



**KRITIK SYAIKH WAHBAH AZ-ZUHAILI
DAN SYAIKH AHMAD AT-TAYYIB
TERHADAP SISTEM KHILAFAH**



Irwan Masduqi

NIM : 19933003

DISERTASI

**PROGRAM STUDI HUKUM ISLAM
PROGRAM DOKTOR
FAKULTAS ILMU AGAMA ISLAM
UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA
YOGYAKARTA
2022**

**KRITIK SYAIKH WAHBAH AZ-ZUHAILI
DAN SYAIKH AHMAD AT-TAYYIB
TERHADAP SISTEM KHILAFAH**



Oleh:

Irwan Masduqi
NIM : 19933003

Promotor:

Prof. Dr. Kamsi, M.A.

Co-Promotor:

Dr. Drs. YUSDANI, M.Ag.

DISERTASI

Diajukan kepada

PROGRAM STUDI HUKUM ISLAM PROGRAM DOKTOR
JURUSAN STUDI ISLAM FAKULTAS ILMU AGAMA ISLAM
UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Untuk memenuhi salah satu syarat guna
Memperoleh Gelar Doktor dalam Bidang Hukum Islam

**YOGYAKARTA
2022**

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Irwan Masduqi

NIM : 19933003

Program Doktor : Hukum Islam

Judul Disertasi : KRITIK SYAIKH WAHBAH AZ-ZUHAILI
DAN SYAIKH AHMAD AT-TAYYIB
TERHADAP SISTEM KHILAFAH

menyatakan bahwa disertasi ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali pada bagian yang dirujuk sumbernya. Apabila di kemudian hari terbukti bahwa disertasi ini adalah hasil plagiasi, maka saya siap untuk dicabut gelas kesarjanaan yang dianugerahkan dan mendapat sanksi sesuai ketentuan yang berlaku.

Yogyakarta, 6 April 2022

Yang menyatakan,

Materai

Irwan Masduqi

NOTA DINAS

Judul Disertasi : KRITIK SYAIKH WAHBAH AZ-ZUHAILI DAN
SYAIKH AHMAD AT-TAYYIB TERHADAP
SISTEM KHILAFAH
Nama : Irwan Masduqi
NIM : 19933003
Program : Doktor Hukum Islam

telah dapat diuji oleh Dewan Penguji Ujian Terbuka/Promosi Doktor
Program Studi Hukum Islam Program Doktor Fakultas Ilmu Agama
Islam Universitas Islam Indonesia.

Yogyakarta, 15 Juli 2022

Ketua Prodi,

Dr. Drs.Yusdani.M.Ag

PERSETUJUAN PROMOTOR

PERSETUJUAN

Disertasi berjudul : **KRITIK SYAIKH WAHBAH AL-ZUHAYLI DAN
GRAND SYAIKH AHMAD THAYYIB TERHADAP
SISTEM KHILAFAH**

Ditulis oleh : Irwan Masduki

NIM : 19923003

Program Doktor : Doktor Hukum Islam

Telah dapat kami setuju untuk diuji di hadapan Tim Dewan Penguji Ujian Terbuka/Promosi Doktor pada Program Studi Hukum Islam Program Doktor Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia

Yogyakarta, 06 Maret 2022 M.
04 Ramadan 1443 H.

Mengetahui,
KaProdi Hukum Islam Program Doktor
Fakultas Ilmu Agama Islam UII

Promotor,



Dr. Drs. YUSDANI, M.Ag.



Prof. Dr. Kamsi, MA

PERSETUJUAN CO PROMOTOR

PERSETUJUAN

Disertasi berjudul : **KRITIK SYAIKH WAHBAH AL-ZUHAYLI DAN
GRAND SYAIKH AHMAD THAYYIB TERHADAP
SISTEM KHILAFAH**

Ditulis oleh : Irwan Masduki

NIM : 19923003

Program Doktor : Doktor Hukum Islam

Telah dapat kami setuju untuk diuji di hadapan Tim Dewan Penguji Ujian Terbuka/Promosi Doktor pada Program Studi Hukum Islam Program Doktor Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia

Yogyakarta, 06 Maret 2022 M.
04 Ramadan 1443 H.

Mengetahui,
KaProdi Hukum Islam Program Doktor
Fakultas Ilmu Agama Islam UII

Co Promotor,



Dr. Drs. Yusdani, M.Ag.



Dr. Drs. Yusdani, M.Ag.

PERSEMBAHAN

Disertasi ini dipersembahkan untuk:

- Almarhum bapak dan almarhumah ibu yang tersayang
 - Istri dan anak-anak yang tercinta
 - Guru-guru yang tak ternilai jasanya
- Keluarga besar pesantren Assalafiyah Mlangi Yogyakarta
 - Sahabat-sahabat seperjuangan
 - Segenap civitas akademika UII Yogyakarta

MOTTO

لا مطمع في وجدان نص من كتاب الله تعالى في تفاصيل الإمامة,
والخير المتواتر معوز أيضا

“Tidak ada harapan untuk menemukan dalil nash dari Alquran tentang keterangan terperinci terkait masalah *imāmah/khilāfah*. Hadis-hadis *mutawattir* juga miskin keterangan tentangnya.”¹

¹ Al-Juwaini, *Giyās al-Umam fī at-Tiyās al-Ẓulam*, (Beirut: Dar al-Kutub, 2000), hlm. 47-48.

ABSTRAK
KRITIK SYAIKH WAHBAH AZ-ZUHAILI DAN SYAIKH AHMAD
AT-TAYYIB TERHADAP SISTEM KHILAFAH

Irwan Masduqi
NIM: 19933003

Disertasi ini dilatarbelakangi oleh pemikiran tentang pentingnya memperkuat dasar-dasar negara Indonesia dan memberikan catatan kritis terhadap pemikiran-pemikiran khilafah yang ditawarkan oleh kelompok anti Pancasila. Pemikiran Syaikh Wahbah az-Zuhaili dan Syaikh Ahmad at-Tayyib yang mengkritik sistem khilafah sangat relevan untuk dikaji guna memenuhi tujuan di atas. Dalam disertasi ini peneliti membahas riwayat hidup Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib, pemikiran kritis kedua tokoh tersebut terhadap sistem khilafah, dan relevansinya untuk konteks Indonesia.

Penelitian ini menggunakan pendekatan historis dan pendekatan sejarah pemikiran. Pendekatan historis digunakan untuk menjelaskan riwayat hidup Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib, baik menyangkut kepribadian, pendidikan, karir maupun pemikirannya. Sedangkan pendekatan sejarah pemikiran digunakan untuk menjelaskan genealogi pemikiran, konteks pemikiran, dan hubungannya dengan masyarakat. Adapun teori yang digunakan adalah teori kritik nalar politik yang digagas oleh Muhammad ‘Abid al-Jabiri, teori fikih sosial yang digagas oleh KH Sahal Mahfudh, dan klasifikasi tiga paradigma relasi agama dan negara menurut Munawir Sadzali.

Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib merupakan seorang cendekiawan terkemuka dalam bidang keislaman dan pengaruhnya sangat luas di dunia Islam. Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib terkenal dengan pemikirannya yang moderat yang menekankan adanya moderasi dalam hukum Islam yang dapat dilihat melalui beberapa indikator, antara lain fleksibilitas dalam hukum Islam, pembaruan atau ijtihad dalam hukum Islam, dan tidak fanatik terhadap suatu mazhab atau pendapat dalam hukum Islam. Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib telah berkontribusi memberikan pencerahan dalam masalah khilafah yang dinilai sebagai produk ijtihad dan dapat dirubah maupun diganti dengan sistem lainnya yang selaras dengan nilai-nilai substansial Islam. Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib berpendapat bahwa Islam tidak menentukan jenis sistem pemerintahan berupa khilafah karena tidak ada dalil Alqur'an dan hadis yang secara eksplisit memerintahkan untuk mendirikan. Pemikiran Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib tersebut sangat relevan untuk konteks negara bangsa di Indonesia, khususnya untuk membangun fikih kebangsaan (*fiqh al-waṭaniyyah*) dan demokrasi.

Kata kunci: *fikih khilāfah, demokrasi, tajdīd al-fiqh, dan waṭaniyyah*

ABSTRACT
CRITICISM OF SYAIKH WAHBAH AZ-ZUHAILI AND SYAIKH
AHMAD AT-TAYYIB TO CALIPHATE SYSTEM

Irwan Masduqi

NIM: 19933003

This dissertation is written based on the thoughts of the importance to strengthen the principles of Indonesia and to give the critical notes towards the thoughts of khilafah offered by the anti-Pancasila groups. The thoughts of Syaikh Wahbah az-Zuhaili and Syaikh Ahmad at-Tayyib criticizing the caliphate system are highly relevant to be studied to reach the objectives above. In this dissertation, the researcher discussed about the biography of Wahbah az-Zuhaili and Ahmad at-Tayyib, the critical thoughts of those two figures towards the caliphate system and its relevance in Indonesia context.

This study used the historical and thought historical approach. The historical approach was used to explain the biography of Wahbah az-Zuhaili and Ahmad at-Tayyib regarding their personality, education, career and thoughts. Meanwhile, the approach of thought history was is used to explain the genealogy of thoughts, the context of thought, and its relevance with society. The theories used included the critical theory of political reasoning initiated by Muhammad Abid al-Jabiri, the social fiqh theory initiated by KH Sahal Mahfudh, and the classification of three paradigms of the relation between religion and state according to Munawir Sadzali.

The results of this research showed that Wahbah az-Zuhaili and Ahmad at-Tayyib were the leading scholars in Islam and their influence are very wide in the Islamic world. Wahbah az-Zuhaili and Ahmad at-Tayyib were famous for their moderate thoughts emphasizing on moderation in Islamic law as seen through several indicators, including flexibility in Islamic law, renewal or *ijtihad* in Islamic law, and not fanatical about a *mazhab* or opinions in Islamic law. The Wahbah az-Zuhaili and Ahmad at-Tayyib have contributed to providing enlightenment on the issue of the caliphate, which is considered a product of *ijtihad* and can be changed or replaced with other systems that are in line with the substantial values of Islam. Wahbah az-Zuhaili and Ahmad at-Tayyib argued that Islam does not determine the type of government system in the form of a caliphate because no arguments from the Qur'an and hadith explicitly command the establishment of a caliphate system. The thoughts of Wahbah az-Zuhaili and Ahmad at-Tayyib are very relevant to the context of the nation state in Indonesia, especially in building national *fiqh* (*fiqh al-waṭaniyyah*) and democracy.

