifat relatif baik dari sisi material maupun moral.

b. *Al-Quwwah* dan Signifikansi Al-Qur’an

Kata “*al-Quwwah*” dalam Al-Qur’an tersebut 42 kali tersebar di 25 Surat dengan beragam derivasinya.²⁴² Kata “*al-Quwwah*” dimaknai dengan kekuatan atau kekuasaan, makna yang sangat urgen dalam kehidupan baik ditinjau dari sudut material maupun keimanan umat. Urgensitas tersebut ditunjukkan dengan komposisi kata “*al-Quwwah*” lebih dominan 32 kali pada Surat Makiyah dibanding Surat Madaniyah yang hanya disebut 10 kali. Dominasi ini menunjukkan pentingnya kekuatan material dan spiritual kaum Muslimin pada awal dakwah di fase Makkah tersebut.²⁴³

Argumen penting mengenai kekuatan pada fase Makkah, ditunjukkan dengan beberapa hal sebagai berikut: *Pertama*; kekuatan spiritual (iman) bagi Muslim pada fase awal dakwah menjadi penentu dasar arah perjuangan, kaum Muslimin mendapat berbagai ujian berupa intimidasi dan diskriminasi

²³⁹ Muhammad al-Thahir Ibn Asyur, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Juz 10, Cet. 1, Beirut: Muassasah al- Tarikh, 2000, hal. 44.

²⁴⁰ Muhammad Ali al Tahanawi, *Kasyf Isthilâhât al-Funûn wa al-‘Ulûm*, Juz 2, Cet. 1, Tahqîq Ali Dahdah, Beirut: Lubnan Nasyirun, 1996, hal. 1324.

²⁴¹ Ali bin Muhammad al-Sharîf al-Jurjâni, *al-Ta’rifât*, tahqîq Muhammad Abd Rahmân al-Mur’ashali, Beirut: Dâr al-Nafâis, 2007, hal 259.

²⁴² Muhammad Fuad Abd al-Baqi, *al-Mu’jam al-Mufahras li Alfâz Al-Qur’an Al-Karim*, Kairo: Dâr al-Hadis, 1994 M/1414 H, hal. 746.

²⁴³ Raid Abd Al-Rahim ‘Âshimi, *al-Quwwah fî Al-Qur’an Al-Karim*, Nablus Palestina: An-Najah National University, 2009, hal. 107.

kafir Quraisy. Kekuatan iman menjadi senjata utama untuk berpegang teguh terhadap ajaran Islam (al-A'râf/7: 171 dan Maryam/19: 12). *Kedua*, Kekuatan Tuhan secara khusus menuntun kaum Muslimin untuk bekerja keras menyandarkan diri hanya kepada kekuatan dan pertolongan-Nya, tidak berputus asa menghadapi berbagai ancaman dan diskriminasi kafir Quraisy (Hûd/11: 66 dan al-Hâjj/22: 40). *Ketiga*, ayat-ayat Makiyah banyak membicarakan tentang kekuatan umat-umat terdahulu yang lebih dahsyat bagaimana mereka dihancurkan dan ditimpa azab Allah Swt. Tentu menjadi *sunah mudâwalah* untuk tidak merasa sedih dan takut dengan berbagai bentuk kezaliman dan ketidakadilan (al-Qasas/28: 78 dan ar-Rûm/30: 9). *Keempat*, ayat-ayat Madaniyah yang berisi tentang keimanan juga secara tidak langsung menempati posisi makna ayat-ayat Makiyah dalam prinsip dakwah dan jihad untuk menjaga keutuhan entitas kaum Muslimin dan sistem politik setelah tegaknya negara Madinah (al-Anfâl/8: 60).²⁴⁴

Oleh sebab itu kata "*al-quwwah*" dengan ragam derivasinya memiliki makna yang majemuk, yaitu *pertama*, menunjukkan kekuatan ilahiah (al-Baqarah/2: 165, dan Hûd/11: 66), *kedua*, kekuatan dan kuasa Malaikat (at-Takwîr/81: 20, dan Surat Hûd/11: 5), *ketiga*, menunjukkan kekuatan Jin (an-Naml/27: 39), *keempat*, berpegang teguh dengan penuh rasa takut (al-Baqarah/2: 63, dan Surat al-A'râf/7: 171), *kelima*, menunjukkan kekuatan fisik dan keberanian (an-Naml/27: 33), *keenam*, menunjukkan kekuatan dan pertolongan dari luar (al-Kahfi/18: 95), *ketujuh*, menunjukkan makna *rimayah* (memanah) dan *i'dâd* (persiapan) (al-Anfal/8: 60), *kedelapan*, kesempurnaan dan kebijakan (an-Nahl/16: 73), dan *kesembilan*, menunjukkan makna fakir, kelaparan, dan kehabisan bekal (al-Wâqi'ah/56: 73).

c. *Al-Quwwah* dalam Konteks Mekah dan Madinah

Implementasi "*al-Quwwah*" pada fase Makkah dan Madinah memiliki karakteristik berbeda. Pada fase Mekah, kekuatan kaum Muslimin didominasi pada pembentukan mental spiritual (*bina' al-'aqîdah*) untuk bersabar tidak melakukan konfrontasi dengan kafir Quraisy agar eksistensi agama dan dakwah Islam tetap terjaga dari fitnah. Hal ini seperti firman Allah berikut,

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ... (٧٧)

Tidakkah engkau memperhatikan orang-orang yang dikatakan kepada mereka, Tahanlah tanganmu (dari berperang), laksanakanlah shalat dan tunaikanlah zakat.... (an-Nisâ'/4: 77)

Ayat ini menurut al-Thabari merupakan jawaban atas pertanyaan sahabat tentang peperangan di fase Makkah, namun Allah Swt

²⁴⁴ Raid Abd Al-Rahim 'Âshimi, *al-Quwwah fi Al-Qur'an Al-Karim...*, hal. 16-17.

memerintahkan mereka agar tetap bersabar atas perlakuan kaum musyrikin dengan tidak melakukan perlawanan (perang) cukup bagi kaum Muslimin melaksanakan shalat dan menunaikan zakat sebagai penyuci jiwa dan hartanya.²⁴⁵ Sebaliknya pada fase Madinah setelah kaum Muslimin memiliki kekuatan, serangkaian strategi kekuatan (*dakwah jahriyah*) diterapkan Nabi saw. dimulai dengan membangun masjid, mempersaudarakan Anshar dan Muhajirin, menciptakan perdamaian antar suku hingga memprakarsai perjanjian (piagam Madinah) dan menggalang kekuatan untuk mempertahankan agama, keras terhadap kekufuran dan penuh kedamaian terhadap sesama Muslimin. Fase Madinah ini ditegaskan dalam ayat berikut:

مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا
يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا ... (٢٩)

Muhammad adalah utusan Allah dan orang-orang yang bersama dengan dia bersikap keras terhadap orang-orang kafir, tetapi berkasih sayang sesama mereka. Kamu melihat mereka rukuk dan sujud mencari karunia Allah dan keridhaan-Nya.... (al-Fath/48: 29)

Puncak *tamadun* peradaban fase Madinah ditandai dengan fathu Mekah dengan terbangunnya kekuatan kaum Muslimin dan semakin mudarnya kekuatan kafir Quraisy. Pada saat itulah Islam hadir sebagai agama rahmat tidak untuk memerangi mereka tetapi untuk menyelamatkan manusia dari azab Allah. Kekuatan yang dibangun saat fathu Mekah adalah gerakan maaf memaafkan bukan balas dendam seperti masa jahiliyah. Hal ini tergambar dalam perkataan Sa'ad bin Ubadah; wahai Abû Sufyân hari ini adalah hari kasih sayang, sungguh Allah telah memuliakan suku Quraisy.²⁴⁶

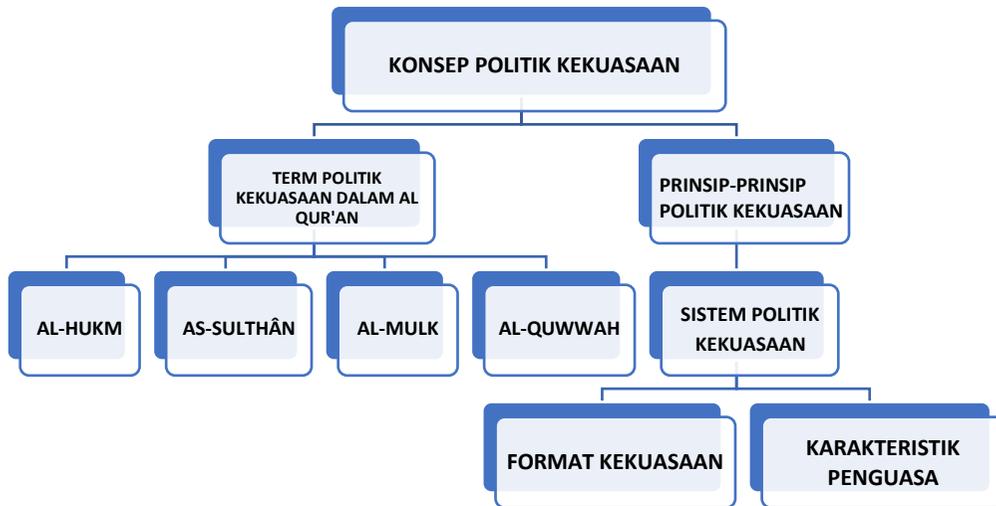
Dengan demikian, peran utama kekhalfahan melalui sistem kekuasaan adalah terealisasinya kekuasaan Tuhan dalam institusi yang melembaga berdasarkan prinsip dan nilai-nilai *maqashid siyâsah syar'iyah* atau tatanan global kehidupan masyarakat dan bernegara. Term kekuasaan jika dipahami sebatas teologis, hanya akan melahirkan sikap pluralis, dan jika dipahami sebatas secara ideologis, hanya akan melahirkan sikap radikal, dan jika dipahami sebatas politik saja, maka akan melahirkan pragmatisme kekuasaan. Maka dinamisasi yang substantif dalam politik Islam dalam sistem modern sangat urgen ditegaskan agar kualitas kekuasaan dan peradaban terbangun

²⁴⁵ Abû Ja'far Muhammad bin Jarir at-Thabari, *Jâmi al-Bayân fî Takwîl Ayi Al-Qur'an*, J. 8 ..., hal. 547.

²⁴⁶ Shafiyurrahman al-Mubarakfury, *Sirah Nabawiyah*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2007, hal. 471.

selaras nilai-nilai *maqâshid syariah* di tengah konfigurasi politik pragmatis dan menurunnya etika politik demokratis.

Untuk memperjelas bahasan term politik kekuasaan perspektif Al-Qur'an, penulis narasikan dalam bentuk bagan berikut:



Gambar IV.1: Term dan Sistem Politik Islam

B. Prinsip-Prinsip Politik Kekuasaan Perspektif Al-Qur'an

Prinsip-prinsip politik kekuasaan ini dimaksudkan untuk menegakkan atau menjaga agama (*himayâh al-Dîn*) dan mewujudkan kesejahteraan bangsa (*riâsah syuûn al-âmmah*). Politik kekuasaan dalam Al-Qur'an tidak memberi ruang bagi pragmatisme dan fanatisme individu dan kelompok, tetapi lebih berorientasi pada kemaslahatan agama, bangsa dan Negara. Ajaran politik kekuasaan dalam Al-Qur'an, ditunjukkan dengan beberapa pilar dasar risalah yang dimandatkan kepada para penguasa (Khalifah) agar diimplementasikan dalam ruang publik kekuasaan dan kepemimpinan.

Adapun pilar-pilar risalah kekuasaan meliputi kewajiban menunaikan amanah, memutuskan hukum dengan adil, loyalitas dan ketaatan kepada Allah, Rasul dan *Ulil amri*, serta kewajiban merujuk Al-Qur'an dan Sunnah.

1. Perintah Menunaikan Amanah

Menunaikan amanah merupakan bagian penting dari prinsip politik kekuasaan. Amanah memiliki arti jujur dan dapat dipercaya yaitu menunaikan apa-apa yang dititipkan dan diamanahkan untuk dilaksanakan dengan penuh tanggungjawab. Perintah amanah dalam politik kekuasaan dalam Al-Qur'an termaktub dalam Surat an-Nisâ'/4 ayat 58-59. Kedua ayat

ini mengandung perintah penting para penguasa untuk menunaikan amanah, memutuskan hukum secara adil, memberikan loyalitas kepada Allah, Rasul dan *Ulil amri* serta perintah menyelesaikan perselisihan dengan merujuk pada Al-Qur'an dan Sunnah. Menurut riwayat Ibnu Abbas, ayat amanah ini turun berkaitan dengan penyerahan kunci ka'bah oleh Rasulullah saw. kepada Utsmân bin Thalhah pasca Fathu Makkah.²⁴⁷

Adapun panduan Islam (Al-Qur'an) berkaitan dengan kehidupan politik menjalankan pemerintahan disebutkan dalam firman Allah berikut:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا ... (٥٨)

Sungguh, Allah menyuruhmu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya.... (an-Nisâ'/4: 58)

Kata "*amânah*" adalah bentuk jamak dari isim masdar dari *amina*, *ya'manu*, *amn (an)*, *amânat (an)* yang secara leksikal berarti tenang tidak takut, atau sebagai *isim maf'ul* yang berarti segala sesuatu yang dipercayakan seseorang kepada orang lain dengan rasa aman.²⁴⁸ Mengenai makna *amânah* yang dimaksud, para mufasir berbeda berpendapat ada yang diperuntukkan para pemimpin agar menunaikan amanah kekuasaan secara baik dan adil, mengandung konsep kekuasaan (*al-wilâyah*) dan harta benda, juga sebagai *amanat al-'ilmi* dengan makna tanggungjawab menjalankan kebenaran, baik tanggung jawab manusia kepada Tuhan, kepada sesama manusia, maupun kepada dirinya sendiri. Thanthâwî Jauhari (1287-1358 H) mendefinisikan *amânah* dengan apa yang diamanahkan orang berupa perkataan, perbuatan, harta dan pengetahuan, atau segala nikmat yang dapat bermanfaat bagi diri dan untuk orang lain.²⁴⁹

Berangkat dari konsep amanah tersebut, perintah yang dimaksud ayat memuat kewajiban dan tanggungjawab diri untuk menepati amanah, baik amanah dirinya kepada Tuhan atau ke sesama manusia. Begitu pula ayat ini secara khusus ditujukan para penguasa untuk menunaikan amanat secara benar dan adil sebagai pertanggungjawaban kekuasaan politik. Ajaran Islam ini menunjukkan setiap individu memiliki kedudukan fungsional untuk melaksanakan tugas secara proporsional tidak menyebabkan kerugian. Apalagi sumber tanggungjawab amanah dari Tuhan berkaitan tugas keagamaan maupun sosial kemasyarakatan. Tugas religiusitas yang

²⁴⁷ Al Suyûthi, *Lubab an Nuqûl fî Asbâb al-Nuzûl*, Cet. 2, Riyad: Maktabah al-Riyâdh, t.th, hal. 570.

²⁴⁸ Ibrahîm Musthafâ, *al-Mu'jam al-Wasîth*, J. 5, Thaheran: al-Maktabah al-Ilmiyyah, t.th, hal 70.

²⁴⁹ Thanthâwî Jauhari, *Tafsir al-Jawâhir*, J. 2, Mesir: Musthafa al-Bâb al-Halabi, 1350 H, hal. 54.

dibebankan para pemimpin politik yaitu menegakkan syariat Islam sebagai karakteristik kaum mukminin di muka bumi (al-Mâidah/5: 48-49). Tugas khusus Rasul saw. sebagai pemimpin yaitu pemberian suaka politik dan pengumpulan zakat (at-Taubah/9: 6 dan 103). Demikian pula tugas penguasa yang bersumber dari masyarakat adalah memberi pertolongan (al-Anfâl/8: 72) dan kewajiban menetapkan hukum pidana (al-Mâidah/5: 38). Sedangkan kewajiban yang bersumber dari hak individu masyarakat seperti pelaksanaan hukuman kisas atas pembunuhan disengaja hak wali darah (al-Isrâ'/17: 33) dan (al-Baqarah/2: 178-179).

Penafsiran ayat di atas, jika dikorelasikan dengan politik kekuasaan akan tampak tugas dan tanggungjawab tersebut relevansinya dengan peran politik kekuasaan sebagai fungsi penegakan ajaran agama (*iqâmat al-Dîn*) dalam kehidupan masyarakat dan bernegara baik kaitannya dengan penegakan karakter, kesejahteraan sosial serta keamanan negara. Hal ini seperti dalam firman Allah berikut,

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ... (١٣)

Dia (Allah) telah mensyariatkan kepadamu agama yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh dan apa yang telah Kami wahyukan kepadamu (Muhammad) dan apa yang telah Kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa dan Isa yaitu tegakkanlah agama (keimanan dan ketakwaan) dan janganlah kamu berpecah belah di dalamnya.... (asy-Syûra/42: 13)

2. Memutuskan Hukum dengan Adil.

Perintah memutuskan hukum dengan adil sebagaimana dalam ayat Al-Qur'an berikut:

... وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ... (٥٨)

... Dan apabila kamu menetapkan hukum di antara manusia hendaknya kamu menetapkannya dengan adil.... (an-Nisâ'/4: 58)

Pada ayat ini mengandung dua klausa tentang hukum dan keadilan yang tidak dapat terpisahkan dari ayat *inna Allah ya'murukum* sebelumnya. Korelasi makna yang terwujud dengan huruf *athaf waw* (dan) yang berfungsi sebagai penjalin makna. Didahului huruf *idza* (apabila) *zharaf syarthiyah* sebagai klausa pertama bersifat kondisional berimplikasi, sedang klausa kedua berkedudukan sebagai obyek. Dengan demikian dapat dirangkai ke dalam teks "*inna Allah ya'murukum antahkumû bi al'adl idza hakamtum*

baina al-nâs” (sesungguhnya Allah memerintahkan agar kamu menetapkan hukum dengan adil apabila kamu menetapkan hukum di antara manusia).²⁵⁰

Pengertian hukum atau menetapkan hukum pada ayat ini memiliki maksud membuat dan menerapkan hukum yang berlaku secara global yaitu yang memiliki otoritas memimpin termasuk dalam urusan domestik dan publik yaitu keluarga dan wilayah politik. Sedang perintah berlaku adil “*al-‘adl*” berarti “*al-inshaf wa al-sawiyyât*” (pertengahan dan mempersamakan) di mana dasar persamaan adalah sifat kemanusiaan, yaitu hak dimiliki dalam aspek yang telah ditetapkan Tuhan yang bermakna *al-qisth*. Sedang al-Thabari dan al-Qurthûbi memahaminya dengan keadilan hukum agama bukan berdasar rasio. Muhammad Abduh memaknai lain, yaitu menetapkan hukum dengan ketentuan agama bukanlah makna keadilan yang dimaksud ayat, karena segala hal yang ditetapkan agama pastilah telah sesuai dengan keadilan bukan wujud dari keadilan, tidak semua polemik diatur Al-Qur’an dan Sunnah, apa yang belum dijabarkan nas menjadi kewenangan hakim untuk menempatkan keadilan dengan ijtihadnya.²⁵¹

Perintah menetapkan hukum dengan adil memiliki pengertian agar pengguna kekuasaan memelihara martabat kemanusiaan (*insâniyyah*) bukan sekedar persoalan formal pemenuhan hak-hak yang diatur oleh hukum oleh lembaga eksekutif atau yudikatif sebagai kebijakan khusus pemerintah terhadap nilai keadilan pada rakyat. Atau kontrak sosial kekuasaan yang bersumber dari kedaulatan rakyat dan negara. Secara prinsip, hukum Tuhan menjadi sumber dasar kekuasaan dan menjadi rujukan akhir pemerintahan yang menentukan. Ayat hukum di atas, sangat relevan dengan fungsi-fungsi politik atau output yaitu prinsip menunaikan amanat sejalan dengan fungsi eksekutif dan yudikatif, sedangkan menetapkan hukum relevan dengan fungsi legislatif. Dengan demikian secara implisit tipe sistem politik yang dikehendaki Al-Qur’an, sebuah sistem politik dengan karakteristiknya mampu menerapkan hukum-hukum Allah kedalam sistem kekuasaan.

3. Loyalitas dan Ketaatan hanya kepada Allah, Rasul dan *Ulil amri*

Loyalitas kepada Allah, Rasul dan *Ulil amri* merupakan pilar penting dalam sistem politik kekuasaan. Penyebab kuat dan lemahnya suatu bangsa sangat ditentukan oleh loyalitas umara dan keadilan penguasa terhadap rakyat yang dipimpin. Pentingnya loyalitas ini seperti terangkum dalam *atsar* Umar bin Khattab RA “*sesungguhnya tidak ada Islam kecuali dengan berjama’ah, dan tidak ada jama’ah kecuali dengan adanya kepemimpinan, dan tidak ada*

²⁵⁰ Muin Salim, *Konsepsi Kekuasaan Politik dalam Al-Qur’an*, Jakarta: PT Radja Grafindo Persada, 1995, hal. 212.

²⁵¹ Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar...*, hal. 147-148.

(gunanya) kepemimpinan kecuali dengan ketaatan”.²⁵² Sebab Islam bukanlah agama individualis melainkan juga agama komunitas yang melembaga tidak dapat tegak sempurna kecuali dengan berjamaah dalam satu kepemimpinan. Tentang urgensi ketaatan dan loyalitas terhadap pemimpin (Khalifah), Allah Swt berfirman dalam ayat berikut,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ... (٥٩)

Wahai orang-orang yang beriman, Taatilah Allah dan taatilah Rasul (Muhammad), dan Ulil Amri (pemegang kekuasaan) di antara kamu.... (an-Nisâ/4: 59)

Ayat tentang loyalitas kepemimpinan ini menurut imam Zamakhsyâri dan imam Al-Qurthûbi, memiliki hubungan erat dengan ayat sebelumnya tentang perintah penyampaian amanah dan menegakkan keadilan oleh pemerintah kepada rakyat. Ayat pertama ditujukan kepada para pemangku jabatan agar menunaikan amanat dan kewajiban berlaku adil, sedang ayat ini perintah agar rakyat menaati Allah, Rasul dan *Ulil amri* atau pemerintah.²⁵³

Perintah menaati Allah dan Rasul-Nya terhimpun dalam sepuluh ayat Al-Qur'an yang diturunkan pasca hijrah Nabi saw. ke Madinah. Dua ayat pertama yaitu Surat Ali Imrân/3 ayat 32 dan 132 yang diturunkan secara berturut-turut kaitannya dengan sifat kekafiran dan rahmat Allah. Berpaling dari perintah Allah penyebab kekafiran dan sebaliknya ketaatan sebab turunnya rahmat. Tiga ayat lain terdapat dalam Surat al-Anfâl/8 ayat 1, 20, dan 46. Perintah taat secara beruntun sebagai ciri keimanan, larangan berpaling dan berperilaku munafik serta larangan beselisih penyebab perpecahan. Pernyataan perintah yang berbeda terdapat pada empat ayat yang diturunkan kemudian, yaitu Surat Muhammad/47 ayat 33, an-Nûr/24 ayat 54, al-Taghâbun/64 ayat 12, dan al-Mâidah/5 ayat 92.

Pemahaman ayat tersebut menunjukkan bahwa ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya berdimensi ganda namun menjadi indikator keimanan sekaligus penyebab persatuan umat. Karena konsep loyalitas ketaatan berisi makna dan kesadaran adanya perintah yang diikuti, maka keterpaksaan dan kesiapan mengikuti perintah yang tidak diperintah Allah dan Rasul-Nya, maka bukan nilai ketaatan (*absurd*). Turunnya ayat 59 Surat an-Nisâ' mengisyaratkan bahwa Rasul saw. memiliki hak membuat hukum, namun

²⁵² Abu Muhammad Abdullah bin Abdurrahman ad-Darimi, *Sunan ad-Darimi*, Juz 1, CD Room Maktabah asy-Syâmilah, Edisi 3.61, hal. 283, no. hadis 257, bab *fi Zhihâb al-Ilmi*.

²⁵³ Abû Qâsim Mahmûd ibn Umar al-Zamakhsyâri, *Al Kasyâf 'an Haqâiq al-Tanzil wa 'Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh al-Takwîl*, Jilid. 1, Mesir: Musthafâ al-Bâb al-Halabi, 1972, hal. 535; Al-Qurthubi, *Al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'an*, Juz. 5, Mesir: Dâr al-Kâtib al-'Arabi, 1967, hal. 259.

tidak bersifat mutlak atau melampaui batas ketaatan kepada Allah, ketaatan kepada Rasul segaris lurus dengan ketaatan kepada Allah (an-Nisâ'/4: 105).

Selanjutnya term *Ulil amri* dalam ayat Al-Qur'an, tersebut dua kali yaitu ayat 59 dan 83 dalam Surat an-Nisa' yang dapat dimaknai dengan pemilik urusan dan pemilik kekuasaan. *Ulil amri* juga memiliki makna khusus pemimpin pasukan perang (*amîr sarâyâ*). Menurut Muhammad Abduh kata *Ulil amri* memiliki empat pengertian yaitu para pemimpin (*al-umarâ*), para hakim (*al-hukkâm*), para ahli ilmu atau cendekiawan (*al-'ulamâ*), dan para imam maksum.²⁵⁴ Abduh juga menjelaskan bahwa *Ulil amri* melingkupi lembaga pemerintahan, seluruh ketua dan pemimpin masyarakat yang menjadi rujukan bagi kemaslahatan umum atau disebut *ahlul halli wa al 'aqd* atau *ahl al-ikhtiyâr* selaku pemegang otoritas yang bertugas memilih Khalifah (pemimpin). Kedudukan *Ulil amr* ini sangat relevan dengan ekosistem hukum dan politik kekuasaan yang dimilikinya. Ketaatan kepada *Ulil amri* terikat dengan ketaatan mereka kepada Allah dan Rasul-Nya yang tidak dapat terpisahkan pada lingkup ketaatan dan loyalitas tersebut.

مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللَّهَ وَمَنْ أَطَاعَ أَمِيرِي فَقَدْ
أَطَاعَنِي وَمَنْ عَصَى أَمِيرِي فَقَدْ عَصَانِي^{٢٥٥}

Siapa yang mentaatiku, maka ia telah menaati Allah, dan siapa yang mendustaiku maka ia telah mendustai Allah, dan siapa yang menaati amirku maka ia telah menaatiku, dan siapa yang mendustai amirku maka ia telah mendustaiku. (HR. Bukhari dari Abû Hurairah RA)

Kekuasaan *Ulil amri* mencakup makna kekuasaan terhadap hukum dan kebijakan politik yang diputuskan selama tidak bertentangan dengan nas. Keputusan tersebut merupakan kekuatan bersifat mengikat bagi rakyat yang dipimpin dan wajib ditaati. Sebagai tatanan hukum positif dalam Negara terhimpun hukum Allah yang bersumberkan Al-Qur'an dan Sunnah, dan hukum Negara berdasar hasil keputusan *Ulil amri*.²⁵⁶ Ayat *Ulil amri* di atas, juga berkaitan dengan peranannya dengan umat yang ditandai frase *minkum* terdiri dari huruf *min* dan *kum* yang ditujukan untuk orang-orang beriman, pengertian ini selaras dengan Surat al-Mâidah/5 ayat 55 yang berisi tentang Allah dan Rasul-Nya dan orang-orang beriman adalah pemimpin bagi kaum

²⁵⁴ Muhammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsir al-Manar*, J. 5 ..., hal. 181.

²⁵⁵ Abû Abdullah Muhammad bin Ismail al-Bukhâri, *Shahîh al-Bukhâri*, Juz 22, CD Room Maktabah asy-Syâmilah, Edisi 3.61, hal. 42, no. hadis 6604, bab *Qaul Allah Ta'ala wa Athîû Allah wa Athî'û ar-Rasûl wa Ulil amri minkum*.

²⁵⁶ Abd Al-Hamid Mutawalli, *Mabadi' Nizhâm al-Hukm fî al-Islâm*, Iskandariyah: Munsiyât al-Ma'ârif, 1979, hal. 37-50.

beriman. Al-Qur'an melarang mengangkat pemimpin yang tidak beriman seperti termaktub dalam Surat Ali Imran/3 ayat 28 dan 118, Surat Mumtahanah/60 ayat 1-2, Surat an-Nisâ'/4 ayat 89 dan 144, Surat al-Maidah/5 ayat 51 dan 57, dan Surat al-Taubah/9 ayat 23.

Meskipun dalam Islam ketaatan kepada pemimpin menjadi kewajiban rakyat, akan tetapi ketaatan ini tidaklah bersifat mutlak dan bebas tanpa ikatan. Sebab ketaatan mutlak menyebabkan lahirnya pemerintahan otoriter dan diktator serta peyebab hilangnya jati diri umat Islam. Oleh karena itu, ketaatan rakyat kepada *Ulil amri* di sini dibatasi oleh komitmen diri pada syariat Islam menerapkannya dalam kehidupan, pertimbangan keadilan dan kebenaran tidak menyuruh manusia melakukan maksiat.²⁵⁷

Berdasarkan pada teks-teks agama (*nushush*) dapat dipahami bahwa ruang lingkup loyalitas dan ketaatan tersebut, apabila pemimpin dan penguasa menerapkan syariat Allah dan menegakkan keadilan dalam kehidupan masyarakat, tidak menentang Allah, tidak pula mengajak rakyat melakukan maksiat terhadap-Nya kecuali apabila terdapat kekufuran yang nyata (*kufri bawwah*) atau secara nas ayat Al-Qur'an tidak dimungkinkan dapat ditakwil. Selama perbuatannya mengandung kemungkinan dapat ditakwil, maka konsekuensi hukumnya tidak diperkenankan melawan penguasa.

4. Perintah Merujuk kepada Al-Qur'an dan Sunnah.

Kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah, adalah anjuran terbaik dalam menjawab tantangan zaman terutama penyelesaian konflik kebangsaan. Jargon yang sering membentuk *mindset* pandangan tekstual dari kedua *nushush* tersebut hingga berdampak buruk dalam praktek kehidupan beragama di tengah masyarakat. Praktik deviasi antara apa yang seharusnya dengan kenyataan yang sebenarnya telah banyak menimbulkan beragam kekerasan atas nama agama yang bermuara pada fanatisme dan intoleran akibat tidak dilandasi ilmu dan bimbingan yang benar dari ulama. Karenanya perlu ditempatkan pada konteks yang benar karena tidak semua Muslim terutama kaum awam memiliki kemampuan memahami pesan wahyu tersebut.

... فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ
ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (٥٩)

... Jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu, maka kembalilah kepada Allah (Al-Qur'an) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya. (an-Nisâ/4: 59)

²⁵⁷ Abdul Qadir Jaelani, *Negara Ideal Menurut Konsepsi Islam*, Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1995, hal.101.

Ayat ini menurut para mufasirin bagian dari metodologi hukum Islam berkaitan dengan sumber hukum Qiyas.²⁵⁸ Jangkauan yang sempit yang diperuntukkan para mujtahidin, tentu pendapat yang kurang tepat dengan semangat keimanan kaum beriman. Melihat konteks ayat pertama perintah menaati Allah, Rasul, dan *Ulil amri*, ayat ini memiliki pengertian khusus kaitannya dengan hukum Allah dan hukum konstitusi yang diundangkan oleh *Ulil amri* untuk ditaati oleh warga negara sebagai nilai integritas semangat kesatuan dalam sistem politik. Klausula pada “*fa in tanâza'tum fî syain farudûhu ila Allah*” adalah mengisyaratkan adanya perbedaan pendapat antara umat Islam dengan tidak saling menyalahkan. Ayat ini menjadi stimulus pentingnya musyawarah yang harus dijalankan *Ulil amri* untuk memberi keputusan yang tidak tersirat dalam nas Al-Qur'an dan Hadis. Praktik penyelesaian perselisihan dalam kehidupan sosial politik dibedakan secara normatif pada tahap pembentukan norma hukum, dan pengambilan keputusan. Mengenai pengawasan politik adalah hak rakyat untuk mengkritisi pelaksanaan hukum dan politik yang dijalankan *Ulil amri*.

عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ قَالَ بَايَعْنَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ
فِي الْمَنْشَطِ وَالْمَكْرَهِ وَأَنْ لَا نُنَازِعَ الْأَمْرَ أَهْلَهُ وَأَنْ نَقُومَ أَوْ نَقُولَ بِالْحَقِّ حَيْثُمَا كُنَّا لَا
نَخَافُ فِي اللَّهِ لَوْمَةً لَأَنَّمِ

Kami berbaiat kepada Rasulullah saw untuk mendengar dan taat, baik ketika giat (semangat) maupun malas, dan untuk tidak menggulingkan kekuasaan dari orang yang berwenang terhadapnya, dan mendirikan serta mengucapkan kebenaran di mana saja kami berada, kami tidak khawatir di jalan Allah terhadap celaan orang yang mencela. (HR. Bukhari dari Ubadah bin Shâmit RA)

Pada bagian akhir ayat “*in kuntum tu'minûna billah wa al-yaum al-âkhir,*” menurut Sayyid Quthb, ayat ini berkaitan dengan dua perintah yang didahuluinya yaitu perintah taat kepada Allah dan Rasul-Nya dan *Ulil amri*, dan perintah menyelesaikan masalah yang diperselisihkan dengan ajaran Allah dan Rasul-Nya. Realisasi kedua perintah tersebut merupakan karakteristik keimanan kepada Allah dan hari akhir.²⁶⁰

²⁵⁸ Muhammad Ali al-Sâyis, *Tafsir Ayât al-Ahkâm*, Juz. 2, Muqarrar Manhaj Kulliyah al-Syarîah al-Islâmiyyah, t.th, hal. 119.

²⁵⁹ Muhammad bin Ismail al-Bukhâri, *Shahîh al-Bukhari*, Juz 22, CD Room Maktabah asy-Syâmilah, Edisi 3.61, hal. 140, no. hadis 6660, bâb *Kaifa Yubâyi'u al-Imâm al-Nâs*.

²⁶⁰ Sayyid Quthb, *Tafsîr fî Zilâl al-Qur'an*, J. 5, Jakarta: Gema Insani Press, 2004, hal. 122.

Ayat ini mengandung negasi iman orang-orang yang tidak merujuk kepada Al-Qur'an dan Sunnah, lebih mengedepankan keinginan dan hawa nafsu. Secara psikologis untuk menarik perhatian (*tanbih*) atau memberi dorongan (*tahyij*) terhadap orang-orang beriman agar melaksanakan apa yang diperintahkan.

Tafsiran ini selaras dengan penutup ayat “*dzâlika khairun wa ahsanu takwîla*” yang menunjukkan natijah terbaik pada saat perselisihan diselesaikan dengan ajaran Islam. Mencermati kajian dua ayat di atas, dapat disimpulkan, bahwa kekuasaan sebenarnya adalah milik Allah yang bersifat absolut, di mana Al-Qur'an adalah hukum tertinggi bagi pelaksanaan politik kekuasaan yang diamanahkan kepada *Ulil amri* untuk menjalaninya dengan penuh adil bersama lembaga pemerintahan secara konstitusional, demikian ini adalah dalam rangka memberi kemaslahatan dan kemakmuran terutama tegaknya agama dengan sistem politik penuh dengan aman.

C. Sistem dan Format Politik Kekuasaan Islam

Islam adalah agama dan politik (*din wa siyasâh*) hadir membawa ajaran kebenaran seperangkat aturan dan peraturan yang mengatur agama dan dunia. Pada dasarnya dalam Islam sendiri tidak mengenal pemisahan (deferensi) antara yang sakral dan profan (agama dan politik). Karena politik integral dari Islam tidak mendikotomi (sekulerisme) ajaran keduanya. Pemisahan antara agama dan kekuasaan dalam satuan pemerintahan tidak dikenal sepanjang sejarah kekuasaan Islam. Dalam pengertian karena politik sebagai suatu kegiatan dalam kerangka Islam, kendati pengaturan politik dan bentuk kekuasaan sendiri dalam Al-Qur'an dan Hadis tidak dibatasi secara *rigid*.

Keterpautan agama dan politik seperti halnya rukun Islam dan Iman, yang secara teoretis dan praksis terimplementasi dalam literatur klasik dan modern. Karenanya membentuk sistem kepemimpinan dan kekuasaan (*Imârah* atau *Khilâfah*) kewajiban yang diperintahkan Tuhan, bertujuan mencegah kezaliman, melindungi agama, dan menciptakan tata tertib sosial dan keadilan. Prinsip-prinsip Islam dalam Al-Qur'an dan Sunnah yang dapat terealisasi melalui kekuasaan bernama Negara.²⁶¹

Gambaran konkret kekuasaan dan kepemimpinan dalam Al-Qur'an telah dipraktikkan para nabi dan rasul seperti kepemimpinan Nabi Nûh AS (al Ahzâb/33: 7), Nabi Hûd AS (al-A'râf/7: 69), Nabi Ibrâhîm AS (an-Nahl/16: 120-122), Nabi Yusuf AS (Yûsuf /1: 54-55), Nabi Sulaimân AS (al-Hadîd/57:25), dan Nabi Mûsa AS (al-'Araf/7: 129). Dengan demikian, menegakkan sistem kekuasaan untuk mengatur umat dan memberi maslahat agama dan dunia hukumnya wajib. Kewajiban ini termasuk implementasi

²⁶¹ Taqiyuddin Abû Abbas bin Abd al-Halim bin Abd al-Salam bin Taimiyyah, *as-Siyâsah asy-Syar'iyyah fî Ishlâhi ar-Râ'i wa ar-Râ'iyyah*, Cet. 1, Tahqiq Ali bin Muhammad Ali Imran, Saudi Arabia KSA: Dâr Alam al-Fawâid, 1429 H, hal. 27-28.

dari hakikat kepemimpinan risalah (*zi'âmah ar-risâlah*) dan kepemimpinan politik (*zi'âmah as-siyâsah*) seperti tertuang dalam nilai-nilai *maqâshid al-syarî'ah* yaitu terciptanya keberkahan, kenyamanan dan kedamaian.

Berdasarkan konsepsi kekuasaan, orientasi politik dan kekuasaan (*power*) harus mempertimbangkan moralitas politik dan kemanusiaan secara universal, berdampingan dengan seluruh sektor kehidupan manusia bukan berdasarkan pertimbangan kekuasaan semata. Dengan demikian akan mudah menempatkan agama dalam kerangka politik berikut aktivitas kepemimpinan sebagai elemen penting dalam bernegara. Entitas kepemimpinan tidak bisa dipisahkan dengan nilai-nilai risalah dan sosial, karena agama tidak akan tegak tanpa kekuasaan, dan kekuasaan tidak bisa langgeng tanpa ditunjang dengan agama. *Imâmah* adalah istilah dalam kepemimpinan Islam, meski urgensi kepemimpinan sering disebut dengan kata *Khalîfah, Mâlik, Wâli, 'Amir, Râ'in, Sulthân, Ra'is, Sâdat, dan Ulil 'amri*.

Pemilihan pemimpin atau penguasa dapat diselenggarakan melalui sistem pembaiatan atau pemilihan (*syura*). Dalam perspektif Al-Qur'an memilih pemimpin tidak diperkenankan dari orang-orang kafir yang tidak beriman (an-Nisâ/4: 144) atau dari orang-orang yang melecehkan agama Islam (al-Mâidah/: 57), pemimpin mesti mempunyai kualitas dan kompetensi, karena *jika suatu urusan diserahkan kepada yang bukan ahlinya akan hancur* (HR Bukhori dan Muslim). pemimpin harus diterima (*acceptable*) mencintai dan dicintai rakyat hingga saling mendoakan (HR. Muslim), pemimpin hendaknya mengutamakan dan membela kepentingan rakyat, menegakkan keadilan, melaksanakan syariat, berjuang menghilangkan segala bentuk kemungkaran, kekufuran, dan fitnah (al-Mâidah/5: 8), dan pemimpin wajib memiliki karakteristik terpuji yang terangkai dalam *asmâ' al-husnâ* dan jiwa kepemimpinan profetik.

Adapun sistem pemilihan dan pengangkatan pemimpin (Khalifah) dalam Islam sebagai berikut:

1. Pemilihan Pemimpin (Khalifah) dengan Sistem Baiat

Pemilihan pemimpin (Khalifah) dengan sistem baiat merupakan sistem penunjukan dan pengangkatan langsung sebagai akad atau kontrak politik antara wakil umat yaitu *Ahl al-Hall wa al-Aqd* dengan seorang calon Khalifah. Baiat mengandung komitmen kewajiban menaati Khalifah selama selaras mengamalkan Al-Qur'an dan Sunah.²⁶² Praktik sistem baiat ini terjadi pada pemilihan Umar bin Khattab yang dipilih langsung melalui wasiat dari Abû Bakar Shiddîq atas pendapat dari Utsmân bin Affân sebelumnya. Sistem pengangkatan model ini kemudian dipraktikkan secara luas pada sistem Monarki Daulah Umayyah, Daulah Abbasiyah, dan dinasti-dinasti setelahnya

²⁶² Abdul Qadim Zallum, *Nizhâm al-Hukm fî al-Islâm*. Beirut: Dâr al-Ummah, 2002, hal. 56.

kecuali masa Yazid bin Muâwiyah yang tidak menunjuk penggantinya. Perintah baiat dijelaskan Allah dalam Surat al-Mumtahanah/60 ayat 12 dan Surat al-Fath/48 ayat 18 serta hadis Nabi saw.

لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ
السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا (١٨)

Sungguh, Allah telah meridai orang-orang mukmin ketika mereka berjanji setia kepadamu (Muhammad) di bawah pohon, Dia mengetahui apa yang ada dalam hati mereka lalu Dia memberikan ketenangan atas mereka dan memberi balasan dengan kemenangan yang dekat (al-Fath/48 ayat 18)

... وَمَنْ بَايَعَ إِمَامًا فَأَعْطَاهُ صَفْقَةَ يَدِهِ وَثَمْرَةَ قَلْبِهِ فَلْيُطِعْهُ إِنْ اسْتَطَاعَ فَإِنْ جَاءَ آخِرٌ
يُنَازِعُهُ فَاصْرِبُوا عُنُقَ الْآخِرِ ... ٢٦٣

... Siapa saja yang membaiat seorang imam (khalifah), lalu dia memberikan kepada imam itu genggam tangan dan buah hatinya, maka hendaklah dia menaati imam itu dengan sekuat kemampuan dia. Kemudian jika datang orang lain yang hendak merebut kepemimpinan imam itu, maka penggallah lehernya (HR. Muslim dari Amr bin Ash)

Secara umum baiat dalam *fiqh siyasah* terbagi atas dua tahap, yaitu baiat *in'iqâd* (*khâshah*) maupun baiat *thâ'ah* (*âmmah*). Baiat *in'iqâd*, yaitu baiat pemilihan pemimpin atau Khalifah. Sedang baiat *thâ'ah*, yaitu baiat secara umum yang berisi pernyataan taat dan tunduk umat kepada sang pemimpin. Kedua jenis baiat tersebut telah dipraktikkan pada masa pemilihan *Khulafâur Râsyidîn*, di mana dalam pelaksanaannya terdiri atas tiga model sebagaimana penjelasan sebelumnya.²⁶⁴

Kepemimpinan negara melalui baiat ini bersifat tunggal bukan kolegiat, tidak terpisah dan terbagi. Kekuasaan dalam sistem *Khilâfah*, sepenuhnya berada di tangan seorang Khalifah secara mutlak. Loyalitas dan ketaatan hanya diberikan kepada seorang Khalifah yang sah selama dalam ketaatan bukan kepada yang lain. Pengambilan kekuasaan (*mutasalith*) secara paksa (*ikrah*) dengan mengerahkan kekuatan fisik (revolusi) ataupun cara-cara

²⁶³ Muslim bin al-Hajjaj Abû al-Hasan al-Qusyairy al-Naisabury. *Shahih Muslim*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th, juz 9, hal. 380, no. hadis 3431, bab *Wujûb al-Wafa' bibaiatin al-Khulafa al-Awwal wa al-Awwal*.

²⁶⁴ Ahmad Fuad Abd. Majid, *Al-Bay'ah 'inda Mufakkir Ahl as-Sunnah*, Kairo: Dâr Quba, 1998, hal. 103-104.

ilegal bertentangan dengan sistem *nashbul khalifah* secara syar'i.²⁶⁵ Konsep Sunni dalam sistem pengangkatan Khalifah berbeda dengan konsep Syi'ah. Syi'ah meyakini Khalifah (imâm) merupakan prinsip agama yang tidak dapat dipisahkan dari aspek nubuwah. Sistem pengangkatan Khalifah harus berdasarkan nas dan penunjukkan Allah kepada Nabi melalui wasiatnya seperti pada Khalifah Ali bin Abi Thâlib di Ghadir Khum.²⁶⁶ Sementara Sunni berpandangan bahwa Khalifah adalah masalah *furu'* fikih meski tidak mutlak berkaitan dengan agama karena Al-Qur'an sendiri tidak merinci aturan tentang bentuk pemerintahan dan masalah-masalah kekuasaan yang terkait dengan Khalifah.²⁶⁷ Menariknya teknis pemilihan *Khulafâur Rasyidîn* beragam dan tidak baku. Khalifah pertama Abû Bakar dipilih berdasarkan kesepakatan (syura) atas isyarat dari Rasulullah saw. Khalifah kedua Umar bin Khathâb melalui penunjukan (*istikhlaf*) oleh Khalifah sebelumnya, Khalifah ketiga Usman bin Affân melalui penunjukan Tim formatur enam orang sahabat di bawah pimpinan Abdurrahman bin Auf, sedang Ali bin Abi Thalib dipilih secara aklamasi dan kesepakatan.²⁶⁸

2. Pemilihan Pemimpin (Khalifah) dengan Sistem Syura

Sistem pengangkatan pemimpin (Khalifah) dengan syura ini melalui *Ahl al-Hall wa al-'Aqd* yang berlandaskan pada doktrin bahwa Rasulullah saw. tidak memberikan tuntutan terperinci mengenai siapa pengganti dirinya dan bagaimana mekanisme dalam pengangkatan pemimpin. Hal ini dipraktikkan pada saat kekhalifahan Abû Bakar Shiddîq yang terpilih menjadi Khalifah melalui sistem musyawarah antara Muhajirin dan Anshar di rumah Saqifah Bani Sa'îdah yang diwakili oleh Abû Bakar, Umar, dan Abû Ubaidah bin Jarrah dari kelompok Muhajirin.²⁶⁹

Sistem syura *Ahl al-Hall wa al-'Aqd* ini pun terjadi pada saat peralihan kekhalifahan dari Umar bin Khattab kepada Utsman bin Affân. Umar dengan membentuk panitia kecil terdiri dari enam orang dari kalangan sahabat yang mengikuti perang Badar, di antaranya Utsman bin Affân, Alî bin Abi Thâlib, Talhah bin Ubaidillah, Zubair bin Awwâm, Saad bin Abi Waqâs, dan Abdurahmân bin Auf. Abdurahmân bin Auf terpilih menjadi ketua panitia

²⁶⁵ Taqîyuddîn al-Nabhâni, *Asy-Syakhsiyyah al-Islâmiyyah*. Juz 2, Beirut: Dâr al-Ummah, 2003, hal. 54-95.

²⁶⁶ 'Allamah al-Hilli, *Kasyf al-Murad fi Syarh Tajrid al-Itiqâd*, t.p.: Muassasah al-Nasyr al-Islâmî, 1407 H, hal. 367.

²⁶⁷ Ahmad Mahmud Subhi, *Nazhariyyât al-Imâmah 'Inda al-Syi'ah al-Itsnâ Asyariyyah Tahlîl Falsafi li al-Hayât*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1969, hal. 55.

²⁶⁸ Taqîyuddîn al-Nabhâni, *Ajhzah Dawlah al-Khilâfah fi al-Hukm wa al-Idârah*, Beirut: Dâr al-Ummah, 2005, hal. 27-29.

²⁶⁹ Abû Hasan Ali bin Muhammad bin Habib al-Mawardi al-Bashri, *al-Ahkâm al-Sulthâniyyah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th, hal. 8.

pemilihan tersebut untuk memilih salah satu dari enam sahabat tersebut.²⁷⁰ Sitem musyawarah demikian juga terjadi kepada Khalifah Alî bin Abi Thâlib pasca terbunuhnya Khalifah dari Utmân bin Affân. Musyawarah yang dilakukan atas permohonan langsung umat Islam dari kaum Muhajrin dan Anshar bahkan perwakilan dari Irak dan Mesir untuk membaiainya menjadi Khalifah. Gambaran di atas, menunjukkan betapa pentingnya sitem syura dalam memilih Khalifah (kepala negara) bagian dari sistem politik dan ajaran Islam. Hal ini dimaksudkan agar tidak terjadi kekosongan kepemimpinan jabatan kepala negara yang menyebabkan kehilangan otoritas kekuasaan. Perintah pemilihan Khalifah melalui sistem demokrasi (syura) seperti ditegaskan Surat asy-Syûrâ/42 ayat 38 dan Surat Ali Imrân/3 ayat 159.

Syura dalam pemerintahan Islam (*Daulah Islamiyah*) adalah sistem yang ideal untuk menjalankan roda pemerintahan. Pada masa *Khulafâur Râsyidîn* sistem syura menjadi landasan dalam pengangkatan Khalifah diwakili oleh *ahl al-syawkah* atau *Ahl al-Hall wa al-Aqd* yang terdiri dari orang-orang yang memiliki otoritas dari kalangan ulama dan umara, bertugas mengawasi jalannya pemerintahan, berhak mengangkat dan memberhentikan pemimpin (Khalifah) berdasarkan ketentuan syariat.

Konsep ketatanegaraan di masa Rasul berbeda dengan masa *Khulafâur Rasyidîn*. Di masa Rasulullah saw. pemegang otoritas tertinggi kekuasaan di tangan rasul sekaligus menjalankan fungsinya sebagai legislatif (*sulthah tasyrî'iyah*), eksekutif (*sulthah tanfidziyah*), dan yudikatif (*sulthah qadhâ'iyah*). Konsepsi yang langsung bersumber dari wahyu Al-Qur'an (an-Najm/53: 3-4) yang wajib ditaati oleh umat Islam. Sedangkan di masa *Khulafâur Rasyidîn*, konsep trias politika dalam tahap implementasi mengalami sedikit perbedaan. Kekuasaan eksekutif (*tanfidzîyah*) dipegang oleh seorang Khalifah yaitu Abû Bakar, kekuasaan legislatif (*tasyrî'iyah*) dipegang oleh Majelis Syura dari para tokoh Anshâr dan Muhajirin, dan kekuasaan yudikatif (*qadhâ'iyah*) dipegang oleh *qâdhi* (hakim). Selanjutnya pembaruan sistem kekuasaan lebih terperinci terjadi pada masa Umar bin Khathâb dengan membentuk undang-undang tentang pemisahan eksekutif dan yudikatif dengan maksud agar fungsi yudikatif dalam memutuskan perkara terbebas dari pengaruh eksekutif. Dengan demikian perubahan konsep kepemimpinan masa *Khulafâur Rasyidîn*, berkaitan dengan teknis pemilihan dan pengangkatan pemimpin melalui pencalonan dan persyaratan yang dilakukan oleh *Ahl al-Hall wa al-'Aqd*, agar rakyat lebih mengenal lebih dekat karakteristik dan calon pemimpinnya.

Perbedaan sudut pandang, teknis dan cara pemilihan kepala Negara (Khalifah) di atas, menunjukkan otentitas sistem *Khilâfah* di era *Khulafâur*

²⁷⁰ Harja Saputra, "Rekonsiliasi Pasca Suksesi Kepemimpinan," dalam *MAARIF*, Vol. 14, No. 1, Juni 2019, hal. 102-113.

Rasyidîn dibanding dengan masa kepemimpinan dan kekuasaan setelahnya. Dimanana masing-masing memiliki pijakan konsep dan historis sebagaimana dipraktikkan pada masa *Khalîfah Râsyidah*. Sistem pengangkatan kepala Negara (Khalifah) ialah wilayah ijtihadi yang tidak baku dan tunggal, dan tidak sederhana dipahami sebatas sistem pemilihan pemimpin melainkan sistem yang memiliki hubungan erat dengan *risalah nubuwwah* dalam menegakkan agama dan kemaslahatan. Kesemrawutan kontestasi politik global dewasa ini bukan disebabkan karena format dan sistem negara, melainkan lebih pada orientasi pragmatis daripada loyalitas dan keikhlasan humanis pemimpin dalam pengabdian kepada negara.

Konsep syura ini menjadi alternatif dalam pemilihan dalam struktur pemerintahan modern termasuk di Indonesia. Meskipun Indonesia memiliki penduduk mayoritas Muslim terbesar di dunia, tetapi Indonesia bukanlah negara Islam. Indonesia dengan pemerintahan negara republik presidensial dengan sistem demokrasi Pancasila, secara aspek generik demokrasi memiliki dimensi teologis yang berbeda dengan syura. Tetapi secara praktis kedua sistem tersebut memiliki prinsip persamaan dalam pranata politik pemerintahan termasuk dalam *istikhlaf* pengangkatan pemimpin yaitu dengan menempatkan suara rakyat sebagai penentu keputusan final. Oleh karena itu, kekuasaan di tangan rakyat dengan menempatkan para wakilnya untuk menjalankan pemerintahan, rakyat secara langsung menunjuk Presiden, Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) dan Dewan Perwakilan Daerah (DPD) dengan masa lima tahunan. Konsepsi pemilihan kepala Negara dalam Islam dan NKRI adalah keduanya menjadikan musyawarah sebagai sistem (metode) pemilihan seorang kepala Negara. Jika dalam Islam *ahlu halli wa al-'aqd* yang bermusyawarah untuk memilih kepala negara, maka di Indonesia model pemilihan Presiden oleh DPR digantikan dengan pemilihan secara langsung oleh rakyat. Dalam Islam juga ketika seorang kepala negara terpilih, maka seluruh rakyat harus berbaiat kepadanya.

D. Karakteristik *Khilâfah* dalam Lintasan Sejarah Politik

1. Karakteristik *Khalifah* Islam

Khilâfah adalah satu jenis sistem pemerintahan yang khas di antara berbagai sistem pemerintahan yang ada. Meskipun dipersepsikan dengan sistem kekhalifahan monarki absolut, tetapi pada realitasnya berbeda jauh dengan pemerintahan para kaisar dan raja. Dalam konteks *fiqh siyâsah* bentuk kepemimpinan dan pemerintahan disebut *Khilâfah* atau *Ulil amri*. Al-Qur'an menyebutkan kata *Ulil amri* dua kali dalam Surat an-Nisa'/4 ayat 59 dan 83. Menurut Abduh *Ulil amri* adalah sekelompok *ahlu al-halli wa al-'aqdi* atau *ahlu al-ikhtiyâr* dari kalangan Muslimin dari berbagai profesi dan keahlian. Mereka terdiri dari umara, para hakim, para ulama, para pemimpin militer, dan semua penguasa dan pemimpin yang dijadikan rujukan oleh umat

dalam masalah kebutuhan dan kemaslahatan publik. Wilayah otoritas *Ulil amri* hanya berkaitan dengan wilayah ijtihad dan kemaslahatan umat bukan wilayah ibadah yang didasarkan pada aturan *tauqifi*.²⁷¹

Istilah pemimpin atau penguasa sering disebut dengan terma *imamah al-‘uzhmâ* atau *al-kubrâ* dengan ragam nama seperti *Khalifah, Ulil amri, Sulthan, al-Malik, Imam, Amirul Mukminin*. Terma yang secara konsep terdapat perbedaan dalam tradisi masyarakat Sunni dan Syi’ah. Dalam masyarakat Sunni, *Ulil amri* bersifat umum yang memiliki otoritas kekuasaan politik dan bahkan agama. Otoritas yang didapat dengan jalan syura, pemilihan atau penunjukan berdasarkan pengetahuan yang mendalam, keadilan, dan keturunan Quraisy. Tetapi kelompok Syi’ah, otoritas politik dan agama terbatas hanya pada *ahlu al-bait* dengan jalan pewarisan.²⁷²

Adapun karakteristik pemimpin atau penguasa dalam perspektif Al-Qur’an antara lain:

- a) Beriman kepada Allah dan beragama Islam dengan memiliki sifat khusus seperti karakter Nabi Yusuf AS dalam ayat berikut,

قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ (٥٥)

Dia (Yusuf) berkata, Jadikanlah aku bendaharawan negeri (Mesir); karena sesungguhnya aku adalah orang yang pandai menjaga, dan berpengetahuan. (Yusuf/12: 55)

Pada ayat ini, dijelaskan syarat utama pemimpin, adalah *pertama, Hafidzun* yaitu orang yang pandai menjaga, dalam arti memiliki integritas sifat kepemimpinan yaitu *shiddiq, amânah, tabligh, dan fathonah*. *Kedua, ‘Alîmun* yaitu memiliki kemampuan, wawasan dan ilmu pengetahuan luas untuk memimpin dan membawa kesejahteraan masyarakat. *Ketiga, khazâini ardhi* (bendaharawan negara) artinya pemimpin harus sanggup dan memiliki program mensejahterakan dan memakmurkan rakyat bukan kepentingan individu dan golongan. Sikap tegas calon penguasa terpilih yang harus memenuhi syarat dan dibolehkan menawarkan diri untuk menjabat jabatan tertentu. Karakter pemimpin yang piawai lagi dipercaya seperti karakter yang diinginkan pada kisah putri nabi Syueb AS dengan sebutan “*qawiyun amin*” dalam Surat al-Qasas/28 ayat 26, karakter raja Thalut “*basthatan fi al-ilmi wa al-jism*” yaitu kualitas fisik, intelektual, spiritual, dan emosional dalam Surat al-Baqarah/2 ayat 247, begitu juga karakter *‘adalah* (adil), *musâwah* (egaliter), lapang dada, sabar, integritas,

²⁷¹ Muhamad Rasyid Ridha, *Tafsir Al-Manar*, Bairut: Dâr al-Ma’rifat, 1973, hal. 181.

²⁷² Abû Zahrah, *Târîkh al-Madzâhib al-Islâmiyah, fi al-siyâsah wa al-‘Aqâid wa Tarîkh al-Madzâhib al-Islâmiyah*, Kairo: Dâr al-Fikr al-‘Arabi, t.th, hal. 21.

cerdas, kredibel dan solutif seperti karakter kepemimpinan Nabi Ibrahim dan Nabi Musa serta nabi dan rasul lainnya.

- b) Aktif dan rajin menegakkan salat, karena salat selain merupakan tiang agama dan akhlak manusia, juga menjadi simbol ketaatan dan pengabdian tertinggi kepada Allah yang mampu melahirkan kesadaran dan tanggung jawab (*responsibility*). Karakter ini dijelaskan dalam firman Allah:

إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ
رُكْعُونَ (٥٥)

Sesungguhnya penolongmu hanyalah Allah, Rasul-Nya, dan orang-orang yang beriman, yang melaksanakan salat dan menunaikan zakat, seraya tunduk (kepada Allah). (al-Mâidah/5: 55)

- c) Gemar menunaikan zakat dan bersedekah, pembersih jiwa dan harta. Secara vertikal membuktikan keimanan, secara horizontal membuktikan kepedulian sosial menjadi lokomotif kebijakan bagi masyarakat.
- d) Suka berjamaah, dalam arti karakter pemimpin itu mempunyai sikap tunduk dan patuh kepada Allah dengan ketakwaan (*hablu minallah* dan *hablu minannas*), mengedepankan kepentingan masyarakat di atas kepentingan pribadi bahkan memberi solusi atau jalan keluar atas problematika rakyatnya.²⁷³

Karakteristik pemimpin (Khalifah) di atas wajib diteladani dan hak-haknya pun wajib ditunaikan kepada rakyat dan masyarakat. Hak dan kewajiban rakyat terhadap penguasa di antaranya adalah ikhlas dan mendoakan pemimpin yang dilambangkan dengan kalimat nasehat, seperti dalam hadis dari Tamim ad-Dâri, Rasulullah saw. bersabda: *Agama adalah nasihat, para sahabat bertanya, untuk siapa wahai Rasulullah? beliau menjawab: untuk Allah, kitab-Nya, Rasul-Nya, dan untuk para pemimpin kaum muslimin dan kalangan umum.* (HR. Muslim dan Nasa'i)²⁷⁴ Ibnu Daqiq I'ed menegaskan yang dimaksud nasihat bagi pemimpin (*imâm*) Muslimin adalah membantu dalam kebenaran, menaati, menunjukkan kebenaran dan mengingatkan kesalahan dengan penuh lemah lembut hingga berjuang bersama dan mendoakan kebaikan untuk mereka.²⁷⁵ Kewajiban lain adalah memuliakan pemimpin sebagai karakteristik *ahlussunnah* seperti sabda Nabi

²⁷³ Abdullah Bakary, *Quwwat al-Qiyâdah fi Al-Qur'an al-Karîm*, Kairo: Muassasah al-Naba' al-Azhîm, t.th, hal. 77.