Keywords: *fiqh of caliphate, democracy, tajdīd al-fiqh, and waṭaniyyah*

March 21, 2022

TRANSLATOR STATEMENT

The information appearing herein has been translated
by a Center for International Language and Cultural Studies
of Islamic University of Indonesia
CILACS UII Jl. DEMANGAN BARU NO 24

نبذة مختصرة

نقد وهبة الزحيلي وأحمد الطيب للخلافة

تستند هذه الرسالة إلى أفكار حول أهمية تقوية أسس الدولة الإندونيسية وأهمية تقديم البحث النقدي لنظم الخلافة التي هي النظم السياسي الإسلامي عند الجماعات المخالفة للبانجاسيلا. إن الشيخ وهبة الزحيلي والشيخ الأكبر أحمد الطيب لهما أفكار نقدية لنظم الخلافة. وهذه الأفكار النقدية لها وثيقة الصلة بهذه الرسالة لأجل تحقيق مقاصد هذا البحث. يبحث الباحث في هذه الرسالة سيرة وهبة الزحيلي وأحمد الطيب، وأفكارهما في نقد نظم الخلافة، وصلتها بالسياق الإندونيسي.

تستخدم هذه الدراسة مقارنة تاريخية لوصف تاريخ حياة وهبة الزحيلي وأحمد الطيب من حيث شخصيتهما وتعليمهما ومسيرتهما. وفي الوقت نفسه، يتم استخدام المنهج التاريخي لشرح سياق أفكارهما وعلاقتها بالمجتمع العربي. النظرية المستخدمة في هذه الرسالة هي نظرية النقد السياسي العربي لمحمد عابد الجابري، ونظرية الفقه الاجتماعي عند الشيخ سهل محفوظ، ونظرية العلاقة بين الدين والدولة عند منور الشذالي.

و نتائج هذه الدراسة هي أن وهبة الزحيلي وأحمد الطيب من العلماء البارزين في مجال الإسلام وأن تأثيرهما واسع جدًا في العالم الإسلامي. ووهبة الزحيلي وأحمد الطيب معروفان بأفكارهما المعتدلة الذي يؤكد الاعتدال والتسامح في الشريعة الإسلامية والذي يمكن ملاحظته من خلال عدة علامات، منها وجود المرونة في الفقه الإسلامي، وأهمية تجديد الاجتهاد، وعدم التعصب في التمسك به. وقد ساهم وهبة الزحيلي وأحمد الطيب في تنوير الفكر الإسلامي حول قضية الخلافة التي تعتبر منتج الاجتهاد ويمكن تغييرها أو استبدالها بأنظمة أخرى تتماشى مع القيم الجوهرية الإسلامية. ذهب وهبة الزحيلي وأحمد الطيب إلى أن الإسلام لا يحدد نوعا خاصا لنظام الحكم لأنه لا توجد آيات قرآنية أو أحاديث تنص صراحة على وجوب إقامة الخلافة. وأفكار وهبة الزحيلي وأحمد

الطيب موافقة للقيم الجوهرية لدولة إندونيسيا ، لا سيما مع المشروع السياسي لبناء الفقه
الوطني والديمقراطية.

كلمات مفتاحية: نقد الخلافة ، ديمقراطية ، تجديد الفقه , وطنية

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB – LATIN
Sesuai dengan SKB Menteri Agama RI, Menteri

Pendidikan dan Menteri Kebudayaan RI

No. 158/1987 dan No. 0543b/U/1987

Tertanggal 22 Januari 1988

I. Konsonan Tunggal

HURUF ARAB	NAMA	HURUF LATIN	NAMA
ا	Alif	tidak dilambangkan	tidak dilambangkan
ب	Bā'	B	-
ت	Tā	T	-
ث	Sā	ṡ	s (dengan titik di atas)
ج	Jīm	J	-
ح	Hā'	ḥ	h (dengan titik di bawah)
خ	Khā'	Kh	-
د	Dāl	D	-
ذ	Zāl	ẓ	z (dengan titik di atas)
ر	Rā'	r	-
ز	Zā'	z	-
س	Sīn	s	-
ش	Syīn	sy	-
ص	Sād	ṣ	s (dengan titik di

			bawah)
ض	Dād	ḍ	d (dengan titik di bawah)
ط	Tā'	ṭ	t (dengan titik di bawah)
ظ	Zā'	ẓ	z (dengan titik di bawah)
ع	Aīn	‘	koma terbalik ke atas
غ	Gāīn	g	-
ف	Fā'	f	-
ق	Qāf	q	-
ك	Kāf	k	-
ل	Lām	l	-
م	Mīm	m	-
ن	Nūn	n	-
و	Wāwu	w	-
ه	Hā'	h	-
ء	Hamzah	‘	Apostrof
ي	Yā'	y	-

II. Konsonan Rangkap karena Syaddah ditulis rangkap

متعددة	Ditulis <i>muta'addidah</i>
عدة	Ditulis <i>'iddah</i>

III. Ta' Marbūtah di akhir kata

- a. Bila dimatikan tulis h

حكمة	Ditulis <i>ḥikmah</i>
جزية	Ditulis <i>jizyah</i>

(Ketentuan ini tidak diperlukan, bila kata-kata arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia, seperti zakat, salat dan sebagainya, kecuali bila dikehendaki lafal aslinya)

- b. Bila ta' marbūṭah diikuti dengan kata sandang "al" serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan h

كرامة الأولياء	Ditulis	<i>karāmah al-auliya'</i>

- c. Bila ta' marbūṭah hidup atau dengan harakat, fathah, kasrah dan dammah ditulis t

زكاة الفطر	Ditulis	<i>zakāt al-fīṭr</i>

IV. Vokal Pendek

- َ -	faṭḥah	Ditulis	A
-----	Kasrah	Ditulis	I
----- ُ	ḍammah	Ditulis	U

V. Vokal Panjang

1.	Faṭḥah + alif	ditulis	Ā
	جاهلية	ditulis	Jāhiliyah
2.	Faṭḥah + ya' mati	ditulis	Ā
	تنسى	ditulis	Tansā
3.	Kasrah + ya' mati	ditulis	Ī
	كريم	ditulis	Karīm
4.	ḍammah + wawu mati	ditulis	Ū
	فروض	ditulis	furūḍ

VI. Vokal Rangkap

1.	Faṭḥah + ya' mati	ditulis	Ai
	بينكم	ditulis	Bainakum
2.	Faṭḥah + wawu mati	ditulis	Au
	قول	ditulis	Qaul

VII. Vokal Pendek yang berurutan dalam satu kata dipisahkan dengan apostrof

أنتم	Ditulis	<i>a'antum</i>

أعدت	Ditulis	<i>u'iddat</i>
لئن شكرتم	Ditulis	<i>la'in syakartum</i>

VIII. Kata Sandang Alif + Lam

a. Bila diikuti huruf Qamariyyah

القرآن	Ditulis	Alquran
القياس	Ditulis	al-Qiyās

b. Bila diikuti huruf Syamsiyyah ditulis dengan menggunakan huruf Syamsiyyah yang mengikutinya, serta menghilangkan huruf l (cl)-nya.

السماء	Ditulis	<i>as-Samā'</i>
الشمس	Ditulis	<i>asy-Syams</i>

IX. Penulisan kata-kata dalam rangkaian kalimat

Ditulis menurut bunyi atau pengucapannya.

ذو الفروض	Ditulis	<i>zawi al-furūd</i>
أهل السنة	Ditulis	<i>ahl as-sunnah</i>

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي بيده كل الخير وبه تتم كل الصالحات، سبحانه لا إله إلا هو، نحمده كثيراً، ونشكر فضله في كل وقت، ونشهد أن خاتم الرسل سيدنا محمد عليه أفضل الصلوات واتم التسليم، أما بعد، نقدم لكم اليوم هذا البحث في علم (الفقه). وعنوان البحث نقد الخلافة: عند الشيخ وهبة الزحيلي و الشيخ أحمد الطيب، ونتمنى من الله أن نكون قد وفقنا الله في تقديم هذا البحث القاصر

Alhamdulillah rabb al-‘alamin. Puji syukur kehadiran Allah Swt. Yang Maha Pengasih dan Penyayang. Shalawat serta salam kepada Rasulullah Muhammad Saw. yang telah menyebarkan agama kasih sayang universal (*rahmatan lil ‘alamin*). Dengan izin dan pertolongan dari Allah Swt. akhirnya disertasi doctoral ini dapat terselesaikan dengan lancar.

Dalam proses penulisan disertasi ini tentu banyak pihak yang telah membantu dan terlibat baik secara langsung maupun tidak. Penulis berdoa semoga Allah Swt. memberikan balasan yang setimpal kepada mereka semua dan mudah-mudahan menjadi amal salih yang bermanfaat bagi agama dan bangsa.

Pada kesempatan ini, penulis ingin mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada:

1. Bapak Prof. Fathul Wahid, ST., M. Sc., Ph.D selaku rektor UII beserta para stafnya.
2. Bapak Dr. Tamyiz Mukharrom, MA., selaku dekan Fakultas Ilmu Agama Islam UII.
3. Ibu Dr. Dra. Rahmani Timorita Yulianti, M. Ag., selaku ketua jurusan.
4. Bapak Dr. Drs. Yusdani, M.Ag., selaku ketua Prodi Hukum Islam Program Doktor.
5. Bapak Prof. Dr. Kamsi, MA selaku promotor dan Dr. Drs. Yusdani, M.Ag selau co-promotor yang keduanya telah memberi arahan dan masukan konstruktif.
6. Para dosen dan guru besar yang telah memberikan ilmu-ilmu yang sangat berharga.
7. Kedua orang tua, kakak-kakak, istri, dan anak-anak yang senantiasa memberi motivasi.
8. Guru-guru saya, mulai guru yang mengajarkan *alib ba' ta'* di kampung, guru-guru di Pesantren Tegalrejo Magelang dan Lirboyo, masyayikh Al-Azhar University, para dosen S2 UIN Sunan Kalijaga, dan para dosen Program s3 Hukum Islam UII yang telah mengajarkan ilmu yang sangat berharga selama menempuh program S3 ini.
9. Teman-teman program S3 UII yang telah berbagi ilmu melalui diskusi dan meluangkan waktu untuk berbagi pengalaman dalam persahabatan yang erat.
10. Semua pihak yang berjasa dalam proses penelitian ini, namun penulis tidak bisa menyebutkan satu per satu dalam kesempatan yang terbatas ini.

Akhirnya, penulis menyadari bahwa disertasi ini tidak sempurna dan masih terdapat banyak kekurangan. Oleh karena itu, penulis mengharapkan kritik dan saran dari semua pihak untuk memperbaiki kekurangan yang ada. Penulis berharap semoga penelitian ini bermanfaat bagi agama dan bangsa. Amin.

Yogyakarta, 7 April 2022

Irwan Masduqi

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
PERNYATAAN KEASLIAN	ii
NOTA DINAS.....	iii
PERSETUJUAN PROMOTOR	iv
PERSETUJUAN CO PROMOTOR	v
PERSEMBAHAN.....	vi
MOTTO	vii
ABSTRAK.....	viii
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB – LATIN.....	xivy
KATA PENGANTAR.....	xix
DAFTAR ISI.....	xxii
BAB I. PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang dan Pentingnya Topik Penelitian.....	1
B. Fokus dan Pertanyaan Penelitian.....	9
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian	9
1. Tujuan Penelitian.....	9
2. Manfaat Penelitian	10
D. Sistematika Pembahasan.....	11
BAB II. PENELITIAN TERDAHULU DAN KERANGKA TEORI	
.....	14
A. Kajian Penelitian Terdahulu	14
B. Kerangka Teori.....	45
1. Teori Kritik Nalar Politik Arab Islam Menurut ‘Abid Jabiri	45
2. Teori Fikih Sosial KH Sahal Mahfudz.	52
3. Teori Relasi Agama dan Negara.....	56
BAB III. METODE PENELITIAN	59
A. Jenis Penelitian dan Pendekatan	59

B. Sumber data.....	63
C. Seleksi Data.....	64
D. Dokumentasi Data	65
E. Teknis Analisis Data	65
BAB IV. HASIL DAN ANALISIS PENELITIAN	67
A. Biografi Wahbah az-Zuhaili.....	67
1. Kelahiran Wahbah az-Zuhaili	67
2. Pendidikan Wahbah az-Zuhaili.....	70
3. Karir dan Karya Wahbah az-Zuhaili.....	74
4. Pribadi dan Konstruksi Pemikiran Wahbah az-Zuhaili	79
5. Konteks Sosio-Historis Pemikiran Wahbah az-Zuhaili.....	85
B. Biografi Ahmad At-Tayyib	89
1. Kelahiran Ahmad At-Tayyib	89
2. Pendidikan Ahmad at-Tayyib	91
3. Karir dan Karya Ahmad at-Tayyib	91
4. Pribadi dan Kontruksi Pemikiran Ahmad at-Tayyib	93
5. Konteks Sosio Historis Pemikiran Ahmad at-Tayyib	96
C. Perkembangan Kritik Sistem Khilafah dalam Sejarah	99
1. Kritik Sistem Khilafah Pada Era Klasik.....	99
2. Kritik Sistem Khilafah Pada Era Modern.....	111
3. Kritik Sistem Khilafah Pada Era Kontemporer.....	120
D. Kritik Sistem Khilafah dalam Pandangan Wahbah az-Zuhaili	122
1. Kritik <i>Hākimiyyah</i>	123
2. Hukum Mendirikan Negara	129
3. Kritik Hukum Wajibnya Mendirikan Khilafah	145
E. Kritik Sistem Khilafah dalam Pandangan Ahmad at-Tayyib ..	150
1. Kritik <i>Hākimiyyah</i>	153
2. Hukum Mendirikan Negara	163
3. Kritik Hukum Mendirikan Khilafah	171
F. Menguji Kekuatan Argumentasi Pemikiran Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib	177
1. Tafsir Kritis Ayat Khilafah dalam Alquran.....	179
2. Tafsir Kritis Ayat <i>Hākimiyyah</i>	216

3. Kritik Hadis-Hadis Khilafah.....	223
G. Metodologi Kritik Sistem Khilafah	238
H. Kritik atas Pemikiran Kedua Tokoh.....	246
I. Relevansi untuk Konteks Indonesia.....	251
BAB V. PENUTUP.....	258
A. Kesimpulan	258
B. Saran-saran.....	265
DAFTAR PUSTAKA	266
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	279

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang dan Pentingnya Topik Penelitian

Mayoritas warga Indonesia yakin akan kokohnya Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) meskipun terus diuji oleh pasang surutnya gerakan pro khilafah yang mencoba mengoyak tali persatuan. Gerakan-gerakan Darul Islam/Tentara Islam Indonesia (DI/TII), Jama'ah Islamiyyah (JI), Jama'ah Ansaru Daulah (JAD) hingga Islamic State of Iraq and Syria (ISIS) dan Hizbu Tahrir Indonesia (HTI) tidak mampu merobek persatuan Indonesia. Baru-baru ini muncul lagi Khilafatul Muslimin yang dipimpin oleh Abdul Qodir Hasan Baraja yang telah memiliki 23 kantor wilayah di Indonesia.

Mayoritas masyarakat masih setia pada konsep negara bangsa yang berdasarkan Pancasila, kendati memang ada sebagian kecil masyarakat yang menginginkan dasar negara Indonesia dirubah menjadi sistem khilafah. Survei Saiful Mujani *Research and Consulting* (SMRC) yang dirilis pada Minggu 4 Juni 2017 menginformasikan bahwa sebanyak 79,3% responden menyatakan bahwa Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) adalah yang terbaik bagi Indonesia. Hanya 9,2% responden yang setuju dasar negara Indonesia diganti menjadi khilafah, yakni mereka yang

merupakan simpatisan Hizbu Tahrir (HTI) dan Islamic State of Iraq and Syiria (ISIS). Sementara 11,5% responden lainnya mengaku tidak tahu.¹

Gerakan radikal trans-nasional terus berupaya mengusik persatuan bangsa dengan cara menyebarkan ideologi khilafah di tengah-tengah masyarakat. Secara terang-terangan mereka ingin merubah dasar negara yang dibangun dari lapisan heterogenitas bangsa menjadi khilafah yang homogen. Gerakan transnasional ini cukup berbahaya karena menginfiltrasi dari dalam untuk mengubah sistem negara. Kelompok ini sengaja memanfaatkan sistem demokrasi yang mengusung prinsip kebebasan berpendapat, tetapi, di sisi lain, mereka mengkafirkan sistem demokrasi itu sendiri. Bahkan mereka menganggap bahwa nasionalisme dan Undang-Undang Dasar (UUD) 45 dinilai sebagai *tāghūt*, berhala yang harus disingkirkan.

Menyadari bahaya gerakan tersebut, pemerintah Indonesia melalui Perppu No. 2 Tahun 2017 secara resmi membubarkan ormas yang mengancam eksistensi NKRI. HTI akhirnya dibubarkan melalui jalur hukum, meskipun memiliki legalitas Keputusan Menkumham Nomor : AHU-00282.60.10.2014. Terkait pembubaran HTI, pemerintah memiliki tiga pertimbangan pertimbangan: *pertama*, sebagai ormas berbadan hukum, HTI tidak melaksanakan peran positif dalam proses pembangunan guna mencapai tujuan nasional; *kedua*, kegiatan yang dilaksanakan HTI terindikasi kuat telah

¹ Saiful Mujani, "Rakyat Indonesia Menolak Khilafah ISIS dan HTI", dikutip dari <https://saifulmujani.com/rakyat-indonesia-menolak-khilafah-isis-dan-hti/>, pada hari Rabu, tanggal 23 September 2020, jam 22.00 WIB.

bertentangan dengan tujuan, azas dan ciri yang berdasarkan Pancasila dan UUD 1945, sebagaimana diatur dalam UU Nomor 17 Tahun 2013 tentang ormas; *ketiga*, aktifitas yang dilakukan HTI dinilai telah menimbulkan benturan di masyarakat yang dapat mengancam keamanan dan ketertiban masyarakat serta membahayakan keutuhan NKRI.²

Pasca pembubaran, ideologi khilafah tidak lantas ikut terkubur begitu saja. Upaya menghapus paham khilafah tidak bisa dilakukan dengan hanya membubarkan ormasnya. Pemikiran Taqiyuddin an-Nabhani, pendiri Hizbut Tahrir di Palestina yang juga alumni Al-Azhar University, terus disebarkan ke masyarakat. Mereka secara militan terus bergerak di level akar rumput meskipun sudah dinyatakan sebagai organisasi terlarang di sejumlah negara seperti Mesir, Turki, Bangladesh, Pakistan dan lainnya. Di Indonesia, gerakan HTI pasca dibubarkan oleh pemerintah masih eksis melalui berbagai kegiatan. Kajian-kajian khilafah melalui jejaring sosial masih aktif dilakukan oleh para eks anggota HTI untuk menyebarkan paham-paham mereka.