²⁷⁴ Muslim, shahih Muslim, Juz 1, CD Room Maktabah asy-syamilah, Edisi 3.61, hal. 182, no.82, dalam Kitab al-Imam, Bab Bayan anna al-Dîn al-Nashîhah.

²⁷⁵ Ibnu Daqiq al 'Ied, *Syarah Hadis Arba'in*, Solo: At-Tibyan, t.th, hal. 63.

saw. *Barangsiapa yang memuliakan penguasa di dunia, akan dimuliakan Allah di akhirat, dan barangsiapa yang menghinakan penguasa di dunia, maka Allah akan hinakan dia pada hari Kiamat.* (HR. Ahmad)²⁷⁶ Selain memuliakan penguasa, wajib menanti mereka selama dalam ketaatan karena tidak ada ketaatan dalam maksiat kepada Allah dan ketaatan hanya dalam perkara yang *ma'ruf*.

Berdasarkan uraian di atas, pemimpin (*Ulil amri*) yang berhak ditaati rakyat adalah seluruh pemimpin atau penguasa yang selalu taat kepada Allah dan Rasul-Nya serta tidak menunjukkan kekufuran (*kufur bawwah*) yang menyebabkan diri keluar dari ajaran Islam. Sedangkan bentuk pemerintahan ideal perspektif Al-Qur'an, ialah konsep pendiriannya didasarkan pada kemashalatan, keadilan, kesetaraan dan syura. Sedangkan dalam penerapan pemerintahan mendasarkan segala sesuatu bersumber kepada hukum Ilahi atau hukum syariat sebagai penguasa tertinggi.

2. Format Pemerintahan *Khilâfah*

Secara teoretis, format pemerintahan dan kekuasaan terbagi menjadi empat macam kekuasaan. *Pertama*, pemerintahan teokrasi (*al-Mulk*), di mana Khalifah atau raja memiliki kekuasaan penuh yang wajib ditaati dalam setiap perkara dunia dan agama. *Kedua*, pemerintahan aristokratis, yaitu bentuk pemerintahan berada pada kelompok elit bangsawan yang mendapat keistimewaan atau pemerintahan yang terbagi-bagi berdasarkan pembagian kekuasaan antara otoritas raja dan pelaksana pemerintahan. *Ketiga*, pemerintahan demokratis (*hukûmah dimukrâthiyah*), yaitu pemerintahan yang berasaskan kedaulatan rakyat, dan *keempat*, pemerintahan republik (*hukûmah Jumhûriyah*), yakni di mana pemerintahan antara pemimpin dan hakim serta lembaga negara dapat saling mengontrol dengan sistem demokrasi yang disepakati.²⁷⁷

Secara historis, format pemerintahan Islam tidak selalu baku dan mengalami perubahan atau pembaruan setiap masa pemerintahan. Pada masa *Khulafâur Rasyidîn* format pemerintahan mempraktikkan sistem teokrasi yaitu figur kekuasaan daulah terpusat pada figur Khalifah. Pada masa daulah Umayyah, Abbasiyah, dan dinasti selanjutnya format berubah menjadi pemerintahan dengan sistem *al-Mulk* yaitu kerajaan atau monarki absolut di mana Khalifah sebagai sentral kekuasaan dalam agama dan politik. Begitu pula perubahan format pemerintahan tampak pada daulah Fatimiyah dan Ayubiyah lebih cenderung bersifat federal, Khalifah bukan lagi figur sentral kekuasaan melainkan terpecah kepada sultan penguasa wilayah kekuasaan.

²⁷⁶ Imam Ahmad, *Musnad Ahmad*, Juz 41, CD Room Maktabah asy-syamilah, Edisi 3.61, hal. 397, no. 19351, bab *hadits Abi Bakrah Nafi bin Harits bin Kildah*.

²⁷⁷ Abdul Wahab An-Najar, *Al-Khulafâur Rasyidîn*, Beirut: Dâr al-Qalam, 1993, hal. 35-36.

Format pemerintahan dalam Islam, telah diisyaratkan Nabi saw. dalam hadits yang “*Khilâfah setelahku berusia tiga puluh (30) tahun dan setelahnya adalah kerajaan.*”²⁷⁸ Al-Baghâwi menerangkan dalam *Syarh as-Sunnah* bahwa yang dimaksud *Khilâfah* yang berlangsung tiga puluh tahun itu adalah *haqqu al-Khilâfah* (*Khilâfah* yang sebenarnya) yang berpegang teguh dengan Sunah Rasulullah saw.²⁷⁹ Imam Suyûthi memaksudkannya dengan masa kekhalifahan *Khulafâur Râsyidîn* dan masa kekhalifahan Hassan bin Ali.²⁸⁰ Ibnu Hajar menafsirkan *Khilâfah* dengan *Khilâfah al-Nubuwwah*.²⁸¹ Format pemerintahan Islam berbeda dengan bentuk pemerintahan tirani, pemimpin sebagai subyek pengatur negara menjalankan kekuasaan sesuai prinsip kewenangan kekuasaan Islam bukan seperti praktik Barat. Kekuasaan Islam terbagi atas tiga jenis kekuasaan, yaitu *sulthah tasyrî'iyah* (kekuasaan legislatif), adalah kekuasaan pemerintah Islam dalam membuat dan menetapkan hukum. *Sulthah Tanfizhiyah* (eksekutif) adalah kekuasaan untuk melaksanakan undang undang pada jajaran lingkaran kabinet dalam sebuah pemerintahan. *Sulthah Qadhâiyah* (yudikatif) adalah kekuasaan yang mempunyai hubungan dengan tugas dan wewenang peradilan, mengawal jalannya perundangan dari penegak hukum. Tiga jenis kekuasaan ini bertujuan menghindari otorisasi yang terpusat pada individu penguasa dalam menghantarkan kepada kemaslahatan bangsa.

Harmonisasi sistem *Khilâfah* dalam sistem kekuasaan modern dinilai sesuatu yang tepat untuk diafirmasi. Secara realitas praktik *Khilâfah* hanya terjadi pada masa *Khulafâur Rasyidîn* dan praktik selanjutnya mengalami pergeseran konsep dan model. Perbedaan ini menunjukkan dinamisasi format *Khilâfah* yang tidak stagnan dan hampir mirip dengan sistem demokrasi pemerintahan Republik Indonesia. Meski NKRI belum seutuhnya memenuhi kriteria *Khilâfah*, namun secara *de facto* Presiden memiliki kekuatan mengikat memelihara agama dan dunia (*daulah*).

Format kekuasaan dalam perspektif Al-Qur'an identik dianalogikan dengan term *al-Hukûmah*, meski secara implisit term ini tidak ditemukan dalam *nas*, namun prinsip-prinsip ajaran tentang kekuasaan pemerintahan dimuat di dalamnya seperti keadilan, persamaan, dan syura. Derivasi term *al-hukûmah* ditemukan dengan pola “*ahkama*” (penguatan), “*tahakama*”

²⁷⁸ Muhammad bin Isa bin Saurah, bin Musa bin al-Dhahaq al-Tirmidzi. *Sunan al-Tirmidzi*, tahqiq Ahmad Muhammad Syakir, Mesir: Syirkah Maktabah wa Mathba'ah Mustafâ al-Babi al-Halabi, 1975, juz 4, hal. 503, no. hadis. 2152, bab *Mâ jâa fî al-Khilâfah*.

²⁷⁹ Al-Husain ibn Mas'ud Al-Baghawi, *Syarh as-Sunnah*, J. 14, Cet. 2, Beirut: Al-Maktabah al-Islami, 1983, hal. 75.

²⁸⁰ Jalaluddîn as-Suyûthî, *Tarîkh al-Khulafâ'*, Kairo: Dâr Ibn Hazm, 2003, hal. 13.

²⁸¹ Ibnu Hajar al-Asqalâni, *Fath al-Barri*, Juz 10, CD Room Maktabah asy-Syâmilah, Edisi 3.61, hal. 494.

(keputusan hakim) dan “*hukm*” (aturan hukum).²⁸² Ketiga kata *ahkama*, *tahâkama* dan *hukm* tersebut menunjukkan tidak adanya konotasi khusus format kekuasaan yang dapat dijadikan sebagai patron kekuasaan pemerintahan. Keragaman model pemerintahan Islam dengan segala kewenangannya, secara historis sepenuhnya diserahkan kepada umat yaitu melalui syura, baiat atau lainnya selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip ajaran Islam.²⁸³

إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَبَكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِبِينَ خَصِيمًا
(١٠٥)

Sungguh, Kami telah menurunkan Kitab (Al-Qur'an) kepadamu (Muhammad) membawa kebenaran, agar engkau mengadili antara manusia dengan apa yang telah diajarkan Allah kepadamu, dan janganlah engkau menjadi penentang, karena (membela) orang yang berkhianat (an-Nisâ' / 4: 105)

Berdasarkan penjelasan di atas, dipahami bahwa format pemerintahan terbaik adalah sistem yang relevan dengan zamannya. Hal ini dapat berbentuk republik, monarki, demokrasi, teokrasi atau lainnya dan *Khilâfah* merupakan salah satu sistem kekuasaan hasil konsensus sahabat yang dipresentasikan dalam pemerintahan. Konsensus tersebut bukan berarti dipandang suatu konsep mutlak dan *rigid* untuk diterapkan secara ketat dan otomatis oleh kaum Muslimin di Indonesia. Karena tujuan pokok kekuasaan adalah tegaknya hukum Allah, terjaganya *maqâshid syariah*, terjamin keamanan hingga terwujud kemaslahatan bangsa dan Negara.

E. Struktur Politik Kekuasaan Islam

1. *Khilâfah Fase Nubuwwah*

Pasca wafatnya Rasulullah saw. roda pemerintahan dan kepemimpinan umat Islam dikendalikan oleh *Khulâfaur Rasyidin* selama 30 tahun (632-661 M) dengan proses pemilihan dan kebijakan politik yang beragam. *Khulâfaur Râsyidin* sebagai orang yang ditunjuk sebagai pengganti, pemimpin, atau penguasa yang selalu mendapat petunjuk dari Allah Swt telah memberi kontribusi terbesar bagi peradaban Islam dalam sistem pemerintahan. Di mana nilai-nilai ajaran Islam mampu diimpelematisasikan secara adil, jujur, amanah dan penuh tanggungjawab. Kepemimpinan dan perilakunya yang terpuji (*khairul qurûn*) menjadikan masa *Khulafâur Râsyiîn* tonggak sejarah peradaban dan tegaknya sistem *Khilâfah* dalam ketatanegaraan Islam. Namun demikian, format dan wajah kepemimpinan fase

²⁸² Abu al-Fadl Jamal al-Din Muhammad bin Mukram bin Manzur, *Lisan al-Arab*, Beirut: Dâr al-Shadr, 1968, hal.157.

²⁸³ Abû al-Fida Ismail Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'ân al-Azhim*, Juz 2 ..., hal.123.

nubuwwah ini amat beragam dari proses pemilihan hingga praktik politik kekhilafahan baik dari segi karakteristik kepemimpinan maupun dari sisi kualitas pemerintahan. Penobatan Khalifah Abû Bakar as-Siddiq (w. 634 M.) dilaksanakan melalui jalan baiat, Umar bin Khattâb (w. 644 M.) melalui rekomendasi, Utsman bin Affân (w. 656 M.) melalui syura, dan Ali bin Abi Thâlib (w. 661 M.) melalui baiat oleh enam tim formatur. Praktik yang beragam dalam penobatan *Khulafâur Rasyidîn* tersebut berbeda dengan praktik kekhilafahan dinasti Umayyah, Abbasiyah hingga Turki Utsmani dilakukan melalui jalur pewarisan dan keturunan. Kebijakan politik pemerintahan *Khulafâur Rasyidîn* memiliki kebijakan politik strategis yang berbeda. Abu Bakar Siddiq, pada awal masa pemerintahannya terfokus menanagani kaum *riddah* yaitu nabi palsu, memerangi kaum murtad yang menolak membayar zakat, mengumpulkan dan membukukan mushaf Al-Qur'an atas ide Umar serta melakukan ekspansi Islam keluar daerah. Pada masa akhir kekhilafahannya terjadi perang Yamamah yang menyebabkan 70 sahabat penghafal Al-Qur'an gugur sebagai Syuhada.²⁸⁴

Kebijakan politik Umar bin Khattab (634-644 M.) tertumpu pada perluasan wilayah administrasi pemerintahan dan penataan Kota secara bertahap. Dalam ekspansi wilayah, yang pertama ditaklukkan adalah Romawi di Barat dan Persia di Timur, berlanjut ke Damaskus dan Mesir dibawah pimpinan Amr bin Ash, Irak dipimpin Sa'ad bin Abi Waqas lalu Qadisiyah. Pada masa *Khilâfah* Umar daerah kekuasaan Islam menjangkau seluruh jazirah Arabia, Palestina, Syiria, Persia, dan Mesir. Dalam admistrasi hukum dan pemerintahan, Umar membagi dua wilayah pemerintahan pusat dan daerah serta membentuk bidang hukum terpisah dari Khalifah yaitu dengan menyusun beberapa departemen; lembaga peradaban, lembaga konstitusi hukum kepolisian, dan mendirikan *baitul mâl*, *hisbah* (pengawasan) pusat pengawasan ekonomi, mencetak uang negara serta membangun *Diwan al-Kharj* (Departemen Pajak dan Tanah) dan *Diwan al-Mâl* (Departemen keuangan) juga memberikan kemerdekaan kepada rakyatnya yang nonmuslim untuk menjalankan agama.

Khalifah Usman bin Affan (644-655 M.) menjabat Khalifah dengan masa terpanjang dari semua masa *Khulafâur Râsyidîn* yaitu selama 12 tahun dengan pemerintahannya yang paling makmur dan sejahtera. Masa kekhilafahan enam tahun pertama merupakan zaman kejayaan dengan membentuk armada laut yang cukup tangguh serta melanjutkan perluasan wilayah hingga ke Tripoli, Armenia, Turkistan, dan Cyprus.²⁸⁵ Keberhasilan dalam bidang ekonomi, ditandai dengan terlaksananya *baitul mâl*

²⁸⁴ A. Syalabi, *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, Jakarta: Pustaka Al-Husna, 1983, hal 233.

²⁸⁵ Masyrifah Sunanto, *Sejarah Islam Klasik*, Cet. I, Jakarta: Prenada Media, 2003, hal 105.

melanjutkan Khilafah sebelumnya, menerapkan politik ekonomi secara syar'i tidak menzalimi, dan menetapkan zakat (kewajiban harta) bagi kaum Muslimin. Utsman lebih menekankan politik dalam negeri dengan membentuk pembantu (*Wazir/Muwwin*), pemerintahan daerah (Amir), hukum, dan Majelis Syura yang terdiri dari dewan penasihat, dewan penasihat umum, dan dewan penasihat tinggi dan umum. Keberhasilannya dalam bidang sosial budaya dan pendidikan adalah erat kaitannya dengan perluasan wilayah Islam. Namun di periode kedua, terjadi konflik dan pemberontakan dengan tuduhan nepotisme dan pemborosan uang Negara karena jabatan-jabatan strategis di pemerintahan diberikan kepada keluarga terdekatnya dari Bani Umayyah hingga akhirnya pada 655 M, dan sekitar 1.500 orang datang ke Madinah untuk memprotes kebijakan Usman tersebut. Utsman dengan karakter pribadinya yang sederhana dan sikapnya yang lemah lembut, dengan kondisi kritis pemerintahan yang tidak lagi stabil dan terkendali, akhirnya Utsman wafat dibunuh oleh Abdullah bin Saba'.

Selama masa kekhalifahan Ali bin Abi Thalib (655-660 M.) kepemimpinannya diperuntukkan untuk menguatkan konsolidasi kaum Muslimin. Di awalnya dengan menuntaskan perpecahan umat dengan menarik semua Amir yang sebelumnya diangkat oleh Utsman bin Affan. Dilanjutkan dengan mengambil alih tanah yang dihadiahkan Utsman kepada penduduk dengan menyerahkan hasil pendapatan kepada negara. Ali bin Abi Thalib juga menghadapi fitnah dan pemberontakan disebabkan tidak mau menghukum pembunuh Utsman hingga kemudian terjadi perang *Jamal* (unta) dan perang *Shiffin* antar Ali dan Muawiyah bin Abi Sufyan tahun 657 M.

Ali bin Abi Thalib memiliki tipe kepemimpinan demokratis, karismatik dan milersitik. Tipe demoktarisnya ditunjukkan pada awal penobatannya menjadi Khalifah. Ali tidak mau menerima kekhalifahan kecuali dengan cara baiat di Mesjid Nabawi dan disaksikan secara terbuka oleh Anshar dan Muhajirin. Tipe kharismatiknya ditunjukkan dengan memperhatikan dan mencermati kondisi kehidupan rakyatnya, sedangkan tipe militeristiknya, dibuktikan dengan usaha mengembalikan dan melanjutkan kebijakan Khalifah Umar dengan melakukan pembaruan; membenahi dan menyusun arsip Negara, mendirikan kantor perbendaharaan (*hajib*), kantor *shahib al-shurta* (pasukan pengawal), dan lembaga pengadilan (*qadhi al-mudhâlim*) berkedudukan lebih tinggi dari *qadhi* atau *muhtasib* (pengawas hukum).²⁸⁶

Strategi Ali Bin Abi Thalib dalam menegakkan kekhalifaannya dengan memerangi Khawarij. Hal ini dilakukannya demi kepentingan agama dan Negara. Meski beberapa faktor penghambat pemulihan suasana kepemimpinan mulai bermunculan, di antaranya kaum pembangkang yang

²⁸⁶ Ali Audah, *Ali Bin Abi Thalib sampai kepada Hasan dan Husain*, Jakarta: PT. Mitra Kerjaya Indonesia, 2013, hal. 193-198.

datang dari berbagai daerah untuk memberontak kepada Utsman terlibat dalam membaiaat Ali bin Abi Thalib, sikap netral para sahabat besar dalam pembaiatan kepada Ali yang berakibat fatal karena menimbulkan fitnah baru, munculnya penuntutan terhadap pelaku pembunuhan Utsman bin Affan oleh kelompok Aisyah, Thalhah dan Zubair di satu sisi dan kelompok Muawiyah bin Abi Sofyan di pihak lain.²⁸⁷

Potensi Ali yang penuh bijak dan tanggungjawab, mengembangkan Islam dalam banyak bidang yaitu bidang sosial, politik, militer, dan ilmu Pengetahuan. Upaya pengembangan dalam bidang pemerintahan dengan kondisi dan tantangan politik yang berbeda jauh dengan Khalifah sebelumnya dengan menjamin keamanan dan kesejahteraan rakyat. Pada masa awal kekhilafahan dengan mengganti para Gubernur yang diangkat Khalifah Utsman bin Affan, menarik kembali tanah milik Negara untuk membersihkan praktik kolusi, korupsi dan nepotisme dalam pemerintahannya. Cerdas, pemberani, luas Ilmu pengetahuan dan fisik, sikap humanis, zuhud dan wara serta tanggungjawab merupakan penyebab faktor utama keberhasilannya dalam mengembangkan bidang politik militer dan pemerintahan hingga mampu mengatasi peristiwa “*tahkim*” berakhir dengan terbaginya umat Islam kepada tiga kelompok besar yaitu Khawarij, Murjiah dan Syi’ah yang secara tidak langsung telah mewarnai perkembangan pemikiran politik umat Islam.

Berdasarkan pemaparan di atas, poin penting yang perlu dicatat dari sejarah pemerintahan *Khulafâur Rasyidîn* adalah bahwa setiap Khalifah dipilih dengan jalan musyawarah, walaupun dengan teknis dan sistem yang berbeda. Permusyawaratan sebagai inti dan esensi demokrasi tetap dijunjung tinggi dan dilaksanakan oleh para sahabat dan wakil umat Islam secara benar, jujur, adil, dan fair. Keengganan Aisyah RA memberikan baiat kepada Khalifah Ali bin Abi Thalib dan ketidak setujuan Mu’awiyah bin Abi Sufyan terhadap Khalifah Ali dapat dipahami dalam alam demokrasi. Tapi sangat disayangkan mengapa Perang Jamal dan Perang Shiffin harus terjadi?

2. *Khilâfah Pasca Nubuwwah*

Setelah pemerintahan *Khulâfaur Rasyidîn* berakhir, berdirilah Daulah Umayyah (661-750 M) yang diperintah oleh 14 Khalifah dengan pusat pemerintahan di Damaskus. Pendiri Daulah Umayyah adalah Mu’awiyah bin Abi Sufyan (661–680 M.). Walaupun sistem yang berjalan pada masa Daulah Umayyah ini sistem *Khilâfah*, tetapi telah berubah sistem kekhilafahan yang berlaku pada pemerintahan *Khulâfaur Râsyidîn*. Pada masa pemerintahan *Khulâfaur Rasyidîn*, empat Khalifah dimulai dari Khalifah Abu Bakar ash-Shiddiq, Umar bin Khattab, Usman bin Affan, dan Ali bin Abi Thalib dipilih secara demokratis melalui permusyawaratan para sahabat. Pada masa Daulah Umayyah Abbasiyah hingga Turki Utsmani, pemilihan Khalifah tidak lagi

²⁸⁷ Al-Maududi, *Khilafah Dan Kerajaan ...*, hal. 159.

secara demokratis, melainkan dengan sistem pewarisan kekuasaan berdasar garis keturunan dengan ragam gelar yaitu Khalifah, *Amir* atau *Sultan*.²⁸⁸

Masyarakat di luar Bani Umayyah tidak memiliki akses politik untuk memegang jabatan dan kekuasaan Khalifah tersebut. Melalui revolusi yang sangat eksplosif dan masif, Bani Abbasiyah melakukan kudeta dan berhasil merebut kekuasaan dari Bani Umayyah. Maka berdirilah Daulah Abbasiyah (750-1258 M.) yang diperintah oleh 37 Khalifah dengan Baghdad sebagai pusat pemerintahan. Sistem pemerintahan dan kenegaraan Daulah Abbasiyah hampir mirip seperti sistem pemerintahan Daulah Umayyah sebelumnya. Jabatan dan kekuasaan Khalifah diwariskan secara turun-temurun dan secara eksklusif berada di tangan keluarga Bani Abbasiyah dan menutup akses politik meraih jabatan Khalifah bagi masyarakat luar Bani Abbasiyah. Hal yang sama terjadi juga dalam kekhalifahan Islam Daulah Umayyah yang berpusat di Cordova Andalusia (750-1031 M.), Daulah Umayyah di Cordova didirikan oleh Abdurrahman ad-Dakhil, seorang pangeran Umayyah yang selamat dari tragedi asasinasi besar-besaran yang dilakukan Bani Abbasiyah.

Perjalanan sejarah *Khilâfah* memperlihatkan ragam wajah kekhalifahan yang dipraktikan, wajah kekhalifahan tidak dalam satu bentuk lagi sejak muncul kekhalifahan bani Umayyah di Spanyol dipimpin Abd al-Rahman 1 al-Dakhil (138 H/756 M). Menurut al-Suyûthiy disebabkan pada saat masa yang sama terjadi pembaiatan Khalifah Abd al-Rahmân Muawiyah bin Marwan yang tidak mengakui kekhalifahan Bani Abbasiyah sebagai penguasa dunia Islam.²⁸⁹ Realitas sejarah ini sangat kontradiktif dengan pernyataan HT bahwa wilayah Spanyol dianggap bukan lagi sebagai wilayah yang berada dibawah kendali otoritas Khalifah pasca bermunculan *muluk al-thawâif* seperti Hummadis di Malaga dan Algeciras (1010-1057 M), Zirids di Granada (1012-1090 M), Abbadids di Seville (1023-1091 M) dan lainnya.

Tentu pernyataan ini sulit dipertanggungjawabkan, mengingat realitas historis keberadaan *Khilâfah* di luar Andalusia juga semakin menguat.²⁹⁰ Bahkan sejak tahun 909 M saat pemerintahan *Khilâfah* Abbasiyah masih berkuasa, telah berdiri bebarapa negara otonom, seperti Daulah *al-Adarisah* di Maroko (788-932 M), Daulah *al-Ghalibah* di Tunisia (800-908 M), *Daulah Thulunyah* (868-905 M) dan *Daulah Fatimiyah* di Mesir (909-1171 M).²⁹¹ Selanjutnya pada masa *Daulah Fatimiyah*, juga lahir Dinasti *Buyids*

²⁸⁸ TW Arnold, *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith*, New York: Charles Scribner's Sons, 1896.

²⁸⁹ Jalâl al-Din al-Suyûthi, *Tarikh khulafa'*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th, hal. 242. Lihat juga Syafiq A. Mughni, "Perpecahan Kekuasaan Islam," dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam (Khilâfah)*, Jakarta: PT. Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1994, hal. 115.

²⁹⁰ Taqiyuddîn al-Nabhânî, *The Islamic State*, London: Al-Khilafah Publications, 1998, hal. 132.

²⁹¹ Hasan Ibrahim Hasan, *Tarikh al-Islâm*, J. 1, Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyah, 2001, hal. 71.

di Irak-Iran (945-1055 M), Dinasti *Saljuk* di Khurasan (1055-1194 M), dinasti *Ayubiyah* di Mesir (1169-1260 M), Dinasti Mamluk di Mesir (1250-1517 M), Dinasti *Safawiyah* di Persia (1501-1722 M), dan Dinasti *Mughal* di India (1526-1857 M).²⁹²

Rangkap jabatan dan kekuasaan (*Khilâfah*) sejak Abbasiyah tersebut, menjadi fakta historis yang membuktikan bahwa kekuasaan Islam adalah hal yang *debatable*. Kelompok *Khilâfah* menegaskan jika terdapat dua kekhalifahan, maka Khalifah yang dibaiat terakhir tidak sah dan ilegal. Realitas ini dicermati cukup kontradiktif dengan argumen yang membolehkan penaklukan hasil pembaiatan yang dianggap sah seperti Daulah Abbasiyah hasil dari penaklukan terhadap Dinasti Umayyah. Hal ini akan berbeda jika konsep penaklukan dan kekuatan (*al-Qahr wa al-Istilâ' wa Ahl al-Syawkah*) sebagai salah satu metode sahnya *imâmah* selain baiat oleh *ahl al-Halli wa al-Aqd* dan penunjukkan putra mahkota.²⁹³

Realitas politik di atas, tidak diakui oleh kelompok *Khilâfah* HT bahkan tidak menyebutkan konsep tersebut dalam literturnya yang secara langsung menunjukkan inkonsistensinya tentang konsepsi *Khilâfah* sendiri. Salah satu bentuk inkonsistensinya adalah terjadi dua kekhalifahan dalam satu masa kekuasaan yang tidak dibenarkan secara syar'i, sebagaimana pernyataan Nabi saw dalam hadis berikut:

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا بُوِيعَ لِخَلِيفَتَيْنِ
فَاقْتُلُوا الْآخَرَ مِنْهُمَا^{٢٩٤}

Dari Abi Said al-Khudri RA berkata, Rasul saw.bersabda, jika dibaiat dua orang Khalifah maka bunuhlah yang terakhir dari keduanya. (HR. Muslim)

²⁹² Komaruddin Hidayat, *Kontroversi Khilâfah; Islam, Negara, dan Pancasila*, Bandung: Mizan, 2014, hal. 156.

²⁹³ Hasan Muhammad Makki al-Amin, *Al-Ilahiyyat*, Juz 2, Beirut: al-Markaz al-'Alami li Dirâsat al-Islamiyyah, t.th, hal. 524.

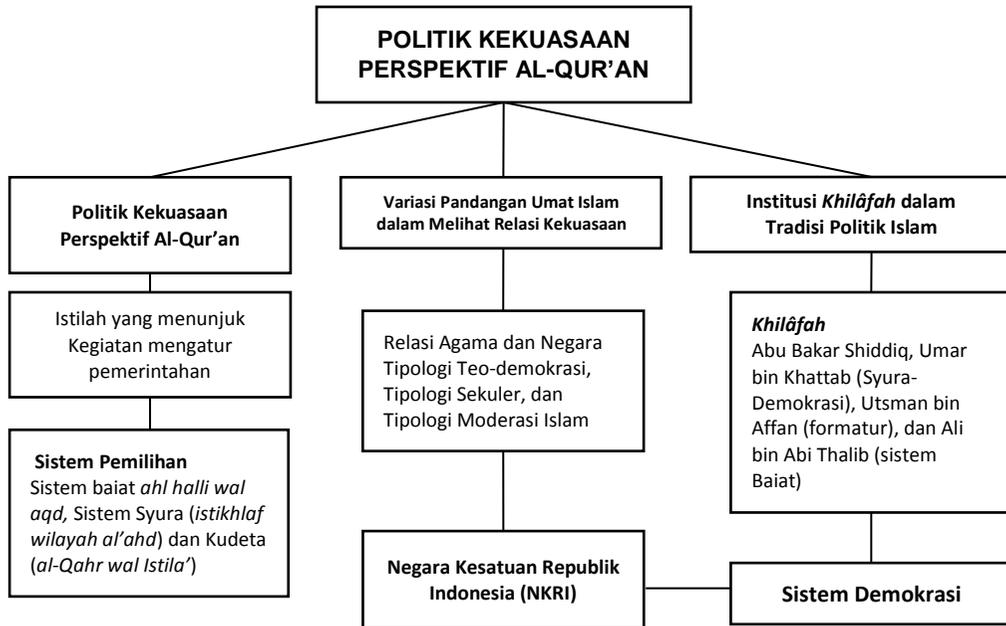
²⁹⁴ Muslim bin al-Hajjaj Abû al-Hasan al-Qusyairy al-Naisabury. *Shahih Muslim*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th, juz 9, hal. 398, no. hadis 3444, bab *Idza bûyi'a li Khalifatain*, Abu Bakar Ahmad Ibn Al-Husain Ibn Ali Al-Baihaqi, *Sunan al-Kubrâ*, Juz 8, Makkah: Maktabah Dâr al-Baz, 1994, hal. 144. Semuanya dari jalan Khalid bin Abdillah. Hadits ini dihukumi *dhaif* karena Jurairiy sekalipun *tsiqah* namun mengalami *ikhtilath* dalam hafalan di akhir hidupnya. Khalid tidak diketahui secara pasti apakah ia mendengar riwayat Jurairi sebelum atau setelah masa *ikhtilath*-nya. Al-Atsram bertanya kepada Ahmad bin Hanbal, sesungguhnya mereka mengatakan penyimakan Khâlid dari Al-Jurairiy, namun setelah *ikhtilath*-nya, Ia menjawab, aku tidak tahu. Lihat Ibnu Qudâmah al-Maqdisiy, *Al-Muntakhab min al-'Ilal li al-Khallâl*, Riyâd: Dâr al-Râyah, 1998, hal. 166, no. hadis 87 dari Abi Hurairah RA, bab *idza bay'a li Khalifatain*.

Fakta demikian justru dapat memecah belah kesatuan dan persatuan umat. Seiring dengan realitas *muluk al-thawâif*, ketidak konsistennya terhadap konsepsi *Khilâfah*, berimplikasi pada ketidaksahan baiat dua Khalifah dalam satu masa sekalipun mereka tetap mengakui kontinuitas kekhalifahan tersebut. Sekiranya konsisten memegang konsep *al-Qahr wa al-Istila'* dan *al-Syawkah* (penaklukan dan kekuatan) sebagai konsepsi *Khilâfah* maka Daulah Abbasiyah dan Ottoman seharusnya juga tidak sah, disebabkan keduanya tegak bukan karena kekuatan tetapi atas penaklukan sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya. Pada masa Kesultanan Turki Usmani, Abdul Majid (1922-1924 M.) dalam masa yang sangat singkat pernah dipilih sebagai khalifah oleh Majelis Nasional Besar Turki sebelum negara itu ditransformasi oleh Mustafa Kemal Atatürk menjadi negara republik sekuler. Islam tidak secara spesifik mengajarkan kepada umat Islam untuk menerapkan bentuk negara dan sistem pemerintahan tertentu dalam mengelola negara karena masalah kenegaraan adalah masalah keduniawian yang mengalami perkembangan.

Kerajaan atau kesultanan Islam di Nusantara pernah eksis seperti kerajaan Samudra Pasai gabungan dari Kerajaan Pase dan Peurlak yang didirikan oleh Meurah Silu pada tahun 1267 M dengan raja Pasai pertama Sultan Malik Saleh yang berkuasa ±29 tahun (1297-1326 M), kerajaan Demak berdiri pada awal abad ke-16 hingga mencapai puncak kejayaan pada masa pemerintahan Sultan Trenggono (1521-1546 M), Kesultanan Makassar berdiri pada abad ke-16 di Sulawesi Selatan dengan nama Kerajaan Gowa Tallo. Kerajaan dan kesultanan Islam tersebut, pada akhirnya terhapus ketika Indonesia dideklarasikan sebagai negara bangsa (*nation state*) dengan bentuk negara republik.

Berdasarkan pemaparan di atas, dapat dipahami bahwa masa jabatan Khalifah fase *Nubuwwah* (*Khulafâur Râsyidîn*) tidak dibatasi, sedangkan pasca *Nubuwwah* kekhilafahan berbentuk Monarki berdasarkan garis pewarisan. Garis pewarisan ini berlaku pada kekhalifahan Dinasti Umayyah di Damaskus, Abbasiyah di Baghdad, dan Umayyah di Cordova hingga Turki Utsmani. Karenaya kekhilafahan model mana yang menjadi acuan politik bagi pengusung *Khilâfah* di Indonesia, apakah kekhalifahan Umayyah atau Abbasiyah dengan kekuasaan yang terbatas pada pewarisan atau mengacu kepada sistem Dinasti lain yang juga tidak memberi akses politik meraih jabatan dan kekuasaan sebagai Khalifah (kepada Negara). Tentu hal ini tidak relevan dengan konstitusi dan amanah UUD 1945 sebagai salah satu pilar Negara Kesatuan Republik Indonesia, juga tidak sejalan dengan aspirasi politik pendiri republik ini.

Untuk mengenal lebih jauh format kekuasaan pemerintahan Islam kaitannya dengan sistem politik demokrasi, penulis sarikan seperti dalam gambar berikut:



Gambar IV. 2: Sistem Kekuasaan dalam Perspektif Al-Qur'an

BAB V
**ANALISA DAN KRITIK PEMIKIRAN *KHILÂFAH* HIZBUT TAHRIR
INDONESIA MELALUI PENDEKATAN *AFFIRMATIVE ACTION***

Mengawali pembahasan tentang studi pemikiran *Khilâfah* di Indonesia, terlebih dahulu peneliti melakukan tinjauan filosofis, historis, dan teologis Hizbut Tahrir penegakan *Khilâfah Islâmiyah* di Indonesia. Landasan pemikiran politik tersebut, tidak saja kontradiktif dengan sistem negara bangsa (*nation state*) dalam sistem pemerintahan modern, tetapi juga berimplikasi politik melahirkan disharmoni agama dan politik kekuasaan. Tinjauan analisis wacana kritis tersebut, upaya untuk menempatkan *Khilâfah* sebagai institusi peradaban dalam sistem pemerintahan, bukan sekadar sistem kepemimpinan atau sistem pemerintahan sentralistik yang diinterpretasikan secara *jumping conclusion*. Selanjutnya pada bagian akhir pembahasan, dalam upaya membangun konsolidasi demokrasi dan kestabilan politik di Indonesia, peneliti menawarkan pendekatan *affirmative action* sebagai diskriminasi positif pemerintah untuk menjamin hak-hak politik, kesetaraan, dan keadilan substantif. Hal ini sebagai upaya menjaga kesepakatan bangsa (*hifdzul ummah*) dan upaya konkret guna merespon eskalasi politik identitas melalui hak-hak demokrasi warga negara dalam sistem politik. Adapun pendekatan afirmatif *Khilâfah*, yaitu melalui integrasi politik konstitusional dan formalisasi syariat institusional. Dengan moderasi politik tersebut, *Khilâfah* tidak lagi menjadi disensus politik yang paradoks dan dipertentangkan dalam sistem demokrasi.

A. Analisis Kritik Konsep *Khilâfah* Hizbut Tahrir Indonesia (HTI)

1. Tinjauan dan Kritik Filosofis *Khilâfah*

Sebagai gerakan Islam transnasional, Hizbut Tahrir (HT) menyangkal diri bila disebut kelompok Neo-Mu'tazilah,¹ Khawarij,² dan Wahabi³ daripada *Islamiyyûn (Islamist)*.⁴ *Khilâfah* dipandang bagian intrinsik dari ajaran Islam, hukum Allah tidak akan tegak kecuali dengannya. Konstruksi nalar ideologis (*mabda'*) ini implikasi logis dari komprehensivitas Islam yang dipahami secara mutlak (absolut). Daya nalar dan rasionalitas tersebut merupakan *thariqah* yang ditunjukkannya melalui proses berpikir untuk menghasilkan pemahaman (*fikrah*) terhadap akidah dan hukum syara'.⁵

Pemahaman (*fikrah*) menurut HT harus didasarkan pada akal pikiran yang kuat, sebab tanpa peran akal sebagai *qiyâdah fikriyyah* (kepemimpinan ideologis), pemahaman menjadi rapuh tidak tercerahkan bahkan berakhir

¹ Yahya Abdurahman, "Hizbut Tahrir Menjawab Tudingan Miring" dalam *Al-Wa'ie*, No. 55 Tahun V, Maret 2005, hal. 46. Mu'tazilah adalah sekte Islam yang membangun pahamnya berdasarkan analisa akal. Dalam menafsirkan agama, mereka menafsirkannya sesuai dengan logika akal. Mu'tazilah terkenal dengan pemilik keadilan dan tauhid dengan pelopornya Washil bin Atha' (80-131 H) murid dari Hasan al-Bashri. Secara teologis rasional, Mu'tazilah memiliki *Ushûl al-Khamsah* lima konsep tentang Ketuhanan, yaitu: (1) Keesaan Tuhan (*at-tauhid*); (2) Keadilan Tuhan atau teodisi (*al-'adl*); (3) Janji dan ancaman (*al-wa'du wal wa'id*); (4) Posisi tengah-tengah (*al-manzila bayn al-manzilatayn*); (5) Memerintahkan yang baik dan melarang yang buruk (*al-'amru bil-ma'ruf wa l-nahyu 'an al-munkar*). Lihat Abu al-Fath Muhammad Shahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*. Tahqiq Sidqi Jamil al-Athar, Beirut: Dâr al-Fikr, 2002, hal. 34. Ismail Asy-Syarafa, *Ensiklopedi*, terj. Shofiyullah Mukhlas, Jakarta: Pnt. Khalifa, 200, hal. 21.

² Hafidz Abdurrahman, "Hizbut Tahrir, Khawarij" dalam *Al-Wa'ie*, No. 71. Tahun VI, Juli 2006, hal. 32. Khawarij akar dari kata *kharaja* yakni keluar atau memberontak. Setiap Muslim yang keluar dari kepemimpinan umat Islam, apakah terjadi pada masa kepemimpinan *Khulafa'ur Rasyidin*, Tabiin atau pemimpin-pemimpin setelahnya dapat disebut Khawarij. Khawarij dalam perspektif Ilmu kalam, adalah suatu sekte pengikut Ali bin Abi Thalib yang keluar menolak menerima arbitrase (*tahkim*) pada perang siffin (37 H) dengan kelompok Muawiyah bin Abi Sufyan perihal persengketaan *Khilâfah*. Di antara karakteristiknya mudah mengkafirkan, fanatisme golongan, mengklaim diri kelompok paling benar yang selainnya sesat, pemerintah dan ulama yang tidak sependapat dihukumi sesat. Lihat. Abu al-Fath Muhammad Shahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*. Tahqiq Sidqi Jamil al-Athar, Beirut: Dâr al-Fikr, 2002, hal. 34. Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*, Bandung: Penerbit Mizan Anggota IKPAI, cet. V, 1998, hal 124-125.

³ Salah satu kelompok gerakan Islam yang ditujukan kepada pengikut Muhammad bin Abdul Wahab yang berpegang teguh pada kebangkitan agama melalui pemurnian tauhid dan ajaran Islam ke bentuk "aslinya" dari praktik, takhayul, bida'ah dan khurafat. Hizbut Tahrir, "Wahabi" dalam *Al-Wa'ie*, No. 107, Tahun IX, Juli 2009, hal. 10.

⁴ Istilah fundamentalis, radikal, militan atau teroris adalah pendapat cenderung *pojorative* dan *reduksionis*. Istilah Islamis dipilih mereka karena bagian dari gerakan Islamis. Masdar Helmy, *Teologi Perlawanan*, Yogyakarta, Kanisius, 2009, hal. 24.

⁵ Hizb al-Tahrir, *Mitsaq al-Ummah*, t.tp: Hizb al-Tahrir, t.th, hal. 10.

pada proses kesimpulan yang tidak mendalam. Akidah dan hukum syara' adalah sebuah pemikiran dan konsep, dasarnya akal yang berfungsi untuk memahami teks bahkan keimanan tergantung akal.⁶ Meski peran akal sedemikian besar, namun bukan berarti akal penentu hukum, karena sumber hukum Islam adalah Al-Qur'an, hadis, ijma', dan qiyas. Wujud dari peran nalar yang rasional, HT mengkonstruksi *Khilâfah* sebagai klaim kebenaran mutlak satu-satunya sistem kekuasaan Islam. Sebagai nilai *qiyâdah fikriyyah* proses menuju kesimpulan yang benar, tidak seharusnya mendasarkan dakwah *Khilâfah*nya pada akal pemikiran hingga menempati level tertinggi dari strata pemikiran tercerahkan dari *afkar, ara'*, dan *ahkâm*. *Khilâfah* adalah salah satu model atau konsep pemerintahan bukan sesuatu yang bersifat mutlak (absolut). Urgensitas nama tidak seharusnya mengalahkan fungsionalitas dan substansi, dalam Islam yang ditekankan adalah realisasi nilai-nilai keislaman bukan pada komersialisasi nama sebuah institusi, lahirnya *Khilâfah* tidak beriringan dengan munculnya Islam. Seyogianya keniscayaan *Khilâfah* tidak diklaim masalah mendasar bagi tegaknya syariat Allah dan terwujudnya kehidupan Islam yang sempurna.

Landasan filosofis *Khilâfah* yang tidak kalah rasional adalah implikasi logis dari kesempurnaan Islam yang ditunjukkan oleh komprehensivitas aturan Islam meliputi akidah, syariah, muamalah, akhlak hingga sistem sosial ekonomi, politik dan budaya. Seluruh jangkauan aturan Islam inilah yang menimbulkan implikasi dibutuhkannya suatu wadah struktural pemerintahan bernama *Khilâfah* untuk penerapan syariat Islam. Pemahaman rasional

⁶ Makna akal dan pikir menurut Hizbut Tahrir adalah suatu proses berpikir. Proses berpikir ini tidak akan terjadi bilamana tidak ada realitas (*waqi'*), otak yang sehat (*dimagh*), indera (*hiss*), dan informasi sebelumnya (*ma'lumât sâbiqah*). Tanpa informasi sebelumnya (*ma'lumât sâbiqah*) tersebut, tidak akan terjadi proses berpikir, buktinya seseorang yang diberi bahasa Suryani tanpa ada informasi sebelumnya tentang bahasa tersebut, dia tidak akan paham. Relevansi berpikir rasionalitas HT selaras dengan firman Allah berikut:

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (٣١)

Dan Dia ajarkan kepada Adam nama-nama (benda) semuanya, kemudian Dia perlihatkan kepada para malaikat, seraya berfirman, "Sebutkan kepada-Ku nama semua (benda) ini, jika kamu yang benar. (al-Baqarah/2 ayat 31)

Ayat ini menjelaskan bahwa Adam AS telah diajari nama-nama, hakikat dan khasiat-khasiat sesuatu (bukan diajari bahasa), yakni Adam AS dibekali maklumat yang dapat digunakan untuk menghukumi sesuatu, karena sekadar mengindra tidak cukup untuk menghukumi dan memahami sesuatu, tetapi butuh maklumat yang dapat digunakan untuk menafsirkan sesuatu tersebut. Proses berpikir seperti di atas, disebut metode berpikir (*thariqah al-tafkîr*), sedangkan metode ilmiah dan metode mantiq hanya cabang dari metode di atas. Lihat Taqiyuddin an-Nabhani, *al-Syakhsiyyah al-Islamiyyah*, Juz 3, T.tp: Hizbut al-Tahrir, 1953, hal. 117. Taqiyuddin an-Nabhani, *al-Tafkîr*, T. tp.: 1973, hal. 17 dan 26.

kesempurnaan Islam didasarkan pada sejumlah ayat Al-Qur'an, di antaranya pada Surat Al-Baqarah/2 ayat 208 berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ (٢٠٨)

Wahai orang-orang yang beriman, masuklah kedalam Islam secara keseluruhan, dan janganlah kamu ikuti langkah-langkah setan. Sungguh, ia musuh yang nyata bagimu. (Al-Baqarah/2: 208)

Ayat ini menurut HT menunjukkan totalitas dalam berislam, prasyarat penerapan kesempurnaan Islam dalam institusi politik yang bersifat publik bernama *Khilâfah*. Bahkan *Khilâfah* merupakan bagian instrinsik ajaran Islam yang dapat mengembalikan hukum-hukum Allah, sebagaimana kaidah fikih menyebutkan “*mâlâ yatimmu al-wâjib illâ bihi fahuwa wâjib*” (perkara yang menjadi penyempurna dari perkara wajib hukumnya juga wajib). Kaidah fikih ini menjadi prinsip penegakan syariat Islam tersebut terkait hukum pidana, pembagian ghanimah, zakat, dan pengangkatan hakim yang dapat terealisasi hanya dengan tegaknya *Khilâfah*.⁷

Jumhur ulama sepakat, bahwa dalam Al-Qur'an terdapat ayat *muhkamât* bersifat *qath'i* (*definitive*) dan ayat *mutsyâbihât* bersifat *zhanni* (*speculative*).⁸ Kewajiban paling asasi dalam agama wajib bersumberkan dalil yang *qath'i* baik dalam periwayatan (*qath'i al-tsubût*) maupun dalam petunjuk (*qath'i al-dilâlah*). Ayat Al-Qur'an seluruhnya bersifat *qath'i al-tsubût*, namun tidak semua ayat bersifat *qath'i al-dilâlah*. Perintah *Khilâfah* dalam Surat Al-Baqarah/2 ayat 30 dan Surat Sâd/38 ayat 26 bersifat *zhanni dilâlah* tidak dapat disamakan dengan kewajiban salat, puasa, zakat dan haji yang bersifat *qath'i tsubût* dan *qath'i al-dilâlah* atau perkara *ma'lum fi al-dîn bi al-dharûrah*. Perintah kewajiban *Khilâfah* dalam nas kurang relevan jika diidentikkan dengan perintah penegakan sistem politik dan pemerintahan. Sebab kedua ayat *Khilâfah* tersebut, berisi kewajiban mengangkat pemimpin atau khalifah (*nashb al-imâm wa al-khalîfah*) untuk mengatur urusan umat dan agama, bukan menegakkan sistem politik atau pemerintahan bernama *Khilâfah*. Begitu pula metode pengangkatan Khalifah-pun tidaklah bersifat baku seperti sukseki kekuasaan para *Khulafâ'ur Râsyidin*. Imam Qurthûbî

⁷ Mahmud Abd. Al-Majid al-Khalid, *Qawâid Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm*, Beirut: Dâr al-Buhûts al-Ilmiyyah, 1980, hal. 274.

⁸ Muhammad Abd al-Azhim az Zarqâni, *Manahil al-irfan fi ulum al-Qur'an*, Juz II, Beirut: Dâr al-Fikri, 1988, hal. 270.

menyatakan seandainya pemimpin meraih kekuasaan dengan cara kudeta, dia harus ditaati asal tidak mengancam agama.⁹

Gagasan pemikiran politik yang mengandung *truth claim* terdapat pada kitab *mafâhim* yang memuat kajian tentang realitas historis tegaknya negara *Khilâfah* di Madinah hingga kemunduran umat Islam hari ini. Kajian ini tidak lepas dari klaim kebenaran yang berlandaskan rasionalitas atau *thariqah* dari proses berpikir yang menghasilkan pemahaman (*fikrah*). Meski secara eksplisit, HTI sendiri tidak menjelaskan landasan rasional filosofisnya kecuali dari implikasi logis tentang kesempurnaan Islam bersifat universal. Penegakan *Khilâfah* hal prinsip yang mendasar bahkan diyakini sebagai isu penting bagi seluruh Muslim dunia (*qadhiyah mushîriyah*).¹⁰

Menguatkan keterpautan *Khilâfah* dengan Islam, gagasan dan pemikiran politik HTI diklasifikasikan kepada *fikrah* dan *thariqah*. *Fikrah* bertujuan menyelesaikan problematika umat yang berkaitan dengan akidah dan hukum syara' yang bersifat nonpermanen. Sedang *thariqah* adalah metode aplikasi pemecahan problematika umat bersifat permanen. Keduanya menyatu menghasilkan nilai dan tatanan moral kekuasaan. *Khilâfah* adalah satu-satunya metode (*thariqah al-wahîdah*) penerapan hukum Allah dalam kehidupan, bahkan menjadi unsur penting pembentuk Islam itu sendiri. Islam tanpa *Khilâfah* tidak akan sempurna, *Khilâfah* adalah *mabda'* dan prinsip Islam, keyakinan ini didasarkan pada rasionalitas untuk menghasilkan aturan-aturan baku bagi manusia.¹¹

Konstruksi filosofis *Khilâfah* demikian, seharusnya menjadi konstruksi filsafat politik yang dapat memberikan konstruksi budaya politik santun seperti pandangan politik para yuris Muslim klasik abad pertengahan semisal Al-Mâwardi, Al-Ghazâli, Ibnu Taimiyah, dan Ibnu Khaldûn. Meskipun berbeda distingsi argumentasi tentang urgensi kepemimpinan yang lebih cenderung pada perspektif filsafat sosial daripada sosial politik. Manusia sebagai makhluk sosial tidak semestinya antipati terhadap eksistensi kelompok lain, egoisme dan subyektivisme bahkan menekankan kerjasama sebagai wujud peradaban politik kekuasaan. Menurut Imam Ghazâli keberadaan *sulthân* merupakan keharusan untuk menciptakan ketertiban dunia sebagai perintah agama dan mengangkat pemimpin merupakan

⁹ Al-Qurthubi, *Tafsîr al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân*, juz 1, Beirut: Dâr al-Kitâb al-Arabî, 2008, hal. 311.

¹⁰ Pemikiran HTI ini hampir sama dengan pernyataan Hegel, bahwa kuat dan berkembangnya negara berarti tercapainya cita-cita manusia. Seperti yang dikutip Amin Rais dalam kata pengantar terjemahan karya Abul 'Ala al-Maudûdi, *Khilâfah dan Kerajaan*, terj. Muhammad al-Baqir, Bandung: Mizan, 1998, hal. 80.

¹¹ Muhammad Hussain Abdullah, *Dirâsat fi al-Fikr al-Islâmi*, Beirut: Dâr al-Bayariq, 1990, hal. 35. Lihat an-Nabhâni, *Nizhâm al-Islâm*, t.tp: Hizb al-Tahrir, 2001, hal. 24-34.

kewajiban agama. Otoritas kekuasaan Negara sangat menentukan terlaksananya *amar ma'ruf nahi munkar*, namun perspektif Zallum berbeda, terwujudnya hukum dan kepemimpinan hanya dengan *Khilâfah*.¹²

Konsepsi *Khilâfah* didasarkan atas keyakinan mereka terhadap pengertian *Khilâfah* yang disetarakan dengan kata *imârah* dan *imâmah* dengan mengutip beberapa *kitab turats* maupun kontemporer. Seperti kitab *al-Imâmah al-Uzhmâ* karya al-Dumaji yang menampilkan beragam pendapat terkait sinonimitas antara kata *Khilâfah*, *Imâmah*, dan *Imârah*. Kitab *Fiqh Islam wa Adillatuhu* karya Wahbah Zuhaili yang menyatakan kepemimpinan tertinggi atau *Khilâfah* dan *Imarah* semuanya mempunyai makna dan fungsi yang sama dalam kekuasaan tertinggi, kitab *al-Ahkâm al-Sulthâniyah* karya al-Mawardi bahwa tugas *Khilâfah* adalah pengganti Nabi saw. dalam kapasitas kepala pemerintahan bukan hanya *risâlah nubuwwah* yang mengisyaratkan sepuluh tugas seorang Khalifah.¹³ Begitu juga dalam kitab *al-Khilâfah wa al-Mulk* yang menyatakan bahwa *Khilâfah* sebuah pemberian dari Tuhan yang harus dirawat sebagaimana mestinya. Karena manusia adalah Khalifah atau wakil Tuhan sebagai pengendali sejati.¹⁴

Berdasarkan pengertian *Khilâfah* di atas, tampak jelas bahwa konsepsi *Khilâfah* tidak identik dengan sistem politik kekuasaan bermuatan ideologis, tetapi juga berkaitan kepemimpinan. Konsepsi *Khilâfah* yang termaktub secara tekstual dalam kitab suci Al-Qur'an dan Hadis adalah konsepsi yang belum final dan masih bersifat *debatable*. *Khilâfah* lahir pasca Rasul wafat mendapat legitimasi doktrin keagamaan yang seharusnya urgensitas *Khilâfah* tidak mengalahkan substansi dan nilai-nilai keislaman pada wilayah institusi. *Khilâfah* adalah institusi peradaban, tidak sekadar sistem kepemimpinan

¹² Abdul Qadim Zallum, *Nizhâm al-Hukm fi al-islam*, Beirut: Dâr al-Ummah, 1996, hal. 11-54.

¹³ Al-Mâwardi menetapkan 10 kewajiban atau tugas-tugas seorang pemimpin (Khalifah) yaitu: 1) Melindungi atau menjaga keutuhan agama, 2) Menerapkan hukum pada para pihak yang berperkara (masalah perdata), 3) Melindungi wilayah negara dan tempat suci. 4) Menegakkan supremasi hukum (*hudud*) atau (masalah pidana), 5) Melindungi daerah perbatasan dengan benteng yang kokoh, 6) Memerangi para penentang Islam, setelah mereka didakwahi dan masuk Islam atau dalam perlindungan kaum Muslimin (*ahl dzimmah*), 7) Mengambil *fai'* (harta yang diperoleh kaum Muslimin tanpa peperangan) dan sedekah sesuai dengan kewajiban syariat. 8) Menentukan gaji, dan apasaja yang diperlukan dalam kas negara tanpa berlebihan. 9) Mengangkat orang-orang terlatih dalam tugas-tugas kenegaraan. 10) Terjun langsung untuk menangani berbagai persoalan, dan menginspeksi keadaan. Al-Mawardi, *al-Ahkâm al-Sulthâniyyah wa al-Wilâyat al-Dîniyyah*, Cet. 3, Kairo: Musthafâ al-Babi al-Halabi, 1973, hal. 18.

¹⁴ Makmun Rasyid, *Hizbut Tahrir Gagal Paham Khilâfah*, Tangerang: Pustaka Compass, 2016, hal. 25-27.

umum dan sistem pemerintahan yang mengatur urusan agama dan dunia.¹⁵ *Khilâfah* bukan sistem yang harus *taken for granted* dan wajib diterapkan sama persis dengan dahulu. Perbedaan konseptualisasi *Khilâfah* dari kalangan ulama klasik hingga kontemporer memperlihatkan bahwa *Khilâfah* persoalan *ijtihadiy* bukan persoalan *ushuliy*. Konsep *Khilâfah* seyogianya tidak harus dipertentangkan atau diyakini sebagai satu-satunya kebenaran sistem dan solusi bagi seluruh problematika umat dan sosial. *Khilâfah* layaknya sistem pemerintahan dan kekuasaan modern lainnya yang memiliki sisi kelebihan dan kekurangan.¹⁶

Jika merujuk pada konsepsi Al-Qur'an, kata *Khilâfah* sesungguhnya tidak pernah disebut secara langsung mengandung substansi ideologis, melainkan dalam konteks peranan manusia sebagai Khalifah (al-Baqarah/2: 30). Karenanya sistem *Khilâfah* jika dipahami secara literal dan ekstrem, dapat melahirkan konsep negara Islam (*daulah islamiyah*) dan dapat bersinggungan dengan konsep negara bangsa (*daulah qaumiyah*) atau dalam proses perkembangannya berbeda dengan sistem pemerintahan modern seperti Monarki, Republik dan lainnya. Penafsiran *Khilâfah* tergantung resepsi dan keyakinan, *Khilâfah* jika dipahami secara statis sebagai ideologi politik (*hakimiyah*), dapat melahirkan otoritarianisme penafsiran yang paradigmatis. Tetapi bila dipahami secara dinamis, justru akan melahirkan konsepsi politik kekuasaan yang berkeadaban dan berkembang mewujudkan masyarakat adil dan makmur.

Khilâfah secara substansi tidaklah melahirkan polarisasi dan penafsiran yang paradigmatis dalam sistem demokrasi. *Khilâfah* identik dengan *imâmah* dan *imârah* atau orang yang mewakili umat di dalam menjalankan pemerintahan dan kekuasaan untuk menerapkan hukum-hukum Syariah juga sebagai kepemimpinan umum dalam urusan agama dan dunia penerus kenabian. Substansi nilai-nilai kekhilafahan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara dapat diakomodasi secara politik pada institusi negara secara konstitusional seperti penegakan prinsip tauhid, prinsip *sunnatullah*, prinsip kebebasan, prinsip persaudaraan, dan prinsip persamaan antar manusia.¹⁷

a. *Khilâfah* bertentangan dengan Negara Bangsa (*Nation State*)

Format politik kekuasaan yang khas mencerminkan kekhilafahan telah tegak sejak masa Rasul saw, yaitu dengan turunnya Surat al-Mâidah ayat 3. Format politik yang khas ini tidak pernah diformalkan Nabi langsung dari

¹⁵ Hasan Ibrahim Hasan, *Tarikh al-Islâm; al-Siyâsi wa al-Dîni wa al-Tsaqafi wa al-Ijtîmâ'i*, Vol. 1, Cet. 8, Mesir: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyah, 1991, hal. 350.

¹⁶ Nadirsyah Hosen, *Islam Yes, Khilâfah No*, Yogyakarta: SUKA Press, 2018, hal. 33.