Selain dalam kegiatan virtual, kelompok HTI secara diam-diam juga terus menyebarkan propaganda khilafah ke sekolah-sekolah dan madrasah-madrasah melalui kegiatan-kegiatan ekstrakurikuler. Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) khusus penanganan kasus terorisme, SeRVE Indonesia, mengungkapkan bahwa HTI telah bertransformasi menjadi kelompok yang menamakan diri

² Iqbal Fadhilah, "Ternyata HTI Masih Eksis di Indonesia", dikutip dari <https://harianmomentum.com/read/24415/ternyata-hizbut-tahrir-masih-eksis-di-indonesia>, pada hari Jumat, tanggal 25 September 2020, jam 22.30 WIB.

dengan Komunitas Royatul Islam (Karim). Kelompok ini mulai menysasar ke sekolah-sekolah untuk merekrut anggotanya. Direktur Eksekutif SeRVE, Dete Aliah, di Hotel Atlet Century Jakarta Selatan pada hari Selasa, 20 Agustus 2019, mengatakan bahwa Karim telah membuka cabang di banyak sekolah. Dengan berkedok kegiatan yang sedang digandrungi anak muda, Karim merekrut anggota. Diprediksikan kelompok ini berpotensi membesar di tahun-tahun mendatang.³

Untuk mengantisipasi menguatnya ideologi khilafah di madrasah-madrasah yang berada di bawah naungan Kementerian Agama, maka Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama Republik Indonesia mengeluarkan keputusan No 183 Tahun 2019 Tentang Kurikulum Pendidikan Agama Islam (PAI) yang diantaranya berisi penghapusan materi khilafah dari mata pelajaran fikih. Materi khilafah hanya terdapat dalam mata pelajaran Sejarah Kebudayaan Islam (SKI) dengan sebuah penafsiran yang lebih kontekstual sehingga tidak bertentangan dengan Pancasila. Materi khilafah diletakkan pada materi SKI tetapi konteks pembicaraannya bukan sekedar khilafah, namun lebih dari itu, konteksnya tentang perkembangan peradaban pada zaman Khulafa ar-Rasyidin, Daulah Umawiyyah, Abasiyyah dan Usmaniyyah.⁴

³ Ilham Pratama Putra, "Masuk ke Sekolah, KARIM Diduga Transformasi HTI", dikutip dari <https://www.medcom.id/nasional/peristiwa/8N0ZaJ7k-masuk-ke-sekolah-kelompok-karim-diduga-transformasi-hti>, pada hari Rabu, 25 September 2020, jam 23.00 WIB.

⁴ KMA Menteri Agama No 183 Tahun 2019 Tentang Kurikulum PAI dan Bahasa Arab.

Jika materi khilafah sudah ditiadakan dari mata pelajaran fikih di madrasah setingkat MI, MTs dan MA, lalu bagaimana upaya yang harus dilakukan untuk menekan penyebaran paham khilafah di tengah-tengah masyarakat? Bagaimana keberadaan materi khilafah yang terdapat dalam kitab-kitab fikih yang dipelajari di pesantren-pesantren? Selama ini para kiai mampu memahami sistem khilafah dalam bab fikih secara kontekstual sebagai produk ijtihad masa lalu, sehingga para santri pun tidak terdoktrin oleh konsep khilafah. Para santri walaupun mempelajari kitab *Aḥkām as-Sultāniyyah*, yang dalamnya mengupas sistem khilafah, mereka tetap kuat komitmennya kepada NKRI. Namun tidak menutup kemungkinan ada segelintir pesantren yang santrinya terpengaruh oleh konsep khilafah karena kiainya kurang mampu membacanya secara kontekstual. Menteri Pertahanan Ryamizard Ryacudu bahkan menegaskan ideologi khilafah sudah masuk ke lembaga pendidikan. “Ya ideologi khilafah sudah masuk sekolah-sekolah dan pesantren”, kata Ryamizard usai memberikan pengarahan kepada ribuan prajurit Kodam III Siliwangi di Kota Bandung, Rabu (24/4/2019).⁵

Berdasarkan latar belakang masalah di atas, maka dibutuhkan upaya penanggulangan tersebarnya ideologi khilafah di masyarakat dengan cara menyuguhkan kajian yang mencerahkan, yakni kritik terhadap sistem khilafah. Kajian-kajian kritis seputar tema khilafah sudah dilakukan oleh banyak kalangan, baik oleh kalangan orientalis Barat maupun sarjana-sarjana muslim sekuler,

⁵ Mukhlis Dinillah, “Menhan: Ideologi Khilafah Masuk ke Sekolah dan Pesantren”, dikutip dari <https://news.detik.com/berita-jawa-barat/d-4523411/menhan-ideologi-khilafah-masuk-sekolah-hingga-pesantren>, pada hari Kamis, tanggal 26 September 2020, jam 23.15 WIB.

namun kajian-kajian itu dianggap tidak otoritatif sehingga ditolak mentah-mentah oleh kelompok pro khilafah. Oleh karena itu dibutuhkan “kritik sistem khilafah” yang dilakukan oleh kelompok Islam moderat agar lebih mudah diterima oleh khalayak luas. Atas dasar pertimbangan itu, maka penelitian ini fokus mengkaji pemikiran tentang kritik sistem khilafah dalam perspektif ulama kontemporer Al-Azhar University Cairo, yakni Prof. Dr. Wahbah az-Zuhaili dan Syaikh Dr. Ahmad at-Tayyib. Topik ini sangat urgen untuk diteliti karena beberapa pertimbangan:

Pertama, mengapa memilih topik kritik sistem khilafah? Sebab sebagaimana dinyatakan oleh asy-Syahrastani (w. 548 H) bahwa “perbedaan paling besar di kalangan umat Islam adalah perbedaan dalam masalah khilafah, karena pedang tidak pernah terhunus dalam Islam akibat perdebatan kaidah agama sebagaimana pedang terhunus akibat perdebatan khilafah di setiap zaman”.⁶

Para sejarawan mencatat bahwa khilafah pada beberapa periode telah membawa kemajuan bagi peradaban Islam, namun khilafah juga membawa dampak destruktif dan rangkaian konflik berdarah sepanjang sejarah. Di masa kini, kekejian ISIS pun tak lepas dari misi penegakan kembali khilafah. Para pelaku pengeboman di tanah air bahkan mengaku sebagai penganut paham khilafah. Agar ideologi khilafah tidak terus menerus menimbulkan dampak negatif bagi generasi-generasi masa kini dan masa depan, maka sangat dibutuhkan upaya dari para akademisi dan ulama untuk memberikan pencerahan-pencerahan pemahaman tentang hukumnya

⁶ Asy-Syahrastani, *al-Milal wa an-Nihal Vol. 1*, (Beirut: Dar Kutub Ilmiah, t.t.), hlm. 21.

mendirikan khilafah agar masyarakat dapat menata kehidupan yang damai;

Kedua, sebagaimana diketahui bahwa Hizbut Tahrir didirikan oleh Taqiyuddin an-Nabhani yang merupakan alumni Al-Azhar University. Sebagai pembandingnya, perlu disuguhkan pemikiran ulama Al-Azhar terkemuka yang keilmuannya tidak kalah otoritatif dan tidak kalah produktif dibandingkan dengan Taqiyuddin an-Nabhani. Mengapa ulama Al-Azhar yang dikaji? Karena Al-Azhar merupakan lembaga pendidikan yang pengaruhnya sangat luas di level internasional. Dalam isu-isu keislaman, fatwa-fatwa ulama Al-Azhar sangat ditunggu dan dijadikan rujukan oleh lembaga-lembaga keagamaan di banyak negara. Di tengah-tengah kehidupan yang penuh dengan konflik, Al-Azhar selalu tampil menjadi jembatan penengah yang vokal menyuarakan pesan-pesan perdamaian global (*salām ‘ālamī*), moderatisme (*wasatiyyah*), dan toleransi (*tasāmuḥ*). Dalam diskusus khilafah, tentunya pandangan-pandangan ulama Al-Azhar juga sangat dinantikan dan penting untuk dikaji;

Ketiga, mengapa memilih Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib untuk diteliti? Dari segi popularitas, Wahbah az-Zuhaili dikenal luas sebagai pakar fikih terkemuka abad 20 yang sangat produktif sedangkan Ahmad at-Tayyib sangat populer sebagai Syaikh Al-Azhar. Dari segi pengaruh, Wahbah az-Zuhaili memiliki pengaruh luas secara internasional, tak terkecuali di Indonesia. Karya-karyanya bahkan mendapatkan apresiasi tinggi dari kalangan pesantren tradisional. Pesantren tradisional dikenal sangat ketat

dalam menyeleksi kitab-kitab yang dikategorikan *mu'tabarah* atau *recommended books to read*. Dalam tradisi Bahtsul Masail, karya-karya Wahbah az-Zuhaili telah diterima oleh kalangan pesantren sebagai kitab *mu'tabarah* dan dijadikan referensi walaupun bukan termasuk kitab kuning klasik. Sedangkan Ahmad at-Tayyib pengaruhnya juga sangat luas. Sejak tahun 2010 hingga 2020, *The Royal Islamic Strategic Studies Centre* dalam *Majalah The Muslim 500: The World's 500 Most Influential Muslims* selalu menobatkan Ahmad at-Tayyib sebagai salah satu tokoh muslim yang berpengaruh di dunia.⁷ Dari sisi keunikan, Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib merupakan ulama yang pro pembaharuan pemikiran Islam. Dari segi kontroversi, Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib tidak terlalu kontroversial dan lebih dikenal sebagai ulama yang moderat. Ia konsisten mengambil jalan tengah sehingga tidak dapat dikelompokkan dalam barisan ulama konservatif maupun liberal. Wahbah az-Zuhaili cenderung jauh dari kontroversi, sedangkan Ahmad at-Tayyib sering menjadi sasaran kritik dari kelompok Ikhwan Muslimun dan Salafi Wahabi.

Kecempat, penelitian-penelitian yang membahas kritik khilafah banyak yang berkutat pada pemikiran 'Ali 'Abd ar-Raziq tanpa melihat perkembangan pemikiran ulama progresif Al-Azhar pada generasi berikutnya. Oleh karena itu, topik ini sangat urgen untuk melihat perkembangan dinamis pemikiran politik Islam pada era kontemporer di kalangan ulama Al-Azhar.

⁷ Lamnya Khraisha, dkk, *The Muslim 500: The World's 500 Most Influential Muslims*, (The Royal Islamic Strategic Centre, 2020), hlm. 68.