¹⁷ Musdah Mulia, *Negara Islam; Pemikiran Politik Husein Haikal*, Jakarta: Paramadina, 2001, hal. 24.

nas sebagai instrumen politik pilihan wajib diterapkan. Lahirnya institusi kekhalifahan sangat unik dan muncul karena respon terhadap konteks politik untuk menjaga dan melindungi eksistensi *daulah* dan keimanan, akibat situasi yang semu (*obscur*) tersebut memainkan peranan yang signifikan dalam sejarah Islam dan para pengikutnya.¹⁸ Meski *Khilâfah* sebagai sistem politik masih diperdebatkan, namun eksistensi *Khilâfah* tidak bisa dimungkiri telah menyejarah selama ±12 abad. Menurut teori kebenaran korespondensi¹⁹, sesuatu dianggap benar apabila sesuatu tersebut sesuai dengan fakta atau kenyataan, dan sebaliknya sesuatu dianggap tidak benar apabila tidak sesuai dengan fakta atau kenyataan. Terlepas dari kontroversi di atas, kekhalifahan adalah sesuatu yang nyata dan sesuai dengan realitas.

Khalifah berkewenangan bertindak menurut syariah dan kehendak masyarakat dalam konteks kekuasaan keagamaan (*sulthah dîniyah*) maupun kekuasaan duniawi (*sulthah dunyâwiyah*).²⁰ Karakteristiknya yang khas ini berimplikasi pada terciptanya sebuah pemerintahan tunggal berbentuk kekhalifahan. Secara konsepsi, penegakan *Khilâfah* masih menyisakan perdebatan politis antara kelompok Sunni dan Syi'ah. Menurut Sunni menegakkan *Khilâfah (Imâmah)* bukan praktik dasar keagamaan atau keyakinan seperti keyakinan Syi'ah, karena *Khilâfah (Imâmah)* persoalan *furu'iyah* berkaitan dengan perbuatan orang-orang beriman dan mengangkat Khalifah atau Imâm merupakan perintah berdasarkan dalil *al-sam'* yaitu Al-Qur'an, Sunnah, dan Ijma'. Pandangan Sunni ini juga berbeda dengan kaum Mu'tazilah. Mu'tazilah menyatakan, menegakkan *Khilâfah (Imâmah)* sebuah keharusan yang dapat dibuktikan oleh akal pikiran. Namun argumen ini ditolak Syi'ah karena akal pikiran dianggap tidak mencukupi, *Khilâfah (Imâmah)* diyakininya bentuk keberkahan Allah kepada para hamba-Nya.²¹

Hizbut Tahrir yang cenderung dekat Sunni, berkeyakinan menegakkan *Khilâfah* adalah kewajiban berdasarkan *nas* Al-Qur'an Surat al-Mâidah/5 ayat 48 dan 49, hadis-hadis Rasulullah, dan ijma' sahabat. *Khilâfah* menurut HTI dapat saja berubah format asalkan tujuan yang ingin dicapai dapat terwujud. Hanya saja, sepanjang sejarah politik Islam tidak pernah terbukti

¹⁸ Manouchehr Paydar, *Legitimasi Negara Islam: Problem Otoritas Syari'ah dan Politik Penguasa*, terj. M. Maufur, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003, hal. 62.

¹⁹ Ada dua teori kebenaran, yaitu teori kebenaran koherensi dan korespondensi. Kebenaran koherensi yaitu suatu pernyataan dianggap benar apabila pernyataan tersebut cocok dan sesuai (koheren) dengan serangkaian pernyataan lain yang telah diterima kebenarannya. W. H. Walsh, *Philosophy of History: An Introduction*, New York: Harper Torchbooks, 1967, hal. 73-74.

²⁰ N. J. Coulson, "The State and the Individual," ed. J. Steward-Robinson, *The Traditional Near East (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, Inc., 1966, hal. 123.*

²¹ Qomaruddin Khan, *The Political Thought of Ibn Taimiyyah*, Pakistan: Islamic Research Institute, 2nd edition, 1985, hal. 24-28.

bahkan sistem republik yang memuat seluruh pengertian Islam, diakuinya tidak mampu menjadikan Syariah sebagai kewajiban (*obligation*) bukan pilihan (*option*). Syariah tanpa *Khilâfah* tidak akan pernah tegak karenanya *mâlâ yatimmu al-wâjib illâ bihi fahuwa wâjibun* (sesuatu yang diharuskan tapi tidak bisa terlaksana tanpa adanya sesuatu (yang lain), maka sesuatu yang lain itu juga wajib hukumnya).²²

Sistem politik kekuasaan yang bersendikan Syariah, bentuk konsep dan historisnya merupakan *wasilah* untuk *tathbiq al-syari'ah*. Hal ini bukanlah sesuatu yang baru bahkan di kalangan filsuf Sunni seperti Imâm al-Ghazâlî (w. 1111 M) menyatakannya secara jelas:

Ketahuiilah bahwa Syariah merupakan fondasi dan pemerintahan Islam merupakan penjaganya. Jika pemerintahan tidak memiliki fondasi, maka ia akan hancur, dan jika Syariah tidak memiliki penjaga, ia akan sirna.²³

Pandangan politik yang *mainstream* dan hegemonik ini seiring invansi Barat terhadap negara-negara Muslim, juga pandangan mayoritas Muslim Indonesia di kalangan tokoh Jamiyyah Nahdhatul Ulama dan Muhammadiyah. Untuk mendudukkan pemikiran HTI tentang *Khilâfah*, lebih dahulu memahami deskripsi *Khilâfah* dari dua sudut pandang yang berbeda. Pertama, bahwa *Khilâfah* hanyalah *persuing a mirage* atau hanya merupakan *Muslim imagination* (khayalan). Kedua, bahwa *nation state* itu *absurd* dan hanya merupakan *imagined community* (komunitas terbayang), sehingga tidak salah mengajukan konsep *Khilâfah* sebagai konsep alternatif.

Kelompok pertama, *Khilâfah* dideskripsikan sebagai *imagination* (khayalan) dikemukakan oleh Beatrix dengan mengatakan bahwa tidak ada premis dari sebuah teori tentang negara yang bisa ditemukan baik dalam Al-Qur'an maupun dalam Syariah yang berkaitan dengan masyarakat apalagi negara.²⁴ Beatrix, tampaknya terinspirasi dengan pendapat Ibn Khaldûn yang menyatakan bahwa institusi *Khilâfah* tidak bertahan lebih lama dari masa *Khulafâur Rasyidîn*, setelah itu yang ada hanya keinginan tidak suci untuk memenangkan kekuasaan dan untuk mempertahankannya. Beatrix berkesimpulan bahwa setiap proyek dan konsolidasi untuk mendirikan negara memperlihatkan sebuah kombinasi dengan beberapa karakteristik, antara lain ideologi keagamaan menekankan tauhid, egalitarianisme, dan

²² M. Ismail Yusanto, *Khilâfah Jalan Menuju Kaffah*, Yogyakarta: Irtikaz, 2016, hal. 87-88.

²³ Al-Ghazali, *Ihyâ `Ulûm al-Dîn*, Juz. II, Mesir: Isa al-Bab al-Halaby, t.th, hal. 153.

²⁴ Asma Larif-Beatrix, "The Muslim State: Pursuing a Mirage" dalam Norani Othman (editor), *Shari'a Law and the Modern Nations-State a Malaysian Symposium*, Kualalumpur, Sisters in Islam, 1994, hal. 33.

organisasi keagamaan yang militeristik.²⁵ Menurut Kamali, *Khilâfah* memiliki dua pengertian, yaitu sebagai wakil Tuhan di muka bumi dan *Khilâfah* sebagai institusi kekhilafahan seperti kepemimpinan *Khulafâur Râsyidîn* hingga Turki Utsmani tahun 1924.²⁶

Hemat penulis, *Khilâfah* dan *Imâmah* telah berkembang dengan karakternya yang khas sebagai manifestasi dari konsep kepemimpinan politik Islam. Akan tetapi, realitas pergumulan ini adalah realitas historis yang muncul sebagai hasil dari doktrin hukum dan contoh historis. Gagasan dan praktik historis dari pergumulan historis tersebut tidaklah menunjukkan sebuah kewajiban syar'i bersifat mutlak dan absolut, namun bukan berarti prinsip-prinsip *Khilâfah* seperti keadilan, persamaan, dan syura tidak bisa dielaborasi untuk kemaslahatan bangsa dan negara Indonesia. Pilihan tepat politik yang relevan untuk masa kini adalah konsep negara bangsa, konsep yang diterapkan oleh hampir seluruh negara di dunia terlepas dari ketegangan historis, konseptual dan institusional antara negara bangsa (*nation state*) dengan kekhilafahan, Dinasti Utsmani sendiri mengakui keunggulan politik Eropa dalam sistem administrasi dan militernya.²⁷

Menurut Masykuri Abdillah, jika pada masa lalu lembaga *Khilâfah* yang bersifat mendunia dijadikan sebagai konsep sentral dalam negara, maka pada masa kini konsep *nation state* diterima menggantikan konsep *Khilâfah*.²⁸ *Khilâfah* cukup sulit tegak, disebabkan oleh lintas batas geografis, budaya, etnis, suku dan lainnya. Bahkan setiap pemimpin kini dengan wilayah teritorial kekuasaannya mustahil mau menyerahkan bangsa dan negaranya ke dalam satu sistem politik bernama *Khilâfah*. Pernyataan kelompok kedua, bahwa *nation state* itu *absurd* hanya *imagined community* tampak menemukan kebenarannya seiring menguatnya arus globalisasi. Istilah *imagined community* berasal dari ungkapan Benedict Anderson yang mendefinisikan *nation* sebagai komunitas politis dan dibayangkan sebagai sesuatu yang bersifat terbatas secara *inheren* sekaligus berkedaulatan.²⁹

²⁵ Asma Larif-Beatrix, "The Muslim State: Pursuing a Mirage" dalam Norani Othman, *Shari'a Law and the Modern Nations-State a Malaysian Symposium ...*, hal. 39-40.

²⁶ Mohammad Hashim Kamali, "The Islamic State and Its Constitution", dalam Norani Othman (editor), *Shari'a Law and the Modern Nations-State a Malaysian Symposium* Kualalumpur, Sisters in Islam, 1994, hal. 51.

²⁷ Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-Modernisme*, Jakarta: Penerbit Paramadina, 1996, hal. 12.

²⁸ Masykuri Abdillah, "Negara Ideal Menurut Islam dan Implementasinya Pada Masa Kini", dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (editor), *Islam, Negara & Civil Society Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, Jakarta: Paramadina, 2005, hal. 81-82.

²⁹ Benedict Anderson, *Imagined Communities: Komunitas-Komunitas Terbayang*, terj. Omi Intan Naomi, Yogyakarta: Insist, 2001, hal. 8.

Nation disebut sebagai sesuatu yang terbayang (*imagined*) dari para anggota bangsa terkecil yang memiliki bayangan tentang kebersamaan mereka.

Pada awalnya *nation* dipahami sebagai suatu yang *anthropological in nature*, dengan begitu bangsa merupakan yang *historical*. Namun kemudian bangsa dipahami secara *political, political community*, setelah digaungkan konsep “*imagination of togetherness*”. *Sense of nationality* (rasa kebangsaan) tersebut akan menjadi masalah ketika diambil alih oleh negara bukan sebagai sebuah komunitas yang tidak peduli akan ketidakadilan. Bangsa dipahami sebagai kesetiakawanan yang membentuk persaudaraan hingga berani berkorban demi pembayangan bangsa tersebut.³⁰ *Nation state* telah berlangsung sebagai bentuk organisasi politik yang dominan di seluruh dunia selama lebih dari satu abad. Namun demikian, bentuk politik ini saat ini sedang menghadapi tantangan serius dari proses globalisasi. Ide *nation-state* sedang dipersoalkan baik secara teoretik maupun praktis.³¹

Tantangan praktis terletak pada meningkatnya gerakan dan pemikiran melalui pembatasan *nation state* dan meningkatnya ketidakmampuan kontrol negara. Globalisasi mendorong ke arah hancurnya negara bangsa di antaranya proses *deteritorialisasi* akibat kondisi. Konfigurasi geografi politik dunia sebagai konstelasi postnasional hingga proses *deteritorialisasi* yang memungkinkan mencuatnya wilayah publik transnasional. Tantangan global yang dihadapi *nation state* sekarang ini ialah menjamurnya berbagai dominasi Barat terhadap perusahaan multinasional hingga berkembangnya pasar modal global seperti World Bank, IMF dan lainnya dengan hukum internasionalnya telah mempengaruhi kekuasaan negara secara signifikan melalui berbagai kebijakan reformasi, deregulasi, dan privatisasi hingga kekuatan-kekuatan militer hegemonik yang telah melemahkan kedaulatan sebuah negara melalui aksi militer dengan memperlakukannya sebagai PBB.³²

Pengaruh globalisasi terhadap kedaulatan negara bangsa, melahirkan tiga pandangan, yaitu: *pertama*, bahwa globalisasi menghancurkan kedaulatan Negara bangsa. Pandangan ini dikemukakan oleh Kenichi Ohmae yang mengatakan bahwa revolusi informasi telah menyebabkan dunia semakin rapat yang memungkinkan pelaku-pelaku sosial melakukan interaksi melampaui batas-batas negara yang pada perkembangannya dapat melemahkan kontrol negara terhadap bangsa. Inilah realitas kedaulatan *nation state* dalam dunia tanpa batas ini menjadi ilusi hilangnya kedaulatan

³⁰ Anderson, *Imagined Communities: Komunitas-Komunitas Terbayang ...*, hal. 11.

³¹ Mucahit Bilici, “Umma and Empire: Global Formations after Nation” dalam Ibrahim

M. Abu-Rabi’ (editor), *Contemporary Islamic Thought*, USA: Blackwell Publishing Ltd., 2006, hal. 318.

³² Moh. Mahfud MD, *Perdebatan Hukum Tata Negara Pasca Amandemen Konstitusi*, Jakarta: LP3ES, 2007, hal. 221-222.

negara.³³ *Kedua*, bahwa globalisasi adalah ancaman terhadap kedaulatan *nation state*. Sebab, globalisasi menyebabkan kehilangan kontrol negara atas sumber-sumber ekonomi bahkan dengan internasiolisasi produksi ekonomi telah melumpuhkan proses penanganan oleh *nation state* sehingga berpengaruh pada pelayanan publik.³⁴ *Ketiga*, bahwa kedaulatan negara hanyalah mitos yang dalam sejarahnya tidak melewati masa emas. Sebab, kedaulatan bukanlah sesuatu yang *absolut* dan tunggal bahkan bukan sesuatu yang utuh lagi karena ia menjadi terbagi menurut David Held.

Jika dicermati dari aspek sustainabilitinya, *nation state* baru lahir pada abad pencerahan Eropa dan *established* pada akhir abad ke-20. Di awal abad ke-21, konsep *nation state* seakan sudah di ambang kehancuran. Agus Surata dan Tuhana Taufiq A. mencatat bahwa di dunia terdapat negara bangsa yang berusia lebih dari 100 tahun dan ada yang berusia lebih pendek. Kelompok negara berusia di atas 100 tahun dengan tingkat homogenitas etnik yang tinggi dan homogenitas agama yang tinggi berjumlah 26. Kelompok negara berusia di atas 100 tahun dengan tingkat homogenitas etnik 0 sampai 50%, namun homogenitas agama 51-100% terdapat 10 kasus. Kalau data tersebut dibandingkan dengan sustainabilitas *Khilâfah* yang mampu bertahan selama kurang lebih 12 abad (632 M.-1924 M.), tentu konsep *nation state* sangat jauh dan tidak seimbang dengan konsep *Khilâfah*. Apalagi kalau dipahami bahwa konsep *nation state* lahir dari kolonialisme Barat.³⁵

Kemunculan *nation states* di dunia Islam adalah dari penjajahan, sebuah realitas tidak mudah meyakinkan *nation state* sebagai konsep alternatif bagi politik kekuasaan. Disisi lain secara empirik *nation state* memecah umat Islam dunia, sementara Al-Qur'an memerintahkan umat Islam untuk menjadi umat yang bersatu (*ummatan wahidah*) (al-Anbiyâ/21: 92), dan Al-Qur'an juga memerintahkan untuk bersatu tidak bercerai berai (Âli Imrân/3: 103). Samson Rahman, mengutip pendapat Malik bin Nabi bahwa sebuah peradaban akan terus menanjak naik tatkala yang menjadi panglimanya adalah ruh. Dengan ruh, sebuah peradaban menjadi peradaban yang bersih tidak terkotori. Pada masa inilah peradaban akan dianggap mencapai puncak yang sebenarnya.³⁶

³³ Kenichi Ohmae, *Hancurnya Negara-Bangsa: Bangkitnya Negara Kawasan dan Geliat Ekonomi Regional di Dunia Tak Berbatas*, terj. Ruslani, Yogyakarta: Qalam, Cet. 1, 2002, hal. 9-17.

³⁴ Moh. Mahfud MD, *Perdebatan Hukum Tata Negara Pasca Amandemen Konstitusi...*, hal. 223.

³⁵ Agus Surata dan Tuhana Taufiq A., *Runtuhnya Negara Bangsa*, Yogyakarta: UPN Veteran, 2002, hal. 19.

³⁶ Samson Rahman "Pengantar Penerjemah" dalam Ali Muhammad Ash-Shalabi, *Bangkit & Runtuhnya Khilâfah Utsmaniyah*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2004, hal. xi.

Peradaban Islam yang pernah melahirkan sistem kekhilafahan, ruhnyanya adalah penegakan syari'at Allah dan jihad *li i'lâi Kalimât al-Allah*, minimal pada tataran konsepsi, sedangkan ruh *nation state* adalah penjajahan dan dendam terhadap umat Islam yang selama berabad-abad telah mengalahkan Barat dalam segala aspeknya. Kebencian Barat terhadap Islam terutama dalam aspek politik tidak akan pernah musnah sepanjang masa. Barat tidak akan mungkin melupakan sejarah masa lalunya di mana ribuan mil tanahnya pernah dikuasai Islam dan bahkan hingga sekarang belum semuanya kembali, mereka juga tidak akan pernah melupakan sejarah perang Salib yang tidak pernah menang melawan tentara Islam.

Menurut HTI sistem pemerintahan Islam ialah *Khilâfah 'alâ Minhâj al-Nubuwwah*. Konsepsi HTI ini tampaknya sejalan dengan tawaran al-Faruqi. Dalam bayangannya, negara-negara Islam sekarang akan menjadi Provinsi Federal dari sebuah kekhilafahan universal yang harus senantiasa diperjuangkan segenap kaum Muslim. Karena dasar pokok *Khilâfah* bersifat transenden, maka *Khilâfah* berlaku secara universal dan inklusif bagi seluruh umat manusia.³⁷ *Khilâfah* dalam pemikiran HTI akan memimpin bangsa dan negara dunia yang tergabung di dalamnya seperti kekhilafahan awal bangsa Arab, Turki, Persia tetap ada, sementara negara menjadi wilayah provinsial. Letak perbedaan konsep *Khilâfah* dengan konsepsi politik lainnya terletak pada sistem kekhilafahan, di mana seorang Khalifah memiliki otoritas memerintah terhadap wilayah-wilayah kekuasaan hingga memberikan perlindungan dan kehormatan. Sebuah otoritas peradaban yang cukup berbeda tidak tertandingi oleh organisasi dunia termasuk OKI atau PBB.

Kekhilafahan Islam berkembang pesat mampu menaungi ratusan etnis yang membentang dari tepi lautan Atlantik di Barat sampai sebagian China di Timur, dari tepi Sahara di Selatan sampai Kaukasus di Utara. Kemajuan tersebut melahirkan para intelektual berkarya dalam berbagai bidang ilmu dan melahirkan sebuah peradaban dunia yang tertoreh dengan tinta emas dalam sejarah peradaban umat manusia. Namun demikian, bukan berarti sistem *Khilâfah* sistem kekuasaan ideal tanpa masalah. Sistem *Khilâfah* yang ideal hanya pada masa *Khulafa'ur Râsyidîn*, Umar bin Abd al-Azîz, Harun al-Râsyid, dan para Khalifah dari kerajaan-kerajaan Islam setelahnya yang memang secara substansial sesuai dengan kepemimpinan *Khilâfah Râsyidah*.

Sebagai implementasi dari sistem *Khilâfah* yang tidak luput dari peristiwa politik kendati masa kemajuan terwujud hingga masa kemunduran. Peristiwa transisi tersebut merefleksikan keruntuhan *Khilâfah*, namun *Khilâfah* tetap sistem politik ideal bagi HTI yang relevan dan direstui Tuhan, karenanya HTI tetap bersikeras menolak sistem diluar sistem *Khilâfah*

³⁷ Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-Modernisme...*, hal. 54.

karena dianggap tidak kompatibel dengan doktrin dan sistem politik pemerintahan Islam. Tetapi pada waktu yang bersamaan, HTI sangat menikmati buah demokrasi bahkan bisa berkembang pesat dan leluasa mengekspresikan ide dan gagasan hingga aksi-aksi sosial politik yang tidak mungkin dilakukannya kecuali di negara-negara yang bersistem politik demokratis seperti di Inggris bukan di negara-negara Arab semisal Saudi Arabia ataupun Qatar.

Sikap inkosistensi HTI juga tampak pada anggapan sistem *Khilâfah* sistem yang terpencil (*isolated*). Padahal dalam sejarah peradaban manusia, tidak ada sebuah peradaban yang dapat mencapai kejayaan tanpa proses akulturasi dan asimilasi peradaban bangsa lain seperti Yunani, Persia, dan India. Begitu pula Barat mencapai masa kejayaannya, karena peran penting umat Islam. Sikap HTI yang demikian, terkadang menyebabkan tidak reseptif menarik, kurang simpatikan semakin menguat ketika HTI dalam mencapai kekuasaan, mengandalkan kekuatan luar melalui *thalab annushrah*.³⁸ Warna pluralitas yang dogmatis ini dapat menimbulkan intoleransi dan berpotensi melahirkan ekstrimisme. *Fiqh siyâsah* yang pada dasarnya berupa pilihan (*option*) berubah menjadi pilihan tunggal dan absolut (*obligation*). Salah satu kaidah ushulnya yang menyatakan bahwa “fatwa jumur ulama tidak dapat membatalkan fatwa ulama lain yang minoritas” berubah menjadi fatwa ulama yang otoritasnya diakui pergerakan membatalkan fatwa seluruh ulama lain yang berbeda.³⁹ Lahirnya pemahaman seperti ini disebabkan kerancuan interpretasi dan penggunaan konsep Syariah dan fikih yang keduanya tidak lagi dipahami dalam maknanya yang *genuin* bahkan diartikan sama. Karenanya intoleransi, rigiditas dalam kehidupan, kaku dalam sikap dan berekpresi menjadi sistem nilai bawah sadar HTI yang membahayakan dalam kehidupan sosial kemasyarakatan yang plural.

Berdasarkan pemaparan di atas, secara konsepsi sistem *Khilâfah* menurut hemat penulis bukan merupakan sesuatu yang mustahil, tetapi masalahnya apakah masih memungkinkan menegakkan sistem *Khilâfah* pada saat NKRI telah sepakat dengan hasil konsensus nasional para pendiri bangsa sebagai *Dâr al-Mitsâq*? Disisi lain konsepsi *Khilâfah* sebenarnya tidak harus selalu dipertentangkan dengan konsep negara bangsa seperti NKRI, sebab semua alasan di balik kewajiban mengangkat seorang Khalifah (pemimpin) sudah terakomodir dengan baik dalam wadah negara bangsa (*nation state*). Yang berbeda dari kedua konsepsi tersebut, hanya pada level idealisme di mana konsep kepemimpinan global terlihat lebih ideal. Namun kata ideal

³⁸ WAMY, *Gerakan Keagamaan dan Pemikiran: Akar Ideologis dan Penyebarannya*, cet. IV, Jakarta: Al-I'tishom Cahaya Umat, 2003, hal. 92.

³⁹ Sudarmono Sasmono, “Mau Kemana Aktifis Masjid Kampus” dalam *www.students.stttelkom.ac.id Forum*. Diakses pada 15 September 2021.

tersebut justru menjadi hal yang berlebihan bila dipaksakan untuk terjadi di era saat ini. Akhirnya tak ada pilihan bagi kaum Muslimin saat ini untuk menerima konsep negara bangsa sebagaimana yang berlaku di Negara Kesatuan Republik Indonesia bahkan di seluruh dunia, agar kaum Muslimin tidak lagi terseret pada pertikaian yang tidak berkesudahan sebagaimana tercatat dalam sejarah. Maka apa yang tak dapat dijangkau semuanya tidak lantas ditinggal semuanya (*mâ lâ yudraku kulluhu lâ yutraku kulluhu*).

b. *Khilâfah* dan Penerapan Syariah di Indonesia

Pemikiran HTI yang *legitimate* tentang *Khilâfah* dipengaruhi oleh landasan teologis *Khilâfah* yang disajikan secara dogmatis menjadi kebenaran mutlak. Kebenaran konsep ini dipandang sebuah kewajiban dan menjadi determinasi hukum berdosa besar jika tidak berniat menegakkannya. *Khilâfah* adalah solusi penyelesaian problematika umat atas ketidakadilan dalam tatanan sosial politik kemasyarakatan.⁴⁰ Konsepsi *Khilâfah* dibalik penerapan syariah dan penyelesaian umat, hemat penulis memiliki relevansi dengan motif Islamisme, Arabisme, Wahabisme, dan Pan-Islamisme.

Islamisme di sini bukan Islamisme yang diidentikkan dengan gerakan Islam militan-radikal anti toleran, tetapi adalah keberpihakannya untuk menjalankan ajaran Islam sepenuhnya menjadi entitas tunggal (*single entity*). Pemikiran HTI tentang Islamisme dapat ditelaah dari sejumlah referensi atau ayat yang dijadikan alasan (*raison de être*) kewajiban mendirikan *Khilâfah*, seperti Surat al-Maidah/5: 48-49 dan hadis riwayat Muslim dari sahabat Ibnu Umar RA, *siapa saja mati dan tidak ada bai'at di pundaknya, maka dia mati dalam keadaan jahiliyah*.⁴¹ Terlepas dari fakta apakah HTI menganut paham skripturalis, tekstualis, fundamentalis dan semacamnya dalam memahami teks-teks keagamaan. Tetapi yang jelas komitmennya terhadap Islam tidak diragukan meski tidak mesti berjalan linier selamanya. Dengan demikian, seyogianya umat Islam tidak menaruh curiga berlebihan kepada mereka yang ingin mengembalikan kemurnian ajaran Islam, asalkan pemahamannya tidak membawa pengaruh pada tindakan inkonstitusional dan eksklusifisme yang menyebabkan *disharmoni* agama dan kekuasaan.

Fenomena Arabisme HTI ditunjukkan dalam bentuk manifestasi, pemakaian simbol-simbol keagamaan berbahasa Arab di ruang publik yang mengindikasikan Islam sama dengan Islam Arab, penisbatan HTI diperkuat dengan relasi gerakan politik Islam Timur Tengah dengan organisasi induk gerakan Islam HTI berpusat di Lebanon. Pemahaman Islam yang skripturalis menjadi patron gerakan ini dalam praktik keagamaan maupun prototipe

⁴⁰ Hafidz Abdurrahman, "Menegakkan *Khilâfah* Kewajiban Paling Agung," dalam *Al-Wa'ie*, No. 55, tahun V. Edisi Khusus Maret 2005, hal. 90.

⁴¹ Imam Muslim, *Sahîh Muslim*, CD Room Maktabah asy-Syâmilah, Edisi 3.61, Juz 9, hal 393. No. 3441, Bab *Wujûb Mulâzamat Jamâ't al-Muslimîn 'Inda Zhuhûr al-Fitan*.

penyatuan agama dan negara.⁴² Namun, pandangan Arabisme HTI ini tampaknya diragukan, sebab HTI tidak mensyaratkan suku Quraisy sebagai syarat mutlak atau syarat *in'iqâd* Khalifah melainkan hanya *afdhâliyyah*. Khalifah dapat saja hadir dari luar Arab bukan dari suku Quraisy. Pusat kekhilafahan tidak mengharuskan berada dikawasan Timur Tengah, bisa saja berada di Asia Tenggara, dan HTI mengakui keabsahan *Daulah Utsmaniyyah*, sedang kelompok Arabis tidak mengakui eksistensi tersebut karena kaum Arabis tidak menerima realitas budak menjadi penguasa.

Kehadiran HT di Indonesia memiliki relasi kuat dengan gerakan transnasional Wahabisme Internasional.⁴³ Beberapa dokumen membuktikan afiliasi Syekh Taqiyuddin al-Nabhani dengan gerakan Ikhwanul Muslimin (IM) Mesir dan Yordania.⁴⁴ IM memiliki hubungan dekat dengan gerakan Wahabi Arab Saudi pasca upaya pembunuhan oleh sayap ekstrimis Ikhwan terhadap Nasser di Alexandria pada tanggal 23 November 1954 yang menyebabkan IM mendapat *pressure* dari pemerintah Mesir hingga tahun 1977.⁴⁵ Dalam kondisi tersebut, para aktivis IM banyak yang melarikan diri meminta suaka politik kepada Kerajaan Arab Saudi yang sedang gencar melakukan program internasionalisasi ke negeri-negeri Muslim di dunia.

HTI juga memiliki relasi kuat dengan Pan-Islamisme. Pernyataan ini merupakan hasil riset *The Ridep Institute* yang menyebutkan baik Al-Afghani maupun HTI sama-sama berkeinginan mengembalikan kejayaan umat Islam masa lampau; membangkitkan dari kemuduran; membebaskan umat Islam dari ide-ide sekuler, sistem perundang-undangan, hukum kufur dari dominasi negara-negara kafir dengan membangun *Daulah Islâmiyyah* dengan meyakini sistem kekhilafahan. Al-Afghani maupun HTI keduanya anti imperialisme dan peradaban Barat dan berusaha membangun peradaban Islam sendiri.⁴⁶ Di Indonesia Pan-Islamisme banyak berpengaruh terhadap perkembangan sosial politik umat Islam. Anthony Reid menengarai bahwa kebangkitan gerakan-gerakan nasionalis antikolonial disebabkan peranan penting Pan-Islamisme melalui kesultanan Turki yang sudah sejak lama

⁴² Haedar Nashir, "Review Disertasi Gerakan Islam Syari'at Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia", Yogyakarta: Sekolah Pascasarjana UGM, 2006, hal.90.

⁴³ Noorhaidi Hasan, "Transnational Islam within the Boundary of National Politics: Middle Eastern Fatwas on Jihad in the Moluccas", sebuah makalah yang dipresentasikan pada Konferensi Fatwas and Dissemination of Religious Authority in Indonesia yang dilaksanakan oleh International Institute for Asian Studies (IIAS), Leiden, 31 Oktober 2002.

⁴⁴ WAMY, *Gerakan Keagamaan dan Pemikiran: Akar Ideologis dan Penyebarannya* ..., hal. 93.

⁴⁵ Roger Garaudy, *Islam Fundamentalis dan Fundamentalis Lainnya*, terj. Afif Muhammad Bandung: Penerbit Pustaka, 1993, hal. 64.

⁴⁶ S. Yunanto, *et.al. Gerakan Militan Islam di Indonesia dan di Asia Tenggara*, Jakarta: The Ridep Institute, 2003, hal. 25.

memiliki hubungan diplomatik dengan sebagian wilayah nusantara, tetapi informasi seperti ini menurut Reid sangat langka.⁴⁷

Secara global konsepsi politik HTI dapat berimplikasi pada eksistensi politik NKRI terhadap loyalitas rakyat kepada penguasa. Setidaknya skema politik Indonesia akan berkembang menjadi negara demokratis, atau negara semi otoritarian, atau menjadi negara Islam, atau justru akan mengalami disintegrasi. Keempat skenario tersebut rentan terjadi dengan Indonesia yang kini mengalami krisis global hingga berdampak pada batas-batas negara bangsa akibat disintegrasi dan konflik horizontal. Konsep internasionalisasi *Khilâfah* HTI dengan konsekuensi teoretis politiknya, secara tidak langsung akan berhadapan dengan konsep NKRI. *Khilâfah* mengharuskan Islam sebagai pedoman (konstitusi) dalam bermasyarakat dan bernegara, juga mengharuskan adanya kesatuan teritorial. Sementara pada sisi lain, NKRI mengamanatkan Pancasila dan UUD 1945 sebagai konstitusi negara dan wilayah teritorial dari Sabang sampai Merauke. Konsep *Khilâfah* HTI mengharuskan perubahan fundamental terhadap struktur sebuah Negara dan peralihan kekuasaan dari kekuasaan NKRI ke kekuasaan *kekhilâfahan*. Gagasan ini menurut Yusanto bukan berarti kalau HTI disebut akan merebut, jika bangsa Indonesia setuju dengan gagasan *Khilâfah*, maka perubahan bentuk negara dari NKRI ke *Khilâfah* menjadi tidak penting.⁴⁸

Pandangan HTI ini tidaklah sederhana dan mudah diimplementasikan, apalagi fakta historis, membuktikan beberapa catatan negatif kepada gerakan ini terkait inkuisisi kekuasaan yang ditempuh dengan jalan kekerasan daripada perdamaian. Percobaan kudeta terjadi tahun 1969 di Yordania dipimpin oleh Syaikh Ahmad Da'ur pimpinan HT yang bekahir di penjara, dan percobaan kudeta juga terjadi di Mesir tahun 1984 bersama 32 orang aktivis HT di bawah pemimpin Abdulghani Jabir Sulaiman, Shalahuddin Muhammad Hasan, Abu Liyah, dan 'Alauddin Abdul Wahhab Hajjaj.⁴⁹ Sebagai langkah preventif atas hal tersebut, pemerintah Indonesia mengeluarkan Perppu Nomor 2 Tahun 2017, karena terindikasi kuat bertentangan dengan tujuan dan azas Pancasila dan UUD tahun 1945, meski secara administrasi keormasan AD/ART mencantumkan Pancasila sebagai ideologi HTI. Selanjutnya dalam penerapan Syariah, beberapa parameter yang digunakan HTI adalah parameter tekstual yang sering menyebabkan pemahaman dan penafasian yang *rigid* dan parsial, bukan menggunakan

⁴⁷ Anthony Reid, "Pan-Islamisme Abad Kesembilanbelas di Indonesia dan Malaysia" dalam Nico J.G. Kaptein (editor), *Kekacauan dan Kerusakan: Tiga Tulisan Tentang Pan-Islamisme di Hindia Belanda Timur Pada Akhir Abad Kesembilan Belas dan Awal Abad Kedua Puluh*, terj. Lillian D. Tedjasudhana, Jakarta: INIS, 2003, hal. 1.

⁴⁸ Muhammad Ismail Yusanto, *Khilfah Jalan Menuju Kaffah ...*, hal. 83.

⁴⁹ WAMY, *Gerakan Keagamaan dan Pemikiran: Akar Ideologis dan Penyebarannya ...*, hal. 89.

parameter masalah dan mafsadat. Oleh karena itu, konsep-konsep *Khilâfah* HTI kontradiksi dengan landasan teologis, kontradiksi dengan prasyarat, dengan sistem pemerintahan, serta kontradiksi dengan konstitusi Negara.

2. Tinjauan dan Kritik Historis *Khilâfah*

Telaah historis *Khilâfah*, menjadi kunci pemahaman tentang sejarah politik Islam. Argumentasi politis yang diklaim HTI sebagai konsepsi kekuasaan estafeta *Khilâfah nubuwwah* dari masa *Khulafâur Rasyidîn* hingga Turki Utsmani tahun 1924 M.⁵⁰ Potret kekhalifahan Islam secara historis bukan sebagai sandaran dan tolak ukur konsepsi mutlak perjuangan penegakan syariat. Namun demikian, historisasi kekhalifahan secara dogmatik menjadi konsepsi ideologi (*mabda'*) tersendiri bagi gerakan politik bersifat fundamental hingga strategi dan *manhaj siyâsi* untuk merebut kekuasaan.⁵¹ Oleh karena itu, sejauhmana kebenaran konsepsi tersebut korelasinya dengan penerapan syariat Islam kontemporer.

Berkaitan dengan tinjauan historis *Khilâfah*, peneliti memfokuskan kajian pada bentuk-bentuk *Khilâfah*, masa kekhilafahan, dan konsepsi penegakkan *Khilâfah*.

Adapun analisis kritis *Khilâfah* tersebut berikut ini:

a. Bentuk *Khilâfah* dalam Sejarah Kekhalifahan,

Sepanjang lintasan sejarah Islam, bentuk kekhalifahan tidak selalu dalam satu wajah kepemimpinan. Perbedaan proses dan praktik politik

⁵⁰ Klaim *Khilâfah* tersebut, dibuktikan mereka dengan menginventarisir daftar para Khalifah, dimana dunia Islam pernah dipimpin oleh 104 Khalifah, dimulai dari 5 kekhalifahan dari *Khulafâ'ur Rasyidîn* Abû Bakar Shiddiq hingga Hasan bin Ali (11-40 H/632-661 M), 14 Khalifah dinasti Umayyah hingga Marwan bin Muhammad (40-133 H/661-750M), 18 Khalifah dari dinasti Abbasiyyah dimulai Abul Abbas al-Safah hingga Muqtadir Billah (133 -320 H/ 750-932 M), 8 Khalifah dari Bani Buwayh dimulai dari Al-Qahir Billah (320-323 H / 932-934 M) hingga Qasim Biamrillah (423-468 H/1031-1075 M), 11 orang Khalifah dari Bani Saljuk dimulai dari Al-Mu'tadi Biamrillah (468-487 H/1075-1094 M) hingga Mu'tashim Billah (640-656 H/1242-1258 M) hingga tiga tahun kemudian mengalami kevakuman kepemimpinan akibat serangan Tartar. Kemudian ada 18 Khalifah mulai dari Al-Mustanshir Billah II (660-661 H/1261-1262 M) hingga Al-Mutawakkil Alallah IV (914-918 H/1515-1517 M), 30 Khalifah dari Bani Usman dimulai dari Salim I (918-926 H/1517-1520 M) hingga Abdul Majid II (1340-1342 H/1922-1924 M). Lihat Muktamar Muballighah Indonesia, "Khilâfah dari Masa ke Masa," dalam *Satuan Langkah Songsong Khilafah Islamiyah*, Jakarta: Muktamar Muballighah Indonesia, 2010, hal. 13-16. Sekalipun daftar *Khilâfah* di atas menuai perdebatan khusus Bani Usman yang dimulai dari Salim I padahal sebelumnya telah ada 8 Khalifah yaitu Usman 1, Orkhan bin Usman, Murad 1, Bayazid 1, Muhammad 1, Murad II, Muhammad II, Al-Fatih, dan Bayazid II. Lihat Hans Joachim Kissinger, "The Ottoman Empire to 1774," dalam *The Last Great Muslim Empires*, Princeton: Markus Wiener Publisher, 1996, hal. 46.

⁵¹ Taqîyuddîn al-Nabhâni, *al-Syakhshiyah al-Islâmiyyah*, Juz 1, Beirut: Dâr al-Ummah: 2003, hal. 356.

kekuasaan sangat menentukan kualitas penguasa dan pemerintahan. Pasca Rasulullah saw. wafat penobatan Abû Bakar as-Siddiq sebagai Khalifah (w. 634 M) dilaksanakan melalui jalan baiat, Umar bin Khattâb (w. 644 M) melalui rekomendasi, Utsman bin Affân (w. 656 M) melalui syura, dan Ali bin Abi Thâlib (w. 661 M) melalui baiat oleh tim formatur. Praktik keragaman penobatan *Khilâfah* pada masa *Khulafâur Rasyidîn* (632-661 M) tersebut berbeda dengan praktik *Khilâfah* pada Dinasti Umayyah di Damaskus (661-750 M), Dinasti Umayyah di Spanyol (750-1031 M), Dinasti Abbasiyah di Baghdad (750-1258 M), dan Dinasti Fatimiyyah di Mesir (909-1171 M), dan Dinasti Ottoman di Turki (1517-1924 M) yang mayoritas ditegakkan dengan sistem pewarisan kekuasaan berdasar garis keturunan dengan gelar Khalifah dan *amir* atau *sultan*.⁵²

Perjalanan sejarah *Khilâfah* pada awal kekuasaan Islam memperlihatkan ragam wajah *Khilâfah* yang dipraktikkan, bahkan sejak muncul kekhalifahan bani Umayyah di Spanyol yang dipimpin Abd al-Rahman 1 al-Dakhil (138 H/756 M) wajah kekhalifahan tidak dalam satu bentuk lagi. Hal ini disebabkan pada saat masa yang sama menurut al-Suyûthiy terjadi pembaiatan Abd al-Rahman Muawiyah bin Marwan sebagai Khalifah yang sejak kemunculannya tidak mengakui kekhalifahan Bani Abbasiyah sebagai penguasa dunia Islam.⁵³

Realitas sejarah ini sangat kontradiktif dengan pernyataan kelompok *Khilâfah* bahwa wilayah Spanyol dianggap bukan lagi sebagai wilayah yang berada dibawah kendali otoritas Khalifah pasca bermunculan *muluk al-thawaif* seperti Hummadis di Malaga dan Algeciras (1010-1057 M), Zirids di Granada (1012-1090 M), Abbadids di Seville (1023-1091 M) dan lainnya. Tentu pernyataan ini sulit dipertanggungjawabkan oleh kelompok *Khilâfah* mengingat realitas historis keberadaan *Khilâfah* di luar Andalusia juga semakin menguat.⁵⁴ Bahkan sejak tahun 909 M saat pemerintahan *Khilâfah* Abbasiyah masih berkuasa, telah berdiri beberapa negara otonom, seperti Daulah *al-Adarisah* di Maroko (788-932 M), Daulah *al-Ghalibah* di Tunisia (800-908 M), *Daulah Thulunyah* (868-905 M) dan *Daulah Fatimiyah* di Mesir (909-1171 M).⁵⁵ Selanjutnya pada masa *Daulah Fatimiyah*, juga lahir Dinasti *Buyids* di Irak-Iran (945-1055 M), Dinasti *Saljuk* di Khurasan (1055-

⁵² TW Arnold, *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith*, New York: Charles Scribner's Sons, 1986, hal. 113.

⁵³ Jalâl al-Din al-Suyûthi, *Tarikh khulafa'*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th, hal. 242. Lihat juga Syafiq A. Mughni, "Perpecahan Kekuasaan Islam," dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam (Khilâfah)*, Jakarta: PT. Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1994, hal. 115.

⁵⁴ Taqîyuddîn al-Nabhâni, *The Islamic State*, London: Al-Khilafah Publications, 1998, hal. 132.

⁵⁵ Hasan Ibrahim Hasan, *Tarikh al-Islâm*, J. 1, Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyah, 2001, hal. 71.

1194 M), Dinasti *Ayubiyah* di Mesir (1169-1260 M), Dinasti Mamluk di Mesir (1250-1517 M), Dinasti *Safawiyah* di Persia (1501-1722 M), dan Dinasti *Mughal* di India (1526-1857 M).⁵⁶

Rangkap kekuasaan (*Khilâfah*) sejak Abbasiyah tersebut, menjadi fakta historis yang membuktikan bahwa kekuasaan Islam adalah hal yang *debatable*. Meskipun Dinasti Islam selalu ada hingga saat ini, namun jika berpijak pada konsepsi *Khilâfah* konsekuensi logis model negara *Khilâfah* kini sudah tidak lagi eksis. Kelompok *Khilâfah* menegaskan jika terdapat dua kekhalifahan, maka Khalifah yang dibaiat terakhir tidak sah dan ilegal. Hal ini cukup kontradiktif dengan argumen yang membolehkan penaklukan dan hasil pembaiatan yang dianggap sah seperti eksistensi Daulah Abbasiyah hasil penaklukan Dinasti Umayyah. Argumen ini akan lain jika kelompok *Khilâfah* memegang konsep penaklukan dan kekuatan (*al-Qahr wa al-Istilâ' wa Ahl al-Syawkah*) sebagai salah satu metode sahnya *imâmah* selain baiat oleh *ahl al-Halli wa al-Aqd* dan penunjukkan putra mahkota.⁵⁷

Kelompok *Khilâfah* tidak mengakui realitas politik di atas, bahkan tidak menyebutkan konsep tersebut dalam literturnya yang secara langsung menunjukkan inkonsistensinya tentang konsepsi *Khilâfah* sendiri. Salah satu bentuk inkonsistensinya adalah terjadi dua kekhalifahan dalam satu masa kekuasaan yang tidak dibenarkan secara *syar'i*. Fakta demikian justru dapat memecah belah kesatuan dan persatuan umat. Rasulullah saw. bersabda dalam hadis riwayat Muslim dari sahabat Abû Said al-Khudri RA *Jika dibaiat dua orang Khalifah maka bunuhlah yang terakhir dari keduanya*.⁵⁸

⁵⁶ Komaruddin Hidayat, *Kontroversi Khilâfah; Islam, Negara, dan Pancasila*, Bandung: Mizan, 2014, hal. 156.

⁵⁷ Hasan Muhammad Makki al-Amin, *Al-Ilahiyyat*, Juz 2, Beirut: al-Markaz al-'Alami li Dirâsat al-Islamiyyah, t.th, hal. 524.

⁵⁸ Teks hadis berbunyi, “إِذَا بُوِيعَ لِخَلِيفَتَيْنِ فَأَقْتُلُوا الْآخَرَ مِنْهُمَا”
Jika dibaiat dua orang Khalifah maka bunuhlah yang terakhir dari keduanya. (HR. Muslim dari Said al-Khudri).

Lihat Muslim bin al-Hajjaj Abû al-Hasan al-Qusyairy al-Naisabury. *Shahih Muslim*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th, juz 9, hal. 398, no. hadis 3444, bab *Idza büyi'a li Khalîfatain*, Abû Awânah, *al-Mustakhraj Abî Awanah*, Juz 14, CD Room Maktabah asy-Syâmilah, Edisi 3.61, hal. 141, no. hadis 5761, bab *Bayan Wujub Nushrah al-Khalifah idza buyi'a li ghairih wa Ibahah qathl al-Âkhar minhuma wa Muharabatuhu wa daf'uhu*. Abi Bakar Ahmad Ibn Al-Husain Ibn Ali Al-Baihaqi, *Sunan al-Kubrâ*, Juz 8, Makkah: Maktabah Dâr al-Baz, 1994, hal. 144. Semuanya dari jalan Khalid bin Abdillah. Hadits ini dihukumi *dhaif* karena Jurairiy sekalipun *tsiqah* namun mengalami *ikhtilath* dalam hafalan di akhir hidupnya. Khalid tidak diketahui secara pasti apakah ia mendengar riwayat Jurairi sebelum atau setelah masa *ikhtilath*-nya. Al-Atsram bertanya kepada Ahmad bin Hanbal, sesungguhnya mereka mengatakan penyimakan Khâlid dari Al-Jurariy, namun setelah *ikhtilath*-nya, ia menjawab, aku tidak tahu. Lihat Ibn Qudâmah al-Maqdisiy, *Al-Muntakhab min al-'Ilal li al-Khallâl*, Riyâd: Dâr al-Râyah, 1998, hal. 166, no. hadis 87 dari Abi Hurairah, bab *idza bay'a li Khalifatain*.

Menurut ulama *mutaakhirin*, bahwa hadis politik satu *Khilâfah* tersebut baru muncul saat terjadi pertentangan antara kaum Muslimin pasca Rasul saw. Wafat yang kemudian berupaya ditakwilkan makna hadis dengan kondisi berbeda yang tidak lepas dari konteks negara Madinah dengan keterbatasan sumberdaya, luas wilayah, dan minimnya jumlah penduduk. Dengan demikian kurang relevan jika hadis politik satu *Khilâfah* dikontekstualkan dengan kontestasi politik masa kini. Seiring dengan realitas *Muluk al-Thawâif*, ketidak konsistennya terhadap konsepsi *Khilâfah*, berimplikasi pada ketidaksahan baiat dua Khalifah dalam satu masa sekalipun mereka tetap mengakui kontiunitas kekhalfahan tersebut. Sekiranya konsisten memegang konsep *al-Qahr wa al-Istila'* dan *al-Syawkah* (penaklukan dan kekuatan) sebagai konsepsi *Khilâfah* maka Daulah Abbasiyah dan Ottoman seharusnya juga tidak sah. Hal demikian disebabkan keduanya tegak bukan karena kekuatan tetapi atas penaklukan. Terkait gelar kepemimpinan dalam sejarah politik Islam dengan gelar *Khalifah* atau *Khalifah Allah* atau *Khalifah Rasul Allah* hanya berlangsung hingga kekhilafahan Turki Utsmani. Gelar tersebut tidak sampai berlanjut bagi pemimpin Dinasti Rasulids di Yaman (1229-1954 M) dan para Khan keturunan Jochi penguasa di Rusia Selatan dan Siberia Barat (1226-1502 M) dengan gelar yang lebih masyhur *al-Malik* bukan Khalifah.⁵⁹

b. Masa Kekhalifahan Kaum Muslimin

Masa kekhilafahan kaum Muslimin sebagaimana tersebut dalam riwayat Ahmad dari sahabat Safinah Abû Abdurrahman yaitu 30 tahun, kemudian berakhir dengan berdirinya kerajaan-kerajaan (*al-Mulk*) terhitung dari masa *Khulafâur Rasyidîn*.⁶⁰ Riwayat ini turut ditolak oleh kelompok *Khilâfah* karena mengandung unsur *illat* yang dinilai irasional tidak masuk akal terhadap *bisyârah* yang disabdakan Nabi saw., selain kontradiktif dengan hadis 12 Khalifah⁶¹ juga bertentangan dengan hadis munculnya *Khilâfah* di akhir zaman yang secara kontinu berlanjut hingga *Khilâfah* Turki Utsmani tahun 1924 M.⁶² Menurut Ibnu Katsir masa kekhilafahan 30 tahun

⁵⁹ Clifford Edmund Bosworth, *The New Islamic Dynasties*, Edinburgh: Edinburgh University, 1996, hal. 76.

⁶⁰ Teks hadisnya berbunyi “الخلافة ثلاثون عاما بعد ذلك الملك” *Masa kekhilafahan itu 30 tahun dan setelah itu akan muncul kerajaan-kerajaan*. (HR. Ahmad dari Safinah).

Ahmad bin Muhammad bin Hanbal al-Syaibani, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, Juz 36, Muhaqiq Syu'eb Arnauth, t.tp: Muassasah al-Risâlah, 2001, hal. 248.

⁶¹ Hadits Jabir bin Samurah, Ia berkata: Rasulullah saw. bersabda: *Urusan agama ini senantiasa tegak, hingga ada dua belas Khalifah, seluruhnya dari keturunan Quraisy*. (HR. Muslim (no. 3398), Abû Dawûd (no. 4281) dan Ahmad dalam Musnad (no. 20805).

⁶² Yahya Abdurrahman, “Makna Khilâfah 30 Tahun,” dalam *Al-Wa'ie*, No. 68, tahun VI, April 2006, hal. 63.

adalah masa *Khilâfah nubuwwah* yakni *kekhilafahan Khulafâur Râsyidîn* yang tegak dengan prinsip-prinsip kenabian hingga masa Hasan bin Ali Thalib yang dilanjutkan hingga masa kerajaan.⁶³

Pembatasan masa kekhilafahan 30 tahun seperti dalam hadis Ahmad dan Abû Dawûd menurut kelompok *Khilâfah* bukanlah batasan mutlak, bukan juga gagasan ideal karena mengandung *bisyârah* yang akan terus eksis hingga akhir zaman. Padahal implikasi logisnya setelah 30 tahun masa kekhilafahan bukan lagi dalam garis kenabian (*nubuwwah*) termasuk kekhilafahan Umar Abdul Aziz (717 M). Oleh karena itu membenturkan realitas faktual dengan hadis yang seharusnya, tidak sampai mengalahkan hadis tersebut dengan memalingkan makna tekstual kerajaan dan keamiran bukan *Khilâfah*.⁶⁴

Sebagai institusi sosial, konsepsi *Khilâfah* yang terbentuk dengan nuansa demokratis pada awal *Khulafâur Rasyidîn* berubah-ubah menjadi sistem otokratik-monarki di masa Umawiyah dan Abbasiyah dengan metode suksesi berbeda melalui pewarisan tahta atau pertalian nasab *waliy al-'Ahd*. Perubahan konsep *Khilâfah* tersebut, selain terpengaruh oleh sistem monarki Dinasti Persia dan Romawi, juga karena bentuk institusi *khilâfah* tidak ditetapkan secara eksplisit dalam nas. Maka respon secara normatif legalistik dianggap tidak kontradiktif dengan ajaran Islam, bahkan sistem yang diadopsi Muawiyah tersebut mampu bertahan hingga sistem demokrasi parlementer menggantikan dasar pemerintahan di berbagai negara Muslim.⁶⁵

c. Konsepsi Penegakan *Khilâfah*.

Menurut kelompok ini, bahwa untuk melakukan perubahan sosial politik menuju tegaknya *Khilâfah*, mereka selalu berpegang pada metode (*thariqah*) dakwah rasul yang dianggap konsep yang relevan terbukti mampu menghantarkan tegaknya daulah Madinah. Proses penegakan *Khilâfah* mereka bagi dalam tiga tahapan dakwah. Pertama, tahap pembinaan dan kaderisasi (*al-tatsqif*) yaitu fase pembinaan akidah dan pemahaman *din al-Islam* secara rahasia bersama kelompok jamaah seperti pembinaan Nabi saw. kepada para sahabat di rumah Arqam selama tiga tahun. Kedua, tahap interaksi dengan umat (*al- tafâ'ul*) yaitu menyebarkan, mensosialisasikan pemikiran *Khilâfah* atau opini publik pentingnya eksistensi *Khilâfah* sebagai institusi negara (daulah), dan fase ketiga, tahap *thalab an-Nushrah* (meraih mandat atau dukungan untuk mengelola pemerintahan) menuju proses

⁶³ Abû al-Fidâ Ismaîl Ibn Katsir, *Al-Bidayah wa Al-Nihayah*, J. 6. Beirut: Dâr Al-Fikr.1990, hal. 220.

⁶⁴ T.M. Hasbi As-Shiddieqy, *Ilmu Kenegaraan dalam Fiqih Islam*, Jakarta: Bulan Bintang 1971, hal. 39.

⁶⁵ Moh. Sholeh, *Khilafah Sebagai Produk Sejarah, Bukan Produk Syariah*, Yogyakarta: Istana Publishing, 2017, hal. xiv-xv.

penerimaan mandat (*istilâm al-hukm*) dan mencari perlindungan (*thalab al-himayah*) untuk tegaknya *Khilâfah*.⁶⁶

Konsep perubahan dari metode yang diadopsi menjadi acuan dasar yang wajib dilakukan, karena dianggap bagian dari sunah nabi sehingga menjadi sumber ketetapan hukum meraih *an-nushrah* dukungan masyarakat dan penguasa (*ahlul quwwah*). Meskipun mereka membedakan antara *thariqah* (strategi) dan *uslub* (teknik) dakwah sebagai tahapan yang dinamis, namun strategi kelompok ideologis ini terkesan problematik tidak rasional, bagaimana mungkin mereka akan mendapat dukungan *Ahlul quwwah* sementara memosisikan diri sebagai rival politik yang kontra penguasa.

Mencermati argumen tentang *thalab an-nushrah* sebagai strategi penegakan *Khilâfah* seperti yang pernah dilakukan Nabi saw. dengan mendatangi sejumlah suku dan kabilah, di antaranya ke Bani Tsaqif di Thaif, Bani Hanifah, Bani Kalb, Bani Amir bin Sha'sha'ah dan lainnya. Sekalipun tidak semua berjalan mulus ada yang menolak keras ada juga yang tanpa syarat. Argumen yang kurang mendasar dan jauh dari realitas kebenaran, asumsi kebenaran *Thalab an-Nushrah* diberikan pihak kuat kepada pihak yang lemah dengan tujuan akhir meraih kekuasaan. Dukungan *ahlu quwwah* bukanlah dukungan yang lahir dari keyakinan melainkan faktor tekanan (*pressure*) yang tidak bisa dijadikan pilar tegaknya kekuasaan.⁶⁷

Thalab an-Nushrah adalah strategi dalam penegakan kekuasaan atau *Khilâfah* yang merupakan bagian dari sirah rasul bukan suatu sunah yang mesti dilaksanakan. Karena hukum sirah terkait strategi dakwah bisa berubah (*al-Mutaghayirât*) berbeda dengan hukum Syariah bersifat permanen tidak berubah (*al-Tsawâbit*) atau *min al-Ma'lûm fî ad-Dîn bi ad-Dharûrah*. Para aktivis dalam hal ini sering tidak mampu membedakan realitas sejarah antara wasilah dengan hukum Syariah. Keteladan penuh kepada rasul adalah dalam hal penegakan hukum bukan dalam perkara kebijakan *siyasah* yang bersifat dinamis dan ijtihadi, sirah merupakan bagian profetik bukan cerminan *qath'i*. Cerminan profetik ditunjukkan dari peristiwa *dakwah sirriyah* maupun *dakwah jahriyah* hingga fathu Makkah. Ini adalah peristiwa yang sungguh menakjubkan, sikap militansi rasul sebagai politisi sekaligus mujtahid bersama para sahabatnya yang tidak pernah surut membela kebenaran di atas kebatilan. Sekalipun pihak Quraisy mengkhianati perjanjian Hudaibiyah (6 H/628 M), namun dengan fathu Makkah (630 M) menjadi bukti kesuksesan tersebut. Sejarah *thalab an-Nushrah* dalam sirah nabawiyah diyakini

⁶⁶ Taqîyuddîn al-Nabhânî, *al-Takattul al-Hizbi*, Al-Quds: Hizb al-Tahrir, 2001, hal. 38-56.

⁶⁷ Hasanuddin, Edi Sabara Manik, "Strategi Politik Hizbut Tahrir dalam Menegakkan Khilafah Islam di Indonesia," dalam *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman*, Vol. 17, No. 1, Januari-Juni, 2018, hal. 61- 96.

sebagai kebenaran konsep berkhilafah, karena termaktub dalam sejumlah riwayat hadis Nabi saw. Hal ini patut dicermati dan dianalisis mengingat kedudukan hadis dan sirah nabawiyah keduanya memiliki perbedaan posisi baik sisi kehujjahan maupun sisi implikasi hukum.

Berdasarkan sisi kehujjahan, hadis lebih bersifat yuridis dan dogmatis dalam perkara yang berkaitan dengan hukum, sedang sirah lebih bersifat historis berkaitan dengan muamalah. Berdasarkan sisi implikasi hukum, hadis memiliki validitas kebenaran mutlak di bawah Al-Qur'an dan dianggap lebih sakral karena bersifat mengikat (*mulzam*). Sedangkan sirah nabawiyah hukumnya tidak mengikat (*ghair al-mulzam*) dan bersifat profan. Melakukan *istinbat* hukum dari sirah harus dilakukan komprehensif dan tematik dengan indikator dan persyaratan periwayatan yang akurat agar obyektif dan proporsional.⁶⁸ Dengan demikian, sungguh naif jika peristiwa yang terdapat dalam sirah nabawiyah diklaim sebagai fakta-fakta solutif dan argumentatif untuk peristiwa politik *Khilâfah* masa kini. Posisi sirah tidak lebih sebagai pesan profetik bukan yuridis dogmatis bersifat sakral yang dapat berubah tergantung konteks dan realitas, begitu pula dengan *thalab an-Nushrah* yang memiliki substansi berbeda antara konteks realitas dan idealitas politik.⁶⁹

3. Tinjauan dan Kritik Teologis *Khilâfah*

Analisis kritis *Khilâfah* dalam tinjauan teologis, penulis fokuskan pada interpretasi HTI terhadap dali-dalil normatif dari ayat-ayat Al-Qur'an yang dipandang sebagai hujjah kewajiban berkhilâfah. Pemikiran politik HTI ini berkaitan dengan hukum loyalitas ketaatan pada *Ulil amri*, kewajiban menegakkan *Khilâfah* dan penerapannya sebagai bukti keimanan seorang Muslim dan sistem demokrasi kontradiktif dengan ruh agama Islam.

a. Al-Qur'an

1) Ketaatan kepada Allah, Rasul, dan *Ulil Amri*

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (٥٩)

Wahai orang-orang yang beriman! Taatilah Allah dan taatilah Rasul (Muhammad), dan Ulil Amri (pemegang kekuasaan) di antara kamu.

⁶⁸ Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*, Bulan Bintang, Jakarta, 1995, hal. 86.

⁶⁹ Munir Muhammad al-Ghadhban, *Al-Manhaj al-Haraki li al-Sirah an-Nabawiyah*, Yordan: Maktabah al-Manar, 1997, hal. 15.

Kemudian, jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah kepada Allah (Al-Qur'an) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya. (an-Nisâ'/4: 59)

Ayat ini menurut HTI sebagaimana penafsiran Rokhmat dalam *Tafsir Ayat-Ayat Pilihan Al-Wa'ie*, bahwa ketaatan kepada Allah, Rasul, dan *Ulil Amri* adalah hukumnya wajib. Ayat ini berisi penjelasan pilar-pilar pemerintahan Islam (*Khilâfah*), juga kewajiban penerapan syariat Islam dalam negara *Khilâfah*. Ketaatan kepada *Ulil amri* tidaklah mutlak dan terbatas pada pemimpin bernama Khalifah, tidak kepada pemimpin yang menganut sistem demokrasi yang kontradiktif dengan ruh agama Islam.⁷⁰

Logika yang dikonstruksi dari ayat, *Khilâfah* bagian yang tak terpisahkan dari ajaran Islam yang harus diperjuangkan melalui sistem Islam bukan demokrasi, karena sistem demokrasi bertentangan dengan sistem Islam. *Pertama*, perintah taat kepada Allah dan Rasul-Nya adalah ketetapan yang meniscayakan semua sumber hukum dan undang-undang wajib bersumber dari Al-Qur'an dan Sunah. *Kedua*, solusi akhir ketika terjadi perselisihan wajib dikembalikan kepada Syariah, sementara dalam demokrasi kedaulatan di tangan rakyat karena suara rakyat adalah suara Tuhan yang lahir dari ideologi sekuler yang kufur.⁷¹ Ketaatan hanya kepada *Khilâfah* mutlak ditaati, berdasarkan hadis Ibnu Umar RA berikut,

السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ عَلَى الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ فِيمَا أَحَبَّ وَكَرِهَ مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِمَعْصِيَةٍ فَإِذَا أُمِرَ
بِمَعْصِيَةٍ فَلَا سَمْعَ وَلَا طَاعَةَ⁷²

Bersikap mendengar dan taat (kepada pemimpin Muslim) adalah wajib bagi setiap Muslim dalam hal-hal yang disukai atau dibenci, selama tidak diperintah pada perbuatan maksiat. Jika diperintah pada kemaksiatan, maka tidak ada sikap mendengar dan taat. (HR. Bukhari dari Ibnu Umar RA)

Mencermati legitimasi HTI terhadap ayat di atas sebagai pilar pemerintahan Islam (*Khilâfah*) oleh Khalifah tidaklah sepenuhnya tepat. Menurut penulis, kerancuan tampak dari sudut penafsiran yang cenderung tekstual (*rasional text*) maupun kerancuan dari sisi aplikatif kontekstual yang

⁷⁰ Rokhmat S. Labib, *Tafsir Ayat-Ayat pilihan Al-Wa'ie*, Bogor: Al-Azhar Frees Zone Publishing, 2013, hal. 524.

⁷¹ M. Ismail Yusanto, *Khilâfah Jalan Menuju Kaffah ...*, hal. 95.

⁷² Abû Abdullah Muhammad bin Ismail al-Bukhâri, *Shahîh al-Bukhari*, CD. Room Maktabah asy-Syâmilah, Juz 22, hal. 52, no. hadis 6611, Bab *Sam'u wa Thâah li al-Imam mâ lam yakun al-Ma'shiyah*.

seyogianya tidak harus antipati terhadap nilai-nilai Islam yang diperjuangkan melalui sistem demokrasi apalagi sampai menjustifikasi sebagai ideologi sekuler yang kufur.⁷³

Kerancuan lain tampak dari bangunan argumentasi HTI, terlihat dari pemahaman terhadap konteks ayat tersebut berikut:

a) Konteks Historis *Asbâbun Nuzûl* Ayat.

Ayat *Ulil amri* turun berkenaan dengan kisah Abdullah bin Hudzaifah bin Qais bin ‘Adiy ketika diutus Rasul dalam sebuah *sariyah* (perang) untuk memimpin pasukan, lalu beliau marah ketika diperintahkan menyerang musuh terlihat sebagian pasukan melaksanakan perintahnya dan sebagian lagi tidak menaati perintahnya.⁷⁴ Sudut pandang sebab akibat ini relevansinya dengan tuntutan ketaatan terhadap politik kekuasaan, tidak seharusnya dipahami parsialistik terbatas pada makna Khalifah melalui sistem *Khilâfah*. Secara *dalâlah* pengetahuan mengenai sebab melahirkan pengetahuan terhadap akibat (*musabab*). Transformasi dari realitas khusus ke realitas yang menyerupai, harus bersandar pada indikasi pada struktur teks yang menunjang transformasi *dalâlah* dari yang partikular ke universal.⁷⁵

Menunaikan amanat dan menegakkan keadilan adalah kewajiban penguasa (*Ulil amri*) kepada rakyat yang implikasinya tidak terbatas pada Khalifah saja, tetapi juga pada *as-Sulthân*, *al-Mâlik*, dan *al-Wali* secara umum untuk taat kepadanya, membantu dan penyokongnya, juga meluruskannya jika terjadi penyimpangan. Sebaliknya sanksi politik pun berlaku terhadap *Ulil amri* jika keluar dan bertentangan dengan prinsip syariah (*kufr bawah*) (HR. Muslim). Ketaatan pada *Ulil amri* adalah perkara penting bersifat *ijbariyah* seperti perintah takwa dan ibadah dalam Islam, sedang ketaatan kepada penguasa kafir bersifat *ikhtiyariyah*.⁷⁶

Perintah taat kepada Allah dan Rasul-Nya dalam surat an-Nisâ’ ayat 59 di atas, terdapat juga kesesuisan dalam Surat Ali Imrân/3 ayat 35 meski dengan redaksi berbeda tanpa dirangkai ulang kata “*athî’û*” pada kata “*ar-Rasûl*”. Perintah taat sekaligus mengisyaratkan ketaatan langsung bersifat

⁷³ Demokrasi secara etimologis terdiri dari dua kata yang berasal dari bahasa Yunani, yaitu “*demos*” yang berarti rakyat atau penduduk suatu tempat dan “*cratein*” atau “*cratos*” yang berarti kekuasaan atau kedaulatan, pemerintahan. Jadi “*demos-kratein*” atau “*demoskratos*” (demokrasi) adalah kekuasaan atau kedaulatan rakyat, kekuasaan tertinggi berada dalam keputusan rakyat, rakyat berkuasa, pemerintahan rakyat dan kekuasaan oleh rakyat. Miriam Budiardjo, *Demokrasi di Indonesia: Demokrasi Parlemen dan Demokrasi Pancasila*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2016, hal. 50.

⁷⁴ Jalâluddin al-Suyûthi, *Lubabun Nuqul fi Asbâbin Nuzûl*, Cet. 1, Beirut: Muassasah al-Kutub al-Tsaqafah, 2002, hal. 80-81

⁷⁵ Nashr Hamid Abû Zayd, *Mafhûm al-Nas; Dirâsah fî Ulûm Al-Qur’an*, Mesir: Haiah al-Mishriyyah al-Âmmah, 1990, hal. 116.

⁷⁶ Said Hawa, *Al-Asâs fî al-Tafsîr*, J. 2, Kairo: Dâr al-Salam, 2003, hal. 1104.

mengikat bersumber dari Allah Swt. Adapun perintah taat yang terulang menunjukkan selain Rasul saw. memiliki wewenang sendiri hak untuk ditaati dan perintah taat tersebut perintah tanpa syarat. Ketaatan pada *Ulil amri* tidaklah mutlak atau kondisional selama tidak bermaksiat kepada Allah dan Rasul-Nya sebagaimana riwayat Muslim “*lâ thâ'ata li makhlûqin fi ma'shiyat al-Khâliq.*” Hal ini pula yang membatasi taat kepada *Ulil amri* dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara.⁷⁷

Perintah mentaati Allah dan Rasul-Nya terdapat pada sepuluh ayat Al-Qur'an yang diturunkan pasca Nabi saw. hijrah ke Madinah (*ayât al-madâniyah*). Secara kronologis, lima ayat pertama diungkap dalam sebuah klausa, sedang lima ayat lain perintah diungkap secara terpisah dengan klausa berbeda. Perintah pertama dan kedua terdapat dalam Surat Ali Imrân/3 ayat 32 dan 132 yang secara berturut dikaitkan dengan sifat kekafiran dan rahmat Tuhan. Ini berarti berpaling dari perintah Allah mengandung arti kekafiran, di satu sisi ketaatan menjadi rahmat bagi kaum beriman. Tiga ayat lain terdapat pada surat al-Anfâl/8 ayat 1, 20 dan 46 yang secara berturut perintah berkaitan dengan karakteristik keimanan dan larangan berpaling seperti perilaku kaum munafik mengaku patuh namun hakikatnya menentang, dan dengan larangan berselisih dalam perjuangan karena hal itu dapat melemahkan kekuatan.

Perintah berbeda juga ditemukan dalam empat ayat yang diturunkan kemudian, yaitu Surat Muhammad/47 ayat 33, surat an-Nûr/24 ayat 54, surat at-Taghâbun/64 ayat 12, dan surat al-Mâidah/5 ayat 92. Meski pada ayat-ayat tersebut dengan ungkapan berbeda namun memiliki kaitan yang logis. Tampak pada surat an-Nisâ'/4 ayat 59 perintah ketaatan diiringi perintah penyelesaian konflik yang ada dalam kehidupan umat Islam. Substansi ini merupakan konsekuensi logis dari larangan yang terdapat dalam Surat al-Anfâl/8 ayat 46. Dalam ayat-ayat yang turun kemudian perintah ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya dikorelasikan juga dengan fakta berbeda. Perintah dalam Surat Muhammad/47 ayat 33 dipresentasikan berkaitan dengan penjelasan sifat-sifat orang kafir yang menghalangi jalan Allah, membantah dan melawan Rasul setelah datang kebenaran. Juga perintah itu diikuti dengan larangan merusak amal kebajikan.⁷⁸

Pada Surat an-Nûr/24 ayat 54 menyatakan perintah ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya serta buah dari ketaatan itu berupa hidayah Allah. Selanjutnya pada dua ayat terakhir yaitu surat at-Taghâbun/64 ayat 12 dan surat al-Mâidah/5 ayat 92 perintah ketaatan disertai peringatan bahwa Rasul hanya menyampaikan perintah yang diberikan Tuhan kepadanya, juga

⁷⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah, Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Vol. 2, Jakarta: Lentera Hati, 2011, hal. 585.

⁷⁸ Abû al-Fidâ Ismail Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an al-Azhim*, Vol. 4 ..., hal. 181.

peringatan agar orang-orang beriman bersikap hati-hati. Pengertian ketaatan dari ayat-ayat di atas, dapat dipahami bahwa ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya memiliki pengertian ganda, yaitu menjadi parameter keimanan, faktor intuitif, kesatuan dan persatuan, dan ketertiban sosial masyarakat.⁷⁹

b) Konteks Penafsiran kata *Ulil amri*.

Para mufassir berbeda pendapat tentang maksud *Ulil amri*. Sebagian mufassir menafsirkannya dengan *umara'*, *ahlul ilmi wa al-fiqh*, sahabat-sahabat Rasulullah saw. dan sebagian lagi terbatas pada Abu Bakar dan Umar.⁸⁰ Imam al-Mâwardi dalam tafsir *Nukat al-Uyûn* menyebutkan *Ulil amr* dengan empat pendapat, yaitu pertama, *Ulil amri* bermakna *umara'* yakni pemimpin masalah keduniaan. Ini adalah pendapat Ibnu Abbas, as-Suddi, Abu Hurairah dan Ibnu Zaid dengan perbedaan historis turunnya ayat (*asbâbun nuzûl*). Imam as-Suddi berpendapat turun berkenaan Amr bin Yasir dan Khalid bin Walid, sedangkan Ibnu Abbas turun berkaitan dengan Abdullah bin Huzaifah bin Qays as-Samhi ketika keduanya diutus memimpin perang *sirriyah*. Kedua, *Ulil amri* dimaknai ulama dan fuqaha, ini menurut Jabir bin Abdullah, al-Hasan, dan Abi al-Aliyah. Ketiga, *Ulil amri* adalah sahabat-sahabat Rasulullah saw. adalah pendapat Mujahid. Keempat, *Ulil amri* yakni Abu Bakar dan Umar ini juga pendapat Ikrimah.⁸¹

Pendapat mufassir ini senada dengan pandangan al-Jashâsh (w. 981 M) secara khusus ia menulis dalam *bab fî thâati Ulil amri* dengan mengutip beberapa pendapat dari Jabir bin Abdullah dan Ibnu Abbas dalam riwayat Hasan, Atha', dan Mujahid bahwa *Ulil amri* adalah *ulu al-fiqh wa al-ilm* atau *umara'*.⁸² Selanjutnya Al-Qurthubi⁸³ memaknai *Umara'* dan *khulafa'* sebagai pendapat jumhur, seperti penafsiran imam at-Thabari,⁸⁴ Zamakhsyâri,⁸⁵ al-Allûsi,⁸⁶ al-Syaukâni,⁸⁷ al-Baidhâwi⁸⁸, dan al-Ajili.⁸⁹ Adapun Sa'id Hawa⁹⁰

⁷⁹ Abdul Muin Salim, *Fiqh Siyasah Konsep Kekuasaan Politik dalam Al-Qur'an*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2002, hal. 220.

⁸⁰ Abû Ja'far Muhammad bin Jarir at-Thabari, *Jâmi' al-Bayân an Takwîl Al-Qur'an*, Juz 5 ..., hal. 147-149.

⁸¹ Ali Muhammad bin Habib al-Mâwardi, *Tafsir al-Mâwardi Nukat wa al-Uyûn*, Juz 1, Beirut: Dâr al-Kutub Ilmiyyah, t.th, hal. 500.

⁸² Abû Bakar Ahmad bin Ali al-Razi al-Jashshâsh, *Ahkâm Al-Qur'an*, Vol. 4, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003, hal. 158.

⁸³ Al-Qurthubi, *Jami' li Ahkâm Al-Qur'an*, J. 3, Beirut: Dâr al-Kutub Ilmiyyah, 1993, hal. 163.

⁸⁴ Ibnu Jarir at-Thabari, *Jami' al-Bayân an Takwîl Ayi Al-Qur'an*, J. 4 ..., hal. 153.

⁸⁵ Al-Zamakhsyâri, *al-Kasyaf*, J. 3, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995, hal. 513.

⁸⁶ Al-Alûsi, *Ruh al-Ma'âni*, J. 3, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999, hal. 63.

⁸⁷ Al-Syaukâni, *Fath al-Qadir*, J. 2, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1994, hal. 608.

⁸⁸ Al-Baidhawi, *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Takwîl*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1988, hal. 220.

memaknainya dengan *ulama* dan *umara'*, tampaknya ia ingin memadukan kerjasama yang sepadan antara ulama dan umara dalam pemerintahan. Pandangan tentang kepemimpinan bagian dari kewajiban agama, agama tidak akan tegak tanpa *daulah*, dan jika keduanya bersatu, maka kemaslahatan manusia akan tercipta dengan sempurna.

Abdul Karim al-Khatib (w. 2008 M) menegaskan ayat *Ulil amri* ini memiliki kesinambungan dengan ayat sebelumnya tentang hukum dan keadilan. Ketaatan kepada *Ulil amri* adalah tidak mutlak karena mereka adalah orang-orang yang menegakkan kemaslahatan bagi masyarakat, jika terjadi perselisihan maka harus kembali pada sumber utama Al-Qur'an dan sunah. Melalui penafsirannya faktor kompetensi dan kapabilitas penguasa menjadi pertimbangan utama sekalipun faktor agama tidak ditinggalkan. Secara rasional Muhammad Abduh (w. 1905 M) juga tidak membatasi seorang *Ulil amri* harus seorang Muslim, karena secara konsepsi *Ulil amri* terdiri atas umara' hakim, ulama, dan panglima militer yang membawa masalah bagi rakyat, ketaatan pada *ahl al-Halli wa al-Aqd* dalam hal kebajikan dan kemaslahatan adalah sebuah keniscayaan.⁹¹

Menelaah tafsiran yang berbeda tentang *Ulil amr* di atas, tentu perbedaan tersebut merupakan bagian dari *ikhtilaf tanawwu'* yang variatif dan ditolerir bukan hal yang saling bertentangan atau *ikhtilaf tadhâd*. Meski di antara para mufassir ada yang berusaha menyempitkan makna khusus kepada Abu Bakar dan Umar, ada juga yang berusaha meluaskan makna dengan ulama dan umara, bahkan pemimpin secara umum lintas jabatan atau profesi. Akan tetapi yang menjadi problematis adalah tatkala *Ulil amri* dipahami tekstualis dan ditransformasi dengan arti Khalifah dengan syarat Muslim untuk menegakkan syariat Islam secara totalitas dalam bentuk *Khilâfah*, karena sistem demokrasi kontradiksi dengan hukum Allah Swt. Padahal tidaklah demikian, syarat kualitas, kapabilitas dan kredibilitas pemimpin juga sangat diperhitungkan seperti dalam hadis *jika persoalan diserahkan kepada selain yang kompeten, maka tunggulah kehancurannya*. (HR. Bukhari dari Abu Hurairah RA)⁹²

c) Kontradiksi dengan Praktik *Khilâfah*

Konsepsi *Khilâfah* yang hanya dilandaskan pada Al-Qur'an Surat an-Nisâ'/4 ayat 59 cukup menuai kontradiktif dengan ayat pemerintahan dalam

⁸⁹ Al-Ajili, *al-Futuhât al-Ilahiyyah*, J. 2, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003, hal. 77.

⁹⁰ Said Hawa, *Al-Asâs fî al-Tafsîr*, Kairo: Dâr al-Salam, 1999, hal. 1102.

⁹¹ Abdul Karim al-Khatib, *Al-Tafsîr Al-Qur'an li Al-Qur'an*, J. 2, Beirut: Dâr al-Fikr al-Arabî, 1999, hal. 821-822.

⁹² Muhammad ibn Ismâil al-Bukhârî. *Shahîh Bukhari*. Beirut: Dâr al-Fikr, 2003, juz 1, hal. 103, no. hadis. 57, bab *man suila Ilman wahuwa musytaghillun fi haditsihi*.

Al-Quran.⁹³ Sebab, ayat ini secara tidak langsung melahirkan tiga ketetapan hukum dalam *fiqh siyâsah* dan juga ilmu fikih. Pertama, adanya formulasi pemerintahan Islam, karena *Ulil amri* yang dimaksud adalah pemimpin pemerintahan.⁹⁴ Maksudnya, seluruh manusia diwajibkan tunduk dan patuh terhadap pemimpin dan melaksanakan putusan hukum yang selaras dengan syariat. Kedua, seorang pemimpin memiliki otoritas mengeluarkan fatwa dan kebijakan tentang agama dan politik, bahkan siapapun dilarang menyelisihi pemimpin (kepala Negara) meskipun produk hukum tersebut produk ijtihad bersifat *zhanni*.⁹⁵ Ketiga, seorang pemimpin (kepala Negara) memiliki otoritas mutlak (absolut). Dampak perluasan legitimasi ayat kepemimpinan ini melahirkan tindakan separatis dan *bughat*, bagi mereka yang menolak pemerintahan yang sah. Meskipun pemimpin yang dimaksud bukanlah pemimpin yang adil yang menjalankan pemerintahan.⁹⁶

Keabasahan *Ulil amri* sebagai dasar hukum yang diklaim berasal dari ayat berkenaan keputusan dan kebijakan hukum selama tidak kontradiksi dengan Al-Qur'an dan hadis, mempunyai kekuatan hukum yang mengikat seluruh rakyat yang wajib ditaati. Namun aplikasi ayat yang berdampak pada keharusan menaati pemimpin secara mutlak, sejatinya mengalami kontradiksi dengan kewajiban Muslim lain berkenaan dengan kewajiban menegakkan keadilan dan *amar ma'ruf nahi munkar*. Karena tidak ada ketaatan kepada pemimpin yang bermaksud kepada Allah (HR. Ahmad).

Tentu secara substansi terjadi pertentangan jika terjadi dalam pemerintahan tiranik, tidak saja konflik ulama-umara' bahkan melawan pemerintah berarti melakukan tindakan separatis (*bughati*), Sedangkan di lain pihak rakyat memiliki kapasitas sebagai penyeimbang kekuasaan untuk mencapai *good governance*. Oleh karena itu ayat *Ulil amri* tidak terbatas pada konteks pemimpin negara, melainkan dalam pengertian yang lebih luas mencakup para Imam Mujtahid dan Pemimpin Agama yang memiliki kapabilitas penetap hukum-hukum agama.

2) Kewajiban Pembentukan Pemerintahan (Khalifah)

⁹³ Ayat-ayat Al-Quran yang dilegitimasi Khilafah oleh HTI, yaitu Surat an-Nisâ'/4 ayat 59, 65, 83, 105, dan 141. Surat at-Talaq/65: 2, Surat al-Mumtahanah/60: 12, Surat al-Fath/48: 10. Surat al-Mâidah/5: 48, 49, dan 67, Surat al-An'âm/6: 19, dan al-Mudassir/74: 1-2. Lihat Hizbut Tahrir, *Ajizah al-Daulah al-Khilafah fi al-Hukm wa al-Idarah*, Beirut: Dâr al-Ummah, 2005, hal. 78.

⁹⁴ Al-Mawardi, *Al-ahkâm al-Sulthâniyah ...*, hal. 5.

⁹⁵ Muhammad Mustafa al-Zuhayli, *al-Tadaruj fi al-Tasyri' wa al-Tathbîq fi al-Syari'ah al-Islâmiyah*, t.t: Idârah al-Buhûts wa al-Isyârat, 2000, hal. 93-94.

⁹⁶ Wahbah Zuhayli, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Juz 7, Damaskus: Dar al-Fikr, t.th, hal. 412.

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)

Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, Aku hendak menjadikan khalifah di bumi. Mereka berkata, Apakah Engkau hendak menjadikan orang yang merusak dan menumpahkan darah di sana, sedangkan kami bertasbih memuji-Mu dan menyucikan nama-Mu? Dia berfirman, Sungguh, Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui. (Al-Baqarah/2: 30)

Kata “Khalifah” dalam Al-Qur’an berbentuk *mufrad* (singular) terulang dua kali berkaitan dengan konteks Nabi Adam AS pada Surat Al-Baqarah ayat 30 yang dapat disebut “ayat Adam” dan “ayat Daud” pada Surat Sâd/38 ayat 26. Pada ayat Adam, dijelaskan bahwa manusia diciptakan oleh Allah Swt sebagai Khalifah untuk memakmurkan bumi sesuai dengan konsep yang telah ditetapkan-Nya. Ayat Daud, konteks pembicaraan mengisyaratkan perintah Allah kepada Nabi Daud untuk mengelola sebuah wilayah dalam ruang lingkup terbatas (mikro). Sedangkan ayat Adam perintah untuk mengelola masyarakat dalam konteks dan struktur negara yang luas tidak terbatas (makro). Dengan demikian, seorang Khalifah mesti memahami bahwa Tuhan selaku pemberi mandat (tugas), manusia selaku penerima mandat, wilayah (*daulah*) menunaikan tugas, dan konsep atau ilmu pengetahuan yang akan diterapkan pada wilayah (*daulah*).⁹⁷

Kata Khalifah bentuk tunggal dari kata *Khalif* dengan wazan *fa’il* dengan tambahan *ha’* menunjukkan arti lebih (*mubalaghahi*). Secara bahasa Khalifah berarti suatu pihak yang menggantikan lainnya, menempati kedudukannya, dan mewakili urusannya. Para mufassirin sepakat bahwa kata Khalifah yang dimaksudkan adalah Adam AS. Namun untuk siapakah Khalifah Adam AS tersebut? Disini terjadi perbedaan pendapat, sebagian kalangan berpendapat bahwa Khalifah bagi *banu al-Jân* (jin), bagi malaikat, bagi sesama manusia, dan bagi Allah di muka bumi dalam rangka menegakkan hukum-hukumNya dan menerapkan ketetapan-ketetapanNya. Pendapat yang terakhir ini diakui Rokhmat menjadi poin penting makna Khalifah yang dimaksudkan Al-Qur’an mengacu pada pendapat Imam al-Baghawi (w. 1122 M.), al-Alusi (w. 1854 M.), al-Qinuji (w. 1891 M.), Ibnu Juzi al-Kalbi (w. 725 M.), dan Syanqithi (w. 1972 M).⁹⁸

⁹⁷ Ahmad Thib Raya, *Ensiklopedia Al-Qur’an: Kajian Kosakata*, Jakarta: Lentera Hati, 2007, hal. 451-452.

⁹⁸ Rokhmat S. Labib. *Tafsir Ayat-Ayat Pilihan Al-Wa’ie*, Bogor: Al-Azhar Fress Zone, 2013, hal. 79.

Implikasi penafsiran ayat yang cukup probelamtis karena disimpulkan HTI sebagai kewajiban penegakan sistem *Khilâfah* dengan status hukum yang sama dengan status Khalifah yaitu *fardhu kifayah*. Tentu pandangan ini tidak aneh dikarenakan Khalifah menjadi salah satu prasyarat pokok dalam sistem *Khilafah* HTI meskipun diakui dalam buku *Ajhizah Daulah al-Khilâfah* tidak disebut ayat Adam menjadi argumen pokok Khalifah adalah wakil umat bukan wakil Tuhan atau wakil Khalifah sebelumnya. Artinya HTI memahami penerapan hukum yang diwajibkan Allah tidak akan terwujud tanpa ada *Khilâfah* yang dipimpin oleh seorang Khalifah.

Surat Al-Baqarah ayat 30 ini menurut Imam Al-Qurthûbi seperti dikutip Imam Ibnu Katsir, menjadi pijakan kewajiban pembentukan pemerintahan (Khalifah) untuk menghentikan perselisihan, memutuskan sengketa di tengah masyarakat, menuntut orang-orang zalim atas hak orang yang terzalimi, menegakkan hukum, memberikan sanksi atas tindakan keji, dan menyelesaikan masalah penting lainnya yang tidak mungkin terlaksana tanpa pemerintahan.⁹⁹ Isyarat ini dapat dilihat dari dialog segitiga antara Allah Swt dengan para malaikat dan iblis yang mempertanyakan hak prerogatif Allah menjadikan Adam Khalifah. Menurut Quraish Shihab, ayat ini merupakan kelanjutan ayat-ayat sebelumnya yang menjelaskan secara global perjalanan hidup manusia. Ayat Adam ini berbicara mengenai penciptaan manusia dan eksistensinya di dunia yang kemudian diasumsikan para Malaikat bahwa manusia nantinya akan selalu menumpahkan darah dan membuat kerusakan. Penyebutan kata Khalifah dalam ayat adanya indikasi peleraian perselisihan dan penegak hukum.¹⁰⁰

Berdasarkan pemaparan di atas, dipahami bahwa ayat ini murni berbicara tentang penciptaan manusia sebagai Khalifah, tidak berbicara mengenai sistem pemerintahan apalagi sistem *Khilâfah*. Menjustifikasi bahwa *Khilafah* sistem pemerintahan terdapat dalam Al-Qur'an adalah kekeliruan, karena sistem pemerintahan adalah *wilayah siyâsah ijihâdiyah* yang bersifat dinamis tidak statis yang secara substansif dan prinsip dimuat dalam nas Al-Qur'an. Maka terlalu naif dan *utopis* menjadikan ayat Adam ini sebagai argumen atas pembentukan *Khilâfah* di bawah kepemimpinan tunggal upaya penyelesaian problematika umat Islam. Penafsiran yang keluar dari kontekstualisasi dan irasional yang dibatasi pada sistem bukan pada fungsi kekhalifahan selaku pengemban amanah dan menjalankan perintah-perintah Allah. Dan yang terpenting dalam konteks pemerintahan adalah sifat adil dan amanah yang menjadi karakteristik seorang pemimpin (Khalifah) selain sisi kemampuan atau kapabilitas menjadi prioritas pemimpin.

⁹⁹ Al-Qurthubi, *Al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'an*, Jilid 1, Kairo: Dâr al-Hadis, hal. 250.

¹⁰⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah...*, Vol. 1, hal. 172

3) Kewajiban Menerapkan Syariah

HTI mendasarkan kewajiban menerapkan syariah pada dua ayat dari Surat al-Mâidah/5 ayat 48-49 berikut:

... فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ... (٤٨)

... Maka putuslah perkara mereka menurut apa yang diturunkan Allah dan janganlah engkau mengikuti keinginan mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu. Untuk setiap umat di antara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang(al-Mâidah/5: 48)

وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ ... (٤٩)

Dan hendaklah engkau memutuskan perkara di antara mereka menurut apa yang diturunkan Allah, dan janganlah engkau mengikuti keinginan mereka. Dan waspadalah terhadap mereka, jangan sampai mereka memperdayakan engkau terhadap sebagian apa yang telah diturunkan Allah kepadamu.... (al-Mâidah/5: 49)

Menurut Rokhmat dalam *Tafsir al-Wai'e*, kedua ayat ini mengisyaratkan regulasi totalitas walaupun Nabi saw. telah wafat. Seruan tersebut berlaku umum untuk memilih seorang pemutus perkara (hakim) dengan panduan Al-Qur'an. Perintah ayat ini bersifat tegas dikarenakan objek seruannya wajib.¹⁰¹ Kata *fahkum* pada ayat menunjukkan perintah bersifat tegas (*jazm*) dan hukumnya wajib, tidak akan terealisasi hukum *hudud* dan kewajiban lain kecuali oleh hakim yaitu Khalifah dengan sistem pemerintahan bernama sistem *Khilâfah*, berdasar kaidah fikih *mâlâ yatimmu al-wâjib illâ bihi fahuwa wâjib* yang harus ditegakkan oleh seorang hakim (Khalifah).¹⁰² Pandangan ini diperkuat tokoh HT Abd. Qadim Zallum dalam *Nizham al-Hukm fi al-Islam* dengan menuliskan ayat yang serupa tentang kewajiban pelaksanaan hukum oleh hakim atau *sulthan*, seperti perintah perang (*at-Tasyri' al-Harbi*), politik (*at-Tasyri' as-Siyâsi*), pidana (*at-Tasyri' al-Jina'i*), kemasyarakatan (*al-Tasyri' al-Ijtima'i*), muamalah (*at-*

¹⁰¹ Rokhmat S. Labib, *Tafsir Ayat Pilihan al-Wa'ie*, Bogor: Al-Azhar Freshzone Publishing, 2013, hal. 411.

¹⁰² Hizbut Tahrir, *Ajizah al-Daulah al-Khilafah fi al-Hukm wa al-Idarah*, Beirut: Dâr al-Ummah, 2005, hal. 11.

Tasyri' al-Muâmalah) dan syariat lainnya serupa dengan yang telah dipraktikkan Nabi, *Khulafâur Rasyidîn*, dan para penguasa Islam setelahnya.¹⁰³ Lebih lanjut Zallum menyatakan bahwa Islam bisa tegak hanya dengan sistem pemerintahan Islam, karena Islam adalah satu-satunya institusi kekuasaan yang mampu melaksanakan hukum-hukum Islam. Institusi kekuasaan bersifat *basyariah* bukan institusi *ilahiyah* yang memiliki ciri khas yang unik berbeda dengan sistem kekuasaan manapun di dunia. Institusi itu bernama *Daulah Islamiyah* yang dikepalai seorang Khalifah.¹⁰⁴

Mencermati penafsiran tentang penerapan Syariah dari Surat al-Mâidah/5 ayat 48-49 di atas, penafsiran yang cukup problematik dan terjadi sebuah transformasi pemaknaan terkesan dipaksakan baik dari segi makna maupun munasabah antar ayat.

Pertama, ditinjau dari sudut makna ayat, kata "*hakama*" yang memiliki arti dasar menghalangi atau seorang pengendali seperti *hakamtu al-dâbbah mana'tuhâ* atau *hakamah al-dâbbah* ditafsirkan dengan "Khalifah dan sistemnya *Khilâfah*". Kata "*hakama*" memiliki keserupaan makna dengan kata hikmah yang berarti mencegah dari kebodohan, atau hakim sebagai pelera dari perilaku perselisihan akibat dari ketidakbijaksanaan (Sâd/38: 20).¹⁰⁵ Kata *hâkim* adalah sifat Allah yang terulang 97 kali memiliki pengertian seorang ahli pemutus perkara yang tidak ada keraguan dalam setiap tindakannya. Kemudian pengalihan makna definitif *hâkim* menjadi makna Khalifah adalah penafsiran ambiguitas dan problematis terkesan dipaksakan, meski terkait dengan kata *bimâ anzalallah* dan *dhamir hum* sebelumnya yang ditujukan ahli kitab atau lainnya.¹⁰⁶

Tafsir *hâkim* menjadi Khalifah merupakan isyarat konstruktif penerapan nilai-nilai Islam, bukan justifikasi kewajiban *Khilâfah*. Transformasi penafsiran yang lepas dari esensi kebenaran dengan memaknai hukum Allah sebagai bentuk pemerintahan (*Khilâfah*). Padahal makna hukum Allah bisa berarti Al-Qur'an, Sunah, Ijma' dan Qiyas. Begitu pula bentuk pemerintahan Islam bersifat politis tidak harus bentuk *Khilâfah*.¹⁰⁷ Gagasan kekhilafahan berasal dari *nas*, cukup diragukan oleh Ibnu Taimiyah

¹⁰³ Ayat-ayat yang serupa dalam Al-Quran berkaitan dengan konteks regulasi hukum terdapat pada Surat al-Mâidah/5: 44, 45, dan 47, Surat an-Nisâ'/4: 58, 59 dan 65.

¹⁰⁴ Abdul Qadim Zallum, *Nizham al-Hukm fî al-Islam*, Beirut: Dâr al-Ummah, 2002, hal. 17.

¹⁰⁵ Abu al-Fatah al-Matharazi, *al-Mugharabu fî tartib al-Mu'rab*, Cet 1, Tahqiq Muhammad Usman, Mesir: Maktabah al-Tsaqafah al-Diniyah, 2007, hal. 145

¹⁰⁶ Burhanuddin Abi al-Hasan Ibrahim bin Umar al-Baqâ'i, *Nazmu al-Durar fî Tanâsub al-Suwar wa al-Ayât*, Kairo: Dâr al-Kitâb al-Islâmî, t.tp, hal. 181.

¹⁰⁷ Lufâefi, "Jumping Conclusion Tafsir: Penyimpangan Ayat-Ayat Khilafah HTI dalam Kitab Daulah Islamiyyah," dalam *Al-Fanar: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 2, No. 2, Juli-Desember 2019, hal. 141-145.

dan menganggapnya tidak lebih dari sebuah aksiden bukan representasi kehidupan. Demikian Nabi ditus untuk menegakkan risalah Tuhan tata aturan aturan sosial harus ditaati, karenanya keberhasilan politik Nabi menjadi petunjuk pentingnya kepemimpinan Islam.¹⁰⁸ Menurut Husain Haikal dalam Islam tidak terdapat sistem pemerintahan yang baku (*nizham tsabit*). Islam hanya meletakkan seperangkat tata nilai dan etika (*al-mabâdi' al-asâsiyah*) sebagai pedoman dasar prinsip tauhid, prinsip sunnatullah, dan prinsip persamaan antar manusia untuk mengatur perilaku manusia (*suluk*) dalam kehidupan dan pergaulan dengan sesama (*mu'amalah*).¹⁰⁹ Pendapat ini juga sama dengan konsep negara Qamaruddin Khan, meskipun kata *Khilâfah* terdapat dalam Al-Qur'an namun bukan berarti berkonotasi politik.¹¹⁰ Absennya Al-Qur'an dari konsep *Khilâfah*, sebenarnya diakui oleh aktivis HTI Fahmi Amhar yang menyatakan bahwa secara eksplisit tidak ada nas Al-Qur'an yang memerintahkannya, namun secara substansi menunjukkan syariat hanya akan diterapkan dengan tegaknya daulah.¹¹¹

Kedua, ditinjau dari sudut munasabah antar ayat, ayat di atas memiliki korelasi kuat dengan ayat-ayat yang membicarakan kitab Taurat dan Injil sebelumnya. *Khithab* ayat ini berlaku umum sekalipun seruannya ditujukan khusus kepada Nabi. Ayat 48 menurut Ibnu Abi Hâtim (w. 940 M.) turun berkaitan dengan perintah Allah Swt kepada Nabi Muhammad saw. untuk memutuskan perkara Yahudi atau ahli kitab dengan hukum Allah, sekaligus larangan memutuskan perkara berdasar hawa nafsu.¹¹² Menurut Ibnu Asyûr (w. 1973 M) *Khitâb* ayat ini ditujukan kepada Nabi Muhammad saw. saat menghadapi dua kelompok kaum Yahudi yang berselisih terkait hukum zina yang tidak diakuinya dalam kitab Taurat. Setelah turun ayat *fahkum bainahum bimâ anzalallah*, Nabi menghukumnya sesuai dengan hukum yang berlaku dalam Taurat dan berharap jangan sampai kebencian atau perselisihan mendorong tidak berlaku adil.¹¹³

¹⁰⁸ Qamaruddin Khan, *The Political Thought of Ibnu Taimiyah*, Islamabad: Islamic Research Institute, t.t. hal. 179-180.

¹⁰⁹ Muhammad Husein Haikal, *Al-Hukûmah al-Islâmiyah*, Cet. 2, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.th, hal. 32.

¹¹⁰ Qamaruddin Khan, *Tentang Teori Politik Islam*, terj. Taufik Adnan amal, Bandung: Pustaka, 1987, hal. 20-21.

¹¹¹ Fahmi Amhar, "Metode Menangkal Pengahncuran Islam," dalam *Al-Wai'e*, No. 58. Tahun V Juni, 2005, hal. 13-14.

¹¹² Muhammad Abi Hâtim bin Idris bin Mundzir bin Dawûd bin Mihran bin al-Handhali ar-Râzi, *Tafsir Al-Qur'an al-Azhîm Musnadan 'an Rasulillah saw wa al-Sahâbah wa Tâbi'in*, J. 5, Cet 1, Tahqiq Ahmad Abdul al-Thayyib, Riyad: Al-Mamlakah al-'Arabiyah al-Suudiyah, 1997, hal. 1153.

¹¹³ Muhammad al-Thahir Ibnu Asyur, *Tafsir al-Tahrîr wa Tanwîr*, Juz 6, Tunis: Dâr al-Tunisiyyah li an-Nasyr, 1984, hal. 222-223.

Ayat 48 Surat al-Mâidah tidaklah *menasakh* hukum ayat 42 tetapi sebagai penjelas sebelum terjadi ketetapan hukum baru. Penjelasan ayat ini diperkuat at-Thabari (w. 923 M) dengan menyatakan bahwa Nabi merupakan seorang hakim pemutus perkara sesuai hukum yang diturunkan Allah tidak berdasar hawa nafsu seperti yang diharapkan Yahudi.¹¹⁴ Sedangkan pada ayat 49 merupakan penegas (*ta'kid*) ayat sebelumnya yaitu perintah untuk berhukum kepada hukum Allah dan larangan menyelisihinya.¹¹⁵ Bentuk pengulangan ayat menurut al-Biqâ'i berfungsi membuat perintah tersebut menduduki puncak penegasan (*ghayat al-ta'kid*).¹¹⁶ Namun sebagian mufassir lain tidak sepakat dengan maksud repetisi tersebut, karena turun pada objek yang berbeda, ayat 48 turun berkenaan dengan hukum rajam pelaku zina muhsan, sedang ayat 49 berkaitan dengan darah dan *diyat*.¹¹⁷

Ayat 49 Surat al-Mâidah menetapkan kewajiban memutuskan perkara sesuai dengan hukum Allah, sementara pihak yang menjadi objek hukum bersifat umum. Ayat 49 *fahkum bainahum bimâ anzalallah* didakwa menasakh ayat 42 dengan kalimat *fahkum bainahum aw 'aridh 'anhum*, adalah dakwaan yang lemah karena tidak ada indikasi (*qarînah*) kuat menunjukkan hal itu sekalipun secara zhahir tampak kontradiktif namun tidak otomatis menunjukkan *nasikh mansukh*. Menurut Ibnu Arabi (w. 1149 M.) sekiranya ayat 49 sebagai penasakh ayat sebelumnya, maka masa *asbâbun nuzûl* ayat sebelumnya juga dapat diketahui pasti dan wajib ditetapkan apa adanya.¹¹⁸ Para mufassir dan kalangan fuqaha seperti Imam Syafi'i melakukan kompromi (*al-jam'u baina dalîlain*) kepada kedua ayat tersebut. Ayat pertama berkaitan dengan kafir *mu'âhid*, sedang ayat kedua berkaitan dengan kafir *dzimmi*.¹¹⁹

Sebab demikian penafsiran kata *hâkim* menjadi sistem *Khilâfah* adalah penafsiran yang tidak memiliki legitimasi kuat secara nas. Sistem pemerintahan selalu berkembang dinamis dan berubah sesuai kondisi dan tuntutan zaman yang prinsip dan tata nilainya terdapat dalam Al-Qur'an. Kedua ayat di atas, memberi keteladanan untuk mengedepankan keadilan

¹¹⁴ Abi Ja'far Muhammad bin Jarir al-Thabaari, *Jami' al-Bayân 'an Takwil Al-Qur'an*, J. 4, Cet 2, ditahqiq Ahmad Abd. Razaq dkk, Mesir: Dâr al-Salam, 2007, hal. 2912.

¹¹⁵ Abû al-Fidâ' Ismâil bin Umar bin Katsir al-Quraisy al-Dimasyq, *Tafsir Al-Qur'an al-'Azhim*, J. 2, Riyad: Dâr al-Alam al-Kutub, 1997, hal. 87.

¹¹⁶ Ibrahim bin Umar bin Hasan ar-Ribat bin Ali bin Abi Bakar asy-Syafi'i al-Biqâ'i, *Nazham al-Durar*, Vol.2, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995, hal. 479.

¹¹⁷ Sulaiman Ibnu Umar al-Ajili asy-Syafi'i, *Al-Futuhat Al-Ilahiyyah: bi Taudhihi Tafsir al-Jalalain Liddaqâiqi al-Khafiyah*, J. 4, Beirut: Dâr al-Fikr, 2003, hal. 250.

¹¹⁸ Abû Bakar Muhammad bin Abdullah Ibnu 'Arabi, *Ahkâm Al-Qur'an*, Vol. 3. Beirut: Dâr al-Kutub Ilmiyyah, 2003, hal. 137.

¹¹⁹ Wahbah Zuhayliy, *Al-Tafsîr al-Munîr fî al-Aqîdah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, J. 5, Beirut: Dâr al-Fikr, 1991, hal. 216-217.

dalam menetapkan hukum. Jika ayat-ayat tersebut ingin ditarik pada wilayah bebas, maka secara substansi tidak mengikat pada sistem *Khilâfah* yang telah resmi dikukuhkan kelompok *Khilâfah* HTI.

4) Penerapan Syariah Islam Bukti Keimanan

Perintah penerapan syariah merupakan hal yang tidak boleh diabaikan oleh para penguasa dalam sistem pemerintahan. Allah Swt berfirman:

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا
مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا (٦٥)

Maka demi Tuhanmu, mereka tidak beriman sebelum mereka menjadikan engkau (Muhammad) sebagai hakim dalam perkara yang mereka perselisihkan, (sehingga) kemudian tidak ada rasa keberatan dalam hati mereka terhadap putusan yang engkau berikan, dan mereka menerima dengan sepenuhnya. (an-Nisâ'/4: 65)

Ayat ini menjadi dalil pamungkas yang sangat populer bagi kelompok *Khilâfah* HTI tentang kewajiban penerapan syariat Islam sebagai syarat keimanan dan batas keislaman dalam satu wadah *Khilâfah*. Menurut Rokhmat seseorang disebut beriman manakala terpenuhi tiga syarat. Pertama, bersedia bertahkim kepada Rasulullah saw. pada setiap urusan; kedua, menerima keputusan dengan ridha, lapang dada tidak ada keraguan, dan ketiga, bersedia mentaati dan melaksanakan keputusan Rasulullah saw.¹²⁰ Penafsiran yang terinspirasi dari an-Nabhani¹²¹ dan Sayyid Quthb¹²² tentang penerapan Syariat Islam (*hakimiyatullah*) di mana Khalifah terikat dengan hukum Syariah dalam melegislasi hukum, karenanya aktivitas pemerintahan (*al-hukm*) harus berkiblat kepada hukum Allah bukan kepada hukum *thâghut* karena dapat menafikan keimanan (kafir).

Mencermati tafsir ayat di atas, secara historis (*asbâbun nuzûl*) ayat memiliki tiga makna penafsiran; pertama, secara maknawi ayat ini diturunkan berkaitan perselisihan seorang Yahudi dan Munafik. Seorang Yahudi memiliki kecenderungan Rasul sebagai hakim, sementara Munafik bertahkim kepada Kaab bin Asyraf kemudian turun ayat 60 Surat an-Nisâ'.

¹²⁰ Rokhmat S. Labib, *Tafsir Ayat Pilihan al-Wa'ie*, Bogor: Al-Azhar Fresh Zone Publishing, 2013, hal. 551.

¹²¹ Taqîyuddîn al-Nabhânî, *Ajizah Daulah al-Khilâfah, fi al-Hukm wa al-Idârah*, Beirut: Dâr al-Ummah, 2005, hal. 45-46.

¹²² Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl Al-Qur'an*, Juz 2, CD Room Maktabah asy-Syâmilah, Edisi 3.61, hal. 159-160.

Demikian menurut Atha', Mujahid, dan al-Sya'bi dalam tafsir al-Râzi,¹²³ al-'Arabi,¹²⁴ dan al-Thabari.¹²⁵ Artinya ayat ini tidak ditujukan kepada orang Islam secara khusus melainkan untuk seorang Yahudi dan Munafik. Kedua, ayat ini memiliki korelasi makna mendalam diturunkan berkaitan dengan individu, tidak dialihkan kepada makna umum apalagi mentransformasi makna kepada negara secara umum. Ayat ini turun berkaitan perselisihan Zubair bin al-Awwâm dengan seorang Anshar perihal pengairan (irigasi) kebun, hingga membuat Rasul marah dan berakhir dengan keputusan diberikan hak kepada Zubair (HR. al-Jamaah).¹²⁶ Ketiga, penunjukan hakim (pemutus perkara) kepada Nabi saw mengindikasikan bahwa memberikan putusan secara adil adalah karakteristik bagi seorang hakim atau pemimpin.

Perbedaan *asbâbun nuzûl* ayat dengan menjadikan Rasul saw. sebagai hakim pemutus perkara, seyogianya tidaklah kemudian disikapi dengan arogansi teologis dan arogansi fikih politis apalagi memposisikan ayat dari historis-sosiologis untuk memvonis kafir seorang Muslim atau kepada hakim (penguasa) yang tidak menjalankan hukum Allah. Persoalan *takfir* bukanlah perkara ringan tanpa bukti dan kriteria (*dhawabith*) *takfir*, karena harus terpenuhi syarat dan prosedur hukum yang ketat. Memvonis kafir (*takfir*) keluar dari Islam adalah hukum syar'i upaya terakhir penegakan hukum yang diputuskan secara kolektif oleh lembaga otoritas milik umat dan negara bukan hak individu atau kelompok yang tidak memiliki kredibilitas dan kompetensi. Para ulama menegaskan, vonis kafir dapat ditetapkan setelah terpenuhi persyaratan ketat, seperti ucapan atau perbuatan yang mengakibatkan kekafiran dilakukan seorang mukallaf tanpa adanya unsur paksaan (*ikrah*), bukan karena ketidakstabilan emosi atau pikiran, bukan sebab kejahilan atau belum sampainya hujjah dan dalil-dalil yang jelas, bukan karena syubhat dan takwil atau opini dan hawa nafsu. Terkecuali telah jelas dan yakin melakukan satu di antara penyebab kekafiran. *Pertama*, kekafiran *i'tiqadi* (*mukaffirah i'tiqâdiyyah*), segala macam keyakinan yang bertentangan dengan rukun iman dan menafikan ajaran Islam yang qath'i (*ma'lûm fi al-dîn bi al-darûrah*). *Kedua*, kekafiran ucapan (*mukaffirah qauliyyah*) yaitu setiap ucapan yang beirisi pembenaran atas akidah kufur, penolakan terhadap akidah Islam atau unsur penistaan agama. Dan *Ketiga*,

¹²³ Fakhr al-Din al-Razi, *Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtiḥ al-Ghaib*, J. 5. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1990, hal. 131.

¹²⁴ Ibnu al-'Arabi, *Ahkâm Al-Qur'an*, J. 1. Beirut: Dâr al-Fikr, 1988, hal. 578.

¹²⁵ al-Thabari, *Jami' al-Bayan fi Ta'wil Ayi Al-Qur'an ...*, hal. 65.

¹²⁶ Maksud *riwayat al-Jamâ'ah*, adalah hadits diriwayatkan oleh Imam Bukhari, Imam Muslim, at-Tirmidzi, Abû Dâwûd, an-Nasâ'i dan Ibnu Mâjah. Al-Suyûthi, *al-Dâr al-Mantsûr fî Tafsîr al-Ma'tsûr*, J. 3. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1990, hal. 322; al-Alûsi, *Rûḥ al-Ma'âni*, J. 3. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993, hal. 296.

kekafiran perbuatan (*mukaffirah 'amaliyyah*) yaitu setiap perbuatan yang dipastikan memuat indikator nyata akidah dan kekufuran.¹²⁷

Menurut Ibnu Qayyim berhukum kepada selain hukum Allah meliputi dua macam kekufuran, yakni kufur kecil dan kufur besar tergantung kondisi hakim (pengusa). *Kufur al-asghar*, jika hakim masih mengakui kebenaran hukum Allah, namun ia berpaling karena hawa nafsunya. *Kufur al-akbar*, jika hakim tidak mengakui kewajiban berhukum dengan hukum Allah dengan memilih hukum lain yang diyakininya lebih baik. Jika hakim menolak keras hukum Allah dan menggantikannya dengan hukum manusia, maka hakim telah keluar dari *millah*.¹²⁸

Konteks historis kewajiban berhukum dengan hukum Allah (*fa ulâika hum al-kafirûn, al-zhâlimûn, al-fâsiqûn*) harus dikaji secara ontologis. Ayat tersebut yang semula berkaitan dengan hukum pidana pembunuhan dan perzinahan yang tidak lepas dari sistem politik jahiliyah yang cenderung mengabaikan prinsip keadilan dan kesetaraan. Mengaitkan ayat hukum dengan penafsiran sistem politik secara otomatis kurang relevan, apalagi dengan menggiring opini politik dakwah salafus shaleh merupakan contoh kecerobohan terhadap hadis yang cenderung rasionalitas teks.¹²⁹

لَا يَرْمِي رَجُلًا رَجُلًا بِالْفُسُوقِ وَلَا يَرْمِيهِ بِالْكُفْرِ إِلَّا أَرْتَدَّتْ عَلَيْهِ إِنْ لَمْ يَكُنْ صَاحِبُهُ
كَذَلِكَ¹³⁰

Janganlah seseorang menuduh orang lain dengan tuduhan fasik dan jangan pula menuduhnya dengan tuduhan kafir, karena tuduhan itu akan kembali kepada dirinya sendiri jika orang lain tersebut tidak sebagaimana yang dia tuduhkan. (HR. Bukhari dari Abu Dzar RA)

5) Sistem Demokrasi Kontradiktif dengan Ruh Agama Islam

HTI berpandangan bahwa sistem demokrasi sistem kufur dan sekuler tidak sesuai dengan prinsip Islam. Demokrasi lahir dari akidah sekularisme yang memisahkan agama dari kehidupan. Sedangkan sistem Islam lahir dari akidah yang telah diwahyukan Allah sebagai petunjuk bagi manusia. Dalam

¹²⁷ Utsman bin Muhammad al-Khamis, *al-Baraah wa al-Tahdzîr min Khathr al-Takfîr*, Kuwait: Ghars li al-Nasyr wa al-Tauzi', 2011, hal. 51-60.

¹²⁸ Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *al-Madârij al-Saâikîn*, Juz 1, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1988, hal. 337.

¹²⁹ Khalil Abd. Karim, *li Tathbîq al-Syari'ah lâ lil Hukm*, Alexandria Mesir: Al-Hay'ah al-'Ammah li Maktabah al-Iskandariyah, t.th., hal. 14-15.

¹³⁰ Abu Abd Allah Muhammad bin Ismail al-Bukhârî, *Sahîh al-Bukhârî*, juz 18, hal. 474, no. hadits 5698, bab *Kitab al-Adab, Bab Mâ yanha Min al-Sibâb wa al-La'ni*. Imam Muslim, *Sahîh Muslim*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., juz 21, hal. 13, no. hadits 214, bab *Kitab al-Imân, Bâb Bayan Hali Iman Man Raghîba 'an Abihi Wahuwa Ya'lam*.

Islam untuk menetapkan hukum, tidak tergantung pada pendapat mayoritas atau minoritas melainkan pada dalil syara'. Sedang dalam sistem demokrasi menetapkan hukum sangat tergantung kepada suara rakyat atau para wakil rakyat. Sistem demokrasi merupakan sistem yang telah diadopsi dari orang-orang Barat bertujuan untuk menghancurkan moral umat Islam. Dalam Islam sistem demokrasi lebih identik menuhankan manusia daripada Tuhan.¹³¹

Pandangan HTI ini tidak sepenuhnya benar, mengingat demokrasi merupakan tradisi pemerintahan Islam yang mengajarkan hak dan kewajiban bagi rakyat untuk mengontrol, mengawasi, menasehati, dan mengkritisi pemimpin yang berkuasa. Kondisi demikian membuka ruang tegaknya *amar ma'ruf nahi munkar* pilar utama agama dan misi kenabian sebagai karakteristik kaum beriman. Sebaliknya tanpa *amar ma'ruf nahi munkar* tujuan kerasulan tidak akan terwujud bahkan menimbulkan kemafsadatan yang lebih besar, seperti tampilnya penguasa otoriter seperti Namrud dan Fir'aun akibat lemahnya rakyat untuk memberi nasehat kepada penguasa.

Sistem demokrasi yang berbasis pada keadilan, kesetaraan, kebebasan, dan pengawasan rakyat hal ini secara sistemis dapat menumbuhkan keberanian menasehati dan mengkritisi pemimpinnya. Melalui sistem demokrasi pihak yang dikritik wajib menerima kritik konstruktif dari rakyatnya karena yang demikian menjadi ciri khas negara yang sehat yang mampu memberikan kesejahteraan lahir dan batin kepada rakyatnya. Keterbukaan seperti ini selaras dengan pernyataan para *Khulafâur Rasyidîn* bahwa nasehat dan kritik konstruktif menjadi bukti kepemimpinan yang telah dibangun sejak masa awal Islam. Pernyataan yang lahir dari sanubari dan keikhlasan hati dalam menjalankan amanah Tuhan tersebut.¹³²

Penjelasan prinsip demokrasi dalam Islam, Allah Swt berfirman:

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ ۗ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ ۗ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ۚ فَإِذَا عَزَمْتَ عَلَى اللَّهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ (١٥٩)

Maka berkat rahmat Allah engkau (Muhammad) berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya engkau bersikap keras dan berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekitarmu. Karena itu maafkanlah mereka dan mohonkanlah ampunan untuk mereka, dan bermusyawarahlah

¹³¹ Hizbut Tahrir Indonesia. *Manifesto Hizbut Tahrir untuk Indonesia (Indonesia, Khilafah, dan Penyatuan Kembali Dunia Islam)*, Jakarta: HTI Press, 2009. hal. 16.

¹³² Aswab Mahasin dalam Imam Aziz, *et. al.* (ed.). *Agama, Demokrasi dan Keadilan*, Jakarta: Gramedia. 1999, hal. 30.

dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian, apabila engkau telah membulatkan tekad, maka bertawakallah kepada Allah. Sungguh, Allah mencintai orang yang bertawakal. (Ali Imran/3: 159)

Prinsip-prinsip demokrasi (*syura*) secara generik *compatible* dengan nilai-nilai universal Islam, namun pada dataran implementatif masih cenderung problematik terkait kedaulatan dan jaminan atas kebebasan umum. Titik temu demokrasi dalam Islam terletak pada substansi demokrasi sendiri sebagai alat menyaring untuk menghasilkan pemimpin politik yang adil dan amanah meskipun realitasnya masih jauh dari *Khulafâur Rasyidîn*. Prinsip pemimpin tidak sekadar disukai rakyat tetapi memiliki sifat integritas (*shiddîq*), kredibilitas (*amânah*), kapabilitas (*fathânah*), dan transparansi (*tablîgh*). Proses demokratisasi terjadi di era Abu Bakar dan Umar dengan perubahan pola pemilihan, bahkan Umar bin Khattab melakukan ijtihad membagi kekuasaan menjadi tiga bagian yaitu Khalîfah, *ahl al-Halli wa al-'Aqd*, dan *qadhi*. Padahal ketiga kekuasaan tersebut sebelumnya berada dibawah kendali Rasulullah saw. Apakah dengan demikian setiap perubahan dan penyempurnaan dihukumi *bid'ah* dan sistem kufur? Tentu tidak, karena reformasi politik melalui sistem demokrasi adalah wilayah ijtihadi bukan wilayah *ushuli*. Mendikotomis antara demokrasi dan *Khilâfah* tidaklah tepat, yang lebih tepat jika demokrasi versus teokrasi dan sistem *Khilâfah* berbeda dari keduanya. Sistem *Khilâfah* terdapat dalam unsur demokrasi (kekuasaan di tangan rakyat) dan sebagian lain terdapat unsur teokrasi (kedaulatan di tangan Tuhan). Para ulama sepakat menolak aspek kedaulatan hukum diserahkan kepada rakyat, sebab kedaulatan hukum hak prerogatif Tuhan.¹³³

Menolak seluruh unsur demokrasipun tidaklah tepat, apalagi menilainya menggunakan parameter Islam, sebab demokrasi merupakan istilah asing yang perlu dikaji secara kritis. Bukan dihukumi sistem haram, sistem najis, sistem kufur, *tasyabbuh bi al-kuffâr* atau lainnya. Masalah *Khilâfah* dan demokrasi perlu diletakkan pada tempatnya. *Khilâfah* merupakan sistem politik Islam yang khas dan unik sangat membutuhkan dukungan sistem politik agar eksis dan berkembang, tetapi bukan berarti eksistensi segalanya pada *Khilâfah*. Dalam sistem *Khilâfah*, Khalîfah mempunyai otoritas besar, namun fakta sejarah tidak sedikit menjadi problem sumber fitnah internal umat Islam akibat Khalifah zalim.¹³⁴ Sistem

¹³³ Tohir Bawazir, *Jalan Tengah Demokrasi antara Fundamentalisme dan Sekularisme*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2015, hal. 96.