B. Fokus dan Pertanyaan Penelitian

Fokus penelitian ini adalah untuk menggali pemikiran Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib tentang sistem khilafah. Pertanyaan-pertanyaan yang dikemukakan dalam disertasi ini yang saling terkait tujuannya adalah untuk mengungkap kritik Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib terhadap sistem khilafah. Pertanyaan-pertanyaan yang dimaksud adalah sebagaimana berikut:

1. Mengapa Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib mengkritik sistem khilafah?
2. Bagaimana kritik dan kerangka metodologi kritik Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib terhadap sistem khilafah?
3. Bagaimana relevansi pemikiran Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib untuk konteks Indonesia?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

1. Tujuan Penelitian

- a. Untuk menemukan latarbelakang Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib mengkritik sistem khilafah.
- b. Untuk menemukan pandangan kritis Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib terhadap sistem khilafah beserta kerangka metodologi kritiknya. Apakah menurut kedua tokoh ini khilafah merupakan sistem yang baku yang diturunkan dan ditentukan oleh Allah Swt. ataukah hanya sekadar ijtihad politik yang bersifat dinamis dan profan. Menurut kedua tokoh ini adakah dalil Alquran dan hadis yang mewajibkan pendirian khilafah atau

yang ada hanya ayat-ayat dan hadis-hadis yang dipolitisasi untuk kepentingan politik.

- c. Untuk menemukan relevansi pemikiran Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib dalam konteks Indonesia.

2. Manfaat Penelitian

a. Manfaat Teoritis

Hasil penelitian ini diharapkan mampu memberikan manfaat-manfaat teoritis, antara lain:

- 1) Hasil penelitian ini diharapkan dapat melengkapi penelitian-penelitian terdahulu yang berkaitan dengan sejarah pemikiran politik Islam, khususnya studi tokoh tentang Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib.
- 2) Memberikan kontribusi yang konstruktif bagi pengembangan kajian kritis atas sistem politik Islam kepada para peneliti-peneliti yang akan datang;
- 3) Memberikan panduan epistemologis tentang cara memahami kitab-kitab kuning klasik yang mengandung tema-tema khilafah

b. Manfaat Praktis

Hasil penelitian ini diharapkan mampu memberikan manfaat-manfaat teoritis sebagai berikut:

- 1) Bagi peneliti, penelitian ini dapat bermanfaat untuk menambah wawasan dan pedoman sikap dalam menyelaraskan antara

keislaman dan kebangsaan yang akhir-akhir ini sering dibenturkan oleh sejumlah pihak.

- 2) Bagi masyarakat, penelitian ini dapat memperkuat komitmen kebangsaan. Masyarakat akan semakin sadar bahwa Islam tidak menentukan satu bentuk sistem politik seperti khilafah.
- 3) Bagi para pendukung khilafah, penelitian ini sebagai upaya deradikalisasi terhadap pemahaman mereka yang fundamentalistik radikalistik.
- 4) Bagi pemerintah, penelitian ini dapat membantu pemerintah dalam upaya mencounter radikalisme yang telah masuk ke sekolah-sekolah dan berbagai lapisan masyarakat.

D. Sistematika Pembahasan

Dengan merujuk kepada buku *Pedoman Penulisan Disertasi Prodi Hukum Islam Program Doktor JSI FIAI UII*, peneliti menyusun penelitian ini menjadi lima bab yang masing-masing mempunyai bobot yang berbeda, namun satu dengan yang lain saling mendukung dan melengkapi. Sistematika penelitian ini disusun sebagai berikut:

Bab I: Pendahuluan. Bab ini menjelaskan latar belakang yang terangkum di dalamnya tentang alasan memilih judul dan bagaimana pokok permasalahannya. Untuk lebih memperjelas maksud penelitian, maka penulis mengemukakan tujuan penelitian, baik ditinjau secara teoritis maupun praktis. Penjelasan ini mengungkap beberapa manfaat dalam penelitian ini. Pada bab pertama ini penulis juga menyampaikan sistematika penelitian guna

menjadi pedoman untuk bab kedua, ketiga, bab keempat, dan bab kelima.

Bab II: Kajian Penelitian Terdahulu dan Kerangka Teori. Pada bab ini penulis menguraikan kajian penelitian terdahulu yang memuat beberapa penelitian sejenis atau yang erat hubungannya yang telah dilakukan sebelumnya dan memuat permasalahan, prosedur penelitian dan hasil-hasil yang telah dicapai. Hal tersebut dimaksudkan untuk menghindari plagiasi. Pada pembahasan kerangka teori, penulis menguraikan teori-teori yang erat kaitannya dengan penelitian ini, yakni teori kritik nalar politik Arab menurut ‘Abid Jabiri sebagai *grand theory*. Sementara *suplemen theory*-nya mengupas tentang teori fikih sosial yang digagas oleh KH Ahmad Syahal Mahfudz dan teori relasi agama dan negara yang diklasifikasi oleh Munawir Sadzali.

Bab III: Metode Penelitian. Dalam bab ini penulis berusaha menjelaskan metode yang digunakan dalam penelitian ini. Penulis juga memaparkan tentang jenis penelitian dan pendekatan, sumber data, seleksi data, teknik pengumpulan data, dan teknik analisis data.

Bab IV: Hasil dan Analisis Penelitian. Pada bab ini penulis menguraikan biografi Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib dan latar belakang pemikirannya. Bab ini kemudian mengkaji tentang hukum mendirikan khilafah yang diwarnai oleh kontroversi antar aliran dan pergeseran konsep khilafah dari era klasik, modern, dan kontemporer. Pembahasan ini dimaksudkan untuk melihat argumen masing-masing kelompok dalam polemik tentang hukum mendirikan

khilafah. Kemudian dilanjutkan ke pembahasan tentang kritik sistem khilafah beserta metodologinya menurut Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib. Kajian berikutnya adalah upaya mengevaluasi pemikiran Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib dalam hal kritik sistem khilafah dan relevansinya dalam konteks keindonesiaan.

Bab V: Penutup. Bab ini berisi kesimpulan sebagai jawaban atas problem akademik. Lalu dilanjutkan dengan saran-saran bagi penelitian ini dan penelitian yang akan datang tentang tema yang sama. Selain itu, peneliti juga memberikan saran kepada masyarakat agar menjauhi pemahaman yang sempit tentang khilafah.

BAB II

PENELITIAN TERDAHULU DAN KERANGKA TEORI

A. Kajian Penelitian Terdahulu

Setelah menelusuri jurnal-jurnal dan kajian-kajian disertasi yang membahas tentang Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib, peneliti belum menemukan kajian yang secara khusus membahas tema kritik Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib terhadap khilafah. Peneliti mendapatkan sejumlah kajian tentang pemikiran kedua tokoh tersebut dalam beberapa jurnal ilmiah nasional dan internasional, namun kajian-kajian tersebut tidak menyentuh isu kritik sistem khilafah. Di sisi lain, terdapat sejumlah kajian tentang kritik ISIS dan HTI namun tidak menurut pandangan Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib.

Penelitian terdahulu tentang pemikiran Wahbah az-Zuhaili, Syaikh Ahmad at-Tayyib dan kritik sistem khilafah antara lain:

1. Penelitian Anwar Hafidzi dan Norwahdah Rezky Amalia (2018).

Penelitian Anwar Hafidzi dan Norwardah Rezky Amalia berjudul *Marriage Problems Because of Disgrace: Study of Books Fiqh Islām wa Adilatuhu and Kitāb Nikāḥ*. Penelitian ini merupakan penelitian deskriptif analitik komparatif kualitatif. Tujuan penelitian ini untuk mendeskripsikan problem pernikahan yang mengancam perceraian disebabkan oleh cacat

pada salah satu pasangan suami istri, yaitu mengidap penyakit menular seksual. Metode yang digunakan adalah *library research* dengan pendekatan *descriptive analytic comparative* dalam mengkaji naskah kitab *Fiqh al-Islām wa Adilatuhu* karya Wahbah az-Zuhaili dan kitab lokal Banjar berjudul *Kitāb an-Nikāḥ* karya Syaikh Muhammad Arsyad Banjari. Temuan dari penelitian ini bahwa, menurut Wahbah az-Zuhaili, pernikahan seseorang yang memiliki penyakit seksual adalah haram meskipun hasratnya sudah mewajibkan untuk menikah. Sementara menurut Syaikh Muhammad Arsyad Banjari hukumnya makruh, dikarenakan melihat masih ada celah kemaslahatan dalam membina rumah tangga. Posisi akademik peneliti lebih menyetujui pendapat Banjari dalam merumuskan aturan perkawinan. Perbandingan dari temuan ini memberikan asumsi bahwa pemangku kebijakan mengharuskan pada setiap mempelai untuk memeriksakan dirinya ke instansi kesehatan terkait psikiatri dan kesehatannya agar tercapai tujuan dari pernikahan.¹

2. Penelitian Muhammadun (2019)

Penelitian Muhammadun berjudul *Konsep Ijtihād Wahbah az-Zuhaili dan Relevansinya bagi Pembaharuan Hukum Keluarga di Indonesia*. Tujuan dari penelitian ini untuk mengetahui konsep ijtihad yang digunakan oleh Wahbah az-Zuhaili dan relevansi untuk diterapkan dalam pembaruan hukum keluarga di Indonesia. Hasil penelitian yang didapat yakni

¹ Anwar Hafidzi dan Norwardah Rezky Amalia, "Marriage Problems Because of Disgrace: Study of Books Fiqh Islam wa Adilatuhu and Kitab Nikah", *Jurnal Ihkam* Fakultas Syariah UIN Antarasari, 2018, vol. 13, no. 2, hlm.

konsep-konsep ijtihad yang digunakan oleh Wahbah az-Zuhaili adalah *Qiyās*, *Istiṣlāḥ* dan *Sadd aẓ-Ẓarī'ah*. Adapun konsep ijtihad yang telah dikemukakan oleh Wahbah az-Zuhaili memiliki relevansi untuk diterapkan dalam pembaruan hukum keluarga di Indonesia karena selaras dengan Pancasila, berpijak pada landasan kemaslahatan umum dan bersifat egalitarian.²

3. Penelitian Muhammad Khusnul Muna dan Yusuf Agung Subekti (2020).

Penelitian Muhammad Khusnul Muna dan Yusuf Agung Subekti berjudul *Tujuan Pendidikan Islam Dalam Alqur'an: Kajian Surah Hujurat Ayat II-13 Tafsīr Munīr Karya Wahbah az-Zuhaili*. Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui nilai-nilai toleransi beragama yang terkandung dalam Surah Hujurat ayat 11-13 dalam *Tafsīr Munīr* karya Wahbah az-Zuhaili dan bagaimana relevansinya terhadap tujuan pendidikan Islam. Penelitian ini merupakan penelitian deskriptif kualitatif. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa nilai-nilai toleransi yang terkandung dalam Surah Hujurat ayat 11-13 meliputi empat aspek, yaitu nilai kemanusiaan, pluralitas, keharmonisan hidup dan kesetaraan. Adapun relevansinya terhadap tujuan pendidikan Islam adalah mewujudkan peserta didik yang memiliki kemampuan mengendalikan diri dan mampu menjaga kerukunan.³

² Muhammadun, "Konsep Ijtihad Wahbah az-Zuhaili dan Relevansinya bagi Pembaharuan Hukum Keluarga di Indonesia", *Jurnal Ilmiah Indonesia* Institut Agama Islam Bunga Bangsa Cirebon, 2019, vol. 4, No. 11, hlm.