¹³⁴ Abû Ja'far Muhammad bin Jarir at-Thabari, *Tarikh al-Umam wa al-Mulûk*, Juz 5, CD Room Maktabah asy-Syâmilah, Edisi 3.61, hal. 361-345. Dalam buku ini dituliskan sejumlah bukti kriminalisasi ulama ahlussunnah dilakukan oleh penguasa (Khalifah), di antaranya Khalifah al-Manshur memerintahkan untuk mencambuk Imam Abu Hanifah ketika menolak diangkat menjadi hakim hingga wafat dalam penjara, kriminalisasi terhadap

demokrasi justru lebih terbuka memberi kebebasan berpendapat kelompok dakwah *Khilâfah* (HTI) dibanding negara Islam anti demokrasi seperti Arab Saudi dan Mesir. Begitupun pernyataan jika *Khilâfah* tegak maka persoalan umat akan selesai, tentu pernyataan dogmatis yang *absurd* bahkan asumsi yang dipaksakan. Lebih tepat jika mempersiapkan generasi berkualitas secara mental dan spiritual (*basthatan fi al-ilmi wa al-jism*). Rasulullah saw. sendiri hampir tidak pernah mendakwahi sahabat untuk mendirikan negara meskipun negara adalah niscaya tidak terpisahkan, sebab beragam aspek aturan hukum dan kehidupan umat terikat dengan negara. Islam tidak mewariskan aturan baku dalam persoalan politik yang siap pakai sebagaimana aspek akidah.¹³⁵ Negara yang dibangun atas dasar perjanjian, warganegaranya harus konsekuen terhadap perjanjian bersama yang telah disepakati. Artinya warganegara Indonesia harus tunduk dan patuh terhadap pandangan hidup Negara yaitu Pancasila dan Undang-Undang Dasar, setiap peraturan serta kebijakan yang membawa kemaslahatan atau menghindari kemudaratatan. Meskipun peraturan itu terkadang tidak sama persis dengan ketentuan syariat Islam, namun hal demikian tidak lantas bertentangan. Beberapa tindakan yang oleh syariat disebut *mandûb* atau *mubah* terkadang berubah wajib oleh undang-undang negara seperti pencatatan daftar pernikahan di Kantor Urusan Agama (KUA). Negara dengan hukumnya yang memaksa demikian menjadi penguat terhadap syariat itu sendiri.

b. Hadis Nabi *Shalallahu Alaihi Wassalam*

Hadis Nabi merupakan landasan normatif kedua yang dilegitimasi HTI sebagai landasan utama pemikiran kewajiban penegakan *Khilâfah*. Bentuk *bisyârah* profetik ini dengan memproyeksikan *Khilâfah* sebagai sistem politik yang akan tegak kembali sesuai manhaj kenabian. Analisis kritis ini difokuskan pada validitas hadis tentang periodisasi *Khilâfah* dan hadis baiat.

1) Hadis tentang Periodisasi Tegaknya *Khilâfah*
Rasulullah saw. bersabda:

Imam Malik akibat fatwa membolehkan memberontak al-Manshur, begitu pula fitnah terhadap Imam Syafii pada masa Khalifah Harun ar-Rasyid yang akhirnya bertemu dengan gurunya Muhammad al-Sayibani, fitnah Imam Ahmad bin Hambal pada masa Khalifah al-Makmun terkait *Mihnah Al-Qur'an qaul qadim* atau makhluk, Imam Ahmad al-Khuza'i yang dipenggal oleh Khalifah al-Watsiq, Ibn Sikkit dituduh Rafidhah hingga al-Mutawakkil memerintahkan pengawalnya mencabut lidahnya hingga wafat. Imam Buwaithi wafat di penjara akibat *mihnah Al-Qur'an*, di masa Khalifah al-Watsiq.

¹³⁵ Dhiauddin Rais, *Teori Politik Islam*, Cet. 1, terj. Abdul Hayyie al-Kattani, Andi Aderus Bana, dkk, Jakarta: Gema Insani Press, 2001, hal. 9. Adian Husaini, "Khilafah dan Demokrasi," dalam <https://ruanghistoria.wordpress.com/2016/08/30/telaah-atas-khilafah-dan-demokrasi-adian-husaini/>. Diakses pada 20 Januari 2021.

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَكُونُ النَّبِيُّ فِيكُمْ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةً عَلَى مِنْهَاجِ النَّبِيِّ فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَرْفَعَهَا ثُمَّ تَكُونُ مُلْكًا عَاصِيًا فَيَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَكُونَ ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا ثُمَّ تَكُونُ مُلْكًا جَبْرِيَّةً فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةً عَلَى مِنْهَاجِ النَّبِيِّ ثُمَّ سَكَتَ¹³⁶

Akan datang kepada kalian masa kenabian, dan atas kehendak Allah masa itu akan datang. Kemudian, Allah akan menghapusnya, jika Ia berkehendak menghapusnya. Setelah itu, akan datang masa kekhalifahan 'ala Minhaaj al-Nubuwwah; dan atas kehendak Allah masa itu akan datang. Lalu, Allah menghapusnya jika Ia berkehendak menghapusnya. Setelah itu, akan datang kepada kalian, masa raja menggigit (raja yang dzalim), dan atas kehendak Allah masa itu akan datang. Lalu, Allah menghapusnya, jika Ia berkehendak menghapusnya. Setelah itu, akan datang masa raja diktator (pemaksa); dan atas kehendak Allah masa itu akan datang; lalu Allah akan menghapusnya jika berkehendak menghapusnya. Kemudian, datanglah masa *Khilâfah 'ala Minhaj al-Nubuwwah* (*Khilâfah yang berjalan di atas kenabian*). Setelah itu, Beliau diam. (HR. Ahmad dari Nu'man bin Basyir RA).

Hadis ini diyakini HTI sebagai bentuk *bisyarah* profetik yang melegitimasi dan memproyeksi sistem pemerintahan *Khilâfah* akan kembali tegak sesuai dengan manhaj kenabian atau *Khilâfah 'alâ minhâjin nubuwwah*. Pernyataan ini disampaikan Rokhmat dalam tulisannya: "Istilah *Khilâfah* itu berasal dari Rasul saw. yang disebutkan dalam hadis riwayat Imam Ahmad yang memberitakan periodisasi kepemimpinan umat Islam. Sesudah masa Nubuwwah, umat Islam akan mengalami masa *Khilâfah 'alâ minhâjin nubuwwah*, kemudian *mulkan 'adhan* kekuasaan yang menggigit, setelah itu *mulkan jabariyyah*, kekuasaan diktator. Setelah itu berakhir, kemudian akan kembali lagi *Khilâfah 'alâ minhâjin nubuwwah*. Ini menunjuk pada sistem pemerintahannya."¹³⁷ Validitas hadis *khilâfah 'alâ minhâjin nubuwwah* sebagai sistem politik, dinyatakan juga an-Nabhâni; sesungguhnya kami senantiasa mengimani janji Allah dan membenarkan kabar gembira yang

¹³⁶ Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad*, tahqiq Syuaib al-Arnaûth, Kairo: Muassasah al-Risâlah, 2001/1421, juz 30, hal. 355, no. hadis 18406, bab *Hadits al-Nu'man ibn Basyir an al-Nabiyyi saw*.

¹³⁷ Rakhmat S. Labib, "Menegakkan *Khilâfah* itu Perintah Allah Swt", dalam *Media Politik dan Dakwah al-Wa'ie*, April 2018, hal. 43.

disampaikan Rasulullah. Kami selalu berjuang bersama-sama umat Islam untuk mewujudkan janji Allah dan berita gembira dari Rasulullah untuk mewujudkan kembali *Khilâfah* dalam wujud yang baru.¹³⁸

Mencermati validitas hadis Hudzaifah RA tentang periodisasi *Khilâfah* di atas, Para ahli hadits tidak sedikit yang mempersoalkan kesahihan hadis tersebut hingga melakukan validitas hadis dari sisi sanad maupun sisi matan. Hadis ini termasuk *al-mubasyirât al-ghaibiyah* (kabar masa depan) yang tidak memuat perintah dan larangan untuk merealisasikannya namun menjadi sumber perdebatan ijtihad politik. Dari substansi teks hadis, istilah *khilâfah* disebutkan dalam dua teks yang relatif berbeda ada yang menyebutkannya sekali ada pula yang menyebutkannya dua kali. Teks hadis yang menyebutkan term *Khilâfah* sekali, disebutkan dalam *Sunan Abû Dawûd* al-Azdi,¹³⁹ *Musnad Abû Dawûd* al-Thayâlisi,¹⁴⁰ *Hilyatul Auliya* Abû Nuaim al-Asfahâni,¹⁴¹ *Mu'jam al-Ausâth* al-Tabrâni.¹⁴² Sedangkan teks yang menyebutkan dua kali term *Khilâfah* hanya terdapat dalam Musnad Ahmad dengan term "*Khilâfah 'alâ minhâjin nubuwwah*."¹⁴³

Kedua term *Khilâfah* yang disebutkan dalam riwayat tersebut, masing-masing membutuhkan uraian dan interpretasi. Karena kedua teks melahirkan perdebatan seperti pada riwayat Imam Abu Dawûd dan Ahmad bin Hanbal. Term *Khilâfah* yang diriwayatkan sekali dalam *sunan Abû Dawûd* bahwa peristiwa yang dikandung dalam hadis tersebut telah berlangsung secara kontinu setelah Rasul wafat. Tentu dari sisi validitas, hadis tersebut ada yang memasukkan pada kelompok hadis *dhaif* seperti riwayat Ahmad, ada yang sampai derajat hadis *hasan* seperti riwayat Nu'aim bin Hamad dan Bazar bahkan sampai derajat hadis *sahih* seperti riwayat at-Thabrâni dan Abû Nu'aim.¹⁴⁴ Keragaman derajat hadis berimplikasi pada presensi kasus *al-mubasyirât* tersebut tidak mengalami polemik kritis kalangan *muhaddisin* karena periodisasi *khilâfah nubuwwah* dianggap telah selesai.

¹³⁸ Taqîyuddîn al-Nabhânî, *Ajizah Daulah al-Khilâfah fî al-Hukm wa al-Idârah*, Beirut: Dâr al-Ummah, 2005, hal. 11.

¹³⁹ Abû Dawûd Sulaiman bin al-Asy'ats al-Sijistani, *Sunan Abû Dawûd*, Juz 7, Tahqiq Syueib Al-Arnauth, Damaskus: Dâr al-Alamiyyah, 2009, hal. 43.

¹⁴⁰ Abû Dawûd Sulaiman bin al-Asy'ats al-Sijistani, *Musnad Abû Dawûd*, Juz 1, Tahqiq Muhammad al-Turki, Kairo: Hajar, 1999, hal. 182.

¹⁴¹ Abu Nuaim Al-Asfahani, *Hilyah Auliya wa Thabaqah al-Ashfiya*, Juz 6, Beirut: Dâr al-Fikr, 1996, hal. 25.

¹⁴² At-Thabrâni, *Al-Mu'jam al-Ausath*, juz 6, Tahqiq Dâr al-Haramain, Kairo: Dâr al-Haramain, 1995, hal. 345

¹⁴³ Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, Juz 14, Tahqiq Hamzah A. Zain, Kairo: Dâr al-Hadits, 1995, hal 165.

¹⁴⁴ Dadi Herdiansah, "Distorsi Hadis Khilâfah 'Alâ Minhâji An-Nubuwwah," dalam *Dirayah: Jurnal Ilmu Hadis*, Vol. 3, No 2, Maret 2019, hal. 55-60.

Kontroversi mulai tampak tajam berkaitan dengan hadis yang memuat dua term *Khilâfah* dalam dua faktor, faktor validitas hadis dan faktor pemahaman atau interpretasi teks hadis.

Pertama, faktor validitas hadis *khilâfah 'alâ minhâjin nubuwwah* para pakar hadis memberikan pendapat yang beragam terkait hadis *khilâfah* yang tertulis dalam *sunan* Ahmad bin Hanbal. Di antaranya ada yang cenderung mensahihkan seperti Syekh Al-Bani dan Abdus Salam Yasin, dan ada pula yang mendhaifkannya seperti Syueib al-Arnaûth dan Ahmad al-Raisûni.¹⁴⁵ Bagi yang cenderung mensahihkan hadis *Khilâfah* namun karena tidak sampai pada derajat *mutawâtir*, maka hadis tersebut tidak bisa dijadikan dasar keyakinan (*i'tiqâd*). Sebaliknya yang cenderung mendhaifkannya, karena di dalam riwayat tersebut terdapat perawi Habib bin Salim yang dinyatakan imam Al-Bukhari *fîhi nazhar* (perlu dipertimbangkan).¹⁴⁶ Secara global makna tersebut bermakna *jarh* (cacat) kepada Habib bin Salim bahkan menunjukkan kelemahan riwayat yang tidak bisa diterima apalagi sampai naik ke derajat *hasan lighairih*. Habib bin Salim diduga kuat menambah narasi *Khilâfah* datangnya periode kelima *Khilâfah 'alâ minhâjin nubuwwah* dalam rangka memberi support terhadap Umar bin Abdul Azîz masa itu.¹⁴⁷

Kedua, faktor interpretasi matan hadis, dalam hal ini terjadi perbedaan pendapat mengenai periodisasi *Khilâfah*. Sebagian ulama salaf menyatakan fase-fase yang dimaksudkan telah usai pada fase keempat. *Khilâfah 'alâ minhâjin nubuwwah* fase kedua telah berakhir pada kekhalifahan Umar bin Abdul Azîz (w. 101 H/ 720 M.). Penjelasan ini relevan dengan tafsir Habib bin Salim sendiri seperti tampak dalam teks riwayat sunan Ahmad bin Hambal, bahkan dikuatkan oleh Abû Bakar al-Bazzâr, Abu Dawûd al-Thayâlisi, Abû Nuaim al-Ashfahâni, al-Baihaqî, Ibnu Rajab al-Hambalî, al-Suyûthi, bahkan Syekh Yûsuf bin Ismail an-Nabhâni. Artinya periodisasi *Khilâfah 'alâ minhâjin nubuwwah* tersebut telah berakhir dengan berakhirnya masa kekhalifahan *Khulafâur Rasyidin* dalam masa 30 tahun. Namun fatwa nomor 36833 yang dikeluarkan oleh *Idârah al-Dakwah wa al-Irsyâd al-Dîniy* di bawah Kementerian Agama dan Wakaf Qatar menafsirkan, bahwa masa sekarang ini berada pada fase *al-Mulk al-Jibri* (penguasa diktator) fase

¹⁴⁵ Muhammad bin al-Azraq al-Anjari, "Hadis al-Khilâfah fi Mizân al-Muhaddisin," dalam <https://www.aljamaa.net/ar/> Diakses pada 20 Januari 2021.

¹⁴⁶ Abu Abd Allah Muhammad bin Isma'il al-Bukhârî, *Tarikh Al-Kabir*, Juz 2, hal. 318. Imam Al-Bukhari mengatakan:

قال البخاري حبيب بن سالم مولى النعمان بن بشير عن النعمان بن بشير روى عنه أبو بشر. ومحمد بن المنتشر وإبراهيم بن مهاجر. وهو كاتب النعمان بن بشير فيه نظر.

¹⁴⁷ Nadirsyah Hosen, *Islam Yes Khilafah No; Doktrin dan Sejarah Politik Islam dari Khulafa' ar-Rasyidin hingga Umayyah*, Yogyakarta: SUKA Press, 2018, hal. 47-51.

menuju penantian Al-Mahdi pembawa keadilan penduduk bumi seperti diungkap al-Thabrâni.¹⁴⁸ Nashiruddin al-Bâniy tidak sepakat dengan riwayat tersebut dan bersikukuh bahwa *Khilâfah* Umar masih menjadi bagian dari fase pertama *Khilâfah 'alâ Minhâjin Nubuwwah* fase *Khulafâur Râsyidîn* yang jaraknya relatif dekat tidak terpaut jauh dengan periode *Khulafâur Râsyidîn*. Oleh karena itu Al-Bâniy meyakini *Khilâfah 'alâ Minhâjin Nubuwwah* fase kedua akan datang kemudian pasca *Mulkan Adhan* (Raja-raja yang menggigit) dan *Mulkan Jibriyah* (penguasa diktator).¹⁴⁹ Tentu argumen yang kontroversi, selain karena penyatuan masa kekhilafahan antara keduanya yang terpaut jauh ± 56 tahun terhitung sejak Muawiyah (661 M) hingga Sulaiman bin Abdul Malik (717 M) dan dilanjutkan oleh Umar bin Abdul Azîz yang berbanding jauh dengan masa fase keempat *Khulafâur Râsyidîn* yang berselang 30 tahun masa *Khilâfah alâ minhâjin nubuwwah*. Jika diteliti dalam riwayat Thabrani dalam *mu'jam al-Ausath*, al-Haitsami dalam *Majma' al-Zawâid*, dan al-Muttaqi al-Hindi dalam *Kanzul Ummal*, ketiganya tidak menyebutkan fase keempat (*Khilâfah 'ala Minhâjin Nubuwwah*) hanya sampai fase kenabian, *Khilâfah 'ala Minhâj Nubuwwah* dan *Mulkan Jabariyah* saja.¹⁵⁰

Memperhatikan hadis fase *Khilâfah* hubungannya dengan penegakan politik kekuasaan yang diyakini memiliki pijakan kuat, secara normatif hadis *Khilâfah* tidak memiliki pijakan dan validitas kuat dari sisi sanad maupun matan. Sejumlah rujukan menunjukkan kelemahan yang sementara menjadi hujjah melegitimasi eksistensi *Khilâfah Nubuwwah* masa kini. Fase kekuasaan (*Khilâfah*) adalah bagian dari *ijtihâdi siyâsi* yang secara substansi dan kualitas kekuasaan jauh lebih utama jika dibanding dengan nama dan simbol tertentu. Namun bukan berarti keduanya tidak bisa menyatu secara teori dan praktik dalam konteks kekuasaan yang adil dan beradab. Konsep *Nashb al-Imâm* kekhilafahan semestinya dapat diaktualisasikan dalam sistem pemerintahan kontemporer seperti republik atau demokrasi selama fungsi dari *nashb al-Imâm* dapat ditegakkan untuk menjaga agama dan mengatur urusan dunia sebagaimana yang telah diselaraskan oleh para ulama dalam wujud NKRI. Hadis *Khilâfah 'alâ Minhâj Nubuwwah* ini jika dibaca dalam

¹⁴⁸ Hadis تكون خلافة على منهاج النبوة Fatwa nomor 36833, tanggal 6 Rajab 1424 H/2 September 2003 dalam <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/36833/> Diakses pada 20 Januari 2021.

¹⁴⁹ Nashiruddin Al-Baniy, *al-Silsilah Hadis Shahîhah*, Juz 1, CD Room Maktabah asy-Syâmilah, Edisi 3.61, hal. 4, no. hadis 5.

¹⁵⁰ Abû Qâsim Sulaiman bin Ahmad al-Tabrâni. *Al-Mu'jam al-Ausath*, Juz 14, CD Room Maktabah asy-Syâmilah, Edisi 3.61, hal. 347. al-Haitami, *Majma' al-Zawâid*, CD Room Maktabah asy-Syâmilah, Edisi 3.61, juz 2, hal. 345. Dan al-Muttaqi al-Hindi, *Kanzul Ummal*. Juz 6, CD Room Maktabah asy-Syâmilah, Edisi 3.61, hal. 121, no. hadis 15111, 15112, 15113.

bingkai relasi *Muhammad wa Sahâbatuhu* mengandung makna akan muncul sistem pemerintahan di akhir zaman yang corak ideologinya digerakkan oleh relasi kesetaraan, persamaan dan kebersamaan antar berbagai elemennya. Dan yang menggerakkan relasi antar elemen ialah nalar *ukhuwah* bukan nalar atasan-bawahan seperti pada sistem kerajaan yang totaliter terpusat pada sosok raja, dan sistem demokrasi adalah sistem pemerintahan yang rasional dan realistik bagi umat Islam masa kini.¹⁵¹

2) Hadis Wajib Berbaiat kepada Khalifah (Penguasa)

Hadis baiat menjadi landasan dasar konsepsi pemikiran *Khilâfah*. Baiat merupakan sumpah dan janji setia ketaatan kepada Khalifah atau *Ulil amri*. Janji setia tersebut hukumnya wajib dan berlaku bagi setiap Muslim di bawah kuasa Khalîfah. Kewajiban baiat ini disandarkan kepada hadis Nabi riwayat Muslim dari Abdullah Ibnu Umar RA berikut ini,

مَنْ خَلَعَ يَدًا مِنْ طَاعَةٍ لِقَى اللَّهَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا حُجَّةَ لَهُ وَمَنْ مَاتَ وَلَيْسَ فِي عُنُقِهِ بَيْعَةٌ
مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً¹⁵²

Barangsiapa melepas tangannya (baiatnya) dalam mentaati pemimpin, Ia akan bertemu dengan Allah di hari kiamat dengan tanpa memiliki hujjah, dan barangsiapa meninggal dalam keadaan tiada baiat di pundaknya maka matinya seperti mati jahiliyah. (HR. Muslim dari Ibnu Umar RA).

Hadis ini kerap dipahami menjadi dasar teologis keharusan menegakkan *khilâfah* yang dilambangkan dengan komitmen diri menuaikan baiat dan konsekuensi kewajiban mengangkat seorang *Khalîfah*. Sebab istilah baiat selalu identik kekhalifahan tidak dipergunakan dalam konteks lain. Interpretasi hadis semacam ini tertuang jelas dalam *Ajhizat Daulat al-Khilâfah* di mana an-Nabhani menyebutnya sebagai kewajiban seorang Muslim kepada Khalîfah bukan kepada yang lain, siapa yang tidak melakukan baiat difonis mati dalam keadaan mati jahiliyah.¹⁵³

Penafsiran an-Nabhani di atas, sepertinya adalah upaya mengunci resepsi atau prinsip umat Islam bahwa baiat itu identik dengan *Khilâfah*. Padahal hadis itu hanya menjelaskan pentingnya berbaiat yang secara eksplisit tanpa ada penjelasan lanjut kepada siapa harus berbaiat. Baiat selalu

¹⁵¹ Abdul Aziz, "Cara Memahami Hadis Khilafah 'Ala Minhajin Nubuwwah," dalam <https://islami.co/cara-memahami-hadis-khilafah-ala-minhajin-nubuwwah/> Diakses pada 20 Januari 2021.

¹⁵² Muslim bin Hajjâj Abû Al-Hasan al-Qusyairi al-Naysabûri, *Shahih Muslim*, tahqîq Muhammad Fuad Abd. Bâqi, Beirut: Dâr al-Ihyâ' al-Turâts al-'Arabî, t.th, juz 3, hal. 1478, no. hadis 1851, bab *Wujûb Mulâzamat Jama'at al-Muslimîn inda Zhuhûr al-Fitan*.

¹⁵³ Hizbut Tahrir, *Ajhizat Daulah al-Khilâfah ...*, hal. 10-11.

dikaitakan dengan pengangkatan Khalifah, tidak ada baiat tanpa ditujukan kepada Khalifah. Kontruksi baiat dengan sumpah setia (*qasam*) seperti itu merupakan pemahaman yang tidak tepat atau *jumping to conclusion* upaya menggiring nalar meyakini eksistensi *Khilâfah*.

Jika ditelusuri secara historis, peristiwa baiat tidak selalu identik dengan kepemimpinan atau pengangkatan Khalifah, tetapi baiat diberlakukan pada konteks dan kondisi yang berlainan baik secara individu maupun jamaah. Sebagai bentuk loyalitas ketaatan, menegakkan keadilan dan juga pemenuhan kewajiban hukum, politik, sosial, dan ekonomi. Baiat di masa Rasul saw. dilaksanakan untuk menepati Islam, memberi pertolongan dan perlindungan (*nushrah wa ma'unah*), baiat atas jihad, baiat atas hijrah, baiat untuk senantiasa mendengar dan taat, dan baiat untuk menyelisihi orang musyrik, baiat untuk tidak meminta-minta, dan baiat untuk meninggalkan perbuatan haram.¹⁵⁴

Baiat yang dilakukan Nabi dengan para sahabat dilakukannya dengan beragam jenis dan tujuan, di antaranya: *Baiat al-'Aqabah ûla* atau *Baiat an-Nisâ'* yang terjadi pada tahun kedua belas kenabian (621 M) dengan 12 Muslim penduduk Yatsrib yang berisi pernyataan loyalitas kepada Nabi Muhammad saw. rela mengorbankan harta dan jiwa untuk menyebarkan agama Islam, tidak akan menyekutukan Allah Swt tidak akan membunuh, tidak akan melakukan perbuatan curang dan dusta (al-Mumtahanah/60: 12). *Baiat an-Nisâ'* ini merupakan baiat yang tidak menyertakan peperangan fisik kecuali pembinaan aqidah dan penguatan Islam internal dengan melibatkan Mus'ab bin Umair dan 'Amr bin Umri Maktum dalam strategi dakwah di Yatsrib. *Kedua, baiat al-Kubrâ* yang dilaksanakan pada tahun ketiga belas kenabian atau tahun 622 M dengan 73 laki-laki dan 2 perempuan pada musim haji (*ayyâm al-tasyriq*).¹⁵⁵

Baiat ini dalam upaya menegakkan *Daulah Islamiyyah* yang berisi untuk selalu mendengar dan taat dalam perkara yang dicintai atau dibenci, berinfak dalam kondisi sempit dan lapang, *beramar ma'ruf nahi munkar*, tidak terpengaruh celaan, dan memberi perlindungan kepada Nabi sebagaimana perlindungan kepada wanita dan anak-anak. *Ketiga*, baiat *ridhwan* atau baiat dibawah pohon yang dilaksanakan Nabi bersama 1300-versi lain 1600- sahabat Muhajirin dan Anshar di akhir tahun 6 H untuk melaksanakan umrah ke Makkah, namun perjalanan mereka dicegah kaum Quraisy sekalipun Rasul telah mengutus Utsman bin Affan bahkan diisukan dibunuh. Kemudian Nabi membaiat para sahabat di bawah pohon agar

¹⁵⁴ Ahmad Mahmud Ali Mahmud, *Al-Baiat fî al-Islâm Tarîkhuha wa Aqsâmuhâ baina al-Nazhariyyah wa al-Tathbîq*, Bahrain: Dâr al-Razi, t.th, hal. 138.

¹⁵⁵ Hasan Ibrahim Hasan, *Tarikh Islam*, Kairo: Maktabah al-Nadhah al-Mishriyyah, 2001, juz 1, hal. 80-81.

mereka tidak lari dari medan perang dan siap mati *fi sabilillah*. Peristiwa ini dikenal dengan baiat siap berperang.¹⁵⁶ Peristiwa *Baiatul 'Aqabah Ulâ* dan *Kubrâ* tersebut, keduanya terjadi sebelum perintah hijrah ke Madinah atau tegaknya negara Madinah (Negara Islam). Artinya baiat tersebut tidak berkaitan dengan pengangkatan Nabi sebagai Khalifah, sebab negara Madinah belum tegak ketika kedua baiat berlangsung. Disinilah inkonsistensi HTI terhadap perkara baiat yang selalu diyakini identik dengan Khalifah, dan tidak demikian halnya dengan *Baiat al Ridhwân*.

Kemudian secara kualitas hadits, hadis ini adalah *hadis sahih* salah satunya terdapat dalam kitab *Sahîh Muslim* bab *al-amr bi luzûm al-jamâ'ah 'inda zhuhûr al-fitan* (bab perintah berjamaah di kala terjadi fitnah).¹⁵⁷ Bab tersebut mengisyaratkan bahwa hadis ini tidak berkaitan dengan perintah menegakkan *Khilâfah*, melainkan perintah untuk tetap mengikuti jamaah di kala terjadi fitnah. Secara historis, hadis tersebut tidak ditemukan adanya penjelasan pasti mengenai *asbâb al-wurûd*, hingga tidak diketahui secara pasti dalam konteks apa hadis ini disampaikan Nabi saw, karena sahabat Ibnu Umar baru menyampaikan hadis itu beberapa tahun belakangan yaitu tepatnya pada masa *Khilâfah* Yazid bin Mu'awiyah. Namun penjelasan lebih spesifik terdapat pada riwayat Ibnu Sa'ad dalam *thabaqat al-kubrâ*.¹⁵⁸ Diketahui bahwa Ibnu Umar menyampaikan hadis tersebut berkenaan dengan kasus Abdullah bin Muthi' yang akan melarikan diri dari Madinah karena enggan menaati Khalifah Yazid bin Mu'awiyah saat terjadi fitnah di masa Yazid. Mendengar hal itu, Ibnu Umar langsung mendatangi dan mencegah Abdullah bin Muthi' dan seraya menyampaikan hadis tersebut.¹⁵⁹

Berpijak pada kasus di atas, setidaknya menjadi titik terang bahwa Ibnu Umar menyampaikannya benar berkaitan dalam konteks kekhilafahan Yazid bin Muawiyah, bukan dalam konteks legitimasi kewajiban mendirikan *Khilâfah*, melainkan upaya menjaga ketaatan dan loyalitas Abdullah Bin Muthi' kepada Khalîfah yang menerapkan sistem *Khilâfah*.

Kewajiban menaati pemimpin dengan tidak memisahkan diri dari jamaah juga diriwayatkan Ibnu Hibban dalam shahihnya dari Muawiyah RA, *Barangsiapa yang mati, sedangkan ia memisahkan diri dari jamaah, maka*

¹⁵⁶ Murtadha al-Askari, *Ma'âlim al-Madrasatain*, J. 1, Taheran: Muassasah Bi'tsah, 1406 H, hal 154-156.

¹⁵⁷ Abû al-Hasan Muslim Ibn al-Hujaj ibn Muslim al-Qusyairi an-Nîsaburi, *Shahîh Muslim*, Juz 6, Mesir: Dâr al-Ghaddi al-Ghadeed, 2007, hal. 481.

¹⁵⁸ Muhammad bin Sa'ad bin Mani 'Abû'abdillah al-Başri al-Zuhri, *Thabaqât al-Kubrâ* Beirut: Dâr Şadir, t.th, hal. 144.

¹⁵⁹ Mun'im Sirry, *Tradisi Intelektual Islam; Rekonfigurasi Sumber Otoritas Agama*, Malang: Madani, 2015, hal. 82. Dalam tulisannya Mun'im menyebutkan bahwa Muhammad Abduh adalah salah seorang sarjana Muslim yang menolak otentisitas hadis yang kemunculannya diwarnai nuansa politik atau fitnah.

ia telah mati seperti kematian jahiliyah.¹⁶⁰ Meski secara redaksional hadis ini sedikit berbeda dengan riwayat Muslim. Ibnu Hibban dengan redaksi “*mufâriq al-jamâ’ah*” dan Muslim dengan redaksi “*baiah*”. Namun secara substansi hadis ini menjadi tafsir atas baiat yang dimaksud berupa kewajiban menaati pemimpin dengan tidak memisahkan diri dari jamaah, perihal yang lazim dalam Islam.

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ يَرْوِيهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا يَكْرَهُهُ فَلْيَصْبِرْ فَإِنَّهُ مِنْ فَارِقِ الْجَمَاعَةِ شِبْرًا فَمَاتَ فَمِيتَةً جَاهِلِيَّةً¹⁶¹

Barangsiapa yang melihat sesuatu yang dibenci dari pemimpinnya, maka hendaklah ia bersabar. Sebab barangsiapa yang memisahkan diri dari jamaah sejenkal saja, kemudian ia mati, maka ia telah mati dalam keadaan jahiliyah. (HR. Muslim dari Ibnu Abbas RA)

c. Ijma’ Sahabat

Ijma’ sahabat merupakan hal mendasar bagi HTI sebagai realitas kekhilafahan pasca Rasul saw. wafat. Prosesi baiat (*nashbul khalîfah*) Abu Bakar di Saqifah menunjukkan keabsahan suksesi politik lebih utama daripada melangsungkan pemakaman Nabi saw. Sekalipun menyegerakan pemakaman tidak kalah penting dalam fikih Islam.¹⁶² Kepemimpinan Islam yang serupa terjadi juga pasca terbunuhnya Khalifah Umar oleh Abû Lu’luah yang kemudian disikapi dengan penunjukan tim formatur enam sahabat untuk melanjutkan kekhilafahan. Kesepakatan sahabat ini dinilai perkara fundamen dan kebutuhan primer mengharuskan adanya pemimpin dalam Islam dan dinilai ijma’ sahabat.

Mencermati dalil ijma’ sahabat (konsensus) sebagai sumber hukum syara’ yang wajib diamalkan tidaklah dipertentangkan, tetapi menolak ijma’ sahabat dapat menyebabkan keimurtadan, tentu harus kaji ulang.¹⁶³ Salah satu konsensus yang disepakati ialah kewajiban mengangkat dan loyalitas kepada seorang pemimpin (Khalifah) seperti dikutip al-Mâwardî, al-Juwainî,

¹⁶⁰ Muhammad bin Hibban bin Ahmad bin Hibban bin Muadz bin Ma’bad at-Tamimi Abu Hatim ad-Dârimi, *Shahîh Ibn Hibbân*, Mesir: Dâr al-Ma’ârif, 1952, juz 10, hal. 439, no. hadits 4656, bab *Thâat al-Immah*.

¹⁶¹ Muslim bin al-Hajjaj Abû al-Hasan al-Qusyairy al-Naisabury, *Shahîh Muslim*, CD Room Maktabah asy-Syâmilah, Edisi 3.61, juz 9, hal, 391, no. hadis 3439, bab *wujub Mulazamat Jamaat al-Muslimin inda Zuhur al-Fitan*.

¹⁶² Hizbut Tahrir, *Ajhzat Daulat al-Khilâfah ...*, hal. 12.

¹⁶³ Muhammad bin Ahmad al-Sarkhasi, *Ushul al-Sarkhasi*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1414 H, juz 1, hal. 296.

al-Qâdhi ‘Iyâdh dan an-Nawâwi.¹⁶⁴ Ijma’ merupakan kesepakatan para ulama mujtahidin dari kaum muslimin atas suatu hukum syara’ pasca wafatnya Nabi saw. jika terjadi konsensus atas suatu perkara maka wajib untuk menerima, sebab seluruh umat Islam tidaklah bersepakat pada kesesatan.¹⁶⁵ Peristiwa Saqifah yang dianggap menjadi konsekuensi ijma’ sahabat oleh HTI adalah argumen yang kurang tepat. Pasalnya peristiwa Saqifah berawal dari kontroversi kewenangan kekuasaan melahirkan perdebatan di kalangan sahabat. Dengan demikian tidak sepatutnya dipandang representasi ijma’ apalagi kontradiktif dengan hadis-hadis larangan memohon jabatan bagi individu yang kuat bukan yang lemah.¹⁶⁶

Faktanya peristiwa Saqifah hingga melahirkan tiga kelompok besar, yaitu kelompok Muhajirin dipimpin Abû Bakar dan Umar, kelompok Anshar dipimpin Sa’ad bin Ubaidillah, dan kelompok pimpinan Alî ibn Abî Thâlib yang berkumpul di rumah Fatimah bersama Abbas bin Abdul Muthalib, Salman al-Farisi, Ammar ibn Yasir, al-Barrâ’ ibn Azib, Saad ibn Abi Waqqâs, Utbah ibn Abî Lahab, Abû Dzar al-Ghifari, al-Miqdâd ibn al-Aswad, Ubai bin Kaab, dan Thalhah bin Ubaydillah. Meski pada awalnya kelompok Alî bin Abi Thâlib dan Sa’ad bin Ubaidillah menolak membaiaat Abu Bakar, pada akhirnya memberikan baiatnya kepada Abû Bakar.

Jika konflik *Khilâfah* di Saqifah menjadi suatu konsensus hukum yang sah tidak dipertentangkan, maka tanpa mengurangi keadilan sahabat Nabi saw. apakah ikhtilaf antara Umar dan Sa’ad atau sahabat yang lain, termasuk bentuk intimidasi Umar di rumah Fatimah dapat dikategorikan juga ijma’ sahabat? Dan status hukumnya juga wajib seperti landasan hukum *Khilâfah* tersebut. Padahal tidak semua bentuk perintah dalam Al-Qur’an menunjukkan perintah wajib, ada juga bersifat anjuran atau tuntutan untuk mengerjakan ataupun meninggalkan tergantung *qarinah* atau indikator lafaz yang menyertainya. Hal ini bertolak belakang dengan ijma’ yang tidak mengenal sistem gradasi hukum terhadap suatu peristiwa.¹⁶⁷

Pernyataan *Khilâfah* sebagai ijma’ sahabat adalah realitas historis di Saqifah dengan tidak memunculkan kata *Khilâfah*. Hal itu justru sebaliknya menunjukkan adanya indikasi penguasaan kekuasaan antara Muhajirin dan Anshar hingga tidak terdengar kata *Khilâfah* bernuansa politik. Kata Khalifah sebatas kemempimpinan tidak dikaitkan kecuali dengan kata salat

¹⁶⁴ Ali Muhammad bin Habib al-Mâwardi, *Al-Ahkâm al-Sulthâniyah wa al-Wilayâh ad-Dîniyah ...*, hal. 15.

¹⁶⁵ Taqy al-Dîn Ahmad bin Abd al-Halim Ibnu Taimiyah, *Majmu’ Fatawa*, J. 1, Kairo: Mathba’ Kurdistan al-Ilmiyyah, 1326 H, hal. 400. Bandingkan dengan H.A.R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, Boston: Beacon Press, 1962, hal. 141.

¹⁶⁶ Abdul Qadim Zallum, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm*, Beirut: Dâr al-Ummah, 2002, hal. 70.

¹⁶⁷ Taqîyuddîn al-Nabhânî, *Al-Syakhshiyat al-Islamiyah*, Juz 3 ..., hal. 207.

seperti yang disematkan pada Abu Bakar sebagai Khalifah *Rasul Allah 'ala shalat*, yaitu pertama kali muncul pasca dibaiatnya Abû Bakar menjadi Khalifah seperti ucapan Usamah *Ya Khalîfah Rasul Allah*.¹⁶⁸ Para sahabat tidak ada indikasi kuat melakukan ijma' melainkan kesepakatan penetapan pemimpin (Khalifah) penerus Rasul, suksesi yang merupakan bagian ijtihad bukan ijma' dipandang sesuatu yang *qath'i* dan *muhkam* bernilai ijma'.

Implikasi dari ijma' tersebut, menyebabkan perbedaan pendapat tentang kedudukan suku Quraisy, apakah sebagai prasyarat pemimpin (Khalifah) sebagai syarat keharusan (*in'iqâd*) atau hanya sebatas syarat keutamaan (*afdhâliyyah*) semata? Mazhab Sunni, menyatakan keturunan Quraisy merupakan prasyarat keharusan (*in'iqâd*) *Khilâfah*, sementara kaum Syi'ah, sebagian Mu'tazilah dan Murji'ah termasuk HTI memandang Quraisy bukanlah prasyarat utama. Selain hadis Quraisy menimbulkan polemik di kalangan para ulama, juga kontradiksi dengan hadis lain yang mengesahkan kepemimpinan non quraisy seperti hadis berikut,

Sesungguhnya sahabat karibku (Muhammad saw) mewasiatkan kepadaku untuk mendengarkan dan menaati (pemimpin) meskipun ia seorang budak yang patah hidungnya (cacat). (HR. Muslim dari Ibnu Umar RA)¹⁶⁹

Hadist Quraisy dilihat dari sisi validitas hadis, tidak jelas asal usulnya (*lâ ash-lâ lahu*) berdasarkan ketiadaan *nas sahih* yang menunjukkannya. Sekiranya diterima hadis Quraisy sesuai dengan arti literalnya, hal itu tidak berarti kepemimpinan selain suku Quraisy ditolak dan dipahami kaku atau sesuatu kontradiktif dengan kontekstualisme kepemimpinan secara umum.

Imam Nawawi dalam syarahnya mengatakan bahwa siapapun berhak ditaati dan diikuti meskipun dari kalangan nasab rendah atau budak hitam, menaati pemimpin demikian adalah wajib.¹⁷⁰ Justru dengan ketetapan Quraisy tersebut, menurut penilaian Ibnu Asyur, menjadi penyebab penegasian konsepsi kesetaraan dalam kepemimpinan di antara manusia yang merupakan tujuan dari syariat itu sendiri. Lebih lanjut ia menuturkan jika ada konsepsi yang menghalangi persamaan di antara manusia karena adanya kemaslahatan yang kuat, maka nilai persamaan tersebut akan terhapus baik bersifat temporal maupun kontinu.¹⁷¹

¹⁶⁸ Abû Ja'far Muhammad bin Jarir at-Thabari, *Tarikh al-Umam wa al-Muluk*, Juz 4, Beirut: Dâr al-Fikr, 1987, hal. 41-46.

¹⁶⁹ Muslim bin Hajjâj Abu Husein Al-Qusyairi al-Naisabûri, *Sahîh Muslim*, Tahqîq Muhammad Fuad Abd. Baqi, Beirut: Dâr al-Ihyâ' al-Turâts al-Arabi, t.th, Juz. 6, hal. 14, no. hadis 4861, bab *fi Thâ'at al-Umarâ' wa in Mana'û al-Huqûq*.

¹⁷⁰ Imam Nawawi, *Syarah al-Nawawi 'ala Sahîh Muslim*, Terj. Wawan Djunaedi Soffandi, "Syarah Shahih Muslim", Jilid 12, Jakarta: Pustaka Azzam, 2010, hal. 225.

¹⁷¹ Muhammad al-Thâhir Ibn Asyûr, *Maqâshid al-Syari'ah al-Islamiyah*, Kairo: Dâr al-Salam, 2006, hal. 97.

Prinsip kesetaraan atau persamaan derajat dijelaskan dalam Surat al-Hujurat/49 ayat 13. Ayat ini menunjukkan keragaman suku dan budaya bagian *sunnatullah* yang tidak semestinya menjadi diskriminasi terhadap kelompok tertentu. Yang paling utama bagi seorang pemimpin adalah kesalehan individu dan sosial tercermin dari etika profetik dalam dirinya berupa kesalehan spiritual dan ketakwaan. Sebaliknya dari ayat ini berlaku larangan mengangkat dan mentaati pemimpin fasik dan dalam kekufuran yang nyata (*kufur bawwah*), larangan fanatisme dan disparitas antara pemimpin dan rakyat, kaya dan miskin yang dapat meruntukan stratifikasi sosial dan penyebab dikotomi. Seluruh manusia mempunyai hak yang sama sejajar seperti garigi sisir kecuali ketakwaannya kepada Allah Swt.¹⁷²

Larangan fanatisme dan superioritas kelompok tertentu dalam Islam ditegaskan Nabi saw. dalam hadis berikut,

عَنْ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَيْسَ مِنَّا مَنْ دَعَا إِلَى عَصَبِيَّةٍ وَلَيْسَ مِنَّا مَنْ قَاتَلَ عَلَى عَصَبِيَّةٍ وَلَيْسَ مِنَّا مَنْ مَاتَ عَلَى عَصَبِيَّةٍ¹⁷³

Rasulullah saw bersabda: tidak termasuk golongan kami, yaitu orang-orang yang menyerukan kesukuan, dan tidak termasuk golongan kami yaitu orang-orang yang berperang atas nama kesukuan, serta tidak termasuk golongan kami yaitu orang-orang yang mati karena mempertahankan kesukuan. (HR. Abû Dawûd dari Jubair bin Muth'im RA).

Berdasarkan pemaparan di atas, dapat dipahami bahwa pemimpin terbaik adalah pemimpin yang memiliki karakteristik profetik berupa kesalehan spiritual dan kesalehan sosial, bukan mengisyaratkan kezaliman dan kefasikan yang berimplikasi pada diperbolehkannya rakyat keluar dari pemerintahan. Oleh sebab itu, karakteristik *'adâlah* harus dimiliki setiap penguasa agar dapat berimplikasi kepada tegaknya loyalitas dan ketaatan rakyat kepada Khalifah atau kepala negara yang dapat menyebabkan kemaslahatan rakyat dan kekuasaan.

Selanjutnya, penjelasan tentang tinjauan kritis tentang konsepsi *Khilâfah* dan implementasinya dalam sistem kekuasaan modern tersebut, penulis sarikan dalam tabel berikut ini:

¹⁷² Mamduh 'Arabi, *Daulah al-Rasul fi al-Madinah*, Mesir: al-Haiah al-Mishriyyah al-Âmmah li al-Kitab, 1988, hal. 137.

¹⁷³ Abi al-Thayyib Muhammad Syams al-Haq al-Adzim Abadi, *'Aun al-Ma'bûd Syarh Sunan Abû Dawûd*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1991, juz. 4, hal. 494. no. hadis 5123, bab *fi al-Ashabiyyah*.

Tabel V. 1: Analisis Kritis Pemikiran *Khilâfah* HTI

| No. | Tinjauan <i>Khilâfah</i> | Konsepsi <i>Khilâfah</i> HTI | Kritik Teologis |
|-----|--------------------------|--|--|
| 1 | Filosofis | <i>Khilâfah</i> adalah sistem pemerintahan bersifat mutlak dan absolut berdasarkan <i>nas</i> Al-Qur'an, Hadis, Ijma' dan Qiyas | <ul style="list-style-type: none"> - <i>Khilâfah</i> adalah produk <i>ijtihad siyâsi</i> konsepsi pemerintahan seperti republik, monarki dan sistem lainnya - <i>Khilâfah</i> dalam Al-Qur'an tidak berkonotasi ideologis, melainkan kepemimpinan umum |
| 2 | Historis | <i>Khilâfah</i> merupakan konsepsi kekuasaan rujukan asas estafeta <i>Khilâfah nubuwah</i> atau <i>nizhâm islami</i> Masa kekhilafahan 30 tahun berakhir masa Turki Usmani Konsepsi penegakan <i>Khilâfah</i> dengan <i>thariqah</i> yaitu <i>tasqif</i> , <i>tafaaul</i> dan <i>thalab an-Nushrah</i> atau <i>istilâm al-hukm</i> | <ul style="list-style-type: none"> - Bentuk <i>Khilâfah</i> dalam Sejarah kekhilafahan tidak selalu satu wajah kekuasaan <i>Khilâfah</i> dan ditegakkan dengan penaklukan dan pembaiatan (<i>al-Qahr wa al-Istila'</i> dan <i>al-Syawkah</i>). - Pembatasan 30 tahun bukan bentuk <i>bisjarah</i> yang mutlak dan ideal, Konsepsi <i>Khilâfah</i> terus berkembang sesuai kemaslahatan. - Konsep dakwah yang <i>debatable</i>, bukan hal yang <i>qath'i</i> dan dapat berubah sesuai maslahat dakwah - Hadis <i>Thalab an-Nushrah</i> dalam <i>sirah</i> tidak dapat dijadikan landasan hukum sebab memiliki perbedaan posisi kehujjahan yang bersifat yuridis dan dogmatis, serta lebih dominan berkaitan muamalah. |
| 3 | Teologis a. Al-Qur'an | Ayat-ayat hukum dan politik dalam Al-Quran, berisi loyalitas dan kekuasaan mengisyaratkan kewajiban menegakkan <i>Khilâfah</i> . dan <i>Khilâfah</i> sebagai kebenaran mutlak (absolut) satu-satunya <i>problem solver</i> tegaknya syariat | <ul style="list-style-type: none"> - Penafsiran hukum yang transformatif lepas dari substansi makna berakibat chauvinisme politik dan otoritarian, bahkan kontradiksi dengan NKRI sebagai <i>Dârul Mîtsâq</i> - Al-Qur'an tidak menerapkan sistem pemerintahan khusus, melainkan hanya meletakkan seperangkat tata nilai umum pemerintahan |

| | | Islam. | |
|--|----------------------|--|---|
| | b. Hadis | <p>1) Hadis periodisasi <i>Khilâfah 'alâ minhâjin nubuwah</i> bentuk <i>bisjarah</i> sistem pemerintahan <i>Khilâfah</i> akan kembali tegak.</p> <p>2) Hadis kewajiban berbaiat kepada Khalifah sebagai konsekuensi kewajiban mengangkat Khalifah.</p> | <ul style="list-style-type: none"> - Validitas hadis <i>Khilâfah</i> cukup beragam dari sisi matan dan sanad serta dihukumi <i>sahih</i>, <i>hasan</i> dan <i>dhaif</i> tetapi tidak dapat dijadikan landasan hukum dan keyakinan terikat <i>mubasyirat ghaibiyah</i>. - Dari sisi sanad Habib bin Salim dinilai <i>jarh</i> tidak kredibel diduga kuat menambah narasi <i>Khilâfah</i> mensupport Umar bin Abd Azîz. - Dari sisi matan hadis, masa <i>Khilâfah 'alâ minhâjin nubuwah</i> telah berakhir dengan berakhirnya masa kekhalifahan <i>Khulafâur Rasyidin</i> 30 tahun. - Fase <i>Khilâfah</i> bagian dari <i>ijtihâd siyâsi</i> secara substansi konsepsi peradaban politik. - Hadis baiat tidak selalu identik dengan kekhalifahan bentuk loyalitas menegakkan keadilan. |
| | 1. Ijma' (konsensus) | Penegakan <i>Khilâfah</i> merupakan konsensus <i>ijma'</i> (konsensus) yang telah dipraktikkan sahabat | <ul style="list-style-type: none"> - Pernyataan <i>ijma'</i> sahabat sebagai dalil wajib <i>Khilâfah</i> adalah realitas historis, tidak menunjukkan sistem <i>Khilâfah</i> melainkan kewajiban mengangkat Khalifah pasca Rasul wafat - Peristiwa Saqifah tidak dapat dijadikan argumen konsekuensi <i>ijma'</i> <i>Khilâfah</i> karena lahir dari kontroversi kewenangan kekuasaan |

4. Sistem Pemerintahan Islam dan Konstitusi

Eksistensi kepemimpinan dan kekuasaan dalam Islam berkaitan erat dengan politik hukum berdasarkan konstitusi. Konstitusi sebagai *dustur* hukum tertulis yang mengatur penyelenggaraan pemerintahan. Meski persoalan negara dan konstitusi Islam tidak menunjuk pada suatu model tertentu, tetapi prinsip-prinsip utama dalam perumusan konstitusi seperti

jaminan hak asasi manusia dan prinsip kesetaraan berkaitan erat dengan latar belakang sejarah negara, masyarakat, politik ataupun budaya. Dengan demikian, materi dalam kontitusi tersebut sejalan dengan aspirasi dan jiwa masyarakat dalam negara tersebut. Dalam sejarah pemerintahan Islam, *Khilâfah Rasyîdah* merupakan prototype institusi ideal sepanjang sejarah politik kekhilafahan. Karakteristik *Khilâfah Rasyîdah* ini tampak pada soliditas penyatuan kekuasaan agama dan Negara, penegakan *daulah* didasarkan pada syariat atau undang-undang, adanya keterikatan antara individu dan komunitas terhadap pemimpin berdasarkan penetapan dan pilihan (ijtihadi) bukan berdasarkan wahyu seperti klaim Syi'ah.¹⁷⁴ Kesatuan tauhid (*wihdah al-tauhid*) merupakan pijakan pokok bagi gagasan *daulah* sebagai asas kesatuan wilayah kepemimpinan dengan satu penguasa dan syariat kemudian berkembang menjadi sebuah ideologi *ukhuwah* menolak simbol-simbol nasionalisme yang menyebabkan hidup jauh dari peran *tauhid*. *Khilâfah* bukan satu-satunya format pemerintahan bersifat mutlak melainkan format opsional sebagai wujud harmonisasi politik dan agama. Pergeseran ruang dan waktu menyebabkan sistem kekuasaan Islam bergerak dinamis tidak statis dan selalu sama persis.

Khilâfah adalah sistem pemerintahan modern seperti republik atau monarki yang tidak mutlak seperti pandangan HTI. *Khilâfah* dengan segala kelebihan dan kekuarangan merupakan bagian dari persoalan *siyâsah* duniawi yang pengaturannya diserahkan kepada manusia selama tidak berbenturan dengan prinsip-prinsip ajaran agama yang *qath'i* atau *min al-ma'lûm fî ad-dîn al-dharûrah*. Persoalan duniawi seperti yang dimaksudkan hadis Muslim “*antum a'lamu bi umûri dunyakum*” adalah persoalan yang menyangkut hajat hidup manusia bukan menyangkut wilayah *tasyri*¹⁷⁵ yang cakupannya tidak lebih luas jika dibanding wilayah politik kekuasaan. Oleh sebab itu, *Khilâfah* sebagai sistem politik tidak semestinya di klaim kebenaran sistem politik (*truth claim*) dan solusi penyelesaian problematika umat yang kompleks.

Berkaitan dengan konstitusi, HTI berkeinginan menjadikan hukum Allah tegak sebagai undang-undang pemerintahan Islam modern. Perintah Allah ini disebutnya bersifat pasti dan tegas agar memutuskan hukum berdasarkan Al-Qur'an dan Hadis. Perintah Al-Qur'an dalam Surat al-Mâidah/5 ayat 44-49 dan perintah Nabi dipertegas ketika khutbah haji *wada'*.¹⁷⁶ Manifestasi konstitusi terwujud dalam Piagam Madinah yang telah

¹⁷⁴ Hasan Sayyid Basyuni, *al-Daulah wa Nizhâm al-Hukm fî al-Islâm*, Kairo: Alam Kutub, 1995, hal. 50.

¹⁷⁵ Al-Nawawi, *Syarh al-Nawawi 'ala Muslim...*, Juz 15, hal. 116.

¹⁷⁶ Redaksi kalimatnya sebagai berikut:

فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ بَيْنَكُمْ حَرَامٌ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا... (رواه البخاري)

dideklarasikan Nabi saat pembentukan Negara Madinah berisi keadilan dan persamaan dua asas utama pemerintahan Islam. Dengan demikian, menegakkan *Khilâfah* berarti menegakkan hukum dan kekuasaan-Nya.

Agar tidak terjebak pada pragmatisme politik, perlu dipahami terlebih dahulu ayat-ayat hukum baik secara ontologis maupun secara historis dari *asbab al-nuzul*. Secara historis, esensi ayat “*fa ulâika hum al-kafirîn, al-zhâlimûn, al-fâsiqûn*” adalah berkaitan dengan *had* atau tuntutan hukuman pidana pembunuhan dan perzinahan. Oleh karena itu, hubungannya dengan pemerintahan otomatis tidak relevan. Usaha menggiring pemahaman ayat ke arah pemerintahan *Khilâfah* adalah bentuk kecerobohan yang tidak mendasar yang cenderung rasionalitas teks.¹⁷⁷ Sekiranya ayat dipahami umum berlandaskan kaidah *al-ibrah bi ‘umûm al-lafdzi lâ bi khusûs al-sabab* (yang menjadi patokan adalah keumuman lafadz dan bukan sebab yang khusus), pada konteks ayat inipun kurang relevan, karena aktualisasi kaidah ini tergantung pada kejelasan kata tidak bermakna ambigu.

Institusionalisasi agama sebagai basis konstitusi pemerintahan Islam (*Khilâfah*), secara otomatis pemahaman yang patut dipertanyakan kembali keabsahannya. Karena kodifikasi undang-undang (*taqnin*) tidak sejalan dengan elatisitas ijtihad sendiri. Faktanya *Khilâfah* Turki Utsmani dalam kondisi tertentu tidak memperkenankan siapapun keluar dari *mainstream* bernegara tersebut. Pemakasaan kodifikasi undang-undang dengan hanya mengadopsi satu mazahab fikih otomatis berbenturan dengan nilai ijtihad umat. Agar umat Islam tidak kehilangan pemahaman dan arah tujuan bernegara, maka dibentuknya undang-undang adalah untuk memelihara keadilan dan kesetaraan, lebih dari itu undang-undang harus mampu mencerminkan hukum dan prinsip primer syariat (*maqâshid al-Syarî’ah*) yang meliputi terpeliharanya agama, jiwa, akal, kehormatan dan nasab, dan terpeliharanya harta bagi masyarakat madani.

B. Implikasi Pemikiran *Khilâfah* Hizbut Tahrir Indonesia terhadap Negara Kesatuan Republik Indonesia

Pemikiran Politik *Khilâfah* dan gerakan Islam transnasional dapat berkembang di Indonesia, selain karena konsepsi Pancasila sendiri sebagai ideologi negara cenderung ideologi yang dinamis negatif. Terutama dalam pencapaian atas pelaksanaan demokrasi terhadap prinsip keadilan, kesetaraan dan kesejahteraan rakyat. Disisi lain, Pancasila sebagai produk kompromi

Nabi saw bersabda, *Sesungguhnya darah harta benda dan kehormatan kalian adalah terpelihara antara sesama kalian sebagaimana keharaman hari ini, bulan ini, dan negeri ini....* (H.R Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, CD Room Maktabah asy-Syamillah, Edisi 3.61, Juz 13, hal 331, no, 451, bab *Hajjatul Wada’*)

¹⁷⁷ Khalil Abd. Karim, *li Tathbîq al-Syarî’ah lâ lil Hukm*, Alexandria Mesir: Al-Hay’ah al-‘Ammah li Maktabah al-Iskandariah, t.th., hal, 14-15.

demokrasi terkadang memberi ruang gerak ideologi ekstrem. Pancasila sering dijadikan sebagai alat pelindung penguasa untuk melegalkan semua tindakan atau kebijakan yang dikeluarkan, baik kebijakan yang pro rakyat ataupun yang kontra. Atas dasar pancasila pula, otoritarianisme orde lama dan orde baru dijalankan hingga rakyat dijadikan korban kepentingan penguasa. Jika dibandingkan dengan tiga ideologi besar dunia yaitu ideologi kapitalis, ideologi komunis, dan ideologi Islam, Pancasila berada diantara ketiganya, sehingga kerap kebijakan yang diputuskan bergantung pada kepentingan penguasa. Dengan realitas itu, Pancasila harus ditafsirkan ulang agar lebih konkrit dalam mencapai tujuan Negara. Di antara pergumulan politik, *Khilâfah* dengan seperangkat gagasan politik lebih dominan pada ajaran salafisme dibanding paham modernismenya. HTI mewacanakan gerakan penerapan *Khilâfah* dan syariah di Indonesia. Indikasi kuat pemikiran ini tampak dari sikap idealisme gerakan yang hanya mengacu pemahaman *Khilâfah* masa *nubuwwah* dan setelahnya dibarengi tafsir normatif *Khilâfah*.

Landasan normatif yang menjadi alasan politik gerakan yaitu hadis berikut ini:

عَنْ أَبِي حَازِمٍ قَالَ قَاعَدْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ خَمْسَ سِنِينَ فَسَمِعْتُهُ يُحَدِّثُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسُوسُهُمُ الْأَنْبِيَاءُ كُلَّمَا هَلَكَ نَبِيٌّ خَلَفَهُ نَبِيٌّ وَإِنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي وَسَتَكُونُ خُلَفَاءُ تَكْثُرُ قَالُوا فَمَا تَأْمُرُنَا قَالَ فُوا بِبَيْعَةِ الْأَوَّلِ فَلِأَوَّلٍ وَأَعْطَوْهُمْ حَقَّهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ سَأَلَهُمْ عَمَّا اسْتَرَعَاهُمْ¹⁷⁸

Dari Abu Hazim dia berkata, Saya pernah duduk (menjadi murid) Abu Hurairah selama lima tahun, saya pernah mendengar dia menceritakan dari Rasulullah saw. beliau bersabda: Dahulu Bani Israil selalu dipimpin oleh para Nabi, setiap Nabi meninggal maka akan digantikan oleh Nabi yang lain sesudahnya. Dan sungguh, tidak akan ada Nabi lagi setelahku, namun yang ada adalah para khalifah (kepala pemerintahan) yang mereka akan banyak berbuat dosa. Para sahabat bertanya, Apa yang anda perintahkan untuk kami jika itu terjadi? beliau menjawab: Tepatilah baiat yang pertama, kemudian yang sesudah itu. Dan penuhilah hak mereka, kerana Allah akan meminta pertanggung jawaban mereka tentang pemerintahan mereka. (HR. Bukhari dari Abu Hazim RA)

¹⁷⁸ Imam Muslim, *Shahih Muslim*, CD Room Maktabah asy-Syamilah, Edisi 3.61, Juz 9, hal. 378, no. hadis 3429, bab *Wujub al-wafa' bi bai'at al-Khulafa' al-awwal fa al-awwal*.

Secara substansi hadis ini termasuk bagian hadis futuristik yang berisi perintah berloyalitas kepada Khalifah pertama yang sah. Larangan dualisme kepemimpinan menurut hadis di atas, memiliki dasar teologis yang kuat yaitu tidak berlaku secara universal melainkan dalam lingkup khusus. Imam Nawawi lebih cenderung berlaku secara lokal dalam satu masa, baik disebabkan meluasnya wilayah kekuasaan Islam (*Dâr al-Islâm*) ataupun tidak. Implikasi larangan dualisme kepemimpinan secara universal yang secara otomatis juga kontradiksi dengan konsep negara bangsa seperti NKRI.

Berkaitan dengan *Asbâb al-wurûd*, apa yang melatarbelakanginya hadis ini tidak diketemukan. Artinya bentuk larangan hadis ini mengisyaratkan konteks makro terbatas kondisi sosial politik masa Nabi saw. yaitu upaya menghindari konflik demi menjaga persatuan umat. Fakta historis, dualisme kepemimpinan justru terjadi pada masa akhir kekhilafahan Abbasiyyah dengan tegaknya Dinasti Fatimiyyah di Mesir dan di waktu yang sama Cordova (Andalusia) memisahkan diri dari kekhilafahan Umayyah II. Disusul dengan Dinasti Buyids di Irak-Iran (945-1055) dan Dinasti Seljuk (1055-1194) padahal saat itu Dinasti Fatimiyyah masih berkuasa di Mesir hingga tahun 1171.

Imam al-Juwayni memperbolehkan mengangkat dua Khalifah (pemimpin) dalam satu masa, jika jarak antara kedua pemimpin berjauhan. Pendapat ini lebih rasional dan memungkinkan diterapkan, karena mengandalkan kepemimpinan tunggal di saat umat Islam tengah berkembang amatlah mustahil. Larangan dualisme kepemimpinan berlaku hanya pada lingkup wilayah khusus bersifat lokal bukan universal. Fakta ini menjadi kritik terhadap kelompok *Khilâfah* yang mencita-citakan model kepemimpinan tunggal bersifat universal seperti masa silam yang sebenarnya adalah *utopis*. Ketika teks sudah jauh dari masa teks dilahirkan dan jauh dari otoritas kenabian, maka yang menentukan hukum dan kewenangan adalah para penguasa sendiri. Khalifah bersifat temporal tidak identik seperti sistem teokrasi di mana otoritas penuh dari Tuhan yang wajib dipatuhi.¹⁷⁹

Meskipun sikap HTI bersifat final, diyakini sebagai janji dan ketetapan mutlak yang harus diterapkan secara totalitas dalam sistem kekuasaan. Indonesia yang sejak awal didesain berideologikan sekuler mereduksi otoritas syariat Islam, maka cukup sulit menerapkan *Khilâfah*. Meski secara terang-terangan HTI tidak bersikap oposisi melawan negara dan belum pernah kontak fisik melakukan revolusi atau perebutan kekuasaan, tetapi secara konseptual pemikirannya berimplikasi pada eksistensi NKRI karena menolak Pancasila sebagai produk kompromi demokrasi. Demokrasi sebagai produk kompromi bangsa, tentu jaminan keamanan, keadilan, dan

¹⁷⁹ M. Abduh, *al-Islâm wa Nasrâniyah maa al-Ilmi wa al-Madaniya*, Kairo: Dar al-Hadis, 1988, cet. III, hal. 78-80.

kesejahteraan rakyat menjadi perhatian utama pemerintah reperesetasi dari kesepakatan konstitusi (*hifdzul mitsaq*) terkait *hifdzul ummah*. *Hifdzul mitsaq* menjadi alternatif mengurai ketegangan politik antara pemerintah dan masyarakat. Apalagi Indonesia menekankan kekuasaan simbiotik Negara Islam nonkonstitusional. *Pertama*, Pancasila sejalan dengan ajaran Islam dengan menafikan dimensi historisnya. *Kedua*, kitab suci Al-Qur'an dan Sunnah sebagai kitab primer ajaran agama Islam tidak memberikan panduan detail konsep Negara Islam. *Ketiga*, penduduknya mayoritas Muslim. *Keempat*, NKRI adalah Negara duniawi anti sekulerisme dan *Kelima*, fakta empiris membuktikan pemimpin Negara selama ini adalah Muslim.¹⁸⁰

Indonesia sebagai Negara berdaulat, tidak mendesain Islam sebagai agama Negara, tetapi semua agama memiliki kesempatan sama untuk memberikan nilai-nilai positif dalam hukum dan konstitusi yang bersifat universal. Menurut M. Hatta disitulah justru letak jaminan bahwa demokrasi tidak akan pudar meski mendapat beragam tekanan. Pancasila bagi Indonesia merupakan ideologi Negara bersifat historis religious, bukan agama dan tidak suci seperti Al-Qur'an. Nilai ijtihad *siyâsi* tersebut yang menjadi patron dan ikatan kebinekaan terhadap pluralitas agama, suku, dan budaya. Kiprah HTI dalam peta keislaman bangsa Indonesia cukup problematis bagi eksistensi NKRI dan ideologi Pancasila. Titik problematisnya dengan proksi politik pemerintah yang telah lebih dahulu memperjuangkan kemerdekaan Indonesia bersama para tokoh Nahdhatul Ulama, Muhammadiyah, Mathla'ul Anwar, Persis dan lainnya. Hal ini tidak hanya menimbulkan *distrush* dari bangsa Indonesia sendiri, melainkan berimplikasi pada bentuk makar dan pengkhianatan, menentang nasionalisme dan konsensus kebangsaan bahkan mengancam kedaulatan. Karenanya basis utama kekuatan ideologi bangsa Indonesia, terletak pada pemahaman yang *sahih* terhadap Islam dan penerapan prinsip-prinsip ajaran Islam dalam kekuasaan.

Melalui sistem demokrasi, bagi masyarakat madani (*civil society*) konsepsi *Khilâfah* tidak akan berimplikasi terhadap eksistensi Negara Kesatuan Republik Indonesia. Sistem demokrasi, di mana bentuk kekuasaan pemerintahan mutlak ditentukan oleh rakyat baik secara langsung maupun melalui perwakilan. Demokrasi yang berlandaskan keadilan, persamaan dan musyawarah, tidak saja memberikan kebebasan berpendapat kepada rakyat untuk berpartisipasi mewujudkan pemerintahan yang bersih, juga menjadi jalan politik menghindari kekuasaan absolut, tirani, kediktatoran dan pemerintahan otoriter. Sedangkan masyarakat madani (*civil society*) menjadi alat kontrol negara demi terwujudnya peradaban politik yang unggul, mandiri dan independen (*political society*).

¹⁸⁰ Hasbullah bakry, *Islam, Negara, dan Hukum*, Jakarta: Ilmu Jaya, 1984, hal. 32.

Berdasarkan uraian di atas, dipahami bahwa *Khilâfah* tidak dapat dipahami sebatas institusi politik semata, melainkan sebagai institusi peradaban yang meliputi politik, sosial, ekonomi, budaya, dan lainnya seperti tertuang jelas dalam Pancasila dan UUD 1945. Dengan menempatkan substansi *Khilâfah* sebagai institusi peradaban, hal ini akan memberikan makna khas bagi sistem pemerintahan yang adil, egalitarian, dan syura bahkan menjadikan NKRI pemerintahan yang unggul berbasis kepada tauhid yaitu Ketuhanan Yang Maha Esa dan para pemimpin serta masyarakatnya beriman dan bertakwa kepada Allah Swt (al-A'râf/7: 96). Dengan pemahaman ini, selama Negara memiliki peran menerapkan nilai-nilai syariah (*maqâsid al-syarîah*) yaitu melindungi agama, melindungi akal, melindungi nasab keturunan, melindungi harta, dan melindungi jiwa, maka Negara tersebut dapat dikategorikan sebagai *Khilâfah*.

C. Penerapan *Affirmative Action* Terhadap *Khilâfah* HTI

Affirmative Action atau diskriminasi positif merupakan kebijakan negara yang mengizinkan untuk memberikan perlakuan khusus kepada kelompok terdiskriminasi. Kebijakan khusus pemerintah ini memiliki tujuan ideologis terciptanya keadilan dan kesetaraan, sebagaimana tertuang dalam Pasal 28H ayat (2) UUD 1945 bahwa *setiap orang berhak mendapat kemudahan dan perlakuan khusus untuk memperoleh kesempatan dan manfaat yang sama guna mencapai persamaan dan keadilan*. Perlakuan khusus kebijakan tindakan afirmatif ini menyangkut hukum, jaminan konstitusi dan perundang-undangan.

Ormas Islam sebagai mitra pemerintah, lahir atas dasar kesamaan ide atau gagasan dalam mewujudkan pembangunan bangsa. Peran dalam dakwah dan pendidikan, bidang sosial, politik, dan ekonomi hingga dalam menangkal terorisme dan radikalisme. Pasca reformasi, pemerintah cenderung bersinergi dengan Ormas Islam termasuk HTI sebagai komitmen konstruktif upaya menjaga persatuan, kesatuan, dan kemaslahatan bangsa. Bentuk kolaborasi dan sinergisitas diwujudkan dengan melakukan revolusi mental, juga keterlibatannya dalam pembangunan sumber daya manusia, pemberdayaan ekonomi umat, hingga melakukan program moderasi beragama, toleran dan tidak ekstrem kanan maupun ekstrem kiri.

Implementasi *affirmative action* dan kebijakan pemerintah terhadap kelompok *Khilâfah* HTI, secara umum meliputi pemberian jaminan hak politik, kesetaraan, prinsip perbedaan, dan keadilan. Pemerintah dengan otoritas kekuasaan mutlak telah melakukan kebijakan afirmatif terhadap Hizbut Tahrir Indonesia secara bermartabat. Kebijakan afirmatif pemerintah sebelum pembubaran HTI di antaranya mengizinkan HTI menjadi Ormas Islam berbadan hukum perkumpulan yang secara resmi terdaftar di Kemenkumham pada 2 Juli 2014 hingga diizinkan menggelar Konferensi

Khilâfah Internasional pada 12 Agustus 2007 di Gelora Bung Karno Jakarta dengan mengusung tema “Saatnya *Khilâfah* Memimpin Dunia”, dilanjutkan dengan aksi bela ulama pada 5 Februari 2007 bertema “Aksi Umat Peduli Jakarta” kemudian aksi *long march* di Surabaya pada 4 April 2007 bertema “*Khilâfah* Kewajiban Syar’i, Jalan Kebangkitan Umat”.¹⁸¹

Namun sebagai Ormas Islam yang telah berbadan hukum, HTI tidak melaksanakan peran positifnya mencapai tujuan nasional, aktivitas HTI terindikasi kuat bertentangan dengan tujuan, azas, dan ciri yang berdasarkan Pancasila dan UUD Negara Republik Indonesia tahun 1945 sebagaimana diatur pada UU No. 17 Tahun 2013 tentang Ormas. Dan karena aktivitas yang dilakukan telah mengakibatkan benturan dan ancaman keamanan masyarakat serta membahayakan keutuhan NKRI, akhirnya Pemerintah secara resmi membubarkan HTI dengan Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang (Perppu) Nomor 2 tahun 2017 tentang Organisasi Kemasyarakatan pada tanggal 19 Juli 2017. Keputusan tersebut bukan antipati pemerintah terhadap Ormas Islam, namun dalam upaya merawat dan menjaga keutuhan NKRI berdasarkan Pancasila dan UU 1945.

Pasca pembubaran HTI, kebijakan afirmatif pemerintah terhadap HTI adalah pemberian jaminan dan pemenuhan hak setiap warga negara untuk melakukan pembelaan diri melalui proses hukum dan pengadilan. Apalagi HTI lahir dari Undang-Undang Organisasi Kemasyarakatan. Tentu memiliki hak hukum untuk melakukan pembelaan, yaitu dengan cara praperadilan dengan memasukkan memori banding ke Pengadilan Tinggi Tata Usaha Negara (PTTUN) agar SK No AHU-30.A.01.08. Tahun 2017 tentang pembubaran Ormas tersebut dicabut dan meminta SK tidak berlaku. HTI juga melakukan permohonan *judicial review* Perppu 2/2017 ke Mahkamah Konstitusi, tetapi gugatan tersebut kalah di tingkat PTTUN Jakarta, karena HTI terbukti mengembangkan dan menyebarkan sistem pemerintahan *Khilâfah Islamiyah* dalam NKRI yang bertentangan dengan azas Pancasila.

Pasca pembubaran HTI tersebut, untuk memberi jaminan hukum dari rasa kekhawatiran terancamnya kebebasan berserikat dan larangan berorganisasi yang dapat mengancam jaminan penikmatan hak atas kebebasan berserikat (*right to a freedom of association*), maka pemerintah melalui hukum dan perundangan yang termakstub pada Pasal 28 dan 28E ayat (3) UUD 1945, Pasal 24 UU No. 39 tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia, serta Pasal 22 Kovenan Internasional Hak-Hak Sipil dan Politik (ICCPR) yang telah diratifikasi oleh Indonesia dengan UU No. 12/2005. Menjamin putusan pembubaran HTI sepenuhnya mengacu pada prinsip-prinsip *due process of law* sebagai pilar negara hukum, di mana pengadilan

¹⁸¹ Kristian Erdianto, “Ini Alasan Pemerintah Bubarkan Hizbut Tahrir Indonesia,” dalam <https://nasional.kompas.com>. Diakses pada 27 Agustus 2021.

memegang peranan kunci dalam prosesnya. Pengadilan telah digelar secara terbuka dan akuntabel, keterangan kedua belah pihak (pemerintah dan HTI) harus didengar secara berimbang (*audi et alteram partem*) serta putusannya dapat diuji pada tingkat pengadilan yang lebih tinggi.¹⁸²

Menimbang sejumlah prinsip dalam hukum internasional HAM, hukum nasional di Indonesia, pengalaman sejumlah negara terkini, maupun realitas sosial politik Indonesia saat ini, pemerintah Indonesia seyogianya tidak mengambil langkah-langkah represif yang dapat mengancam penikmatan hak atas kebebasan berserikat dalam kerangka demokrasi. Pemerintah Indonesia harus menjamin bahwa langkah-langkah yang dilakukan dalam membatasi penikmatan hak atas kebebasan berserikat, melalui pembubaran Ormas, haruslah berkesesuaian dengan standar pembatasan HAM dalam kerangka hukum internasional dan nasional, serta ketentuan dalam UU Ormas. Termasuk memastikan bahwa langkah pembubaran adalah langkah terakhir (*the last resort*), jika upaya lain yang sifatnya *softer measures* telah dilakukan.

Mencermati putusan pemerintah tentang pembubaran HTI tersebut, ada beberapa poin yang perlu digarisbawahi, yaitu *pertama*, HTI harus dianggap sebagai gerakan politik, bukan gerakan keagamaan. Agama dijadikannya sebagai cover gerakan politik, sehingga pemerintah sudah bersikap tepat meletakkan HTI sebagai gerakan politik. Jadi, tidak ada alasan bagi siapapun menganggap sikap kebijakan pemerintah sebagai sikap anti-Islam. *Kedua*, pembubaran organisasi bukan sesuatu yang dilarang dalam negara demokrasi, asalkan dilakukan pada substansi dan prosedur hukum dan perundangan. Pembubaran organisasi tidak dapat disamakan dengan pembatasan berpikir dan berkeyakinan. *Ketiga*, meski pembubaran organisasi bisa saja dilakukan, namun tidak dibenarkan dilakukan secara sewenang-wenang atau nonprosedural. Surat peringatan dan pengajuan ke pengadilan harus dilakukan. HTI juga diberi hak untuk membela diri. Meskipun ideologi politik HTI tidak mengakui sistem hukum yang berlaku di Indonesia, tapi diberikan kesempatan membela diri dalam sistem hukum di Indonesia. *Keempat*, meskipun pemerintah telah menyampaikan pandangan politik, pemerintah tetap harus menjamin keselamatan dan keamanan pengikut HTI. Tidak boleh melakukan tindakan diskriminatif melawan hukum atau merusak properti yang dimiliki HTI.

Secara konseptual, gagasan dan pemikiran politik Islam (*Khilâfah*) memiliki kelebihan dan kekurangan seperti halnya republik, monarki dan lainnya. Sistem politik Islam yang lahir dari proses *ijtihâd* bersifat profan

¹⁸² Marfuatul Latifah, "Pelindungan HAM dalam Mekanisme Pembubaran Ormas Berbadan Hukum Berdasarkan Undang-Undang No. 16 Tahun 2017" dalam *Jurnal Negara Hukum DPR RI*, Vol. 11, No. 1, Juni 2020, hal. 84-100.

dalam upaya mengaktualisasikan syariat dalam sebuah tatanan kekuasaan. Di sisi lain, pemikiran *Khilâfah* merupakan hak sipil yang mengandung prinsip keadilan dan kebebasan berpendapat, sehingga sistem demokrasi berperan penting menjadi penengah politik yang netral. Menurut John Locke, jika pemerintah mampu memberi jaminan perlindungan atas hak kebebasan individu dan masyarakat sebagai bentuk dari kontrak sosial, maka sistem pemerintahan demokratis merupakan kontribusi pemikiran terbesarnya.¹⁸³

Sinergisitas politik ini memerlukan parameter untuk mengevaluasi sistem sosial sebagai manajemen konflik dengan cara melakukan kompromi, perundingan dan negosiasi seperti yang dianjurkan Islam (Ali Imran/3: 159). Masyarakat yang adil dan memiliki kapasitas yang dapat menerima perbedaan tersebut. Jika tidak ada keadilan dalam masyarakat, maka yang akan terjadi adalah penindasan, kekacauan, hingga kehilangan makna kebebasan. Karenanya tindakan afirmatif bagian dari kebijakan khusus upaya mewujudkan kesetaraan dan keadilan yang dimaksud. Prinsip keadilan yang mencakup kebebasan, perbedaan dan persamaan memiliki kedudukan tinggi terhadap sosial, ekonomi dan politik dalam konteks kedulatan Negara.

Adapun langkah-langkah pendekatan *Affirmative action* terhadap pemikiran politik *Khilâfah* HTI sebagai berikut:

1. *Affirmative Action* sebagai Jaminan Hak Politik

Kebebasan berpolitik merupakan hak setiap individu dan kelompok yang dijamin undang-undang. Pemberian jaminan hak politik merupakan tindakan afirmatif akibat ketidakadilan dan diskriminasi sistemik. Pemberian jaminan hak politik ini menurut Darwan Prints selain peran politis, juga serangkaian otoritas negara dan peran kekuasaan interaksinya dengan sosial masyarakat.¹⁸⁴ Pemerintahan yang mendasarkan kekuasaannya kepada hukum sebagai penguasa tertinggi, tentu sangat relevan dengan otoritas agama dan otoritas politik. Otoritas keagamaan yang berdimensi ilahiyah, transenden dan mutlak, sedang otoritas politik bersifat temporer, profan dan relatif. Berkenaan dengan sistem ketatanegaraan, politik merupakan siasat yang secara umum diinterpretasikan sebagai penentuan peraturan perundangan untuk meraih kekuasaan secara konstitusional maupun inkonstitusional guna mewujudkan kemaslahatan bersama.¹⁸⁵ Hak jaminan politik berlaku bagi hak setiap individu atau kelompok untuk mendapatkan kekuasaan, kedudukan dan kekayaan yang bermanfaat bagi diri ataupun kelompok. Penegasan jaminan hak politik warga negara merupakan

¹⁸³ John Locke, *Two Treatises of Government*, London: Printed for Thomas Tegg, 1823, hal. 161.

¹⁸⁴ Theo Huijbers. *Filsafat Hukum*. Yogyakarta: Kanisius, 1990, hal. 93.

¹⁸⁵ Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama. 2010, hal. 15.

hak konstitusional yang dijamin oleh undang-undang Pasal 28D UUD 1945 dan dijawantahkan dengan Pasal 43 Ayat (1) Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang HAM, bahwa setiap warga negara berhak untuk dipilih dan memilih dalam pemilihan umum berdasarkan persamaan hak dengan ketentuan peraturan perundang-undangan.

Pendekatan strategis *affirmatif action* dalam konteks jaminan hak politik bagi kelompok *Khilâfah* HTI, secara konstitusional pemerintah (negara) telah memberikan jaminan dan perlindungan hukum melalui pendekatan yuridis normatif, yuridis empiris, atau yuridis normatif-empiris. Pendekatan *judicial case study* ini memberi peluang kesetaraan substantif tanpa diskriminasi politik untuk mengimplementasikan hak politik dalam sistem demokrasi membentuk partai politik “Hizbut Tahrir” untuk memberi nilai positif kemaslahatan bangsa secara makro tidak terkooptasi oleh fanatisme dan nasionalisme semu dalam wilayah kekuasaan NKRI. Jaminan ini termaktub undang-undang Pasal 1 ayat 1 UU Pemilu Nomor 7 Tahun 2017. Penerapan nilai-nilai kekhalifahan secara konstitusional dapat menguatkan kedaulatan dan keadilan substantif yang penuh berkeadaban. Langkah afirmasi politik *Khilâfah* (HTI) demikian merupakan langkah positif merawat kesepakatan (*hifzhul mitsaq*) menjaga stabilitas politik yang adil dan beradab serta memperkokoh eksistensi konstitusi. Pemilu sendiri sebagai *public policy* menghindari konflik kepentingan menuju proses politik integratif dalam pemerintahan.¹⁸⁶

Jaminan konstitusi pasal 43 ayat (1) ini dapat menjadi dasar undang-undang atau jalan tengah bagi *Khilâfah* (HTI) untuk tidak mengenal *politicophobia* atau ketakutan berlebihan terhadap demokrasi yang mencakup hak politik untuk dipilih dan memilih, hak kewenangan menyampaikan pendapat dan aspirasi terhadap pemerintah. Meski penerapan *affirmative action* terhadap hak politik *Khilâfah* cukup delematis disebabkan kecenderungan paham politik dan keagamaan yang bersifat literal, *rigid*, dan kaku menyebabkan anti toleran atau *politicophobia* terhadap sistem demokrasi. Kendala internal inilah yang menyebabkan HTI sendiri memilih golput daripada ikut menggunakan hak pilihnya. Realitas politik HTI demikian, dipengaruhi oleh tingkat kesadaran terhadap sistem yang formalistik dibanding substansi demokrasi. Padahal demokrasi Pancasila berbeda dengan demokrasi liberal Barat, demokrasi Pancasila memiliki titik persamaan dengan *syura* sebagai instrumen politik tentang kepemimpinan umum atau sistem kekuasaan wasilah konstitusional penegakan syariah.

Pendekatan afirmatif politik *Khilâfah* tersebut dapat dilakukan melalui sistem demokrasi yaitu dengan melakukan akomodatif politik dan komparatif

¹⁸⁶ Khairul Fahmi, *Pemilihan Umum dan Kedaulatan Rakyat*. Jakarta: PT. Raja Grafindo, 2011, hal. 276-277.

politik sebagai hak kebebasan berekspresi (*freedom of expression*) atau hak mengemukakan pendapat. Meski kebebasan pendapat (*hurriyat al-ra'yi*) dalam Islam hanya diperkenankan pada wilayah *ta'aquli* (muamalah) tidak pada wilayah *ta'abudi* atau hukum *qath'i* yang sudah jelas (*min al-ma'lûm fi al-dîn bi al-dharûrah*). Kebebasan mengutarakan pendapat merupakan aspek penting mengantarkan kemasalahatan politik sebagai implementasi *hisbah* dalam penegakan *amar ma'ruf nahi munkar* serta kritik dan pengawasan terhadap pemerintah (an-Nisâ'/4: 148).¹⁸⁷

Kebebasan berekspresi merupakan hak asasi yang diatur dalam pasal 28D ayat 3 dan pasal 43 dan pasal 44 UU Nomor 39 tahun 2009. Langkah pendekatan kebijakan afirmatif yaitu dengan mengimplementasikan program deradikalisasi upaya untuk menetralsir paham-paham radikal melalui pendekatan interdisipliner atau melalui pembinaan wawasan kebangsaan dan keagamaan dengan meningkatkan harmoni sosial politik dan toleransi secara adil dan beradab. Sebaliknya kelompok *Khilâfah* HTI hendaknya mampu bersinergi merubah stigma syariah dengan pemahaman *washatiyah* yaitu mengikuti program nasionalisasi sistem demokrasi untuk menjadi kontestan pemilu mencapai peluang kesetaraan dan keadilan hak asasi manusia. Agama tidaklah melahirkan radikalisme dan ekstremisme, tetapi agama lebih berperan sebagai medium penguat mentalitas bernegara dan membenaran anti kekerasan dalam pemikiran politik yang demokratis.

2. Affirmative action sebagai Jaminan Persamaan dan Kesetaraan

Tindakan afirmatif sebagai kesetaraan peluang merupakan kebijakan paling esensial dan elemen penting dalam negara sejahtera (*welfare state*). Prinsip *egalitarianisme* dalam Islam mengandung nilai-nilai yang luhur semua sistem sosial, karena prinsip egalitarian ini berhimpitan dengan nilai syura dan keadilan melebihi batas-batas primordial dan kepentingan, bahkan prinsip kesetaraan dihadapan undang-undang. Menurut Husein Haikal, prinsip anti perbedaan ini merupakan prinsip utama bagi tata kelola pemerintahan dan hidup masyarakat yang pada hakikatnya bersumber dari tauhid yang mengajarkan nilai persamaan kecuali nilai ketakwaan yang berbeda (al-Hujurat/49: 13).¹⁸⁸ Konsep *musâwah* dalam Islam jangkauannya luas meliputi nilai agama dan humanisme dalam agama di mana manusia memiliki kesetaraan di hadapan syariat dan humanisme kesetaraan dalam perbedaan status sosial.¹⁸⁹ Persamaan dalam perspektif Al-Qur'an, meliputi

¹⁸⁷ Abûl A'lâ al-Maudûdi, *Hak Asasi Manusia dalam Islam*, (Human Rights in Islam), terj. Achmad Nashir Budiman, Bandung: Pustaka, 1985, hal. 54-55.

¹⁸⁸ Muhammad Husein Haikal, *Al-Hukûmah al-Islâmiyah*, Cet. 2, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.th, hal, 32.

¹⁸⁹ Iyad Kamil Ibrahim, *al-Tadâwul al-Silmî li al-Sulthah fi Nizhâm al-Hukm al-Islamî*, 1433 H/2012 M, hal. 167.

jaminan hukum dan keadilan kepada seluruh warga negara termasuk dalam memelihara hak-hak nonmuslim. *Egalitarianism* dalam humanisme, tidak membedakan antar penguasa dan rakyat dihadapan hukum khususnya dalam hal *wihdat at-taklîf* kesamaan tugas terhadap nilai-nilai sosial kemasyarakatan (an-Nisâ'/4: 165) apalagi menjadi jurang pemisah pluralitas.¹⁹⁰

Pengertian tentang negara sejahtera tidak dapat dipisahkan dari lima pilar kenegaraan, yaitu demokrasi (*democracy*), penegakan hukum (*rule of law*), perlindungan hak asasi manusia (*the human right protection*), keadilan sosial (*social justice*), dan anti diskriminasi (*anti-discrimination*). Kesetaraan formal dan substantif dalam proses penegakan HAM, merupakan jaminan mendapat perlakuan sama di depan hukum dan secara formal atau substansial menjamin perbedaan yang memungkinkan memperoleh kesempatan yang sama (keadilan distribusi). NKRI dengan kebijakan hukum dan sosial sangat responsif jika terjadi disparitas sosial politik dan hukum di masyarakat.

Tindakan afirmatif tentang kesetaraan peluang berfokus pada langkah-langkah proaktif dalam proses perekrutan pemerintah untuk menghapus pengaruh diskriminasi sistemik masa lalu terhadap Ormas Islam (*Khilâfah HTI*) hingga pencegahan diskriminasi di masa depan, agar tidak berimplikasi pada ketidaksetaraan pada kebijakan hukum dan politik.¹⁹¹ Apalagi keadilan sosial politik dan negara hukum diidentikan dengan adanya *supremacy of law* (supremasi hukum), *equality before the law* (persamaan dihadapan hukum), dan *due process of law* (proses hukum). Menurut Friedrich Julius Stahl unsur-unsur dalam *Rechtsstaat* (negara hukum) adalah pengakuan hak-hak asasi manusia (*grondrechten*), pemisahan kekuasaan (*scheiding van machten*), pemerintahan berdasarkan atas undang-undang (*wetmatigheid van het bestuur*), dan peradilan administrasi (*administratieve rechtspraak*).¹⁹²

Lahirnya kesetaraan HAM saat terjadi perbedaan pemberlakuan hak asasi pada seseorang dan kelompok. Seperti pada kasus pembubaran kelompok *Khilâfah* yang berdasarkan Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang (Perppu) Nomor 2 Tahun 2017 tentang Organisasi Kemasyarakatan. Kasus yang dipersepsikan bertentangan dengan Pasal 28D ayat 1 UUD Tahun 1945 “*Setiap orang berhak atas pengakuan, jaminan, perlindungan, dan kepastian hukum yang adil serta perlakuan yang sama di hadapan hukum*” di mana salah satu ciri dan unsur dari negara hukum adalah *equality before the law* dan pengakuan hak asasi manusia (*grondrechten*).

¹⁹⁰ Farid Abdul Khaliq, *fi al-Fiqh al-Siyâsi al-Islamî Mabâdi' Dustûriyah; al-Syûrâ, al-'Adl, al-Musâwah*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 1998, hal. 213.

¹⁹¹ Nicole M. Lederer, “Affirmative Action: A Never-Ending Story,” *Disertasi*, Law School Faculty of Professions the University of Adelaide, Australia 2013, hal. 37.

¹⁹² Muhammad Ishar Helmi, “Penerapan Asas Equality before the Law,” *Sistem Peradilan Militer dalam Jurnal Cita Hukum*, Vol. 1 No. 2 (2013), hal. 304.

Pembubaran kelompok HTI yang ditengarai kontradiksi dengan tujuan dan asas tunggal Pancasila, meski secara administrasi keormasan HTI mencantumkan Pancasila dalam AD/ART sebagai ideologi ormas.

Mencermati urgensi kesetaraan dalam sosial politik kelompok terdiskriminasi HTI, maka langkah strategis pemerintah sebagai diskriminasi positif ialah dengan memberikan kebijakan kesetaraan sesuai amanah undang-undang tentang pentingnya menjaga kesepakatan bersama (*hifzdu'l mitsaq*) sekaligus menjaga bangsa (*hifzdu'l ummah*) melalui nilai tauhid, nilai persatuan dan keadilan. Dengan konsep kemaslahatan umat dalam sistem demokrasi mendorong pemaknaan ulang *Khilâfah* secara tepat dan cermat baik secara teoretis maupun praktis. *Khilâfah* tidak hanya identik dengan sistem pemerintahan dan kepemimpinan melainkan juga institusi peradaban bagi NKRI. Dengan menempatkan *Khilâfah* kedalam pilar kebangsaan yaitu Pancasila, UUD tahun 1945, NKRI dan Bhineka Tunggal Ika, nilai-nilai ajaran Islam dapat terimplementasi secara legal konstitusional di tengah bangsa yang majemuk dan plural. Jaminan konstitusional kesetaraan dan persamaan tersebut melalui perubahan kedua UUD 1945 tahun 2000, sebagaimana ketentuan Pasal 28E ayat 3 yang menyatakan, “*setiap orang berhak atas kebebasan berserikat, berkumpul, dan mengeluarkan pendapat*”. Langkah afirmatif demikian, memberikan makna politik kekuasaan yang bersih, jauh dari sikap intoleran dan otoritarian terhadap teks dan konteks kesetaraan, kekuasaan maupun dalam proses demokrasi.

Pada prinsipnya sebagai prasyarat keterbukaan politik, prinsip kesetaraan tidak dipahami dalam arti formal semata, melainkan berlaku pada semua posisi kekuasaan dan kepemimpinan. Pencapaian kesetaraan peluang yang adil, menunjukkan harapan yang sama dalam kesetaraan hukum, politik, pekerjaan, dan pendidikan. Tindakan afirmatif pada realitasnya merupakan intervensi kesetaraan untuk memutus ketidakseimbangan secara adil. Intervensi afirmatif yang tidak hanya diproyeksikan pada kelompok *Khilâfah*, tetapi untuk semua warganegara untuk turut andil mengisi kemerdekaan dan berjuang mempertahankan NKRI.

Berdasarkan pemaparan di atas, dapat dipahami bahwa tindakan afirmatif atau diskriminasi positif korelasinya dengan jaminan kesetaraan politik *Khilâfah*, diyakini dapat menghapus kemungkinan ketidaksetaraan dan kesewenang-wenangan bagi HTI. Di antara pendekatan afirmatifnya adalah melalui pendekatan sistem dan pendekatan proaktif untuk mengantisipasi timbulnya hal-hal yang mengarah pada tindakan inkonstitusional dalam sistem kekuasaan dan pemerintahan. Selain itu kedua pendekatan tersebut, hemat penulis menjadi solusi politik menghasilkan mentalitas nasionalis yang patriotis dalam berbangsa dan bernegara. Keberagaman dalam perbedaan, seyogianya tidak menghalangi kesetaraan

substantif, karena pluralitas politik dan perbedaan suku bangsa merupakan rahmat Tuhan bagi ketahanan pemerintahan yang adil dan beradab.

3. *Affirmative Action* sebagai Jaminan Prinsip Perbedaan

a. Tindakan Afirmatif dan Prinsip Ganti Rugi

Perbedaan tafsir tentang sistem politik dalam sistem demokrasi, sebetulnya adalah sebuah *disensus* pemikiran yang sah diperdebatkan di depan publik dan seharusnya tidak berakhir dengan tindakan diskriminasi. Kasus rasial masyarakat Amerika misalnya yang berakhir mendapat reputasi pendidikan dan politik yang sama dengan kulit putih, di mana sebelumnya terdapat ketimpangan yang mencolok dan hampir tidak ada kesempatan, kesetaraan dan perlakuan yang sama. Dengan tindakan afirmatif, tindakan rasial tersebut berakhir dengan kesetaraan dan nilai keadilan. Namun demikian pendekatan ganti rugi ini bukan dengan cara memaksakan hasil yang seragam kepada semua orang, melainkan penerima manfaatnya terbatas pada mereka yang terdiskriminasi rasial.

Sebagai pendekatan afirmatif dan prinsip ganti rugi bagi ormas HTI, pemerintah melalui pendekatan *restorative justice* berkewajiban memberikan jaminan pemenuhan hak dan perlindungan hukum tuntutan warganegara atas kebebasan berserikat dan berkumpul. Jaminan berupa imbalan politik dan hukum menurut cara yang diatur dalam undang-undang seperti jaminan kesetaraan dalam sistem demokrasi atau tindakan afirmatif bernilai sosial dan ekonomi. Fokus *affirmative action* bukan pada proses melainkan pada hasil, tetapi ketimpangan formal ini hanya terbatas pada periode tertentu dalam kehidupan individu atau kelompok HTI. Perbedaan perlakuan ini pada dasarnya mencakup kesetaraan dalam hak-hak sipil. Konsekuensinya, *affirmative action* tidak hanya sejalan dengan prinsip disparitas, tetapi juga berkontribusi pada pencapaian prinsip kebebasan.

Berdasarkan prinsip kebebasan demikian, seharusnya berlaku sama terhadap kelompok *Khilâfah* HTI meski sudah *inkracht* dibubarkan melalui Perppu No 2 tahun 2017 karena dinilai belum berperan aktif dalam proses pembangunan nasional, kegiatan dakwah yang terindikasi bertentangan dengan Pancasila dan UUD 1945, juga mengancam keamanan dan ketertiban umum, konflik sosial serta membahayakan keutuhan NKRI. Langkah hukum dan kebijakan afirmatif di atas, merupakan bentuk diskriminasi positif atas perlindungan hak asasi manusia yang dijamin oleh UUD 1945 sesuai Pasal 28 E UUD 1945 ayat (3) menyatakan setiap orang berhak atas kebebasan berserikat, berkumpul, dan mengeluarkan pendapat. Melalui UU No. 12 Tahun 2005, Indonesia telah mengesahkan ratifikasi kovenan Internasional tentang hak-hak sipil dan politik (Kovenan Sipol), bahkan kontradiksi dengan sistem demokrasi sendiri. Tindakan afirmatif dalam prinsip ganti rugi, pemerintah dalam hal ini harus memberi perlindungan hukum dan hak

asasi manusia dengan memberi kesetaraan politik tanpa diskriminatif terhadap kasus rasial masyarakat termasuk terhadap HTI di Indonesia.

b. Tindakan Afirmatif dan Konsepsi Timbal Balik

Prinsip keadilan menunjukkan bahwa ketidaksetaraan ekonomi, sosial dan politik dapat menyebabkan kerugian dalam berbangsa dan bernegara. Dari perspektif moralistik hubungan timbal balik mestinya terjalin baik antara pihak yang diuntungkan dengan pihak yang dirugikan. Pembubaran HTI oleh pemerintah sebenarnya membuktikan minusnya komunikasi dan kerjasama antara masyarakat sipil dengan pemerintah, atau sebaliknya pemerintah dengan warganegara. Kurangnya kerjasama sebetulnya telah terjadi sejak masa pra kemerdekaan, Orde Lama, Orde Baru, dan reformasi hingga paradigma pemikiran tentang agama dan negara selalu mengalami ketegangan antara kelompok Islamis dan Nasionalis.

Pasca kemerdekaan, gesekan-gesekan politik sering terjadi terkait kepemimpinan dan pemerintahan hingga menimbulkan persaingan politik. Ketidaksetaraan antara kedua kelompok tersebut, tidak saja menimbulkan beragam konflik berbau SARA di tanah air. Meskipun pasca reformasi kondisi masyarakat Islamis dan Nasionalis berada dalam satu keterbukaan melalui sistem demokrasi untuk mendapatkan peluang politik secara konstitusional. Namun kasus *Khilâfah* HTI dinilai diskriminatif karena ideologinya yang kontradiktif dengan demokrasi Pancasila.

Di antara *affirmative action* (diskriminasi positif) pemerintah terhadap HTI berkaitan konsepsi timbal balik tersebut, adalah negara berkewajiban memberikan perlindungan hukum dan politik, persamaan dan keadilan terhadap warga negaranya. Implementasi dari *affirmative action* ini dalam wujud kemaslahatan bangsa dan bernegara dengan akses publik yang dapat dirasakan HTI tanpa diskriminasi. Pendekatan undang-undang (*statute approach*) dilakukan dengan menelaah konsepsi politik HTI dan regulasi hukum yang berkaitan dengan hak warganegara terhadap pemerintah.

c. Tindakan Afirmatif dan Prinsip Persaudaraan

Prinsip persaudaraan merupakan sebagai sumber daya sosial yang penting. Ketika masyarakat secara jelas terkelompok ke dalam kelompok yang diuntungkan dan kelompok yang dirugikan, tentu perhatian lebih dominan kepada mereka yang yang dirugikan sebagai indikator kemajuan sosial. Bagi yang kurang beruntung, mayoritas kerugian berasal dari kemiskinan hati nurani atau dari minimnya intervensi keadilan dari masyarakat daripada kejahatan individu. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa masyarakat (HTI) yang berpegang teguh pada individualism politik, maka intervensi pemerintah adalah melakukan pendekatan afirmatif mengurai ketidak pedulian kolektif untuk menghindari konflik serta perpecahan antar golongan masyarakat.

Di antara *Affirmative Action* (diskriminasi positif) pemerintah dalam penegakan persatuan tersebut, yaitu dengan mendudukkan persamaan semua warganegara di hadapan hukum (*equality before the law*). Musyawarah untuk mufakat penyelesaian *Khilafah* HTI dengan proses hukum dan peradilan dengan membubarkan dan dicabutnya status badan hukum organisasi kemasyarakatan melalui Perppu no 2 tahun 2017 tentang keormasan. Hal ini sebagai intervensi syarat terwujudnya integrasi sosial dalam kehidupan berbangsa dan untuk memperkuat tali persaudaraan sesama pemeluk Islam (*ukhuwah Islamiyah*), persaudaraan sesama bangsa (*ukhuwah wathaniyah*), dan kemanusiaan (*ukhuwah basyariyah*).

Persaudaraan sesama bangsa (*ukhuwah wathaniyah*) menempati posisi tertinggi dalam bernegara. Nilai persatuan yang tidak harus diekspresikan pada fanatisme dan nasionalisme yang sempit anti Islam dan kemanusiaan. Hal ini sesuai konsepsi sila ketiga Pancasila, yaitu persatuan Indonesia yang mengaktualisasi nilai-nilai etis kemanusiaan dalam berbangsa, bersatu dalam kebinekaan, mengekspresikan persatuan dalam keragaman dan keragaman dalam persatuan. Sebagai konsekuensi prinsip persatuan dan keragaman, sila ketiga menjadi pemandu bagi pembentukan etos nasionalisme kewargaan sekaligus nilai kesetaraan untuk mendapat kesetaraan dan hak-hak konstitusional yang sama, selain mendorong bersama menjunjung tinggi prinsip ketuhanan, kemanusiaan, demokrasi, dan keadilan sosial.¹⁹³

Makna alamiah persaudaraan tidak hanya identik dengan hak-hak demokrasi, tetapi tanpanya hak-hak ini akan berkurang nilainya. Masyarakat demokratis yang modern lebih cenderung menjadi masyarakat yang hanya mempertahankan organisasi dan kuantitasnya tetapi kering kemanusiaan. Perspektif persaudaraan dapat disimpulkan bahwa tindakan afirmatif memberi perlakuan khusus kepada kelompok terdiskriminasi termasuk kelompok HTI sebagai penerima mafaat afirmatif daripada stigma negatif.

4. Tindakan afirmatif sebagai Jaminan Prinsip Keadilan

Kebijakan yang adil dan alamiah tidak selalu menunjukkan jaminan kebijakan yang dapat diterapkan secara adil dan kesetaraan. Karena penilaian suatu kebijakan, mencakup evaluasi dan implementasi terhadap kebijakan politik itu sendiri. Implementasi tindakan afirmatif yang berkeadilan masih menuntut upaya besar dalam menangani realitas kompleks yang tidak bisa diperbaiki. Pendekatan kuota keterwakilan wanita di parlemen misalnya, masih menyisakan problem politik yang tidak sederhana berkaitan strategi implementasi partai politik. Namun begitu, kebijakan diberikan secara adil

¹⁹³ Yudi Latif, *Wawasan Pancasila*, Bandung: Mizan, 2020, hal. 117.

dengan mengedepankan kesetaraan dalam hukum dan pemerintahan, secara empirik bentuk tindakan diskriminasi hal yang terlarang dalam konstitusi.¹⁹⁴

Tindakan afirmatif dalam mewujudkan nilai keadilan dan kompleksitas sosial politik masih berkonsentrasi pada masalah kompensasi. Karena ketidakadilan dalam sejarah, kompensasi keadilan tidak lagi diragukan. Tetapi penerapan yang adil dari kebijakan tersebut pada realitanya adalah masalah kompleks keadilan yang tidak seperti biasa. Untuk membuat lebih spesifik, dalam proses pemberian kompensasi, terdapat titik kritis yang mendekati ekuitas menyimpang dari nilai keadilan yang cukup sulit. Argumen keragaman sebenarnya adalah contoh untuk menarik diri dari kesulitan ini. Sebagai dasar dari tindakan afirmatif, argumen keberagaman telah dikritik karena ambiguitasnya, di mana secara teoritis, bertentangan dengan niat aslinya untuk memperbaiki ketidakadilan historis. Namun, mengingat kompleksitas realitas, tampaknya tidak ada alternatif lain yang lebih layak. Meskipun orientasi kebijakan diduga bergeser dari masa lalu ke masa depan, namun berhasil mempertahankan dasar-dasar kebijakan.

Kelompok *Khilâfah* dalam hal ini akan terus menerima perlakuan khusus sebagai salah satu kelompok penerima manfaat melalui kebijakan yang tidak sepenuhnya terlepas dari sejarah pembubaran Ormas. Meski di satu sisi interpretasi simplistik dari doktrin persamaan kurang disetujui kalangan *Khilâfah* HTI dengan menolak pendekatan kuota yang sederhana. Demikian sekilas desain afirmatif dalam menghindari pengambilan keputusan tentang keadilan dan dalam menghindari penilaian moral berbangsa. Tindakan afirmatif berfungsi sebagai instrumen yang mengubah teori keadilan menjadi praktik keadilan. Namun, proses konversi ini melibatkan kompleksitas yang cukup besar dalam sistem demokrasi antara kelompok pemilik kebijakan (negara) dengan kelompok penerima perlakuan khusus (HTI). Cerminan afirmatif keadilan tersebut terkonseptualisasi dari nilai-nilai ketuhanan, kemanusiaan, kebangsaan, dan nilai kerakyataan.

Prinsip keadilan harus mencerminkan imperatif etis keempat sila lainnya, juga mewujudkan keseimbangan antara pemenuhan hak sipil dan hak politik sebagai perikehidupan kebangsaan dan kewargaan yang merdeka, bersatu, berdaulat, adil dan makmur (material dan spiritual). Prinsip keadilan demikian tertuang jelas dalam Pasal 28D ayat 1 UUD 1945 menyatakan bahwa setiap orang berhak atas pengakuan, jaminan, perlindungan, dan kepastian hukum yang adil serta perlakuan yang sama di hadapan hukum.

Implementasi diskriminasi positif pemerintah terhadap jaminan keadilan, yaitu diwujudkannya melalui dialog formal dan keterbukaan melalui transparansi hukum selama tidak bertentangan dengan Pancasila dan

¹⁹⁴ Jimly Asshiddiqie, *Konstitusi dan Konstitusionalisme Indonesia*, Jakarta: Penerbit Sinar Grafika, 2010, hal. 128.

Undang-Undang Dasar 1945. Sebelum penerbitan Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang (Perppu) Nomor 2 Tahun 2017 tentang Organisasi Masyarakat, HTI diberikan hak hukum dan peradilan mengajukan permohonan hak *judicial review* sebagai hak konstitusional pengujian materiil terhadap sebagian frasa dari UUD 1945 Pasal 33 ayat 3 dan Pasal 37 tentang adanya sistem pelindung Pancasila (Sistem Khilafah). Dialog formal hukum pemerintah dan HTI tersebut, merupakan cerminan sistem demokrasi berupa pemberian kesempatan berpendapat dan pembelaan diri melawan keputusan yang dinilai diskriminasi terhadap Ormas. Pasca keputusan larangan Ormas dan dicabutnya status badan hukum HTI, pemerintah tetap memberikan perlindungan dan jaminan kepada warganegara untuk menyebarkan dakwah Islam secara moderat tidak radikal atau kontradiksi dengan hukum dan perundangan yang berlaku di Indonesia. Sebagaimana diatur dalam Pasal 28 ayat 1 dan 2 tentang hak memeluk agama dan beribadat menurut agamanya dan hak atas kebebasan meyakini kepercayaan, menyatakan pikiran dan sikap.

Penjelasan tentang pendekatan *affirmative action* terhadap pemikiran *Khilâfah* HTI, berikut penulis sarikan dalam bentuk tabel di bawah ini:

Tabel V. 2: Pendekatan *Affirmative Action* terhadap *Khilâfah* HTI

| No | Prinsip Kekuasaan | Pendekatan <i>Affirmative action</i> | Implementasi <i>Affirmative action</i> |
|----|--|--|---|
| 1 | Prinsip Kebebasan (<i>al-Hurriyah</i>) | <ul style="list-style-type: none"> - Hak kebebasan beragama dan berkeyakinan tersurat dalam pasal 28E ayat (1) dan (2) dan pasal 29 ayat (2) yaitu Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduknya untuk memeluk agama. - Kebebasan berpolitik sesuai UU No 9 tahun 1998 tentang kemerdekaan Menyampaikan Pendapat di Muka Umum, | <ol style="list-style-type: none"> 1. Kelompok <i>Khilâfah</i> (HTI) dapat menggunakan hak asasi secara konstitusional dengan membentuk partai politik menjadi peserta pemilu seperti dijamin Undang-Undang Pasal 1 ayat 1 UU Pemilu No 7 Tahun 2017. 2. Implementasi jaminan hak politik sesuai pasal 28D ayat 3 tentang hak kesempatan yang sama dalam pemerintahan. Ketentuan diatur pasal 43 dan 44 UU No 39 tahun 2009 tentang HAM |
| 2 | Prinsip Kedaulatan (<i>al-Siyâdah</i>) | Konsepsi kedaulatan rakyat sejalan dengan spirit ajaran Islam, dibanding konsep teokrasi | <ol style="list-style-type: none"> 3. Implementasi <i>affirmative action</i> pemerintah harus memberi perlindungan hukum dan hak asasi |

| | | | |
|---|--|--|--|
| 3 | Prinsip Kesetaraan (<i>al-Musâwah</i>) | <p>1. Prinsip <i>egalitarianisme</i> pendorong revolusi mental konsepsi anti diskriminatif, meliputi nilai agama dan humanisme, jaminan hukum, keadilan dan terpeliharanya hak-hak non muslim</p> <p>2. Kesetaraan tidak berdasarkan asas primordial tetapi pada nilai-nilai ajaran agama</p> | <p>manusia dengan memberi kesetaraan dalam politik tanpa diskriminatif. Oleh karena itu kelompok <i>Khilâfah</i> dapat berafiliasi pada gerakan spiritual, sosial dan kemanusiaan, atau juru damai dunia, tidak sebatas gerakan politik</p> <p>4. Tindakan afirmatif harus mencerminkan nilai keadilan yang mengkonseptualisasikan nilai-nilai sila Pancasila sebagai prikeadilan dan perikehidupan berbangsa dan bernegara yang merdeka, bersatu, berdaulat, adil dan Makmur sebagaimana diatur Pasal 28D ayat (1) UUD 1945</p> |
| 4 | Prinsip Demokrasi (<i>asy Syura</i>) | <p>Syura dan demokrasi memiliki substansi profetik melahirkan kemufakatan dan kemaslahatan. Demokrasi sebagai instrumen politik <i>guide</i> menegakkan dakwah <i>washatiyah</i>. Meski demokrasi dan syura secara teroretis berbeda, tetapi secara praktis memiliki persamaan. Titik persamaan terletak pada substansi ajaran keduanya dalam sistem politik, seperti kebebasan, persaudaraan, persamaan dan lainnya</p> | <p>5. Tawaran tindakan afirmatif kelompok <i>Khilafah</i> (HTI) dalam sistem demokrasi adalah dengan mengintegrasikan nilai-nilai kekhilafahan dalam konstitusi dan formalisasi syariat Islam dalam institusi.</p> |
| 5 | Prinsip Keadilan (<i>al-'adâlah</i>) | <p>Keadilan bersifat universal tidak terbatas pada aspek hukum melainkan meliputi seluruh aspek kehidupan beragama termasuk sosial dan politik.</p> | |

D. Pendekatan *Affirmative Action* Tawaran Pemikiran Politik HTI

1. Integrasi Pemikiran Politik *Khilâfah* dalam Konstitusi

a. Integrasi Syariat Islam dalam Lembaga Konstitusi

Integrasi syariat dimaksudkan sebagai proses penyatuan nilai-nilai universal Islam ke dalam format politik kekuasaan melalui konstitusi untuk menjadi satu kesatuan yang utuh bagi identitas politik nasional dan kedaulatan bangsa dan Negara. Integrasi politik dalam sistem politik meliputi integrasi bangsa, integrasi wilayah, integrasi nilai, integrasi elit massa, dan integrasi tingkah laku.¹⁹⁵ *Pertama*, integrasi bangsa menunjukkan proses penyatuan berbagai kelompok sosial budaya dalam satu kesatuan wilayah dan dalam satu identitas nasional. *Kedua*, integrasi wilayah menunjukkan pembentukan kewenangan nasional. *Ketiga*, integrasi nilai menunjukkan konsensus bersama tentang tujuan tujuan dan prinsip dasar politik dan prosedur penyelesaian konflik dan permasalahan bersama. *Keempat*, integrasi elit massa, berkaitan dengan pola hubungan pemerintah dengan masyarakat dengan mendekati perbedaan-perbedaan mengenai aspirasi dan nilai. *Kelima*, integrasi tingkah laku yang terintegrasi secara integratif demi mencapai tujuan bersama.

Perspektif integratif ini juga diidentifikasi Paulus Wirutomo menjadi tiga istilah klasifikasi, yaitu integrasi normatif, integrasi fungsional, dan integrasi koersif. Integrasi normatif, yaitu kesepakatan yang didasarkan adanya nilai dan norma atau solidaritas. Integrasi fungsional yang didasarkan pada suatu sistem yang terintegrasi antar unsur-unsurnya dan integrasi koersif yang mendasarkan dari hasil kesepakatan normatif sebagai kekuatan politik nasional. Integrasi demikian bukan hanya suatu pilihan atau tahapan saja melainkan menjadi pilar kesatuan politik.¹⁹⁶ Integrasi syariat dalam konteks pemikiran politik *Khilâfah*, seyogianya menjadi integrasi normatif, integrasi fungsional, dan integrasi koersif. Integrasi syariat menunjukkan bahwa *Khilâfah* institusi peradaban, tidak hanya sebagai sistem kepemimpinan umum dan sistem pemerintahan. Sistem politik yang bersih dan berkeadaban menghendaki kekuasaan ideal yang mampu menjadi patron politik melanjutkan tugas risalah kenabian menjaga agama dan mengatur dunia. Karakteristik ajaran Islam (*Khilâfah*) yang melekat pada sistem politik atau konstitusi, menjadikan pemerintahan Indonesia identik dengan negara Islam (*daulah islamiyah*). Karena nilai-nilai universal Islam tersebut secara substantif melekat pada sistem politik kekuasaan yang meliputi prinsip

¹⁹⁵ Ramlan Surbakti, *Menahami Ilmu Politik*, Jakarta: PT Gramedia Widiarsana Indonesia, 2013, hal. 66.

¹⁹⁶ Paulus Wirutomo, *Sistem Sosial Indonesia*. Jakarta: Penerbit UI-Press, 2017, hal. 33.

kebebasan (*al-hurriyah*), kedaulatan (*as-siyâdah*), persamaan (*al-musâwah*), musyawarah (*asy-syûrâ*), dan asas keadilan (*al-'adâlah*).

Nilai-nilai universal Islam yang tersirat dalam pilar sila Pancasila secara umum memiliki konsep yang tegas dan konstan daripada bersifat lokal dan temporal. Ketegasan syariat yang menjelma dalam hukum dan konstitusi tidak harus menjadi disparitas politik melainkan menjadi elastisitas hukum, yang mudah dan dapat berubah sesuai kemaslahatan. Karena syariat Islam yang dikehendaki Tuhan mampu tegak di segala dimensi, ruang dan waktu dengan ketegaran dan kelenturannya sebagaimana tahapan hukum tasyri' yang telah final. Khusus integrasi politik *Khilâfah* dapat melalui dimensi vertikal dan horizontal. Dimensi vertikal menyangkut hubungan elit penguasa dan masyarakat dalam upaya menjembatani perbedaan dalam proses politik yang partisipatif. Sedang dimensi horizontal menyangkut hubungan yang berkaitan dengan masalah teritorial, antar daerah, antar suku, umat beragama dan golongan masyarakat Indonesia.

Pendekatan *Khilâfah* melalui pendekatan afirmatif dalam sistem politik, dapat juga ditempuh dengan jalan rekonsiliasi sebagai bentuk resolusi konflik yang mentransformasi kedalam kehidupan damai dan harmonis. Diskriminasi positif ini dimaksudkan sebagai upaya penyelesaian konflik atas pemikiran politik HTI bagian abolisi pemerintah berkaitan hak asasi manusia. Meski aspek politik, kekuasaan, psikologis, dan mental sering menjadi faktor penghambat rekonsiliasi tersebut. Tindakan diskriminasi tidak selamanya dipahami sebagai sesuatu yang negatif, tetapi justru dapat melahirkan dampak positif untuk keberlangsungan hidup bermasyarakat, tercermin dari pemecahan konflik secara positif maupun negatif salah satunya dengan rekonsiliasi bagian afirmasi politik. Namun bukan berarti pemecahan konflik secara positif tidak memicu timbulnya problem baru bagi Indonesia dengan unsur multikulturalisme keragaman suku, ras dan agama.

Kendati demikian, diskriminasi positif (*affirmative action*) terhadap gerakan paham radikal (HTI) haruslah dilihat sebagai sesuatu yang bernilai positif bagi kehidupan berbangsa dan bernegara, khususnya menumbuhkan spirit *patriotik* dan *nasionalisme* masyarakat yang tinggi. Upaya rekonsiliasi pemerintah dapat dilakukan dengan pendekatan afirmatif secara personal, politik, dan hukum dalam upaya mengembalikan kondisi dan membangun keharmonisan politik tanpa disparitas. Meski hukum tidak boleh berlaku surut dan harus dibuat secara obyektif, tetapi hal ini tidak berlaku terhadap Ormas HTI yang terbukti telah menyebarkan paham kekhilafahan di Indonesia yang bertentangan dengan Pancasila. Rekonsiliasi politik selaras dengan diskriminasi positif (*affirmative action*) yang bertujuan menjaga dan merawat kesepakatan (*hifzul ummah*) atas prinsip-prinsip *maqâshid al-syari'ah* dalam bingkai NKRI. Pendekatan secara konstitusi sangat penting dalam memberikan kepastian hukum,

mendapatkan kesetaraan dan keadilan substantif. Landasan konstruktif politik *Khilâfah* di atas, merupakan representasi *politik Khilâfah* berkualitas mengandung eklektisisme hukum dan konstitusi.

Adapun nilai-nilai *Khilâfah* yang konstruktif dalam konstitusi yaitu:

1) Syarat Pemimpin (Khalifah) dalam Islam

Syarat seorang penguasa atau pemimpin negara seperti raja, presiden, *sultan*, *malik* dalam suatu negara (*al-Madinah al'Uzhmâ*), Gubernur untuk tingkat Provinsi (*al-Madinah al-Wusthâ*), Walikota atau Bupati ditingkat Daerah (*al-Madinah ash-Sughrâ*). Para pemimpin disyaratkan yang paling luas ilmunya dan sempurna fisiknya "*basthatan fi al-ilmi wa al-jism*" (*al-Baqarah/2: 247*), memiliki integritas tinggi dan berlaku adil yang melampaui keadilan lintas agama, sosial, dan budaya.

2) Hak dan Kewajiban Pemimpin dalam Islam

Bagi seorang pemimpin dan penguasa pemerintahan, jabatan adalah amanah yang akan dipertanggungjawabkan di hadapan Mahakuasa. Seperti termaktub dalam hadis riwayat Muslim dari Ibnu Umar bahwa, *Seorang amir bagi orang banyak adalah pemimpin dan dia dimintai pertanggungjawaban tentang kepemimpinannya itu.*¹⁹⁷ Kewajiban utama bagi pengusaha dan pemimpin dalam mengupayakan negara dalam keadaan aman, tenteram dan makmur (*Hûd/11: 61*). Negara yang makmur secara umum kondusif dan baik. Kemakmuran negeri Saba' menjadi bukti negeri yang penuh kebaikan dan ampunan (*Saba'/34: 15*). Kewajiban ini menjadi perisai ketakwaan dan benteng pertahanan dan kekuasaan negara dari ancaman musuh sekaligus hak dan kewajiban rakyat dalam Islam kepada pemimpin.