³ Muhammad Khusnul Muna dan Yusuf Agung Subekti, "Tujuan Pendidikan Islam Dalam Quran: Kajian Surah Hujurat Ayat II-13 Tafsir Munir Karya Wahbah az-Zuhaili", *Jurnal Staima*, Vol. 2, No. 2, 2020, hlm.

4. Penelitian Riyan Erwin Hidayat (2019)

Penelitian Riyan Erwin Hidayat berjudul *Studi Pemikiran Wahbah az-Zuhaili dan Muhammad Syahrur tentang Pernikahan Serta Relevansinya dengan Peraturan Perundang-Undangan tentang Perkawinan di Indonesia*. Penelitian ini merupakan penelitian deskriptif kualitatif dan dengan pendekatan yuridis normatif. Hasil dari penelitian ini menunjukkan perbedaan metode memahami Alquran dan Sunnah menurut kedua tokoh. Wahbah az-Zuhaili cenderung menggunakan pendekatan ilmu-ilmu keislaman tradisional sedangkan Muhammad Syahrur menggunakan pendekatan yang baru. Metode yang berbeda itu mengakibatkan perbedaan pemahaman mereka terhadap konsep mahar, nafkah, poligami dan perceraian.⁴

5. Penelitian Farij Abd Alim (2017)

Penelitian Farij Abd Alim berjudul *Manhaj Duktūr Ahmad at-Tayyib fī Taqrīr al-‘Aqīdah Ahl as-Sunnah wa al-Jamā’ah*. Penelitian ini merupakan penelitian deskriptif kualitatif. Hasil penelitian ini, Ahmad at-Tayyib dinilai sebagai tokoh terkemuka Al-Azhar yang memberikan kontribusi besar dalam mengukuhkan ajaran-ajaran *Ahlu as-Sunnah wa al-Jamā’ah* yang moderat. Ahmad at-Tayyib sangat *concern* pada kajian-kajian untuk mencouter pemikiran kaum radikal. Menurutnya, *Ahlu as-Sunnah wa al-Jamā’ah* bukanlah akidah

⁴ Riyan Erwin Hidayat, “Studi Pemikiran Wahbah az-Zuhaili dan Muhammad Syahrur tentang Pernikahan serta Relevansinya dengan Peraturan Perundang-Undangan tentang Perkawinan di Indonesia”, *Jurnal Hukum Istibath* Institut Agama Islam Negeri Metro, Vol. 16, No. 1, 2019, hlm. 56.

yang mengajarkan kekerasan atas nama agama, sedangkan terorisme sangat bertentangan dengan ajaran ulama *salaf aṣ-ṣālih*.⁵

6. Penelitian Heri Setyawan (2019).

Penelitian Heru Setyawan berjudul *Redefining the Role of Religion in Contemporary Society: Pope Francis and Syaikh Ahmad Muhammad at-Tayyib*. Penelitian ini merupakan penelitian deskriptif kualitatif. Penelitian ini mengaplikasikan teori Jurgen Hebermas, khususnya tentang teori relasi antara agama, sekularisasi dan post sekularisasi. Tujuan penelitian ini membahas posisi agama-agama dalam masyarakat kontemporer dengan memeriksa pemikiran keagamaan dua pemimpin agama terkemuka: Paus Francis dari Gereja Katolik dan Syaikh Ahmad Muhammad at-Tayyib dari Universitas Al-Azhar, Mesir. Hasil penelitian ini adalah bahwa pertemuan antara Paus Fransiskus dan Syaikh Ahmad Muhammad at-Tayyib di Abu Dhabi (Februari 2019) merupakan titik awal untuk memahami proses di mana kedua pemimpin agama mendefinisikan kembali peran agama dalam masyarakat. Selain itu, respons mereka terhadap masalah sosial kontemporer seperti terorisme, krisis ekologi, perang, dan pencarian keadilan juga menunjukkan bagaimana mereka mendefinisikan kembali peran agama. Kedua tokoh

⁵ Farij Abd al-Alim, *Manhaj Duktūr Ahmad at-Tayyib fī Taqrīr al-‘Aqīdah Ahlu Sunnah wa al-Jamā’ah*, (Thantha: Azhar Syarif Thanthā, 2017), hlm. 5.

tersebut merumuskan peran agama untuk pembaruan masyarakat dan kemanusiaan.⁶

7. Penelitian Ourzadi Yassin (2019)

Penelitian Ourzadi Yassin berjudul *Qirā'ah Naqdiyyah fi Fikr Hizb Taḥrīr: Masalah Khilāfah Namūzajan*. Penelitian ini merupakan penelitian deskriptif analitis kualitatif. Hasil dari penelitian ini menjelaskan kelemahan-kelemahan pemikiran politik HTI yang memposisikan persoalan khilafah ke dalam ranah akidah. Menurut Ourzadi, sebagaimana dijelaskan oleh al-Ghazali dan asy-Syatibi, khilafah merupakan persoalan *ijtihādiyyah ḡanniyyah*, yakni produk ijtihad berdasarkan prasangka para ulama. Konsekuensinya, persoalan khilafah selalu diwarnai perbedaan pendapat bahkan dikotori oleh konflik-konflik sepanjang sejarah kebudayaan Islam. Khilafah bukanlah persoalan akidah, sehingga perbedaan pendapat dalam menilai khilafah tidak menyebabkan seseorang menjadi kafir.⁷

8. Penelitian Alexander Luchsinger (2017).

Penelitian Luchsinger berjudul *The Allure of ISIS: Examining the Undelying Mechanisms that Helped the Islamic State in Iraq and Syiria*. Disertasi yang diajukan di University of South Carolina ini merupakan penelitian yang menggunakan metode campuran (*mixed method*). Secara operasional, metode ini mencoba mengkualitatifkan hasil kuantitatif dan

⁶ Heri Setyawan, "Redefining the Role of Religion in Contemporary Society: Pope Francis and Syekh Ahmad Muhammad Tayyeb", *Jurnal Sosiologi Waliosongo*, Vol. 3 No.2 2019, hlm.

⁷ Ourzadi Yassin, "Qirā'ah Naqdiyyah fi Fikr Hizb at-Taḥrīr: Masalah Khilafah Namuzajan", *Journal of Extremism and Armed*, Vol. 1 2019 (Center for Knowledge and Civilization Studies Beni Melal Marocco, hlm.

mengkuantitatifkan hasil kualitatif. Disertasi ini mengkaji efek konten media terkait dengan ideologi khilafah ala ISIS dan pengaruhnya terhadap dukungan masyarakat Amerika terhadapnya.

Menggunakan sebuah survei terhadap populasi penduduk Muslim dewasa yang tinggal di Amerika Serikat, studi ini berusaha memahami pengaruh paparan media pada identifikasi, empati dan sikap terhadap ISIS, dan bagaimana mereka berniat untuk mendukung kelompok tersebut. Menggunakan teori kognitif sosial sebagai kerangka teoritis, temuan penelitian menunjukkan bahwa pemberitaan media tentang ISIS telah menarik simpati dari sebagian kecil masyarakat, namun sebagian besar responden tetap menentang ideologi ISIS di Irak dan Suriah.⁸

9. Penelitian Hassan Hassan (2016)

Penelitian Hassan Hassan berjudul *The Sectarianism of The Islamic State: Ideological Roots and Political Context*. Penelitian ini merupakan penelitian deskriptif kualitatif. Tujuan penelitian ini untuk menemukan korelasi antara al-Qaeda dan ISIS dengan gerakan Wahabi dan Ikhwan al-Muslimun. Hasil penelitian ini membuktikan bahwa khilafah yang mereka dirikan didasari oleh akar ideologi sektarian yang dikembangkan oleh ulama Wahabi dan Ikhwan al-Muslimun, seperti *takfir an-*

⁸ Alexander Luchsinger, "The Allure of ISIS: Examining the Underlying Mechanisms that Helped the Islamic State in Iraq and Syria", *Disertasi*, University of South Carolina, 2017, hlm.

nuzum, jāhiliyyat mujtama',⁹ *ḥākimiyyah*, dan lain-lain. Ideologi tersebut tidak mewakili seluruh keyakinan umat Islam dan hanya sekadar mewakili paham keagamaan kaum Wahabi dan Ikhwan al-Muslimun.¹⁰

10. Penelitian Mara Revkin (2016)

Penelitian Mara Revkin berjudul *The Legal Foundations of The Islamic State*. Penelitian ini merupakan penelitian deskriptif kualitatif. Tujuan penelitian ini untuk mengungkap aspek hukum yang dibangun oleh ISIS, antara lain undang-undangnya, aparat keamanannya, dan penegakan hukumnya. Revkin ingin melihat bagaimana ISIS menggunakan sistem hukum dalam negara khilafah untuk memajukan tiga tujuan pembangunan negara: (1) menetapkan dasar hukum untuk kedaulatan dan pemekaran wilayah; (2) menegakkan disiplin dalam internal ISIS; dan (3) mengatur perpajakan sebagai sumber pendapatan bagi ISIS.