Taat kepada pemimpin (*Ulil amri*) wajib diberikan selama pemimpin itu dalam kebaikan dan ketaatan kepada Allah dan rasul-Nya (*an-Nisâ'/4: 59*). Ayat ini bukan berarti perintah membolehkan *bughat* (penentangan) atau anarkis, melainkan kesabaran dalam ketaatan dan solutif politik untuk menjunjung kebersamaan. Nabi saw. bersabda:

مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا يَكْرَهُهُ فَلْيَصْبِرْ عَلَيْهِ فَإِنَّهُ مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شَبْرًا فَمَاتَ إِلَّا
مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً¹⁹⁸

Barangsiapa melihat sesuatu dari amir (pemimpin) yang tidak menyenangkan hendaklah ia bersabar. Karena sesungguhnya barang siapa

¹⁹⁷ Muslim bin al-Hajjaj Abû al-Hasan al-Qusyairy al-Naisabury. *Shahih Muslim*, J. 9, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th, hal. 352, no. hadis 3408, bab *Fadhilah Imam al-'Adil wa 'uqubah al-Jâir wa al-Hats ala al-Rifq bi al-Raiyyah wa al-Nahy an Idkhal al-Masyaqqah 'alaih*.

¹⁹⁸ Muslim bin al-Hajjaj Abû al-Hasan al-Naisabury. *Shahih Muslim* ..., hal. 391, no. hadis 3439, bab *Wujûb Mulâzamat Jamâat al-Muslimin 'inda Zhuhur al-Fitan wa fi kulli hal wa Tahrîmu al-Khurûj 'ala Thâat wa Mufâraqat al-Jamâah*.

keluar dari jamaahnya (menentang kebijakan negara) sejengkal saja kemudian ia mati, maka matinya terhitung jahiliyah. (HR. Muslim dari Ibnu Abbas RA)

3) Hak dan Kewajiban bersama antara Pemerintah dan Rakyat

Secara prinsip pemerintah dan rakyat memiliki kewajiban dan hak yang sama selama pemerintah melaksanakan amanah, mewujudkan pemerintahan yang bersih, adil dan berwibawa, memperhatikan dan mengusahakan keamanan dan kemakmuran umum, melindungi hak-hak rakyatnya, maka rakyat harus patuh terhadap pemerintah. Kewajiban tersebut tersebut dalam hadis riwayat Muslim bahwa Nabi saw. bersabda:

... وَقَالَ اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا فَإِنَّمَا عَلَيْكُمْ مَا حُمِّلُوا وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ¹⁹⁹

Dengarkanlah dan taatilah (olehmu rakyat) apa yang menjadi (hak dan kewajiban) mereka (pemerintah) adalah memang hak dan kewajiban mereka, dan apa yang menjadi hak dan kewajibanmu memang ada padamu. (HR. Muslim dari Simak bin Harb RA)

4) Prinsip Demokrasi atau Musyawarah

Prinsip demokrasi atau musyawarah adalah hak kebebasan memilih siapa yang akan menjadi pemimpin. Di antara indikasi pemimpin yang dicintai rakyat ialah yang dapat melindungi rakyatnya, melayani, menyangi, membela, dan tidak berlaku zalim. *“Takutlah kamu akan doa seorang yang terzalimi (teraniaya), karena doa tersebut tidak ada hijab (penghalang) di antara dia dengan Allah.”* (HR. Bukhari dan Muslim). Untuk dapat melayani rakyat, seorang pemimpin setidaknya memiliki tiga aspek, yaitu *al-khidmah bi al-qalb* (melayani setulus hati), *al-khidmah bil-‘aql* (melayani dengan rasional), dan *al-khidmah bi al-yad* (melayani dengan kebijakan). Nabi saw bersabda: *Sejelek-jeleknya pemimpinmu adalah orang yang kamu memarahi mereka dan mereka memarahi kamu, kamu melaknat mereka dan mereka melaknat kamu.* (HR. Muslim dari Auf bin Malik RA)²⁰⁰

5) Kontribusi Islam dalam Politik Kekuasaan dan Konstitusi

Tawaran lain yang menjadi pertimbangan sangat berdirinya Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) merupakan kontribusi terbesar politik kekuasaan. Para pendiri bangsa sekalipun tidak semua Muslim, tetapi mereka sepakat memasukkan essensi dan prinsip-prinsip Islam ke dalam dasar negara. Esensi simpul Islam tersebut terdapat dalam pembukaan UUD 1945

¹⁹⁹ Muslim bin al-Hajjaj Abû al-Hasan al-Naisabury. *Shahih Muslim ...*, hal. 384, no. hadis 3433, bab *fi Thâati al-Umarâ’ wa in Mana’û al-Huqûq*

²⁰⁰ Muslim bin al-Hajjaj Abû al-Hasan al-Qusyairy al-Naisabury. *Shahih Muslim ...*, hal. 403, no. hadis 3447, bab *Khiyar al-Ummah wa Syirâruhum*.

dan sila Pancasila. Rumusan pokok ajaran Islam dalam UUD 1945 memuat kemanusiaan dan keadilan, negara yang merdeka, bersatu, berdaulat, adil dan makmur atas rahmat Allah yang Mahakuasa. Hal yang secara substantif ajaran Islam dalam surat al-Anbiyâ' / 21 ayat 107.

Rumusan dan konsepsi Islam terwujud pada Lima sila Pancasila yaitu asas ketuhanan, kemanusiaan, persatuan, musyawarah dan keadilan. Pengejawantahan kelima sila tersebut, dirumuskan oleh lembaga legislatif, yudikatif dan eksekutif sebagai lembaga tinggi negara untuk menciptakan *equality before the law* dalam sistem hukum dan peradilan di Indonesia. Peran penting Islam dalam sistem politik sangat menentukan arah bangsa yang demokratis, egalitarianisme lintas ras, agama, bahasa, maupun adat istiadat, jauh dari saling mencurigai dan diskriminasi dalam sosial dan politik penyebab disintegrasi dan konflik internal. Karenanya mempertentangkan ideologi Pancasila dengan agama adalah utopis dan *absurd*. Pancasila adalah solusi kebangsaan (*hulul wathaniyah*) titik kemufakatan konstitusi dan kompromi politik umat Islam. Pertarungan identitas dan simbol bermuatan ideologi merupakan disensus demokrasi akibat ketidakpuasan terhadap paradigma dan praktik politik demokrasi terhadap fakta ketidakadilan dalam politik kekuasaan. *Khilâfah* adalah sistem pemerintahan seperti republik sarana penegakan syariat. Kompilasi Hukum Islam adalah wujud kontributif politik Islam dalam konstitusi di Indonesia.

2. Formalisasi Syariat Islam dalam Institusi

Di antara nilai positif sistem demokrasi adalah memberikan hak dan kewajiban penuh bagi rakyat untuk mengontrol, mengawasi, menasehati, dan mengkritisi pemimpin yang berkuasa. Kondisi seperti ini membuka peluang untuk menegakkan ajaran *hisbah* yaitu *amar ma'ruf nahi munkar* sebagai pilar utama agama mewujudkan misi kenabian, yaitu terpeliharanya agama dan aturan dunia. Misi yang seringkali dikaitkan dengan keimanan sebagai simbol anti kezaliman menjadikan kekuasaan dan kepemimpinan eksis dan berwibawa. Tawaran formalisasi syariat Islam ke dalam institusi sebenarnya telah lahir sejak zaman kolonial penjajahan jauh sebelum Indonesia merdeka, yang berakhir dengan perdebatan konsesi unsur Islam dan nasionalisme ke dalam Piagam Jakarta sebagai landasan konstitusi negara.²⁰¹

Konsesi politik ini menjadikan Indonesia tidak murni menjadi negara sekuler ataupun negara agama, tetapi sebagai *ârul 'Ahdi wa Syahâdah* (negara kesepakatan). Konstitusi dengan dusturnya secara tegas menjamin kebebasan setiap warga negara untuk menjalankan ibadah sesuai agama dan keyakinan. Akibat dihapuskan tujuh kata dalam Piagam Jakarta “*dengan*

²⁰¹ Yadi Purwanto, *Epistemologi Psikologi Islami; Dialektika Pendahuluan Psikologi Barat dan psikologi Islami*, Bandung: Refika Aditama, 2007, hal. 132.

kewajiban menjalankan syari'at Islam bagi pemeluk-pemeluknya” menjadi alasan mendasar bagi Kartosuwiryo dan Daud Beureueh dan sebagian politisi Islam tidak mengakui hasil konsesi konstitusi tersebut.²⁰²

Konsesi politik dalam Islam sempat dilaksanakan oleh Rasulullah saw. dengan Musyrikin Quraisy pada peristiwa Hudaibiyah (*sulh hudaibiyah*) tahun 6 H (628 M.) yang sempat mendapat penolakan dari pihak Quraisy keinginan kaum Muslimin untuk menunaikan ibadah haji ke Makkah yang kemudian berakhir dengan kesepakatan damai antara kedua belah pihak selama 10 tahun dan menunda berhaji ke Makkah.²⁰³ Kendati seolah kalah dalam perjanjian diplomatik, namun secara politik Rasulullah saw menang. Hikmahnya umat Islam semakin solid, hidup penuh damai tanpa diskriminatif bahkan eksistensi mereka mendapat legitimasi kafir Quraisy hingga dakwah Islam akhirnya dapat ekspansi ke penjuru negeri dengan aman dan damai. Tawaran formalisasi syariat Islam ke dalam institusi, selalu mengalami metamorfosis seiring paradigma hubungan agama dan negara yang otoriter dan birokratis. Relasi yang pada awalnya bersifat antagonistik (1966-1981) berubah menjadi resiprokal-kritis (1982-1985) kemudian beralih berbentuk akomodatif kebijakan negara berdasarkan ajaran Islam.²⁰⁴

Proses demokratisasi pemikiran dan praktik politik Islam ini membuahkan sikap akomodatif negara terhadap Islam politik dengan terwujudnya akomodasi struktural, akomodasi legislatif, akomodasi infrastrukural, dan akomodasi kultural. Penghapusan larangan berjilbab dan pendirian Bank Muamalat adalah di antara wujud akomodasi politik Islam terhadap konstitusi. Pada era reformasi, upaya formalisasi syariat semakin *massif* dan terbuka ke ruang publik.²⁰⁵ Sistem demokrasi Pancasila membuka

²⁰² Van Dijk C. Rubellion, Under the Banner of Islam (the Darul Islam in Indonesia), diterjemahkan *Dârul Islam; Sebuah Pemberontakan*, Jakarta: Grafiti Press, 1987, hal. 83.

²⁰³ Ada Lima poin Isi perjanjian Hudaibiyah yang berhasil disepakati antara kaum Muslimin dan Kafir Quraisy. *Pertama*, Tidak saling menyerang antara kaum muslimin dengan penduduk Makkah selama sepuluh tahun. *Kedua*, Kaum muslimin menunda untuk Umroh dan diperbolehkan memasuki Kota Makkah pada tahun berikutnya dengan tidak membawa senjata kecuali pedang dalam sarungnya serta senjata pengembara. *Ketiga*, Siapa saja yang datang ke Madinah dari Kota Makkah harus dikembalikan ke Kota Makkah. *Keempat*, Siapa saja dari penduduk Madinah yang datang ke Makkah. Maka tidak boleh dikembalikan ke Madinah. *Kelima*, Kesepakatan ini disetujui oleh kedua belah pihak dan tidak boleh ada pengkhianatan atau pelanggaran. Lihat. Muhammad Hussain Haikal, *Hayat Muhammad*, diterjemahkan Ali Audah dengan judul *Sejarah Hidup Muhammad*, Jakarta: Timtamas Indonesia, 1996, hal. 402-403.

²⁰⁴ Abdul Aziz Thaba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996, hal. 239-240.

²⁰⁵ Sukron Kamil, dkk, *Syariah Islam Dan HAM: Dampak Perda Syariah Terhadap Kebebasan Sipil, Hak-Hak Perempuan, dan Non-Muslim*, Jakarta: Religion and Culture (CSRC), 2007, hal. xxi.

aspirasi warganegara secara konstitusional maupun nonkonstitusional. Bukti kontribusi hukum Islam secara konstitusional memperkuat eksistensi umat Islam dalam mewujudkan tatanan hukum dan kekuatan normatif di Indonesia. Di antara peraturan perundang-undangan bernuansa syariah yaitu UU Nomor 1 Tahun 1971 tentang Perkawinan; Permen Nomor 28 Tahun 1977 tentang Perwakafan; UU Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama; UU Nomor 7 Tahun 1992 *jo.* Undang-Undang Nomor 10 Tahun 1998; UU Nomor 23 Tahun 1999 tentang Sistem Perbankan Nasional yang mengizinkan beroperasinya Bank Syariah; Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam; UU Nomor 17 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Haji; UU Nomor 38 Tahun 1999 tentang pengelolaan zakat; UU Nomor 44 Tahun 1999 tentang penyelenggaraan keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh.²⁰⁶

Eksistensi Islam dalam demokrasi, memiliki relasi yang kompleks. Sebab, Negara Indonesia dengan mayoritas Muslim tidak menjadikan homogenitas ideologis menjadi dasar moral dalam berpolitik untuk mengurangi kecenderungan lahirnya ragam konflik bersifat ekstrem atau inskonstitusional. Al-Qur`an tidak secara spesifik menunjukkan preferensi terhadap satu bentuk pemerintahan tertentu, tetapi menjelaskan seperangkat tata nilai sosial politik pemerintahan.

Mengenai rincian kompilasi dan produk hukum Islam dalam sistem demokrasi di Indonesia, dapat dilihat dalam daftar tabel berikut ini:

Tabel V. 3: Legislasi Hukum Islam dalam Konstitusi

| No. | Peraturan Perundangan | Peraturan Pelaksana dan Perubahan Undang-Undang |
|-----|---|--|
| 1 | UU Nomor 1/1974 tentang Perkawinan | PP No. 9/1979 dan PP No.10/1983 |
| 2 | UU Nomor 7/1989 tentang Peradilan Agama | Diubah/ditambah UU No. 3 / 2006 UU No. 50 / 2009 |
| 3 | Instruksi Presiden Nomor 1/1991 tentang Kompilasi Hukum Islam | - |
| 4 | UU Nomor 10/1998 tentang Sistem Perbankan syariah | - |
| 5 | UU Nomor 17/1999 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji | Diubah/ditambah UU No. 13 / 2008 |
| 6 | UU Nomor 38/1999 tentang Pengelolaan Zakat | Diubah/ditambah UU No. 23 / 2011 |

²⁰⁶ Ahmad Yani Anshori, "Islam dan Negara-Bangsa: Studi Perjuangan ke Arah Negara Islam di Indonesia Pasca Kemerdekaan," *Disertasi*. Program Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2006, hal. 5-9.

| | | |
|----|--|--|
| 7 | UU Nomor 44/1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Daerah Istimewa Aceh | - |
| 8 | UU Nomor 18/2001 tentang Otonomi Khusus Provinsi Daerah Istimewa Aceh | - |
| 9 | UU Nomor 1/2004 tentang Wakaf | PP No. 42 / 2006 |
| 10 | UU Nomor 11/2006 tentang Pemerintahan Aceh | - |
| 11 | UU Nomor 17 Tahun 2013 tentang Organisasi Kemasyarakatan | Diubah/Perppu Nomor 2 Tahun 2017 tentang Organisasi Kemasyarakatan |

Pentingnya formalisasi syariat dalam institusi, disebabkan hubungan dan kontekstualisasi Islam dan negara secara formal dan substantif. Juga disebabkan faktor strategis politik umat Islam yang tidak lagi eksklusif dan terkooptasi oleh simbol kultural. Pandangan pemikiran politik demikian menjadi hal yang mutlak dan *inheren* bagi pelaksanaan hukum agama, meski politik dan kekuasaan itu sendiri dua intensitas berbeda. Sistem demokrasi, menjadi jalan tengah bagi formalisasi dan kontekstualisasi syariat Islam di Indonesia. Meskipun syariat Islam bukan produk politik, namun eksistensinya sangat fundamental yang tidak mungkin tegak tanpa legitimasi kekuasaan secara konstitusi dan legislasi penguasa sebagai kekuatan hukum dan politik secara legal formal.²⁰⁷

Formalisasi pemikiran politik Islam dalam institusi menunjukkan bagian tak terpisahkan dari nilai universalitas *Khilâfah* dan *risâlah* sebagai moralitas pemerintahan, kesesuaian format antara sifat dan perbuatan kelompok dengan norma hukum berlaku di Indonesia. Meski *Khilâfah* dan *risâlah* keduanya memiliki dimensi berbeda, namun secara substansi keduanya memiliki peran yang berkelindan sangat penting (*dharûri*) dalam memformat tegaknya aturan hukum yang melembaga dalam sistem politik. Kemaslahatan duniawi menjadi bagian yang *inheren* dengan tujuan agama. Segala hal yang menjadi sarana tegaknya kemaslahatan umat dalam merealisasikan tujuan-tujuan (*maqâshid*) agama menjadi kebijakan dan ketetapan yang dapat disyariatkan.²⁰⁸ Karena tujuan *istikhlaf* manusia sendiri adalah untuk mengatur kelestarian alam sesuai kehendak-Nya.

²⁰⁷ Ibnu Taimiyyah al-Harrâni, *al-Siyâsah al-Syar'iyah fî Ishlâh ar-Râ'i wa ar-Râiyyah*, Cet. 4, Mesir: Dâr al-Kitab al-Ilmiyyah, 1988, hal. 161.

²⁰⁸ Hammadi Al-Ubaidi, *al-Syatibi wa Maqâshid al-Syariah*, Beirut: Dâr Qutaibah, 1992, hal. 241.

Kontruks *siyâsah* Islam tidak sekadar mengedepankan tujuan semata, tetapi juga kemaslahatan. Salah satu strategi untuk merealisasikan tujuan syariat, adalah melalui formalisasi sistem *Khilâfah* dalam institusi yang terimplementasi dalam prinsip-prinsip politik kekuasaan. Harmonisasi politik yang dinamis menjadi nilai setrategi ijtihadi sekaligus parameter kemaslahatan agama dalam pemerintahan. Atas dasar semangat positivisme norma etika berpolitik terkait maslahat dan mafsadat dalam proses penegakan Syariah melalui sistem demokrasi, hendaknya mendapat penilaian positif pemerintah dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, tidak sebaliknya menjadi batu sandungan dalam proses mengkontekstualisasikan ajaran *Khilâfah* sebagai gagasan besar institusi peradaban dan politik Islam.

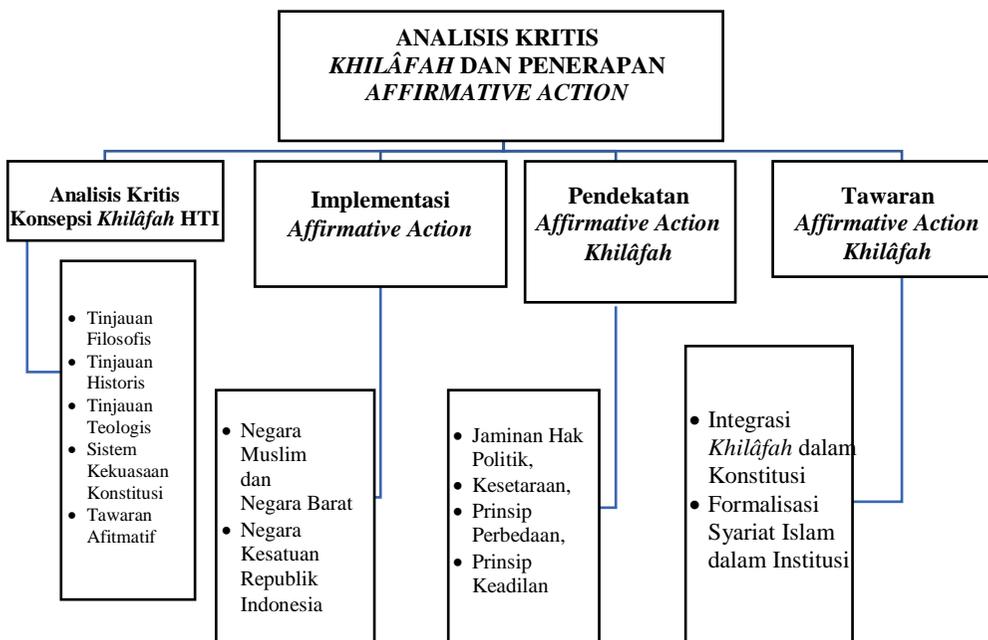
Khilâfah dalam perspektif Al-Qur'an, merupakan institusi peradaban yang telah memberi kesadaran pentingnya kepemimpinan dan kekuasaan. Tetapi menjustifikasi *Khilâfah* sebagai satu-satunya sistem yang relevan merupakan hal yang perlu dikaji ulang, selain melahirkan disintegrasi, kemudaratatan dan perpecahan, secara entitas kontradiktif dengan dinamika sosio-kultural dalam sistem demokrasi. Hal ini tidak berarti sistem kerajaan, parlementer, dan presidensial paling relevan tidak bermasalah. Masalah utama terletak pada kebijakan dan keadilan penguasa dan konsistensi terhadap konstitusi dan perundangan bukan semata pada sistem kekuasaan.

Pancasila adalah titik temu ideologi kebangsaan dan ideologi keagamaan "*kalimatun sawa*". Nilai representasi dari ajaran agama yang diakui konstitusi penguat untuk berislam secara *kaffah*. Pluralitas harus menjadi keseragaman yang perlu ditempatkan secara proporsional dalam bingkai persatuan. Karena setiap individu adalah manusia merdeka berhak mengembangkan kekhilafahan yang dijamin oleh Negara. Sistem politik yang didasarkan pada kolektivisme atau individualisme hanya akan melahirkan *distrust* dan sikap oportunistis. Secara yuridis dan administratif, negara harus aktif dan dinamis menempatkan kebebasan beragama dan politik -*Khilâfah*- sebagai nilai eklektisisme dalam beragama dan berpolitik.

Orientasi agama tidak sebatas ideologi atau sumber etika-moral saja, tetapi agama sebagai sumber ideologi bangsa. Jika agama sebagai ideologi meski terasa idealistis, tetapi kurang realistis dalam konteks bangsa yang plural. Oleh sebab itu, agama tidak hanya diorientasikan sebagai sumber etika moral, sebab Islam bukan sekadar etika melainkan norma moralitas dan filosofis yang akomodatif. Lebih moderat dan realistis, agama sebagai sub-ideologi atau sebagai sumber ideologi berupaya mengimplentasikan etika serta hukum dan prinsip-prinsipnya dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, tidak saja berorientasi pluralisme dan toleransi, tetapi juga menjadi prinsip keadilan dan kesetaraan bahkan melegitimasi pembentukan moral politik nasional. Dengan demikian, kemerosotan (degradasi) moral

atau akhlak dalam ranah politik, memiliki keterpautan dengan nilai dan moralitas makna kebangsaan, kenegaraan maupun kekuasaan.

Penjelasan tentang *affirmative action* terhadap *Khilâfah* HTI dalam sistem demokrasi, penulis narasikan dalam bagan berikut ini:



Gambar V. 1: Analisis dan Pendekatan *Affirmative Action* terhadap *Khilâfah*

BAB VI PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan penelitian yang dilakukan, dapat disimpulkan:

1. Politik kekuasaan dalam perspektif Al-Quran merupakan institusi peradaban dalam sistem kepemimpinan dan pemerintahan. Secara substansi relevan dengan Negara Kesatuan Republik Indonesia yang memuat prinsip-prinsip *maqâshid al-syari'ah*, memiliki tujuan menegakkan ajaran agama dan mewujudkan kemaslahatan bangsa. Sebagai wujud loyalitas terhadap agama dan kekuasaan, manusia diberi mandat kehilafahan untuk menentukan sistem politik kekuasaan sepanjang tidak keluar dari prinsip-prinsip *siyâsah* dan kekuasaan negara dalam Al-Qur'an, yaitu prinsip kedaulatan, keadilan, musyawarah, kesetaraan, hak dan kewajiban negara dan rakyat, dan prinsip *amar ma'ruf nahi munkar*.
2. Eksistensi *Khilâfah* dalam perspektif Al-Qur'an ditemukan bahwa pemahaman kelompok HTI terhadap tafsir ayat-ayat tentang *Khilâfah* (al-Baqarah/2: 30, an-Nisâ'/4: 59) dan al-Mâidah/5: 49) sebagai dalil validitas sistem pemerintahan *Khilâfah* merupakan pemahaman skripturalis, tekstualis, dan fundamentalis yang jauh dari pemahaman mayoritas ulama' yang otoritatif dan *mu'tabar*. Pemikiran politik HTI secara tidak langsung melahirkan sikap keberagamaan yang radikal, eksklusif, dan ototarian. Intervensi nalar ideologis dalam penafsiran *Khilâfah* cenderung melahirkan dominasi tafsir revivalis-sekterian. Sehingga mengembalikan status ayat-ayat *Khilâfah* tersebut kepada makna aslinya melalui *maqâshid*

ayatnya adalah langkah tepat meredam pemikiran politik ideologis HTI di Indonesia. *Khilâfah* bukan kebenaran mutlak dan satu-satunya *problem solver* yang wajib ditegakkan.

3. *Khilâfah* tidak saja sebagai sistem kepemimpinan dan sistem politik Islam tetapi juga sebagai institusi peradaban yang khas, memerlukan dukungan politik yang dinamis oleh lembaga politik pemerintah, yakni legislatif, yudikatif, dan eksekutif. Langkah harmonisasi politik didasarkan pada unsur kemudahan (*al-taysir*), pembaruan (*al-tajdîd*), dan moderat (*al-tawasuth*) bukan pada fanatisme dan ekstrimisme (*al-tasyaddud*) pada wilayah politik NKRI yang secara substansif *Dâr al-‘ahdi* (negara kesepakatan) di mana kedaulatan negara berlandaskan tauhid Ketuhanan Yang Maha Esa dan para pemimpin serta masyarakatnya beriman dan bertakwa kepada Allah Swt.
4. Melalui tinjauan ilmiah konsepsi *Khilâfah*, analisis filosofis, historis, dan dalil normatif, konsepsi *Khilâfah* HTI jauh dari validitas kebenaran absolut dan wilayah representasi ideal negara. Karakteristik pemahaman yang *rigid* dan literal berdampak pada ketidakparalelan dengan NKRI sebagai *Dârul Mitsâq*. Dibalik gagasan penerapan syariah dan penyelesaian probelamatika umat, HTI memiliki relevansi dengan motif Islamisme, Arabisme, Wahabisme, dan Pan-Islamisme. Meski demikian, seyogianya umat Islam tidak menaruh curiga berlebihan selama HTI tidak menunjukkan tindakan inkonstitusional yang menyebabkan *disharmoni* agama dan kekuasaan.
5. Pendekatan *affirmative action* terhadap HTI merupakan langkah strategis menjaga kesepakan (*hifdzul mitsaq*) terkait kesatuan bangsa (*hifdzul ummah*) untuk meraih kemaslahatan dan kesetaraan politik substantif serta jaminan hak politik yang adil dan beradab. Langkah strategisnya dengan melakukan hubungan akomodatif politik, yaitu dengan mengintegrasikan konsepsi *Khilâfah* melalui sistem demokrasi. Integrasi konstitusional melalui kewenangan *judicial review* untuk menjadi partai politik atau kontestasi politik yang dilegitimasi pemerintah, dan formalisasi institusional dengan mengakomodasi aspirasi nilai-nilai kekhilafahan kedalam lembaga pendidikan, dakwah sosial dan *hisbah*. Karena sistem demokrasi memberi kesetaraan dan jaminan hak politik warga negara, dan tidak sebaliknya menjadi *disensus* politik yang paradoks.

B. Implikasi Hasil Penelitian

Disertasi ini mempunyai beberapa implikasi yang dapat memberikan pengaruh dalam kehidupan sosial politik dan kekuasaan yaitu:

1. Urgensi politik kekuasaan dan *Khilâfah* dalam konteks politik modern, mengisyaratkan setiap Muslim untuk kembali mengkaji konsep politik kekuasaan perspektif Al-Qur'an dan Hadis secara komprehensif. Cara

yang tepat untuk merumuskannya ialah dengan mengkaji maksud ayat-ayat Al-Qur'an mengenai politik kekuasaan. Melalui pemahaman yang komprehensif dan holistik, diharapkan mampu menjawab problematika sosial politik umat Islam sekaligus melahirkan konsep politik ideal dalam moderasi kekuasaan. Sekaligus pemahaman politik kekuasaan secara tepat dan cermat, mampu melahirkan nilai-nilai persamaan dan keadilan dalam berbangsa bernegara.

2. Politik kekuasaan dalam konteks *Khilâfah* sebagai sistem pemerintahan dan kepemimpinan merupakan tema kontroversial kerap mengundang perdebatan para ulama klasik dan modern. Pemahaman politik komprehensif tentang kekuasaan dan *Khilâfah* dalam perspektif Islam, akan menjadikan seorang penguasa (Khalifah) bijaksana dalam bersikap hingga mendatangkan kemaslahatan, kemakmuran, dan kesejahteraan sosial. Dengan demikian, umat Islam tidak perlu kaku menyikapi persoalan kekuasaan *Khilâfah* dalam sistem pemerintahan dan kepemimpinan. Semua perdebatan dan kontroversi harus dipahami dengan pikiran jernih didasari dalil dan argumentasi yang kuat disertai fakta-fakta ilmiah agar dapat dipertanggungjawabkan.
3. *Khilâfah* sebagai sistem pemerintahan Islam merupakan fakta sejarah yang tidak terbantahkan. Namun memahaminya sebagai suatu sistem ideologis bersifat absolut dan *qath'i* dalam konteks kekuasaan negara yang berdaulat seperti republik, kerajaan dan lainnya adalah hal yang dipandang *absurd*. Dan yang terpenting adalah instrumen kekuasaan baik kepemimpinan politik maupun kepemimpinan *risâlah* harus menjadi medium untuk menegakkan agama dan memajukan syariah secara legal dan konstitusional. Realitas filosofis, historis dan normatif politik hendaknya menjadi *ibrah* dalam mendudukan makna orisinil *Khilâfah* secara tepat di tengah geopolitik Indonesia dan gerakan Islam transnasional yang kontra terhadap modernitas bernegara.
4. *Khilâfah* dalam konteks politik kekuasaan mengandung multitafsir relevansinya dengan penegakan syariat Islam. Tema politik kekuasaan perlu dikaji lebih lanjut, khususnya dalam menjawab term formalisasi syariat Islam dalam konstitusi dan institusi negara. Hal ini menjadi antitesis politik yang kompatibel dengan prinsip agama dan pandangan politik demokratis, dan pada tahap lanjut harus menjadi telaah kajian mendalam dalam khazanah pemikiran Muslim yang komparatif dan variatif karena Indonesia adalah negara agamis mengakomodir seluruh sumber daya manusia dan pemikiran selama tidak bertentangan dengan hukum dan konstitusi negara.
5. Kontroversi dan pertentangan agama dan negara khususnya *Khilâfah* dalam sistem demokrasi Pancasila dapat diselesaikan melalui pendekatan *affirmative action* yaitu kebijakan diskriminatif positif untuk mendapat

kesetaraan dan keadilan. Paradigma pemikiran yang terafiliasi pada gerakan fundamentalis atau gerakan Islam transnasional harus mendapat jaminan undang-undang dan hak asasi manusia dalam hak berserikat dan berkumpul serta hak berpendapat dan berpolitik. Jaminan undang-undang tersebut sebagai langkah positif deradikalisasi paham radikal dengan beragam strategi di antaranya dengan menanamkan kembali paham Islam moderat (*wasathiyyah*), mengutamakan toleransi, demokrasi, atau dengan strategi deideologisasi paham radikal, yakni dengan melakukan kontra-ideologi dan doktrinasi Islam sebagai agama damai *rahmatan lil 'alamin*.

C. Saran-Saran

Berdasarkan hasil pembahasan yang diperoleh, dapat diajukan beberapa saran sebagai berikut:

1. Kajian tentang isu politik kekuasaan dan gerakan Islam transnasional harus terus dilakukan. Semakin banyak kajian dan analisis tersebut, akan semakin memperluas wawasan pemikiran, melahirkan sikap bijaksana, dan moderat dalam memahami isu-isu aktual keagamaan dan kekuasaan.
2. Pemahaman ayat dan hadis harus dilakukan secara menyeluruh tidak parsial, terutama dalam persoalan *ijtihâdiy* bukan *ushûliy* atau antara *tsawâbit* dan *mutaghayirât*. Untuk mencapai tujuan tersebut, dibutuhkan daya nalar dan pemahaman luas dengan proses *talaqqi* secara kontinu dengan para ulama dan cendekia. Islam sebagai *dîn* memiliki hubungan erat dengan politik dan agama. Semakin dalam memahami eksistensi keduanya, akan semakin terlihat moderasi Islam dalam praktik politik.
3. Para pemangku kebijakan hendaknya bijaksana dalam melihat gerakan Islam transnasional yang terus berkembang dengan tidak menjadikan mereka sebagai *the others* tetapi sebagai *partners* untuk bersinergi membangun negara yang adil dan beradab. Oleh karena itu, langkah deradikalisasi adalah sangat tepat untuk meminimalisir praktik agama dan politik yang menyimpang. Pemerintah berwenang melakukan tindakan solutif dan preventif dengan mengafirmasi aktivis politik ke dalam format kekuasaan secara konstitusi maupun secara institusi negara.

DAFTAR PUSTAKA

A. Buku

- Abadi, Muhammad bin Ya'qub Fairuz. *Al-Qamûs al-Muhîth*, Beirut: Mathba'ah al-Ashriyah, 1933.
- Adams, (ed.). *Affirmative Action in Democratic South Africa*. South Africa: Rustica Press. 1993.
- Afifuddin, Beni Ahmad Saebani. *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Pustaka Setia, 2009.
- Ahmad, Abd al-Ati Muhammad. *Al-Fikr al-Siyâsi li al-Imâm Muhammad Abduh*. Mesir: Al-Hai'ah al-Misriyah al-Ammah li al- Kuttâb, 1978.
- Ahmad, Abd al-Jabbâr. *Syarh Ushûl al-Khamsah*. Kairo: Maktabah al-Wahbah, 1965.
- Ahmad, Abu Abdullah bin Hanbal bin Hilal bin Asad al-Syabani. *Musnad al-Imam Ahmad bin Hambal*. Juz 2. Kairo: Dâr al-Hadîts, 1995.
- Ahmad, Abu Husayn bin Faris bin Zakariyya. *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*, Juz III, tahqîq Abdussalam Muhammad Harun. Beirut: Dâr al-Jil, 1991.
- Ahmad, Mumtaz. *Negara Politik dan Islam*, diterjemahkan oleh Hadi dari judul *State, Politics, and Islam*. Bandung: Mizan, 1996.
- Ahmad, Zainal Abidin. *Ilmu Politik Islam*. Jakarta: Bulan Bintang. 1977.

- al-Âjili, Sulaiman Ibnu Umar. *Al-Futûhat al-Islâmiyah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003.
- al-Alûsi, Abu Al-Sana Syihab Al-Din al-Sayyid Mahmud Ibnu Abdullah al-Husaini. *Ruh al-Ma'ânî fî Tafsîr Al-Qur'an al-'Azhîm WA al-Sab'ul-Matsânî*. Beirut: Dâr al-Ihyâ al-Turats al-'Arabî, 1270 H.
- al-Amin, Ainur Rofiq. *Membongkar Proyek Khilâfah ala Hizbut Tahrir Indonesia*. Yogyakarta: LKiS, 2012.
- al-Arabi, Abû Bakr Muhammad bin Abdullah. *Ahkâm Al-Qur'an*. Tahqiq Ali al-Bijawi. Kairo: Isa al-Babi al-Halabi wa Syirkah, 1968.
- al-Asbahâni, Abû Nu'aim. *Hilyat al-Auliyâ wa Thabaqah al-Ashfiyâ*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1996.
- al-Asfahâni, Abû al-Qâsim al-Husein bin Muhammad Râghib. *Al-Mufradât fî Gharîb Al-Qur'an*. Mesir: Mustafâ al-Bâb al-Halabi, 1961/1381.
- al-Atsîr, Majduddin al Mubarak bin Muhammad al-Jazari. *Jâmi' al-Ushûl fî Ahâdits al-Rasûl*. Tahqiq Muhammad Hamid al-Faqî. Kairo: Mathba'ah al-Sunnah al-Muhammadiyah, 1373 H/1955 M.
- Alawi, Yasir, *et al.* *Mu'jam al-Musthalahât al-Siyâsiyah*. Bahrain: Ma'had li al-Tanmiyah al-Siyâsiyah, 2014.
- Asyûr, Muhammad at-Thâhir. *Tafsir al-Tahrîr wa al-Tanwîr*. Beirut: Muassasah al-Tarikh, 2000.
- Athiyah. *Al-Muharrar al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitab al-'Azîz*. J. 1-5. Tahqiq 'Abd al-Salâm 'Abd al-Syâfi Muhammad. Cet. 1. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1422 H/2001 M.
- Allusy, Abd al-Salam. *Ibânah al-Ahkâm Syarah Bulugh al-Marâm*. J. 4. alih bahasa Nor Hasanuddin H. M. Fauzi, Kuala Lumpur: Al-Hidayah Publications, 2011.
- Al-Amadî, Abû Su'ûd Muhammad bin Muhammad bin Mustafâ. *Irsyâd al-'Aql al-Salîm ilâ Mazâyâ al-Kitâb al-Karîm*. Juz 1. Kairo: Dâr al-Mustafâ li al-Thibâ'ah, t.th.
- Amiruddin, M. Hasbi. *Konsep Negara Islam Menurut Fazlurrahman*. Jogjakarta: UII Press, 2006.
- Anderson, Terry H. *The Pursuit of Fairness: A History of Affirmative Action*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Komunitas-Komunitas Terbayang*, terj. Omi Intan Naomi, Yogyakarta: Insist Press, 2001

- Anis, Ibrahim, *et al.* *Al-Mu'jam Al-Wasit*. Mesir: Majma' al-Lughah al-Arabiyyah, 1972.
- Anshori, A. Yani. *Pergumulan Tak Kunjung Usai: Islam dan Negara Bangsa di Indonesia*, Yogyakarta: Politeia Press, 2007.
- Arifin, Syamsul. "Objektivitas Agama sebagai Ideologi Gerakan Sosial Kelompok Fundamental Islam," *Tesis*. Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya Tahun 2004.
- , *Utopia Negara Khilafah; Ideologi dan Gerakan Sosial Hizbut Tahrir*. Malang: Literasi Nusantara, 2020.
- Arnold, Thomas Walker. *The Caliphate*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1967.
- , *The Preaching of Islam: A history of the Propagation of the Muslim Faith*. New York: Charles Scribner's Sons, 1896.
- Asad, Muhammad. *The Principles of State and Government in Islam*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1961.
- Ashimi, Râid Abd al-Rahîm. *Al-Quwwah fî Al-Qur'an Al-Karim*. Nablus Palestina: An-Najah National University, 2009.
- Asshiddiqie, Jimly. *Pengantar Ilmu Hukum Tata Negara*. Bandung: Mizan, 1998.
- Asymâwi, Abdullahi Ahmad. *Al-Khilâfah al-Islâmiyah*. Cet. 2. Kairo: Dâr Sina li al-Nasyr, 1992.
- Audah, Abdul Qadir. *Al-A'mal al-Kamilah, Al-Qanun wa Audha'una al-Siyâsah*. Kairo: Al Mukhtar al-Islamy, 1994.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Islam dan Sekularisme*, diterjemahkan oleh Khalif Muammar dari judul *Islam and Secularism*. Bandung: PIMPIN, 2010.
- Audah, Jasser. *Maqâshid al-Syarî'ah ka falsafah li-Tasyrî' al-Islâmi: Ru'yah Mandhûmiyyah*, terj. Abdul Latif Al-Khiyath. Virginia-USA: Al-Ma'had Al-Alami Li-Fikr Al-Islami, 2012.
- al-Azhary, Muhammad bin Ahmad. *Tahdzîb al-Lughah*. Tahqîq Abd Salam Sarhan, Mishr: Dâr al-Mishriyah, t.th.
- Azhary, M. Tahir. *Negara Hukum; Studi-Studi tentang Prinsip-Prinsipnya dilihat dari Segi Hukum Islam, Implementasinya pada Periode Negara Madinah dan Masa Kini*. Jakarta: Prenada Media Grup, 2015.

- Aziz, Abdul. *Chieftdom Madina Kerucut Kekuasaan pada Zaman Awal Islam*. Jakarta: Pustaka Alvabet, 2006.
- , *Kontroversi Khilâfah*, Yogyakarta, LKiS, 2019.
- Azra, Azyumardi, and Arskal Salim (ed.). "Introduction, The State and Shari'a in the Perspective of Indonesian Legal Politics," dalam *Shari'a and Politics in Modern Indonesia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2003.
- , *Menuju Masyarakat Madani*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2004.
- , *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Postmodernisme*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- , *Transformasi Politik Islam, Radikalisme, Khilafatisme, dan Demokrasi*. Jakarta: Prenada Media Group, 2016.
- al-Baghawî, Abu Muhammad Al-Ḥusain bin Mas'ûd. *Ma'âlim al-Tanzîl fî Tafsi'r al-Qur'ân*. J. 1. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993.
- al-Bannâ, Hasan. *Al-Islâm Kamâ Tuqaddimuhu Da'watu al-Ihyâ' al-Islâmî*. Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2004.
- al-Bannâ, Jamâl. *Al-Ushûl al-Fikriyah li al-Daulah, al-Islâmiyah*. Kairo: Dâr Thiba'ah al-Hadîtsah, 1979.
- al-Baqâ'i, Ibrahim bin Umar. *Nizhâm al-Durar*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995.
- Ba'labâkki, Munîr. *Al-Mawrid, A Modern English Arabic Dictionary*. Beirut: Dâr al-Ilmi li al-Malayîn, 1979.
- Bacchi, Carol Lee, *the Politics of Affirmative Action: Women'S Equality and Category Politics*. London: Sage Publications Ltd. 1996.
- Badr, Ahmad. *Ushûl al-Bahts al-Ilmî wa Manâhijuhu*. Libya: al-Maktabah al-Wathâniyah, 1977.
- Berkers, Nizayi. *The Development of Secularism in Turkey*. Montreal: McGill University Press 1964.
- Binder, Leonard. *Islam Liberal: Kritik terhadap Ideologi-Ideologi Pembangunan*. Alih bahasa Iram Mutaqin, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Bruce, Steve. *Fundamentalisme*. Terj. Herbhayu Noerlambang, Jakarta: Erlangga, 2000.
- Budiardjo, Miriam. *Dasar-Dasar Ilmu Politik*. Cet. 2. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama. 2010.

- . *Aneka Pemikiran tentang Kuasa dan Wibawa*. Jakarta: Sinar Harapan, 1994.
- Al-Bukhâri, Abû Abdullah Muhammad ibn Ismâil. *Shahîh Bukhari*. Beirut: Dâr al-Fikr, 2003.
- Casanova, Jose. *Public Religions in the Modern World*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994.
- Al-Chaidar. *Negara Islam Indonesia Antara Fitnah & Realita*. Jakarta: Madani Press, 1429/2008.
- Chaidir, Ellydar. *Negara Hukum, Demokrasi, dan Konstelasi Ketatanegaraan Indonesia*. Yogyakarta: Kreasi Total Media, 2007.
- Craig, Ronald. *Systemic Discrimination in Employment and the Promotion of Ethnic Equality*. Boston: Martinus Nijhoff, 2007.
- Coulson, N. J., "The State and the Individual," ed. J. Steward-Robinson, *The Traditional Near East, Englewood Cliffs*, New Jersey: Prentice Hall Inc., 1966
- Creswell, John W. *Research Design, Pendekatan Metode Kualitatif, dan Campuran*. Jakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Crosby, Faye J. *Affirmative Action is Dead, Long Live Affirmative Action*. Inggris: Yale University Press, 2004.
- Dahlâwi, Ahmad Syah Waliyullah. *Hujjat Allah al-Bâligah*. Beirut: Dâr al-Ma'rifah, t.th.
- al-Dârimi, Abû Muhammad Abdullah ibn Abdurrahman Ibn al-Fadl ibn Bahran. *Sunan al-Dârimi*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah. t.th.
- Darwazat, Muhammad Izzat. *Al-Dustûr Al-Qur'anî wa al-Sunnah al-Nabawiyah fî Syuûn al-Hayah*. Mesir: Isa al-Bâb al-Halabi, 1966 M.
- Dault, Adhyaksa. *Islam dan Nasionalisme: Reposisi Wacana Universal dalam Konteks Nasional*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2005.
- Davies J L and Vaughan D J. *The Republic of Plato*. London: Macmillan and Co, Limited, 1950.
- Dimasyqi, Abû al-Fida Ismail bin Umar bin Katsir al-Qursy. *Tafsir Al-Qur'an al'Azhîm*. Kuwait: Jamiyah Ihya al-Turâts al-Islâmî 2001/142.
- Departemen Agama. *Al-Qur'an dan Tafsirnya*. Departemen Agama RI, 2008.
- Dhanunjaya, Budiarto. *Demokrasi Disensus Politik dalam Paradoks*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2012.

- Djohantini, Noorjannah, *et al.* *Memecah Kebisuan: Agama Mendengar Suara Perempuan Korban Kekerasan Demi Keadilan (Respon Muhammadiyah)*. Jakarta: Komnas Perempuan, 2009.
- Al-Dzahabi, Muhammad Husein. *Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*. Mesir: Dâr al-Maktab al-Hadîtsah, 1976.
- Eastland, Terry. *Ending Affirmative Action: A Case for Colorblind Justice*. New York: Basic Books, 1997.
- Effendi, Abdelwahab. *Who Needs an Islamic State? Masyarakat Tak Bernegara: Kritik Teori Politik Islam*. Cet. 2. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Effendi, Bisri. *Tak Membela Tuhan yang membela Tuhan*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Effendi, *Tak Membela Tuhan yang Membela Tuhan, dalam Kata Pengantar Buku Gusdur, Tuhan tidak Perlu Dibela*, Cet. 5, Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Effendy, Bahtiar. *Islam dan Negara, Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 1998.
- Efriza. *Kekuasaan Politik, Perkembangan Konsep, Analisis dan Kritik*. Malang: Intrans Publishing, 2016.
- Enayat, Hamid. *Reaksi Politik Sunni dan Syi'ah; Pemikiran Politik Islam Modern Menghadapi Abad ke 20*, diterjemahkan oleh Asep Hidayat dari Judul *Islamic Political Response of The Syi'i and Suni Muslims to The Twentieth Century*. Bandung: Pustaka, 1988.
- Epstein, Richard A. *Forbidden Grounds the Case against Employment Discrimination Laws*. Cambridge: Harvard University Press, 1995.
- Esposito, John L. *Myth or Reality: The Islamic Threat*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Esposito, John L. Donahue, John J., *Islam in Transition, Muslim Perspectives*, alih bahasa Machnun Husein, *Islam dan Pembaharuan: Ensiklopedi Masalah-Masalah*. Jakarta: CV Rajawali, 1984.
- Eugene Smith, Donald. *Religion and Political Development*. Boston: Little Brown and Co, 1978.
- Fachruddin, Fuad. *Agama dan Pendidikan Demokrasi Pengalaman Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama*. Jakarta: Percetakan Alfabet dan Yayasan INSEP, 2006.

- Faris, Muhammad Abdul Qadir Abu. *Al-Nizhâm al-Siyâsi fî Al-Islâm*. Yordania: Dâr al-Furqân, 1986.
- , *Bashâir dzawi al-Tamyîz fî Lathâif al-Kitâb al-Azîz*. Tahqiq M. Ali al-Najâr, Beirut: Maktabah al-Ilmiyyah, t.th.
- Fauriy, Al-Muttaqa al-Hindi al-Burhân, *Kanz al-Ummâl fî Sunan al-Aqwâl wa al-Af'âl*. Juz 10, Beirût: Muassasah al-Risâlah, 1989.
- al-Farmâwi, Abd al-Hayy. *Al-Bidâyah al-Tafsîr al-Maudhû'iy*. Mesir: Maktabah al-Jumhûriyah, 1397 H/1977 M.
- al-Farrâ', Abû Zakariyâ Yahyâ bin Ziyâd. *Ma'ânî Al-Qur'an*. Kairo: Dâr al-Mishriyyah, t.th.
- al-Fayûmi, Ahmad bin Muhammad Ali al-Muqri. *Al-Misbah al-Munîr fî Gharîb al-Syarh al-Kabîr*. Kairo: Dâr al-Fikr, t.th.
- Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man: Kemenangan Kapitalisme dan Demokrasi Liberal*, terj. MH. Amrullah, Yogyakarta: Qalam, 2004
- Frank. Andre Gunder. *Sosiologi Pembangunan dan Keterbelakangan Sosiologi*. Jakarta: Pustaka Pulsar. 1984.
- Frederick, M. Deny. *Islam and the Muslim Community*. San Francisco: Harper and Row Publishers, 1987.
- Fukuyama, Francis. *The End of History and The Last Man, Kemenangan Kapitalisme dan Demokrasi Liberal*. Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2003.
- Gani, Sulistiyawati Ismail. *Pengantar Ilmu Politik*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 1987.
- Garaudy, Roger. *Islam Fundamentalis dan Fundamentalis Lainnya*, terj. Afif Muhammad Bandung: Penerbit Pustaka, 1993
- Gardin, Khadijah. *Isykâliyah as-Siyâdah wa Tadakhul al-Insânî*. Aljazair: Jami'ah Tilmisan, 2015.
- al-Ghazâli, Abû Hamid Muhammad. *Ihyâ' Ulûm al-Dîn*. Kairo: Muassasah al-Halabi wa Syarikah, 1387 H/1967 M.
- , *Al-Iqtishâd fî al-I'tiqâd*. Beirut: Dâr al-Kutaibah 2003.
- Gibb, H.A.R. *Mohammedanism: An Historical Survey*. New York: Oxford University Press, 1962.

- Gie, The Liang. *Ilmu Politik Suatu Pembahasan Tentang Pengertian, Kedudukan, Lingkupan dan Metodologi*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1984.
- Goldziher, Ignaz. *Madzâhib al-Tafsîr al-Islâmî*. Beirut: Dâr al-Iqra, 1983.
- Gomes, Faustino Cardoso. *Manajemen Sumber Daya Manusia*. Yogyakarta: Penerbit Andi, 2003.
- Gusmian, Islah. *Tafsir Al-Qur'an & Kekuasaan di Indonesia; Peneguh, Kontestasi, dan Pertarungan Wacana.*, Yogyakarta: Yayasan Salwa, 2019.
- Hadi, Sutrisno. *Metode Riset*. Yogyakarta: Yayasan Penerbitan Fakultas Psikologi Umum UGM, 1977.
- Hart, Maichel H. *Seratus Tokoh yang Paling Berpengaruh dalam Sejarah*, diterjemahkan oleh Mahbub Djunaidi dari judul dari judul *the 100 a ranking of the most influential person in history* Jakarta: Pustaka Jaya, 2016.
- Haikal, Muhammad Husein. *Al-Imbarâthûriyah al-Islâmiyah wa al-Amâkin al-Muqaddasah*. Kairo: Muassassah al-Hindâwi, 2014.
- , *Al-Hukûmah al-Islâmiyah*. Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1983.
- al-Haitami, Ali bin Abi Bakar bin Sulaiman. *Majmu' al-Zawâid wa Manba' al-Fawâid*. Kairo: Maktabah al-Quds, 1414 H/1994 M.
- al-Halabi, Ahamd bin Yûsuf al-Samin. *Umdat al-Huffazh fî Tafsîr Asyraf al-Alfâz*. Tahqîq Muhammad Basil Uyun al-Sud. Beirut: Dâr al-Kutub Ilmiyyah, 1996.
- Halim, Abd. *Relasi Islam, Politik dan Kekuasaan*. Yogyakarta: LKiS, 2014.
- Hamid, Tijani Abdul Qadir, *Ushûl al-Fikr al-Siyâsi fî al-Qur'an al-Makki*. Virginia: Ma'had al-Âlami li al-Fikr al-Islâmiy, 1995.
- Hasan, Ibrahim Hasan, *Tarikh al-Islâm al-Siyâsi wa al-ainy wa al-Tsaqâfi wa al-Ijtimâ'i*. Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyah, 2001.
- Hasballah, Ali. *Ushûl al-Tasyri' al-Islâmî*. Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1964.
- Hasjmy, A. *Dimana Letaknya Negara Islam*, Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1984.
- Hatamar. *Pemikiran Politik al-Mawardi dan Relevansinya dengan Pemikiran Politik Modern. Laporan Penelitian*. Palembang Puslit IAIN Raden Fatah. 2000.
- Hawa, Said. *Al-Asâs fî al-Tafsîr*. J. 2. Kairo: Dâr al-Salam, 2003.

- Hendawi, *Dirâsat Haula al-Jamâ'ah wal Jamâ'ah*. Kairo: Dârul Hadîts, 2000.
- Hidayat, Komaruddin. *Kontroversi Khilâfah; Islam, Negara, dan Pancasila*. Bandung: Mizan, 2014.
- Hilmi, Mustafa. *Nazhariyât al-Imâmah inda ahl as-Sunnah wa al-Jamâ'ah*. Alexandria-Mesir: Maktabah Iskandariyah, 1387 H/1967 M.
- Hitti, Philip K., *History of the Arabs*. London: The Macmillan Press Ltd., 1974.
- Hodgson, Marshall G.S. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World of Civilization*. Volume I-III, Chicago: University of Chicago Press, 1974.
- Hizb al-Tahrir, *Ajhzah al-Daulah al-Khilâfah fî al-Hukm wa al-Idârah.*, Beirut: Dâr al-Ummah, 2005.
- , *Al-Khilâfah*, t.tp: Hizb al-Tahrir. t.th.
- , *Manhaj Hizb al-Tahrir fî al-Taghyîr*. t.tp: Hizb al-Tahrir, 1989.
- , *Mitsâq al-Ummah*. t.tp: Hizb al-Tahrir, t.th.
- Hosen, Nadirsyah. *Islam Yes, Khilafah No Doktrin dan Sejarah Islam dari Khulafâur Rasyidin hingga Umayyah*. Yogyakarta: Suka Press, 2018.
- Hujjaj, Abdullah. *Takfîr al-Hukâm wa al-Mahkumîn*. Mesir: Maktabah al-Turats al-Islamî, t.th.
- Huntington, Samuel P. *Benturan antar Peradaban dan Masa Depan Politik Dunia*, diterjemahkan oleh M. Sadat Ismail dari judul *the Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Yogyakarta: Qalam, 2001.
- Husain, Thaha. *Al-Fitnah al-Kubrâ*. Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1953.
- , *Falsafah Ibnu Khadûn al-Ijtimâ'iyah; Tahlîl wa Naqd*. Mesir: Muassasah al-Mishriyah, 2008.
- Husaini, Adian. *Rajam dalam Arus Budaya Bahaya Syahwat: Penerapan Hukum Rajam di Indonesia dalam Tinjauan Syariat Islam, Hukum Positif dan Global*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2001.
- Huwaidi, Fahmi. *Al-Qur'an wa Sulthân*. Cet. 4. Kairo: Dâr al-Syurûq, 1999.
- Ibrahim, Ayâd Hamid. *Maflûh al-Sultah fî Al-Qur'an al-Karim*. Irak: University of Misan Iraq, 2016.
- Ibrahîm, Muhammad Ismâil. *Mu'jam al-Alfâz wa al-'Alâm Al-Qurâniyah*. Kairo: Dâr al-Fikr, 1968.

- Ibnu Qoyyim al-Jauziyah. *Al-Madarij al-Salikin*. Juz 1. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1988.
- Ihalauw, John J.O.I. *Konstruksi Teori Komponen dan Proses*. Jakarta: Grasindo, 2008.
- Imarah, Muhammad. *Al-Islam wa Ushûl al-Hukm li Ali Abd. Al-Râziq, Dirâsah wa Watsâiq*. Beirut: Muassasah al-Arabiya li al-Dirâsat wa al-Nasyr, 2000.
- , *Al-‘Amal al-Kâmilah li Jamâl al-Dîn al-Afghâni*. Kairo: Dâr al-Kitab al-Arabî, t.th.
- Indiastutik, Sri. *Disensus Demokrasi sebagai Perselisihan Menurut Jacques Ranciere*. Jakarta: Kompas, 2019.
- Iqbal, Muhammad, *et al. Fiqh Siyâsah Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam.*, Jakarta: Prenada Media Group, 2014.
- , *Pemikiran Politik Islam Dari Masa Klasik Hingga Indonesia Kontemporer*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2010.
- Isaak, Alan C. *Scope and Method of Political Science*. Homewood Illinois: The Dorsey Press, 1981.
- Ismâil, Yahya. *Manhaj Sunnah fî al-‘Alâqah baina al-Hâkim wa al-Mahkûm*. Mesir: Dâr al-Wafâ’, 1986.
- Iver, R.M. Mac. *The Modern State*, diterjemahkan Moertono dengan *Negara Modern*. Cet. II. Jakarta: Aksara Baru, 1988.
- , *Badâi ‘ul Fawâid*. J. 2. Beirut: Dâr al-Kitâb al ‘Arabî, t.th.
- al-Jabiri, Muhammad Abid. *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabi: Dirâsah Tahlîliyah Naqdiyah li Nazhm al-Ma’rifah fî al-Tsqâfah al-‘Arabiyyah*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfi al-Arabî, 1993.
- Ja’far, Hisyam Ahmad Awad. *Al-Ab’âd al-Siyâsiyah li Mafhûm al-Hâkimiyah Rukyah Ma’rifiyah*. Virginia AS: Ma’had al-Alam li al-Fikr al-Islâmi, 1995.
- Jameelah, Maryam. *Islam and Modernis*. terj. Jainuri dan Syafiq Mughni. Surabaya: Usaha Nasional, 1982.
- Jamhari, *Gerakan Salafî Radikal di Indonesia*. Jakarta: PT. Raja Grafindo, 2004.
- Ibn Jauzi, Abû al-Faraj. *Nuzhat al-‘Ayûn al-Nawâzhir*. Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 1984.

- al-Jashâsh, Abû Bakar Ahmad bin Ali Ar-Râzi. *Ahkâm Al-Qur'an*. J. 2. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1993.
- Jauch, H.M. *Affirmative Action in Namibia: Redressing the Imbalances of the Past*. South Africa: Clyson printers, 1998.
- al-Jauhari, Abû Nashr Ismail bin Hamad. *As-Shihah Taj al-Lughah wa Shihah al-Arabiyyah*. Tahqiq Ahmad Abdul Ghafur Athar. Beirut: Dâr al-Ilmî lil Malayîn, t.th.
- Jindan, Khalid Ibrahim. *Teori Politik Islam: Telaah Kritis Ibnu Taimiyah tentang Pemerintahan Islam*. Surabaya: Risalah Gusti, 1995.
- Jurdi, Syarifuddin. *Pemikiran Politik Islam Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- al-Jurjâni, Ali bin Muhammad al-Syarîf. *Al-Ta'rifât*, tahqiq Muhammad Abd Rahman al-Mur'ashali. Beirut: Dâr al-Nafâis, 2007.
- al-Juwayni, Imam al-Haramain. *Ghiyâts al-Umam fî Iltiyats al-Zhulam*. Kairo: Maktabah Imâm al-Haramain. 1401 H.
- Ka'bah, Rifyal. *Politik dan Hukum dalam al-Qur'an*. Jakarta: Khairul Bayân, Sumber Pemikiran Islam, 2005.
- Karim, A. Gaffar. *Metamorfosis NU dan Politisasi Islam Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 1995.
- Karim, Khalil, Abd. *Al-Juzur al-Tarikhiyah li al-Syariah al-Islamiyah*. Mesir: Sina, 1997.
- Katznelson, Ira. *When Affirmative Action Was White*. New York and London: W.W. Norton & Company, 2005.
- Keer, Malcom H. *Islamic Reform, the Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Ridha*. Berkeley: University of California Press, 1966.
- Khadduri, Majid. *War and Peace in the Law of Islam*. Baltimore: John Hopkins Press, 1955.
- Ibn Khaldûn, Abdurrahman bin Muhammad. *Muqaddimah Ibn Khaldun*. Tahqiq Abdullah Muhammad al-Dârwisyy. Damaskus: Dâr Ya'rib, 2004-1425.
- Khalfallah, Muhammad Ahmad. *Al-Qur'an wa Daulah*. Kairo: Al-Angelo al-Mishriyah, t.th.
- Khallaf, Abdul Wahab. *Al-Siyâsah al-Syar'iyah*. Kairo: Dâr al-Anshâr, 1977.
- , *Ilm Ushûl al-Fiqh*. Kairo: Dâr al-Fikri al-Arabi, 1996.