Mara Revkin menemukan diskriminasi hukum terhadap kelompok minoritas. Meskipun ISIS mengklaim mentolerir orang Kristen sebagai subjek minoritas kekhalifahan, penganut agama non-Ibrahim tidak menikmati hak istimewa seperti itu. ISIS telah mengembangkan pembenaran hukum untuk pemusnahan kelas-kelas tertentu minoritas non-Muslim yang

⁹ *Takfir nuzm* adalah sikap mengkafirkan sistem-sistem politik selain khilafah, seperti mengkafirkan sistem demokrasi, Pancasila dan semua sistem buatan manusia. Sedangkan *jāhiliyyat al-mujtama'* adalah menilai masyarakat kontemporer sebagai bentuk jahiliyyah yang baru. Gagasan-gagasan ini dipopulerkan pertama kali oleh Sayyid Qutb dan Maududi, kemudian mempengaruhi hampir seluruh aktivis radikal.

¹⁰ Hassan Hassan, "The Sectarianism of The Islamic State: Ideological Roots and Political Context", *Carnegie Endowment for International Peace* 2016, hlm.

dianggap sesat. ISIS memutuskan bahwa Yazidi adalah murtad dan karena itu harus bertobat. Berbeda dengan Yahudi dan Kristen yang harus membayar *jizyah*, Yazidi tidak diwajibkan membayar *jizyah*. Yazidi hanya diberi ultimatum untuk bertobat masuk Islam kembali atau menghadapi pedang. Revkin menyimpulkan bahwa penegakan hukum di bawah kekuasaan ISIS sangatlah tidak adil dan dipenuhi oleh sederet kekerasan dan diskriminasi.¹¹

11. Penelitian Michaela Martin dan Hussein Salomon (2017)

Penelitian ini berjudul *Islamic State: Understanding the Nature of the Beast and Its Funding*. Penelitian ini merupakan penelitian deskriptif kualitatif. Tujuan penelitian ini adalah untuk mengungkap dari mana saja sumber-sumber pendanaan ISIS. Perserikatan Bangsa-Bangsa merilis jumlah kekayaan yang dimiliki kelompok ISIS. Sekretaris PBB Antonio Guterres membeberkan bahwa jumlah kekayaan ISIS pada tahun 2019 mencapai USD 300 juta atau setara dengan Rp 4,3 triliun. Jumlah tersebut semakin menurun dari tahun 2018, sebesar Rp 28 triliun. Hasil penelitian ini adalah bahwa ISIS memiliki sejumlah sumber-sumber ekonomi seperti penguasaan atas sejumlah kilang minyak, penyelundupan minyak ke Turki dan Iran, penjualan barang-barang antik dari kawasan-kawasan yang dikuasai ISIS, pemalakan kepada para pengusaha dengan kedok

¹¹ Mara Revkin, "The Legal Foundations of Islamic State", *Center for Middle East Policy at Brookings*, 2016, hlm.

tarikan zakat, penebusan sebagai ganti dari tawanan-tawanan mereka, dan lain-lain.¹²

12. Penelitian Fredy B. L. Tobing dan Erwin Indradjadja (2019).

Penelitian Fredy Tobing dan Erwin Indradjadja berjudul *Islamic State in Iraq and Syria (ISIS) and Its Impact in Indonesia*. Penelitian ini merupakan studi historis dan kualitatif. Tujuan penelitian adalah untuk mengkaji sejarah kemunculan ISIS dan pengaruhnya di Indonesia, serta peran penting Nahdhatul Ulama dan Muhammadiyah dalam melakukan counter wacana terhadap gerakan terorisme ISIS. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa ISIS merupakan kekuatan dalam politik trans-nasional dan berdampak pada penyebaran ekstremisme dan terorisme di Indonesia. Munculnya ISIS adalah titik balik dari gerakan progresif menuju demokratisasi di dunia Arab yang tampak dalam “Musim Semi Arab”. ISIS telah menyebar ke luar Suriah dan Irak dan mengancam keamanan regional maupun global. Seperti di negara-negara lain di dunia Islam, masyarakat dan politik Indonesia telah terdampak secara signifikan oleh aktivitas ISIS. Peran organisasi massa Islam moderat seperti Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah terbukti penting dalam menghadang penyebaran ideologi ISIS di Indonesia.¹³

13. Penelitian Ofir Winter (2016)

¹² Michaela Maertin dan Huessein Solomon, “Islamic State: Understanding the Nature of the Beast and Its Funding”, *SAGE Publications*, 2017, hlm.

¹³ Fredy T. L. Tobing dan Erwin Indradjadja, “Islamic State in Iraq and Syria (ISIS) and Its Impact in Indonesia”, *Global Jurnal Politik Internasional*, vol 21, no. 1 2019, hlm, 101-125.

Penelitian Ofir Winter berjudul *The Islamic Caliphate: A Controversial Consensus*. Penelitian ini merupakan penelitian deskriptif kualitatif. Tujuan penelitian ini adalah untuk memotret perbedaan pendapat umat Islam dalam merespon kebangkitan khilafah di tangan ISIS. Dengan pendekatan sosio-historis, Ofir Winter mengamati bahwa perdebatan seputar khilafah dan *imāmah* telah terjadi sejak era awal Islam pasca era kenabian, di mana Sunni dan Syiah saling memperebutkan otoritas kekuasaan dan memanfaatkan otoritas keagamaan untuk melegitimasi. Konsep khilafah kemudian mengkristal menjadi ideologi ortodoksi Sunni sedangkan *imāmah* menjadi ideologi ortodoksi Syiah. Khilafah sejak era itu tidak pernah disepakati oleh seluruh umat Islam.

Di era kontemporer, kebangkitan kembali khilafah di tangan ISIS juga tidak disepakati oleh Sunni dan Syiah, bahkan di kalangan Sunni sendiri terdapat keragaman pendapat dalam menyikapi khilafah ISIS. ISIS yang muncul dari rahim Salafi Jihadi harus berhadap-hadapan dengan sesama kelompok Salafi Jihadi yang tergabung dengan Jabhah an-Nusra, cabang Qaeda di Syria. ISIS juga ditolak oleh Ikhwan al-Muslimun karena dinilai tidak sesuai dengan kriteria-kriteria khilafah dalam hukum Islam. Di sisi lain, ulama Al-Azhar pun mendelegitimasi kekhilafahan ISIS yang dinilai tidak mencerminkan nilai-nilai luhur Islam. Dari fenomena perdebatan dalam internal Sunni ini, Ofir Winter menyimpulkan bahwa pro kontra tentang sah atau tidaknya khilafah ISIS bukan sekadar perdebatan dalam ranah hukum Islam, namun lebih ditengarai oleh persaingan dalam

memperebutkan otoritas politik dan otoritas keagamaan antara ISIS *vis a vis* Al-Azhar sebagai institusi tertua, ISIS *vis a vis* Jabhah an-Nusro dan kelompok salafi lainnya, ISIS *vis a vis* Ikhwan al-Muslimun, dan ISIS *vis a vis* negara-negara Arab lainnya.¹⁴

14. Penelitian Cole Bunzel (2016)

Penelitian Cole Bunzel berjudul *The Kingdom and The Caliphate: Duel of the Islamic States*. Penelitian ini merupakan penelitian deskriptif kualitatif. Tujuan penelitian ini adalah untuk memotret persaingan ideologis dan politis antara khilafah ISIS dan rezim kerajaan Saudi. Penelitian ini berhasil mengungkap kontestasi antara ISIS dan rezim kerajaan Saudi yang keduanya lahir dari rahim Wahabi. Selain saling berebut dalam penguasaan kilang-kilang minyak, keduanya juga berebut untuk menjadi representasi dan pewaris yang lebih valid bagi Wahabisme. Pada tahun 2014, King Abdullah mengumpulkan ulama dan sarjana muslim untuk mendorong mereka agar melakukan kritik terhadap ideologi jihadi ISIS yang terlalu ekstrem (*ghuluw*).

King Abdullah menilai bahwa ulama Wahabi terlalu malas mengkritik ISIS yang dinilai telah mencoreng gerakan Wahabi. Dua hari kemudian, Hatim 'Awni, seorang profesor ahli hadis yang dikenal memiliki pandangan-pandangan progresif, menulis dengan berapi-api bahwa Wahabisme membutuhkan otokritik, karena ISIS dan Wahabi Saudi sama-sama mengusung

¹⁴ Ofir Winter, "The Islamic Caliphate: A Controversial Consensus", *Institute for National Security Studies*, 2016, hlm.

doktrin *takfir* yang menjadi sumber malapetaka internasional. Oleh sebab itu, menurut ‘Awni, doktrin-doktrin eksklusif yang diajarkan dalam tradisi Wahabi terutama *takfir* harus direformasi. ‘Abd ‘Aziz asy-Syaikh, mufti agung kerajaan Saudi, kemudian mengeluarkan fatwa bahwa ekstremisme ISIS bukanlah cerminan dari paham Wahabi yang benar. ISIS lebih mirip dengan kaum Khawarij di masa lalu yang sangat ekstrem dan gemar mengkafirkan sesama kaum muslimin.¹⁵

15. Penelitian Susanne Olsson (2021)

Penelitian Susanne Olsson berjudul *Hizb at-Tahrir's Caliphal Counter-Narrative*. Penelitian ini dipublikasikan di Jurnal Religions, Department of Ethnology, History of Religions and Gender Studies, University of Stockholm Swedia. Olsson mendeskripsikan pemikiran Hizbu Tahrir dan strategi dakwahnya. Susanne Olsson menilai bahwa Hizbu Tahrir merupakan *vocal radical group* namun menolak penggunaan kekerasan. Hizbu Tahrir merupakan gerakan melawan demokrasi, sekularisasi, liberalisme dan mempromosikan pentingnya kembali ke Islam yang mewajibkan kepada kaum muslimin untuk mendirikan khilafah yang telah diatur oleh wahyu Allah Swt. Sussane Olsson juga mengkritik Huzbu Tahrir yang dinilai gagal mengemban misinya di Swedia. Hizbu Tahrir

¹⁵ Cole Bunzel, "The Kingdom and the Caliphate: Duel of the Islamic States", *Journal International Peace*, 2016, hlm.

tidak diminati oleh kebanyakan komunitas muslim Swedia yang cenderung lebih moderat.¹⁶

16. Penelitian Stefan Heibner, Peter R. Neumann, John Hollan-McCowan dan Rajan Basra (2017)

Penelitian Stefan dkk. berjudul *Caliphate in Decline: An Estimate of Islamic State's Financial Fortunes*. Penelitian ini merupakan penelitian kuantitatif. Dengan menggunakan analisis angka-angka, para peneliti menggunakan teknik perhitungan secara kuantitatif matematis sehingga dapat menghasilkan suatu kesimpulan semakin mundurnya pendapatan ISIS dari tahun ke tahun. Seperti diketahui bersama, penelitian kuantitatif banyak diaplikasikan dalam bidang ekonomi dan bisnis yang berkaitan dengan harga, ekspor-impor, perdagangan internasional, neraca pembayaran, kurs atau nilai tukar mata uang, indikator ekonomi makro dan banyak fenomena lainnya.