- Khan, Qamaruddin. *Al-Mawardi's Theory of the State*. Delhi: Idarah-i Adabiyati Delli, 1979.
- , *The Political Thought of Ibnu Taimiyah*. Islamabad: Islamic Research, 2nd edition, 1985.
- al-Khâzin, Abû al-Hasan Ali bin Muhammad, *Tafsir al-Khâzin: Lubâb al-Ta'wil fii Ma'âni al-Tanzîl*. Juz 1. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995.
- Kleden, Ignas, "Kekuasaan, Ideologi, dan Peran Agama-Agama di masa Mendatang", dalam: Martin L. Sinaga, (ed.). *Agama-Agama Memasuki Milenium Ketiga*. Jakarta: Grasindo, 2000.
- Koto, Alaidin, *Sejarah Peradilan Islam*. Jakarta: Rajawali Press, 2012.
- Kridalaksana, Harimurti. *Kamus Linguistik*. Jakarta: Gramedia, 1983.
- Kurdi, Abdulrahman Abdul Kadir. *Tatanan Sosial Islam Studi Berdasarkan Al-Qur'an dan Hadis*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Labib, Rokhmat S. *Tafsir Ayat Pilihan Al-Wa'ie*. Bogor: Al-Azhar. Fresh Zone Publishing, 2013.
- Latif, Yudi. *Negara Paripurna, Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila*. Cet. 5. Jakarta: PT Gramedia, 2015.
- , *Wawasan Pancasila*. Bandung: Mizan, 2020.
- Lederer, Nicole M. "Affirmative Action: A Never-Ending Story". *Dissertation*. Law School Faculty of Professions the University of Adelaide, Australia 2013.
- Lewis, Bernard. *Bahasa Politik Islam*, diterjemahkan oleh Ihsan al-Fauzi dari judul *the Political Language of Islam*. Jakarta: Gramedia, 1994.
- Loury, Glenn C. *The Anatomy of Racial Inequality*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- Ma'arif, Ahamad Syafii. *Islam dan Masalah Kenegaraan*. Jakarta: LP3ES, 1985.
- Machiavelli, Niccolo. *Politik Kekuasaan Menurut Niccolo Machiavelli*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2015.
- Madkûr, Muhammad Salam. *Al-Qadhâ' fî al-Islâm*. Kairo: Dâr al-Nahdhah al-'Arabiyah, 1964.
- Mahendra, Yusril Ihza. *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam: Perbandingan Partai Masyumi dan Partai Jamaat Islam*. Jakarta: Paramadina, 1999.

- Mahfud MD, *Perdebatan Hukum Tata Negara Pasca Amandemen Konstitusi*, Jakarta: LP3ES, 2007
- Mahmud, Ahmad Mahmud Ali. *Al-Bai'at fî al-Islâm; Tarîkhuhâ wa Aqsâmuhâ, Baina al-Nadhariyah wa al-Tathbîq*. Bahrain: Dâr ar-Râzi, t.th.
- Majma' al-Lughah al-'Arabiyah, *Al-Mu'jam al-Wasîth*. Istanbul-Turkey: Maktabah al-Islamiyah, t.th.
- Malik, bin Anas. *Al-Muwatha*. Kairo: Dâr al-Rayyân li al-Turâts, 1988.
- Maliki, Zainuddin. *Sosiologi Politik Makna Kekuasaan dan Transformasi Politik*. Yogyakarta: UGM, 2016.
- , *Agama Priyai, Makna Agama ditangan Elit Penguasa*. Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2004.
- McNamee, Stephen J. *The Meritocracy Myth*. New ork: Rowman & Littlefield publisher, 2nd Ed, 2009.
- Manzhûr, Jamaluddîn Muhammad al-Afriqî al-Mishrîy. *Lisân al-'Arab*. Beirut: Dâr Shadr, 1994.
- al-Maraghi, Ahmad Musthafâ. *Tafsir al-Marâghi*. Juz 2. Beirut: Dâr al-Fikr, 1974.
- Marger, Martin N. *Race and Ethnic Relations: American and Global Perspectives*. Wadsworth: Cengage Learning, 9th ed, 2012.
- Marzilli, Alan. *Affirmative Action*. Philadelphia: Chelsea House Publisher, 2004.
- al-Maudûdi, Abûl 'Ala, *al-Hukûmah al-Islâmiyah*. Kairo: al-Mukhtâr al-Islamî, 1980.
- , *Al-Musthalahât al-Arba'ah fî Al-Qur'an*. Kairo: Dâr al-Qalam li An-Nasyr wa Tauzî', 2004.
- , *Khilâfah wa al-Mulk*. Tahqiq M. Idris, Kairo: Dâr al-Qalam, 2011.
- , *Nazhriyât al-Islâm wa Hadyuh*. Mesir: Muassasah ar-Risâlah, 1967.
- , *Nizhâm al-Hayâh fî al-Islâm*. Syria: International Islamic Federation of Student Organization, 1978.
- , *Towards Understanding the Qur'an*. United Kingdom: The Cromwell Press, 1995.
- Mâwardi, Al Abû Hasan Ali bin Muhammad. *Al-Ahkâm al-Sulthâniyah wa al-Wilayâh al-Dîniyah*. Kairo: Dâr al-Fikr, 1984.

- . *Al-Nukt wa al-Uyûn*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, t.th.
- al-Mishri, M. Rajâi. *Al-Khilâfah wa al-Mulk wa Minhâj Sunnah al-Nabawiyah*, t.tp: Masjid Tulab al-Fiqh, 2008.
- Mubarak, Muhammad Sofi. *Kontroversi Dalil-Dalil Khilâfah*. Jakarta: Pustaka Harakatuna, 2017.
- Mughni, Syafiq A. *Sejarah kebudayaan Islam di Turki*. Jakarta: Logos, 1997.
- Muhadjir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin, 1990.
- Muhammad, Rusjdi Ali. *Politik Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Muhammad, Rodhi. “Tsaqafah dan Metode Hizbut Tahrir dalam mendirikan Negara Khilafah Islamiyah”, *Disertasi Ilmu Agama Islam Tarrow Sidney, The New Transnational Activism*, Cambridge University Press, Inggris, 2005.
- Muhajir, Afifuddin. *Fiqh Tata Negara, Upaya Mendialogkan Sistem Ketatanegaraan Islam*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2017.
- Muid N, Abd. *Arah Baru Demokrasi Indonesia*, Jakarta: Nagamedia, 2013.
- Mukhtar, Ahmad. *Mu’jam al-Lughah al-‘Arabiya al-Mu’âshirah*, Kairo: ‘Alim al-Kutub al-Qâhira, 2009.
- Mulia, Musdah. *Negara Islam Pemikiran Politik Husain Haikal*, Jakarta: Penerbit Paramadian, 2001.
- Muslehuddin, Muhammad. *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis*. Terj. Yudian Wahyudi Asmin, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991.
- Muthahari, Murtadha. *Man, and Universe*, Qum: Sadr Press, 2003.
- al-Muthi’i, M. Bakhit. *Hakikat al-Islâmi wa Ushûl al-Hukm*, Mesir: Maktabah al-Nasyr al-Hadîtsah, 2011.
- al-Na’im, Abdullahi Ahmed. *Dekonstruksi Syariah: Wacana Kebebasan Sipil, HAM dan Hubungan Internasional dalam Islam*. Yogyakarta: LKiS, 2004.
- al-Nabhâni, Taqîyuddîn, *Negara Islam*. Bogor: Pustaka Thariqul Izzah. 2000.
- . *At-Takattul al-Hizbi*. Al-Quds: Hizb al-Tahrir, 2001
- . *Nizhâm al-Ijtimâ’i*. t.tp: Hizb al-Tahrîr, 2021.
- . *Mafâhim Hizb al-Tahrir*. t.tp: Hizb al-Tahrir, 1953.
- . *Ajhizah Daulah al-Khilâfah fî al-Hukmi wa al-Idârah*. Beirut: Dâr al-Ummah, 2005

- . *Pokok-pokok Pikiran Hizbut Tahrir*, diterjemahkan oleh Abu Afif dari judul *Mafâhim Hizbut al-Tahrîr*. Bogor: Pustaka Thariqul Izzah. 1993.
- . *Muqaddimat al-Dustûr*. t.tp: Hizb al-Tahrir, 1963.
- . *Ad-Daulah al-Islamiyah*. Beirut: Dâr al-Ummah, 1994.
- . *As-Syakhsyiyah al-Islamiyah*. Beirut: Dâr al-Ummah, 2002.
- al-Naisabury, al-Wâhidi. *Asbâb al-Nuzûl*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1991.
- al-Naisabury, Muslim bin al-Hajjaj Abû al-Hasan al-Qusyairy. *Shahih Muslim*. J. 4, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- al-Najar, Abdul Majid. *Khilâfah, Tinjauan Wahyu dan Akal*. Jakarta: Gema Insani. 1999.
- al-Najjâr, Abd al-Wahid. *Al-Khulafâur Râsyidîn*, Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut: 1990.
- al-Nakari, Abd Rabb al-Nabi Ahmad. *Mausûah Musthalahât Jami' al-'Ulûm al-Mulaqab bi Dustûr al-'Ulamâ*. Beirut: Maktabah Lubnan Nasyirun, 1997.
- al-Nasafi, Abdullah bin Ahmad bin Mahmud Hafizudin Abû al-Barkat. *Madârik al-Tanzîl wa Haqâiq al-Takwîl*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 2001.
- al-Nasâi, Ahmad Abi Adirrahman bin Suaib Ali. *Sunan an Nasa'i*. J. 1, Beirut: Dâr al-Ma'rîfah, 1138 H.
- Nashir, Haedar *Gerakan Islam Syari'at Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia*, Yogyakarta: Sekolah Pascasarjana UGM, 2006
- Nasr, Sayid Hossein. *Traditional Islam in Modern World*. London and New York: Oxford University, 1993.
- Nasution, Harun. *Ensiklopedi Islam Indonesia*. Jakarta: Jambatan, 1992.
- . *Pembaharuan dalam Islam Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang, 2001.
- Nata, Abuddin. *Peta Keragaman Pemikiran Islam di Indonesia*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001.
- Natsir, Muhammad. *Kapita Selekta I*. Jakarta: Bulan Bintang, 1973.
- Nicole M, Lederer. "Affirmative Action: A Never-Ending Story," *Dissertation*. Law School Faculty of Professions the University of Adelaide, Australia 2013.

- Noer, Deliar. *Pengantar ke Pemikiran Politik*. Jakarta: Rajawali Pers, 1983.
- al-Nu'man, Abû Hanifah. *Al-Fiqh Al-Akbar*. Mesir: al-Amirah al-Syarqiyah, 1324 H.
- Nurdin, Ali. *Quranic Society; menelusuri Konsep masyarakat dalam Al-Qur'an*. Jakarta: Erlangga, 2006.
- Ohmae, Kenichi. *Hancurnya Negara-Bangsa: Bangkitnya Negara Kawasan dan Geliat Ekonomi Regional di Dunia Tak Berbatas*, terj. Ruslani, Yogyakarta: Qalam, Cet. 1, 2002
- Pasha, Mustafa Kemal. *Pendidikan Kewarganegaraan (Civic Education)*. Jakarta: Cipta Karsa Mandiri, 2002.
- Pipes, Daniel. *In The path of God, Islam and Political Power*. New Brunswick USA: Transaction Publisher, 2003.
- Poerwadarminta. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1983.
- Pulungan, J. Sayuthi. *Fiqh Siyasah; Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1994.
- al-Qâdi, Wadad. "Authority," dalam Jane Dammen McAuliffe (ed.). *The Encyclopaedia of the Qur'an*. Leiden, Boston & Cologne: Brill, 2001.
- al-Qalqasyandi, Ahmad bin Ali bin Ahmad. *Ma'atsir al-Inâfah fî Ma'âlim al-Khilafâh*. Tahqiq Abd Satar Ahmad Faraj, Beirut: Alim al-Kutub, t.th.
- al-Qaradhâwî, Yûsuf. *Mîn Fiqh Daulah fî al-Islam*. Cet. 3. Kairo: Dâr al-Syurûq, 2001.
- al-Qazwaini, Muhammad bin Yazid. *Sunan Ibnu Majah*. Tahqiq al-Albâni. Riyad: Maktabah al-Ma'ârif. 1997.
- al-Qinuji, Abu Thayyib. *Fath al-Bayân fî Maqâshid Al-Qur'an*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1988.
- al-Qurthûbi, Muhammad bin Ahmad Abi Bakr Abi 'Abdullah. *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'an*. J. 1. Tahqiq Abdullah Turki, Beirut: Muassasah al-Risâlah, 2006.
- Ibn Qudâmah. *Al-Mughni*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1405 H.
- Ibn Qutaibah, Abu Muhammad Abdullah bin Muslim. *Al-Imâmah wa al-Siyâsah (Tarikh al-Khulafâ')*. Mesir: Muassasah al-Halabi wa Syarikah, t.th.
- al-Rais, Muhammad Dhiyâ' al-Dîn. *Al-Islâm wa al-Khilâfah fî al-Ashr al-Hadîts*. Kuwait: Masyrû'at al-Ashr, 1393 H/1973 M.

- al-Râzi, Fakhr al-Dîn. *Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtih al-Ghaib*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, t.th.
- al-Râzi, Muhammad bin Abû Bakar bin Abd al-Qadir. *Mukhtâr as-Shihah*. Beirut: al-Maktabah al-Ashriyah, 1995.
- , *Al-Khilâfah au al-Imâmah al-Uzhmâ*. Kairo: al-Manar, 1341 H.
- Rabe, Johan. *Equality, Affirmative Action and Justice*. Hunburg: Books on Demand, 2001.
- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: Chicago University Press, 1984.
- Rajak, Jeje Abdul. *Politik Kenegaraan: Pemikiran Politik al-Ghazâli dan Ibnu Taimiyah*. Surabaya: Bina Ilmu, 1991.
- Raliby, Osman. *Ibnu Khaldun tentang Masyarakat dan Negara*. Jakarta: Bulan Bintang, 1965.
- Ramadhan, Syamsuddin. *Menegakkan Kembali Khilafah Islamiyah*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 2003.
- Ramphele, Mamphela. *The Affirmative Action Book: Towards an Equity Environment*. Johannesburg: ADASA Publishers, 2007.
- Ridha, Muhamad Rasyid. *Tafsir Al-Manâr*. Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1973.
- Riyanto, Astim. *Negara Kesatuan: Konsep Asas dan Aktualisasinya*. Bandung: Yapemda, 2006.
- Rahman, Samson. "Pengantar Penerjemah" dalam Ali Muhammad Ash-Shalabi, *Bangkit & Runtuhnya Khilâfah Utsmaniyah*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2004
- Rosenthal, E.I.J. *Political Thought in Medieveal Islam*. London: Cambridge University Press. 1962.
- Rossouw, D & Van Vuuren, L. *Business Ethics*. Cape Town: Oxford, 2010.
- Rousseau, Jean Jacques. *On the social Contract*, disunting oleh Roger D. Masters's dan diterjemahkan oleh Judith R. Masters, New York: St Martin's Press, 1978.
- Sabine, G.H., Thorson, T.L. *A History of Political Theory*. Hindsale: Dryden Press, 1973.
- Saeed, Abdullah, *Al-Quran Abad 21: Tafsir Kontekstual*. Bandung: Mizan 2016.
- al-Salûs, Ali. *Imâmah dan Khilâfah dalam Tinjauan Syar'i*. Jakarta: Gema Insani Press, 1997.

- al-Sayûthîy, Jalal al-Din ibn ‘Abd Rahman ibn Abi Bakr dan Jalal al-Din Muhammad ibn Ahmad al-Mahalliy. *Tafsir al-Qur’an al-Azhim*. Beirut: Maktabah al-Islamy, 2006.
- Sayyid Quthb, *Al-Mustaqbal li Hadza al-Dîn*. Cet. 14. Kairo: Dâr al-Syurûq, 1993 M/1432 H.
- , *Al-‘Adâlah al-Ijtimâ’iyah fî al-Islâm*. Cet. 7. Kairo: Dâr al-Syurûq, 1980.
- , *Fî Zhilâl Al-Qur’an*. Juz 1. Kairo: Dâr Al-Syurûq, 2002.
- al-Shâlih, Muhammad bin Ahmad Shalih. *Al-Syûrâ fî al-Kitâb wa al-Sunnah wa ‘inda Ulamâ’ al-Muslimîn*. Arab Saudi: Maktabah al-Malik Fahd al-Wathaniyah li an-Nasyr, 2008.
- al-Shellabi, Ali Muhammad. *Negara Islam Modern Menuju Baldatun Thayyibatun wa Rabbun Ghafur*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2017.
- al-Shan’ânî, Muhammad bin Ismâ’il al-Kahlâni. *Irsyâd al-Nuqqâd ila Taysîr al-Ijtihâd*, Kuwait: Dâr al-Salafiyah, 1985.
- Sahabuddin, *et al.* *Ensiklopedi Al-Qur’an; Kajian Kosa Kata*. Jakarta: Lentera Hati, 2007.
- Sahid, Komarudin. *Memahami Sosiologi Politik*. Bogor: Ghalia Indonesia 2011.
- Salim, Abdul Mu’in. *Fiqh Siyasah Konsepsi Kekuasaan Politik dalam Al-Qur’an*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002.
- Al-Sijistâniy, Abû Dâwud Sulaiman ibn Asy’ats ibn Ishâq al-Azdy. *Sunan Abû Dawûd*. Juz 1. Beirut: Dâr Ibn Hazm, 1998.
- Shawi, Salah. *Al-Tsawâbit wa al-Mutaghayyirât*. Kairo: Dâr al-I’lâm al-Dawlîy, 1414 H/ 1994 M.
- Sherwani, Haroon Khan. *Muslim Political Thought and Administration*. Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1976.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’an*. Vol. 2. Jakarta: Lentera Hati, 2000.
- , *Khilâfah Peran Manusia di Bumi*, Jakarta: Lentera Hati, 2020.
- , *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui Memahami Ayat-ayat Al-Qur’an*, Tangerang: Lentera Hati, 2013.
- , *Tafsir Al-Qur’an Masa Kini*. Ujungpandang: IAIN Alauddin, 1993.

- . *Wawasan Al-Qur'an, Tafsir Maudhû'i atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 1996.
- Shobahussurur, "Islam dan Kekuasaan, Studi Analitik tentang Kritik Ibnu Taimiyah terhadap Sistem Kekuasaan," *Tesis*. Program Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 1426 H/2005 M.
- Sholeh, Moh. *Khilâfah Sebagai Produk Sejarah Bukan Produk Syariah*. Yogyakarta: Istana Publishing, 2017.
- Sjadzali, Munawir. *Islam dan Tata Negara; Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*. Jakarta: UI Press, 1993
- Soekanto, Soerjono. *Sosiologi Suatu Pengantar*. Jakarta: Rajawali Pers 1990.
- Sowell, Thomas. *Affirmative Action around the World*. Inggris: Yale University Press, 2004.
- Steel, Gill. *Political Socialization in Power in Contemporary Japan*. New York: Palgrave Macmillan US, 2016.
- Suhelmi, Ahmad. *Polemik Negara Islam: Soekarno VS Natsir*. Jakarta: Terju, 2002.
- Sulthan, Gamal. *Juzur al-Inhirâf fi al-Fikri al-Islâmî al-Hadits*. Birmingham UK: Centre of Islamic Studies, 1991.
- Surata, Agus dan Tuhana Taufik A. *Runtuhnya Negara Bangsa*. Yogyakarta: UPN. "Veteran" Yogyakarta Press, 2002
- Surbakti, Ramlan. *Memahami Ilmu Politik*. Jakarta: Grasindo, 1992.
- Suryanegara, Ahmad Mansur. *Api Sejarah: Memahami Perjuangan Ulama dan Santri dalam Menegakkan Negara Kesatuan Republik Indonesia*. Bandung: Salamadani, 2013.
- al-Suyûthi, Abd Rahman Jalaluddin, *Al-Itqân fî Ulûm Al-Qur'an*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1983.
- . *Tarikh al-Khulafâ'*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- . *Al-Asybâh wa al-Nazair.*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- . *Al-Durr al-Mansur fî Tafsîr bi al-Ma'tsûr*. Vol. 2. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1990.
- . *Lubâb al-Nuqûl fî Asbâb al-Nuzûl*. Kairo: Dâr Ihyâ' al-Ulûm, 1979.
- al-Syâfi'iy, Al-Imam Abi 'Abdillah Muhammad Ibn Idris. *Al-Umm*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1983 M.
- . *Al-Risâlah*. Mesir: Mustafâ al-Bâb al-Halabi wa Awlâduh, 1969 M.

- Syafiie, Inu Kencana. *Ilmu Politik*. Jakarta: Rineka Cipta, 1997.
- al-Syaibâni, Abu Abdillah Ahmad bin Muhammad bin Hanbal bin Hilal bin Asad, *Musnad al-Imam Ahmad bin Hanbal*. Tahqîq Hamzah A. Zain. Kairo: Dâr al-Hadîts, 1995.
- Al-Sijistâni, Abû Daûd Sulaiman bin Asy'ats bin Ishaq bin Basyir bin Syadâd bin Amr al-Azdi. *Sunan Abû Dawûd*. Juz 4. Muhaqqiq Muhammad Muhyî al-Dîn abd al-Hamîd, Beirut: al-Maktabah al-Ashriyah, t.th.
- Syalabi, Ahmad. *Mausû'ah al-Tarîkh al-Islâmi al al-Hadharâh al-Islâmiyah*. Mesir: Maktabat Nahdhah al-Mishriyah, 1977.
- Syaltût, Mahmûd. *Al-Islâm Aqîdah wa Syarî'ah*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 2001.
- Syamsuddin, Din. *Etika Agama dalam Pembangunan Masyarakat Madani*. Jakarta: Logos, 2000.
- , *Islam dan Politik Era Orde Baru*. Jakarta: PT Logos Wacana Ilmu, 2001.
- al-Syâtibi, Abû Ishâq Ibrahîm. *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Ahkâm*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1341 H.
- Syâti, Aisyah bintu. *Maqâl fî al-Insân Dirâsah Qur'aniyah*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1993.
- al-Syaukâni, Muhammad bin Ali bin Muhammad. *Fath al-Qadîr al-Jami' baina al-Riwâyah wa al-Dirâyah min Ilmi al-Tafsîr*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- al-Syâwi, Taufiq Muhammad. *Syura Bukan Demokrasi*, diterjemahkan oleh Zainudin Z.S dari judul *Fiqh al-Syura wa al-Isyitsiyârah*. Jakarta: Gema Insani Press. 1997.
- Syaraf, Muhammad Jalal. *Al-Fikr al-Siyâsi fî al-Islâm Syakhsiyât wa Mazâhib*. Iskandariyah: Dâr al-Jâmi'ah al-Mishriyah, 1978.
- al-Syinqîthîy, Muhammad al-Amin Ibn Muhammad Mukhtâr ibn al-Qadir al-Jaknîy. *Adhwâ` al-Bayân fî Idâh al-Qur'ân bi al-Qur'ân*. Beirut, Dâr al-Fikr. 1415 H/1995 M.
- al-Tabrâni, Abû Qâsim Sulaiman bin Ahmad. *Al-Mu'jam al-Ausath*. Juz 6. Tahqîq Dâr al-Haramain, Kairo: Dâr al-Haramain, 1995.
- Tafsir Kemenag RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*. J. 8. Jakarta: Lentera Abadi, 2010.
- al-Tahanawi, Muhammad Ali. *Kasyf Ishtilâhat al-Funûn wa al-Ulûm*. Tahqîq Ali Dahdah, Beirut: Maktabah Lubnan, 1996.

- Ibn Taimiyah, Taqy al-Dîn Ahmad bin Abd al-Halim. *Al-Siyâsah al-Syar'iyah fî Ishlah al-Râ'i wa al-Râiyah*. t.tp: Dâr al-Ilmi al-Fawâid, t.th.
- , *Majmu' Fatawa*. J. 1, Kairo: Mathba' Kurdistan al-Ilmiyyah, 1326 H.
- , *Risalah Bai'at*, Jakarta: Pustaka Tauhid, 2002.
- al-Tamimi, Abu Hatim Muhammad bin Hibban bin Ahmad. *Shahîh Ibn Hibbân*. Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1952.
- al-Thabari, Abu Ja'far Muhammad bin Jarir bin Yazid bin Katsir bin Khalid. *Tafsir Jamiul Bayan an Ta'wil Ayi Al-Qur'an*. Cet. 3. Beirut: Dâr al-Fikr, 1405 H.
- al-Thabâthabâi, Allamah Sayyid Muhammad Husain. *Al-Mizân fî Tafsîr Al-Qur'an*. J. 1. Beirut: 1997 M/1417 H.
- Thabib, Hamd Fahmi. *Khilafah Rasyidah yang Telah Dijanjikan dan Tantangan-Tantangannya*, terj. Yahya A.R. Jakarta: HTI-Press, 2008.
- al-Thayâlisi, Sulaiman bin Dawûd. *Musnad Abû Dawûd*. Juz 1. Tahqiq Muhammad al-Turki, Kairo: Hijar, 1999.
- al-Tirmidzi, Muhammad bin Isa bin Saurah, bin Musa bin al-Dhahaq. *Sunan al-Tirmidzi*. Juz 4. Tahqiq Ahmad Muhammad Syakir, Mesir: Syirkah Mustafa al-Babi al-Halabi, 1975.
- al-Tsauri, Abû Abdillah Sufyan bin Sa'id bin Masrûq. *Tafsîr Sufyân al-Tsauri*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1983.
- Ubadiy, Sadam Husein. *Mabda' Siyâdah al-Daulah bain al-Fiqh al-Islâmî wa Qanûn al-Dauliy al-Âm*. Aljazair: Hamma Lakhdar Eloued University, 2017.
- Ukasyah, Mahmûd. *Al-Hukm fî al-Islâm; Dirâsah Dilâlah al-Mafhûm fî al-Qur'an al-Karîm wa al-Ashr al-Nubuwah wa al-Ashr al-Khulafâ'ur Râsyidîn*. Mishr: Maktabah Engilo al-Mishriyah, 2002.
- Ullman, Walter. "Medieval political Thought," dalam Bryan S Turner, *Religion and Social Theory*. London: SAGE Publication, 1991.
- Umar, Nasir Sulaiman. *Haqîqah al-Instishâr*. Riyad: Dâr al-Wathan an-Nasyr, 1992.
- Usman, Jafar. *Egalitarisme dalam Islam: Refleksi Pemikiran atas Hak-Hak Politik Minoritas Non Muslim di tengah-tengah Mayoritas Muslim*. Makassar: Alauddin University Press, 2014.

- Vuchinic, Wayne S. *The Ottoman Empire, Its Record and Legacy*. Toronto: D. Van Nostrand Co. Inc, 1995.
- Wahid, Marzuki dan Rumaidi, *Fiqh Mazhab Negara; Kritik Atas Politik Hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Wajdi, Muhammad Farid. *Dâirat al-Ma'ârif al-Islâmiyah*. Beirut: Dâr al-Ma'rifah t.th.
- WAMY, *Gerakan Keagamaan dan Pemikiran: Akar Ideologis dan Penyebarannya*, terj. A. Najiyulloh, cet. 4, Jakarta: Al-'Itishom Cahaya Umat, 2003
- Watt, W. Montgomery. *Islamic Fundamentalism and Modernity*. London: Routledge, 1988.
- Wijaya, Rusnadi dan Abdul Rashid Moten: *Politik dalam Frame Islam Upaya Membentuk Umat*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2011.
- Yusanto, M. Ismail. *Khilafah Jalan Menuju Kaffah*. Cet. II. Yogyakarta: Irtikaz, 2016.
- . *Perjuangan dengan Dakwah Islam*. Cet. II. Yogyakarta: Irtikaz, 2016.
- Zaidan, Abdul Karim. *Nazharât fî Syariah al-Islâmiyah wa al-Qawânin al-Wadh'iyah*. Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 1432 H/2011 M.
- Zallum, Abd Al-Qâdim. *Nizhâm al-Hukm fî al-Islâm: Hadza al-Kitâb al-Muwassa' wa al-Munaqqah Mabnî 'ala Kitâb al-Hukm fî al-Islâm lil Mualifihi Taqi al Dîn al-Nabhâni.*, Cet. 6. t.tp: Min Mansyurat Hizb al- Tahrîr, 2002.
- al-Zamakhsyâri, Abû al-Qâsim Mahmud bin Umar. *Al-Kasyaf al-Haqâiq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqwâl fî Wujûh al-Ta'wil*. Mesir: Mustafa al-Bâb al-Halabi wa Awlâduh, 1972.
- al-Zarkasyi, Badr al-Dîn Muhammad. *Al-Burhân fî 'Ulûm Al-Qur'an*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1988.
- al-Zarqâni, Muhammad Abd al-Azhim. *Manâhil al-Arfân fî Ulûm Al-Qur'an*, Juz 1. Tahqiq oleh Fawwaz Ahmad Zamrali, Beirut: Dâr al-Kitab al-'Arabi. 1995/1415.
- al-Zâwi, Thahir Ahmad. *Tartîb al-Qamûs al-Muhîth*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1979.
- Al-Zuhaili, Wahbah. *Al-Tafsîr Al-Munîr fî Al-Aqîdah wa Al-Syarî'ah wa Al-Manhaj*. Jilid 4. Damaskus: Dâr al-Fikr, 1998.
- . *Tarikh Al-Qadhâ' fî al-Islâm*. Damaskus: Dâr al-Fikr, t.th.

B. Jurnal, Majalah dan Surat Kabar

- Abdullah, Muhammad Husain. "Authority and Power Concept in The Holy Quran; Subjective Study," dalam *Majalah al-Buhuts wa al-Dirâsat al-Islâmiyah*, Al-Sulaimania University-Islamic Science College, Vol. 40, No. 1 Tahun 2015.
- Abdurahman, Hafidz. "Menegakkan Khilafah Kewajiban Paling Agung," dalam *Al-Wa'ie*, No. 55. Tahun V. Edisi Khusus Tahun 2005.
- Adam, Adzli. *et al.* "Polemics of The Islamic Caliphate: A View Forum Ali Abd. Al-Raziq," dalam *Mediterranean Journal of Social Sciences*, Vol. 6, No. 4 Tahun 2015.
- Afandi, AK. "Konsep Kekuasaan Michel Faucault, Teosofi," dalam *Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 2, No. 1 Juni 2012.
- Ahmad Iwan Zunaih, "Khilafah; Sistem Pemerintahan Yang Profan," dalam *Jurnal Ummul Qura*, Vol. IV, No. 2 Agustus 2014.
- Ahmad Subekti Jiwandana, "Antara Khilafah dan Pancasila; Sebuah Jawaban terhadap Anggapan Khilafah anti Pancasila," dalam *Jurnal Studi Agama-Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 16, No. 1 Maret 2018.
- Ahmad, Agustan. "Maqâsid Al-Syari'ah Al-Syâtîbî dan Aktualisasinya dalam Nilai-Nilai Falsafah Pancasila," dalam *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, Vol. 8, No. 2 Desember 2011.
- Aisah Putri Budiarti, "Bayang-bayang Afirmasi Keterwakilan Perempuan di Parlemen Indonesia," dalam *Jurnal Perempuan dan Politik. Ilmu Politik FISIP UI: Jakarta*, Vol. 1, No. 2 Tahun 2011.
- al-Munawar, Said Agil Husin. "Fiqh Siyasah dalam Konteks Perubahan Menuju Masyarakat Madani," dalam *Jurnal Ilmu Sosial Keagamaan*, Vol. 1, No. 1 Juni 1999.
- al-Qâdi, Wadad. "The Term Khalifa in Early Exegetical Literature," dalam *Die Welt des Islams*, New Series, Bd. 28. Nr. 1-4 1998.
- Amhar, Fahmi, "Metode Menangkal Pengahncuran Islam," dalam *Al-Wai'e*, No. 58. Tahun V Juni 2005.
- Anwar, Najih. "Ayat-Ayat Tentang Masyarakat: Kajian Konsep dan Implikasinya dalam Pengembangan Pendidikan Islam," dalam *Halaqa: Islamic Education Journal*, Vol 2, No. 2 Tahun 2018.
- Ardipandanto, Aryo Jati. "Dampak Politik Identitas Pada Pilpres 2019: Perspektif Populisme," dalam *Jurnal Politica*, Vol. 11, No. 1 Mei 2020.

- Asymawi, "Filosofi Hukum Khilafah, Tinjauan Ontologis, Epistemologis Dan Aksiologis," dalam *Jurnal Ahkam*, Vol. 6, No. 2 November 2018.
- Aulia, Syifa Siti dan Didik Arif. "Studi tentang Negara Pancasila sebagai Darul 'Ahdi wa Syahadah," dalam *Jurnal Civics*, Vol. 14, No. 2 Oktober 2017.
- Ayubi, Nazih N. "Islamic State," dalam *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Bruseen, Martin Van. "Genealogies of Islamic Radicalism in Post-Suharto Indonesia," dalam *SouthEast Asia Research*, Vol. 10, No. 2 Oct 2018.
- Chirzin, Muhammad. "Jihad Dalam Al-Qur'an Perspektif Modernis dan Fundamentalis," dalam *Hermedia: Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*, Vol. 2, Nomor 1 Januari-Juli 2003.
- Effendy, Bachtiar. "Islam and Democracy: In Search of Viable Synthesis," dalam *Studia Islamika: Indonesia Journal for Islamic Studies*, Vol. 2, No. 4 Tahun 1995.
- Engineer, Asghar Ali. "Islam State Thought Medieval Ages," dalam *A Quarterly Journal*, New Delhi, Vol. X, No. 3 Agustus 1979.
- Firdaus, "Konsep Al-Rubûbiyah (Ketuhanan) dalam Al-Qur'an, dalam *Jurnal Diskursus Islam*, Vol. 3, No. 1 Tahun 2015.
- Fredman, Sandra. "Breaking the Mold: Equality as Proactive Duty," "Breaking the Mold: Equality as Proactive Duty," dalam *The American Journal of Comparative Law*. Vol. 60, Issue 1 (Winter 2012).
- Fuadi, Ahmad. "Diskursus Pemikiran Politik Islam Pra Modern," dalam *Al-Mabsut: Jurnal Studi Islam Dan Sosial*, Vol. 12, No. 1 Tahun 2018.
- Ganai, Ghulam Nabi. "Muslim Thinkers and Their Concept of Khalifah," dalam *Hamdard Islamicus: Quartely Journal of Studies and Research in Islam*, Vol. XXIV, No. 1 January-March 2001.
- Gusmansyah, Wery. "Trias Politika dalam Perspektif Fikih Siyasah," dalam *Al Imarah: Jurnal Pemerintahan dan Politik Islam*, Vol. 2, No. 2 Agustus 2017.
- Hafniati, "Aspek-Aspek Filosofi Kepemimpinan dalam Al-Quran Dan As-Sunnah," dalam *Jurnal Al Adyan*, Fakultas Agama Islam (FAI) Universitas Ibnu Chaldun (UIC) Jakarta, Vol. 13, No.1 Januari-Juni 2018.

- Hasanuddin. “Strategi Politik Hizbut Tahrir Dalam Menegakkan Khilafah Islam di Indonesia,” dalam *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman*, Vol. 17, No. 1 Januari-Juni, 2018.
- Hayati, Imam. “Asas Contrarius Actus sebagai Kontrol pemerintah terhadap kebebasan Berserikat dan Berkumpul di Indonesia,” dalam *Jurnal Mimbar Keadilan Untag Surabaya*, Vol. 12, No. 1 Agustus 2019.
- Helmi, Muhammad Isha. “Penerapan Asas Equality before the Law dalam Sistem Peradilan Militer,” dalam *Jurnal Cita Hukum*, Vol. 1, No. 2 Desember 2013.
- Herdiansah, Dadi. “Distorsi Hadis Khilâfah ‘Alâ Minhâji An-Nubuwwah,” dalam *Diroyah: Jurnal Ilmu Hadis*, Vol. 3, No. 2 Maret 2019.
- Ismail, Ecep. “Analisis Simantik pada kata Ahzâb dan Derevasinya dalam Al-Qur’an,” dalam *Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur’an dan Tafsir*, Vol. 1, No. 2 Desember 2016.
- Ismail, Faisal. *Islam Idealitas Ilahiyah dan Realitas Insaniyah*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999
- Ismatilah, dkk. “Makna Wali dan Auliya dalam Al-Qur’an; Suatu Kajian dengan Pendekatan Semantik Toshihiko Izutsu,” dalam *Diya al-Afkar: Jurnal Studi Al-Qur’an dan al-Hadis* Vol. 4, No. 02 Desember 2016.
- Jaelani, Jejen dkk. “Kontroversi Khilâfah: Islam, Negara, dan Pancasila,” dalam *Jurnal Sosioteknologi* Volume 14, Nomor 2 Agustus 2015.
- Jerónimo, Patrícia. “Affirmative Action around the World: An Empirical Study by Thomas Sowell,” dalam *Journal of Black Studies*. Vol. 37, No. 6 July 2007.
- Jufri, Muwafiq. “Pembatasan terhadap Hak dan Kebebasan Beragama di Indonesia,” dalam *Jurnal Ilmiah Pendidikan Pancasila dan Kewarganegaraan*, Vol. 1, No. 1, 2016.
- Kamal, Muhammad Ali Mustafa. “Masyarakat Elit dalam Al-Qur’an; sebuah pendekatan Antropologi Al-Qur’an atas Term al-Mala,” dalam *Jurnal Multikultural & Multireligius*, Vol. 15, No. 1 Juni 2016.
- Kellough, Edward. *Understanding Affirmative Action: Politics, Discrimination and Search for Justice*. Washington DC: Georgetown University, 2006.
- Kertati, Indra. “Implementasi Kuota 30 Persen Keterwakilan Politik Perempuan di Parlemen,” dalam *Riptek*. Vol. 8, No. 1 Tahun 2014.

- Lestari, Ratih. "Kebijakan Pertanahan Bagi WNI Keturunan Tionghoa di Yogyakarta, Diskriminasi atau Diskriminasi Positif," dalam *Jurnal Hukum & Pembangunan*, Vol. 48, No. 1 Tahun 2018.
- Liew, Han Hsien. "The Caliphate of Adam: Theological Politics of the Qur'anic Term Ḥalifa," dalam *Arabica* Vol. 63. 2016.
- Lufaei, L. "Jumping Conclusion Tafsir: Penyimpangan Ayat-Ayat Khilâfah HTI dalam Kitab Daulah Islamiyyah," dalam *Al-Fanar: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 2, No. 2 Juli-Desember 2019.
- Mahsun, "Potret Pemikiran Politik Islam Modern; Membedah Tiga Paradigma Pemikiran Politik Islam: Tradisionalis, Modernis dan Fundamentalis," dalam *Al-Mabsûth: Jurnal Studi Islam dan Sosial*, Vol. 10, No. 2 Tahun 2016.
- Marzuki, Masnur. "Affirmative Action dan Paradoks Demokrasi," dalam *Jurnal Konstitusi*, Vol. II, No. 1 Juni 2009.
- Masykuri, Abdilah, "Gagasan dan Tradisi Bernegara dalam Islam: Sebuah Perspektif Sejarah dan Demokrasi Modern," dalam *Tashwirul Afkar*, No. 7 Tahun 2000.
- Mu'thi, Abdul. "Dakwah Salafiyah Dakwah Yang Haq," dalam *Salafy*, Edisi III/ Syawal 1416 H/1996 M.
- Muhaemin. "Pemikiran Muhammad Natsir Tentang Pertautan Agama Dengan Negara," dalam *Al-FIKR Jurnal Pemikiran Islam*, UIN Alauddin Makassar Sulawesi Selatan, Vol. 19, No. 1 Tahun 2015.
- Nasution, Harun. "Islam dan Sistem Pemerintahan sebagai Berkembang dalam Sejarah," dalam *Jurnal Studia Islamika*, Nomor 17 tahun VIII Juli 1983.
- Nambo, Abdulkadir B, *et.al.* "Memahami tentang Beberapa Konsep Politik; Suatu Telaah dari Sistem Politik," dalam *MIMBAR: Jurnal Sosial dan Pembangunan*, Vol. 21, No. 2 Tahun 2005.
- Newman, David M. "Sociology: Exploring the Architecture of Everyday Life," dalam *Teaching Sociology*, Vol. 24, No. 3 Jul 1996.
- Novianti, "Kontroversial Perppu Tentang Perubahan Undang-Undang Organisasi Kemasyarakatan," dalam *Jurnal Singkat Pusat Penelitian Badan Keahlian DPR RI*, Vol. IX, No. 14, Juli 2017.
- Novita Sari, Aminah. "Affirmative Action di Aceh: Kendala Dan Upaya Partai Politik dalam Meningkatkan Keterwakilan Perempuan," dalam *Journal of Political Sphere*, Volume 1, Issue 1, Juni 2020.

- Nubowo, Andar. "Islam Dan Pancasila di Era Reformasi: Sebuah Reorientasi Aksi," dalam *Jurnal Keamanan Nasional*. Vol. 1, No. 1 tahun 2015.
- Parsons, Talcott. "On the Concept of Political Power," dalam *Source: Proceedings of the American Philosophical Society*. Vol. 107, No. 3, Jun 1963.
- Putra, Okrisal Eka. "Politik dan Kekuasaan dalam Islam, Pengantar politik dalam Studi Dakwah," dalam *Jurnal MD UIN SUSKA*. Vol. 1, No. 1, Juli-Desember 2008.
- Piscatori, Jame P and Esposito, John L. "Democratization and Islam," dalam *Middle East Journal*. Vol. 45, No. 3 Tahun 1991.
- Pulungan, J. Sayuthi. "Relasi Islam dan Negara; Studi Pemikiran Politik Islam Perspektif Al Qur'an," dalam *Jurnal Intizar*. Vol. 24, No. 1 Tahun 2018.
- Rahman, Zayad Abd. "Konsep *Ummah* dalam Al-Qur'an; Sebuah Upaya Meleraikan Miskonsepsi Negara Bangsa," dalam *Religi, Jurnal Studi Islam*. Vol. 6, No. 1 April 2015.
- Rahmawati, Ria. "Konsep Kedaulatan dalam Islam Pandangan M. Natsir dan Jimly Ashshiddiqie," dalam *Journal of Indonesian, ejournal.unida.gontor.ac.id*. Vol. 1, No. 2 June 2018.
- Roff, William R. "Review: Islam and the State in Indonesia," dalam *Journal of Islamic Studies*. Vol. 16, No. 1, January 1 Tahun 2005.
- Sabara, "Hizbut-Tahrir in Da'wah and Islamic Political Movements in Indonesia," dalam *Jurnal JICSA*, Vol. 06, No. 02, December 2017.
- Saputra, Harja. "Rekonsiliasi Pasca Suksesi Kepemimpinan," dalam *MAARIF*. Vol. 14, No. 1 Juni 2019.
- Sayuti, Hendri. "Hakikat Affirmative Action dalam Hukum Indonesia; Ikhtiar Pemberdayaan Yang Terpinggirkan," dalam *Menara: Jurnal Kewirausahaan*, Vol. 12, No 1 Januari-Juni 2013.
- Schmidt, *et al.* "Religion and State: Complexity in Change," dalam *Jurnal Religious Complexity in The Public Sphere*. Vol. 24, No. 2 August 2018.
- Setiawan, Ikhwan. "Eksnominasi Politik dalam Narasi; Konseptualisasi Pemikiran Mitologis Roland Barthes dan Implikasi Metodologisnya dalam Kajian Sastra," dalam *JENTERA: Jurnal Kajian Sastra*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2017.

- Shitu Agbetola, Ade. "Theory of Al-Khilafah in The Religion-Political View of Sayyid Qutb," dalam *Journal of Studies and Research in Islam*, Vol. XXIV, No. 1 Juni 2001.
- Silvia, Hanani. "Affirmative Action di Era Reformasi dan Implikasinya Terhadap Pembangunan Berwawasan Gender," dalam *Kafaah: Journal of Gender Studies*. Vol. 2, No. 1 Tahun 2012.
- Siregar, Syahrudin. "Khilafah Islam dalam Persepektif Sejarah Pemikiran Ali Abd. Raziq," dalam *JUSPI Jurnal Sejarah Peradaban Islam*. Vol. 2, No. 1 Tahun 2018.
- Sodik, M. "Kesetaraan Gender Sebagai Pemenuhan Konstitusi," dalam *Musāwa Jurnal Studi Gender dan Islam, Musāwa*. Vol. 11, No. 2 Juli 2012.
- Sterba, James P. "Affirmative Action for the Future," dalam *Contemporary Sociology: A Journal of Reviews*, Vol. 39, Iss. 6. Nov 2011.
- Sucitawathi, Dewi. "Perempuan dan Dunia Politik: Studi Kesetaraan Gender dalam Aspek Sosial Politik," dalam *Jurnal Ilmiah Widya Sosiopolitika*. Vol. 7, No. 2 Juli 2016.
- Surahman, Susilo. "Islam Dan Negara Menurut M. Natsir dan Nurcholis Madjid," dalam *Jurnal Dakwah*. Vol. XI, No. 2 Juli-Desember 2010.
- Valentina, Tengku Rika. "Affirmative Action untuk Demokrasi yang Berkeadilan Gender pada Pemilu 2009," dalam *Jurnal Demokrasi* Vol. IX, No. 1 Tahun 2010.
- Victor Imanuel W. Nalle, "Asas Contrarius Actus pada Perppu Ormas: Kritik dalam Perspektif Hukum Administrasi Negara," dalam *PJIH Unpad*. Vol. 4, No. 2 tahun 2017.
- Widhiana Hestining Puri "Kontekstualitas Affirmative Action dalam Kebijakan Pertanahan di Yogyakarta," dalam *Artikel Bhumi*. No. 37 Tahun 12 April 2013.
- Wright, Robin. "Two Visions of Reformation: Islam and Liberal Democracy," dalam *Journal of Democracy*. Vol. 7, No. 2 Tahun 1996.

C. Sumber Internet

- Abassuni, Febrianti. *Peran Penting Perempuan: Mencetak Generasi Ideologi*. Lihat dalam: <http://hizbuttahrir.or.id/2009/04/21/peran-penting-perempuan-mencetak-generasi-ideologis>. Diakses pada tanggal 20 Maret 2021.

- Aditya, Willy. *Restorasi Politik Gagasan*. Lihat dalam: <https://mediaindonesia.com/read/detail/271929-restorasi-politik-gagasan>. Diakses pada tanggal 27 Desember 2019.
- al-Anjari, Muhammad al-Azraq. *Hadis al-Khilâfah bi Mizân al-Muhadditsîn*, Lihat dalam: <https://www.Aljamaa.net/ar/2007/10/05/الخلافة-حديث-14-ثين-المحد-بميزان>. Diakses pada tanggal 20 Januari 2021.
- Alatas, Syed Farid. *Ibn Khaldun, in Sociological Theory beyond the Canon*. Lihat dalam: http://link.Springer.com/10.1057/978-1-137-41134-1_2. Diakses 21 Januari 2021.
- al-Qurtuby, Sumanto. *Pro Kontra Perppu No 2 Tahun 2017*. Lihat dalam: <http://www.dw.com/id/pro-kontra-perppu-no-2-tahun-2017/>. Diakses pada tanggal 10 Desember 2020.
- Arifin, A. Tajul. *Maqâshid al-Syarî'ah: Sebuah Tinjauan Filsafat Hukum Islam*. Lihat dalam: <https://atajularifin.wordpress.com/maqasid-asy-syariah-sebuah-tinjauan-filsafat-hukum-islam/>. Diakses pada tanggal 4 Desember 2020.
- Arza, Azyumardi. *Ada Lima Ancaman Keharmonisan Bangsa*. Lihat dalam: <https://www.beritasatu.com/nasional/709783/azyumardi-azra-ada-lima-ancaman-keharmonisan-bangsa>. Diakses pada tanggal 25 Januari 2021.
- Asshiddiqie, Jimly. *Gagasan Negara Hukum Indonesia*. Lihat dalam: https://pngunungsitoli.go.id/assets/image/files/Konsep_Negara_Hukum_Indonesia.pdf. Diakses pada tanggal 1 Maret 2021.
- Aziz, Abdul. *Cara Memahami Hadis Khilafah 'Ala Minhajin Nubuwwah*. Lihat dalam: <https://islami.co/cara-memahami-hadis-khilafah-ala-minhajin-nubuwwah/>. Diakses pada tanggal 20 Januari 2021.
- Baz, Abdul Aziz Bin Abdullah Bin. *Hukm al-Intima' ila Ahzâb Dîniyyah*. Lihat dalam: <https://binbaz.org.sa/fatwas/2024/حکم-الانتماء-الى-احزاب-دينية>. Diakses pada tanggal 20 Januari 2021.
- Budiman, Hendra. *Perppu Ormas dan Demokrasi*. Lihat dalam: <https://www.harakatuna.com/perppu-ormas-dan-demokrasi.html>. Diakses pada tanggal 10 Desember 2020.
- Erdianto, Kristian. "Ini Alasan Pemerintah Bubarkan Hizbut Tahrir Indonesia," dalam <https://nasional.kompas.com>. Diakses pada 27 Agustus 2021.

- Geertz, Clifford and David Hick. *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. Lihat dalam: <http://www.jstor.org/stable/2801735?origin=crossref>. Diakses pada tanggal 10 Desember 2020.
- Hadi, Nurfitri. *Pembebasan Jerusalem di Masa Umar bin Khattab*. Lihat dalam: <https://kisahmuslim.com/-pembebasan-jerusalem-di-masa-umar-bin-khattab.html>. Diakses pada tanggal 7 Desember 2020.
- Henney. *Makna Persamaan Kedudukan Warga Negara*. Lihat dalam: <https://gurupkn.com/makna-persamaan-kedudukan-warga-negara>. Diakses pada tanggal 10 Desember 2020.
- Hidayat, Tatang. *Mengapa HTI Dituduh Bertentangan*. Lihat dalam: <https://www.republika.co.id/berita/jurnalisme-warga/kabar/17/07/17/ot7lck396-mengapa-hti-dituduh-bertentangan>. Diakses pada tanggal 26 April 2021.
- Husaini, Adian. *Integrasi Konsep Khilafah dan NKRI*. Lihat dalam: <https://www.hidayatullah.com/integrasi-konsep-khilafah-dannkri.html>. Diakses pada tanggal 4 Desember 2020.
- Husaini, Adian. *Khilafah dan Demokrasi*. Lihat dalam: <https://ruanghistoria.wordpress.com/2016/08/30/telaah-atas-khilafah-dan-demokrasi-adian-husaini/>. Diakses pada tanggal 4 Desember 2020.
- Ilyas. Hamim. *Islam din wa ni'mah bukan din wa daulah*. Lihat dalam: <http://www.ibtimes.id/islam-din-wa-nimah-bukan-din-wa-daulah/>. Diakses pada tanggal 4 Desember 2020.
- Jamal, Nur. *Analisis Kebijakan Publik Mengenai Perppu Ormas No 2 Tahun 2017*. Lihat dalam: <https://www.nata.ponpes.id/blog/Analisis-Kebijakan-Publik-Mengenai-Perppu-Ormas-No-2-Tahun-2017>. Diakses pada tanggal 7 Januari 2020.
- Kamus Besar Bahasa Indonesia. [Online] dalam <http://bahasa.kemdiknas.go.id/kbbi/index.php>. Diakses pada tanggal 7 Januari 2020.
- Khel, M. *Foundation of the Islamic State at Medina and its Constitution Islamic Studies*. Lihat dalam: Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/20847209>. Diakses pada tanggal 7 Januari 2020.
- Materay, Korneles. *Perppu Ormas dalam Negara Demokrasi*. Lihat dalam: <https://geotimes.co.id/opini/perppu-ormas-dalam-negara-demokrasi/>. Diakses pada tanggal 10 Desember 2020.
- Purnamasari, Niken. *Daftar Negara-negara yang Melarang Hizbut Tahrir*. Lihat dalam: <https://news.detik.com/berita/d-3496023/daftar-negara->

- negara -yang-larang-hizbut-tahrir/3. Diakses pada tanggal 20 Januari 2021.
- Rudianto, Yoyok. *Akidah Islam: Asas Pemerintahan dan Ketaatan*. Lihat dalam: <https://visimuslim.org/akidah-islam-asas-pemerintahan-dan-ketaatan/>. Diakses pada tanggal 10 Januari 2021.
- Sasmono, Sudarmono. *Mau Kemana Aktifis Masjid Kampus* Lihat dalam <http://www.students.stttelkom.ac.id/Forum>. Diakses pada 15 September 2021.
- Sewed, Muhammad Umar. *Kerancuan Pemahaman Sayyid Qutb terhadap Lâ ilaha illallah*. Lihat dalam: <http://tukpencarialhaq.wordpress.com>. Diakses pada tanggal 20 November 2019.
- Syeirazi, M. Kholid. *Membedah Islam Politik, Politik Islam, dan Khilâfah*. Lihat dalam: <https://geotimes.co.id/kolom/politik/membedah-islam-politik-politik-islam-dan-khilafah/>. Diakses pada tanggal 7 Januari 2020.
- Sykes, Marquita. *The Origins of Affirmative Action*. Lihat dalam: <http://www.now.org/nnt/08-95/affirmhs.html>. Diakses pada tanggal 16 November 2020.
- Tampubolon, Boris. *Affirmative Action (Diskriminasi Positif) dalam Penegakan HAM*. Lihat dalam: <https://www.hukumonline.com/klinik/detail/lt571f780f91d00/affirmative-action-i-diskriminasi-positif-dalam-penegakan-ham>. Diakses pada tanggal 12 April 2021.
- Tsani, Ali Farkhan. *Kebangkitan Senyap Khilâfah Pasca Runtuhnya Khilâfah Utsmani 1924*. Lihat dalam: <http://www.minanews.net>. Diakses pada tanggal 27 Desember 2019.
- Wibowo, Muladi. *Hakikat Affirmative Action dalam Hukum Indonesia*, Lihat dalam: <http://harianjoglosemar.com/berita/affirmative-action-untuk-anak-12577>. Html? Page=214. Diakses pada tanggal 2 Januari 2021.
- Yanuar. *Ini Landasan Sosiologis dikeluarkannya Perppu Ormas*. Lihat dalam: <http://kesbangpol.Tanahbumbu.kab.go.id>. Diakses pada tanggal 10 Desember 2020.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

A. Identitas Diri

Nama : Nurkholis
Tempat/Tgl. Lahir : Gunung Sugih II, 15 April 1975
Jenis kelamin : Laki-laki
Alamat Rumah : Jalan Imam Bonjol Gg. Masjid No. 01 Sukajawa Tj.
Karang Barat Bandar Lampung 35157
Alamat Kantor : Jalan Kopi No. 23 A Gedong Meneng Rajabasa
Bandar Lampung
E-Mail/HP : cholisptiq@gmail.com - 081272031390
Pekerjaan : Dosen STIT Darul Fattah Lampung
Nama Ayah : M. Sareh
Nama Ibu : Suparmi
Istri : Dr. Nurhasanah, M.Si
Anak : 1. Alya Nurul Izzati
2. Wafa Amanie
3. M. Althaf Affani

B. Riwayat Pendidikan

1. Sekolah Dasar Negeri 3 Kedondong Lampung (1988).
2. Madrasah Tsanawiyah Mathla'ul Anwar Menes Banten (1991).
3. Ma'had al-Ishlah Kananga Menes Banten (1994)
4. Madrasah Aliyah Mathla'ul Anwar Menes Banten (1994)
5. Strata Satu (S-1) Universitas Al-Azhar Kairo Fakultas Ushuluddin Jurusan Tafsir (1999)
6. Strata Dua (S-2) Higher Institute of Islamic Studies Zamalek, Cairo (2005)
7. Strata Dua (S-2) Omdurman Islamic University Khartoum Sudan Jurusan Tafsir dan Ulumul Qur'an (2008).
8. Strata Tiga (S-3) Institut PTIQ Jakarta Prodi Ilmu Al-Quran dan Tafsir (2018-2021).

C. Riwayat Pekerjaan

1. Ketua Sekolah Tinggi Ilmu Tarbiyah Darul Fattah (STIT DF) Lampung, Tahun 2008-2016.
2. Dosen Tetap Yayasan Darul Fattah (STIT DF) Lampung, Tahun 2008-Sekarang.
3. Dosen Bahasa Arab dan Ilmu Al-Qur'an Ma'had Aly Darul Fattah Lampung, Tahun 2008-Sekarang.
4. Ketua Kelompok Bimbingan Ibadah Haji dan Umrah Yayasan Darul Fattah, 2016-2018.

5. Ketua Pengawas Yayasan Darul Fattah Lampung, Tahun 2020-2025.

D. Daftar Karya Tulis Ilmiah

1. *Marwiyât Imâm al-Suddi al-Kabîr wa Aqwâluhu fî Rubu' al-Awal min Al-Qur'an al-Karim, Dirâsatan wa Takhrîjan*, Tesis Pascasarjana Omdurman Islamic University, Khartoum, Sudan, Tahun 2008)
2. Kajian Al-Qur'an menurut Mufassirin Sumatera, Studi Analisis, Jurnal An-Naba' Vol. 5, No 1, Januari 2016
3. Metode Imam al-Suddi al-Kabîr dalam Ulumul Qur'an, Jurnal An-Naba' Vol. 6, No 2, September 2017.
4. Analisis Metode Pembelajaran Bahasa Arab pada MTs Mathla'ul Anwar Pesawaran, Jurnal An Naba' Vol. 7, No 1, Januari 2018.
5. *Mafhûm Ism al-Ta'fdhil wa Tharîqah Tadrîsuhâ inda Surat al-Kahfi*, Jurnal An-Naba', Vol. 5, No 1, Januari 2018.
6. *Dirasah an Asâlib al-Murakab al-Washfi wa Isti'mâluha fî Surat an-Nisâ'*. Jurnal An-Naba' Vol. 5, No 1, Januari 2019.
7. Manusia dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains: Pemahaman Terhadap Artefak. Jurnal An-Naba' Vol. 8, No 1, Januari 2019.
8. Politik Kekuasaan Dalam Perspektif Al-Qur'an (Kritik Terhadap Pemikiran *Khilâfah* di Indonesia Melalui Pendekatan *Affirmative Action*) *Disertasi* Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, Tahun 2021.

E. Daftar Kegiatan Ilmiah

1. Pemateri Tetap Kajian Tafsir Al-Qur'an di Mushalla DPRD Provinsi Lampung, Tahun 2016-2019.
2. Pemateri Tetap Kajian Fikih Kontemporer di Masjid Yayasan Darul Fattah Lampung, Tahun 2010-Sekarang
3. Tim Seleksi Mahasiswa baru Program Tahfiz Al-Qur'an Universitas Lampung, Tahun 2017-2019.
4. Pemateri Siraman Qalbu TVRI Lampung, Tahun 2017-2018
5. Pemateri Kajian Fikih Ramadhan Tegar TV Lampung, Tahun 2019
6. Pemateri Tetap Kajian Tafsir Al-Qur'an Masjid Kementerian Kehutanan Provinsi Lampung, Tahun 2016-2018
7. Pemateri Tetap Kajian Tafsir Al-Qur'an dan Fikih Kontemporer di Masjid Darul Fattah, Masjid Nurul Yakin Way Halim, Masjid Nurul Falah, Masjid Assalam Griya Islami, Masjid Mujahidin, Masjid Al Hidayah Pesawaran, Masjid Nurul Iman, Tahun 2015-Sekarang,