Hasil dari penelitian ini adalah bahwa sumber pendapatan ISIS yang paling signifikan yaitu: (1) pajak dan biaya; (2) minyak; dan (3) penjarahan, penyitaan, dan denda. Para peneliti tidak menemukan bukti kuat bahwa sumbangan asing menjadi salah satu pemasukan signifikan. Sedangkan pendapatan dari penjualan barang antik dan penculikan untuk tebusan dinilai sulit untuk diukur dan tidak mungkin menjadi sumber pendapatan utama. Para peneliti menemukan bukti

¹⁶ Susanne Olsson, "Hizb ut-Tahrir's Caliphal Counter-Narrative", *Jurnal Religions, Department of Ethnology*, History of Religions and Gender Studies, University of Stockholm, Vol. 12, 2021, hlm. 486.

bahwa sejak 2014, pendapatan tahunan ISIS mengalami penurunan signifikan.¹⁷

17. Penelitian Moustafa Ayad, Amarnath Amarasingam, dan Audrey Alexander (2021)

Penelitian Moustafa Ayad dkk. berjudul *The Cloud Caliphate: Archiving the Islamic State in ReTime*. Penelitian ini dilakukan dengan metode campuran. Penelitian ini menawarkan survei dan analisis data-data online ISIS dalam rangka meningkatkan pemahaman tentang bagaimana kelompok ekstremis dan para pendukungnya mengelola, melestarikan, dan melindungi informasi yang relevan dengan tujuan mereka. File digital mereka disebut dengan istilah “*cloud caliphate*”.

Penelitian ini menawarkan wawasan tambahan bagi para peneliti, pembuat kebijakan, dan praktisi kontra-terorisme tentang bagaimana dan mengapa kelompok dan penganutnya memelihara arsip-arsip mereka. Dari segi sosiologis, data-data digital mereka berfungsi untuk menyusun sejarah bersama gerakan mereka, yakni berupa dokumentasi operasional dan strategi taktis. Data-data digital tersebut telah diidentifikasi, diakses, dan didokumentasikan oleh Institute for Strategic Dialogue (ISD), mitra penelitian di Combating Terrorism Center (CTC) Akademi Militer Amerika Serikat, kemudian dapat dijadikan pertimbangan dalam program kontra-terorisme.¹⁸

¹⁷ Stefan Heibner, dkk., “Caliphate in Decline: An Estimate of Islamic State’s Financial Fortunes”, *The International Centre for Study of Radicalisation*, 2017, hlm.

¹⁸ Moustafa Ayad, dkk., “The Cloud Caliphate: Archiving the Islamic State in ReTime”, *Institute for Strategic Dialogue*, US Military Academy, 2021, hlm.

18. Penelitian Alexey Malashenko (2018)

Penelitian Alexey Malashenko berjudul *The Islamic Caliphate: Undrawn Conclusions*. Penelitian ini merupakan penelitian deskriptif kualitatif. Peneliti sampai pada kesimpulan bahwa fenomena kebangkitan khilafah di beberapa belahan dunia belum akan berakhir, sehingga kesimpulan-kesimpulan tentang khilafah belum bisa ditarik. Peneliti menegaskan bahwa pencapaian utama dan eksklusif dari ekstremisme Islam adalah munculnya ISIS. ISIS merupakan sebuah perkembangan penting dalam sejarah Islamisme modern. Akan tetapi, yang perlu diwaspadai, upaya untuk mendirikan negara Islam pasti akan berulang di berbagai belahan dunia Islam; akan ada lagi khilafah-khilafah yang mirip dengan ISIS dengan kekejaman yang sebanding. Gerakan Islam politik akan terus berlanjut, begitu pula dengan penerapan norma-norma perilaku keagamaan, larangan-larangan yang didasarkan pada syariah, dan penggabungan hukum Islam dengan norma-norma ke dalam konstitusi negara dan struktur negara. Peneliti mencoba menebak negara mana yang mungkin menjadi tuan rumah selanjutnya; kemungkinan termasuk Nigeria atau beberapa negara tetangga Afrika (misalnya, Libya, Somalia atau Yaman). Pakistan mungkin juga akan menjadi negara tuan rumah khilafah di masa depan, di mana unsur-unsur Islam politik telah ada selama beberapa waktu.¹⁹

19. Penelitian Dadi Hardiansyah (2019)

¹⁹ Alexey Malashenko, "The Islamic Caliphate: Undrawn Conclusions", *Dialogue of Civilizations Research Institute*, 2018, hlm.

Penelitian Dadi Hardiansyah berjudul *Distorsi Hadis Khilafah ‘ala Manhaji An-Nubuwwah (Studi Kritik Analisis Hadis Khilafah ‘ala Manhaji an-Nubuwwah)*. Penelitian ini merupakan penelitian deskriptif kualitatif dengan pendekatan ilmu *jarḥ wa at-ta’dīl* untuk membongkar ke-*ḍa’īf*-an hadis tentang khilafah. Peneliti menyimpulkan bahwa hadis-hadis tentang khilafah memiliki problem otentisitas sebab diriwayatkan oleh para perawi, yang menurut penilaian al-Bukhari, dianggap sangat lemah.²⁰

20. Penelitian Musa Bakri Haj (2019)

Penelitian Musa Bakri Haj berjudul *Da’īfu Aḥādīs as-Siyāsah*. Penelitian ini merupakan penelitian deskriptif kualitatif dengan pendekatan ilmu *jarḥ wa at-ta’dīl* dan sejarah. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa hadis-hadis yang sering digunakan oleh para pendukung khilafah merupakan hadis yang *ḍa’īf* sehingga tidak dapat digunakan dalil wajibnya pendirian khilafah.²¹

21. Penelitian Nasrullah (2019)

Penelitian Nasrullah berjudul *Kritik Radikalisme Pemikiran HTI: Studi Kontekstualitas Matan Hadis-hadis Khilafah*. Penelitian ini merupakan penelitian deskriptif kualitatif dengan pendekatan *naqd al-matan wa as-sanad*, kritik konten dan transmisi hadis khilafah. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa hadis-hadis yang dinukil dalam kitab *Nizām Ḥukm fī*

²⁰ Dedi Hardiansyah, “Distorsi Hadis Khilafah ‘Ala Manhaj an-Nubuwwah (Studi Kritik Analisis Hadis Khilafah ‘Ala Manhaj an-Nubuwwah)”, *Diroyah: Jurnal Ilmu Hadits UIN Gunung Jati*, Vol. 2, 2019, hlm. 55-60.

²¹ Musa Bakri Haj, “Da’īfu Aḥādīs as-Siyāsah”, *Jamiah Islamiyyah Minnesota*, 2019, hlm.

Islām bab Khilāfah merupakan hadis yang tidak otentik. Sedangkan secara matan, hadis khilafah tidak ada kaitannya dengan perintah kewajiban mendirikan khilafah sebagai sebuah sistem dalam pemerintahan resmi negara.²²

22. Penelitian Irfan Ardiansyah (2017)

Penelitian Irfan Ardiansyah berjudul *Pergeseran dari Sistem Khilafah ke Nation State Dunia Islam*. Penelitian ini merupakan penelitian deskriptif kualitatif dengan pendekatan sosiologis. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa khilafah merupakan sistem pemerintahan yang bersifat universal yang meliputi seluruh dunia Islam yang mengintegrasikan agama dan politik, sehingga negara merupakan lembaga politik sekaligus agama. Sistem khilafah tersebut tidak pas diterapkan di Indonesia, bahkan sudah tidak relevan untuk kondisi sekarang, sebab negara-negara Islam atau yang berpenduduk mayoritas muslim sudah mapan dengan sistem negara bangsa. Meskipun sistem khilafah ideal karena dapat mempersatukan dunia Islam, tetapi sulit diwujudkan atau sebagai konsep ideal utopis. Islam tidak mewajibkan untuk menerapkan sistem khilafah. Tidak terdapat satu pun ayat Alquran maupun Hadis yang mewajibkan umat Islam untuk mendirikan khilafah. Yang diperintahkan oleh Islam adalah mendirikan *imāmah* (kepemimpinan), dan *imāmah*

²² Nasrulloh, “Kritik Radikalisme Pemikiran HTI: Studi Kontekstualitas Matan Hadis-hadis Khilafah”, *Jurnal Diya Afkar* Studi Quran dan Hadits Vol. 2 No. 2, 2019, UIN Malang, hlm. 234.

bentuknya tidak harus khilafah, tetapi disesuaikan dengan situasi dan perkembangan politik yang ada sehingga relevan.²³

23. Penelitian Ali Sadiqin (2021)

Penelitian Ali Sadiqin berjudul *The Dynamics of Islamic Constitution: from Khilafah Period to Nation-State*. Penelitian ini merupakan penelitian deskriptif kualitatif dengan pendekatan sosiologis. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa sistem khilafah sepanjang sejarahnya selalu mengalami perubahan, sehingga dapat dinilai bahwa khilafah bersifat profan. Peneliti berpendapat bahwa kedudukan konstitusi dalam sebuah negara sangat penting, yakni sebagai hukum dasar, pembatas kekuasaan, pelindung hak asasi manusia, dan pengatur hubungan antar lembaga negara. Islam memiliki tata nilai yang moderat yang dapat diimplementasikan dalam konstitusi, seperti keadilan, musyawarah, dan persamaan. Konstitusi Islam seharusnya menjadi wadah bagi penerapan tata nilai tersebut ke dalam aturan bernegara tanpa terpaku pada bentuk dan sistem pemerintahan khilafah. Tata nilai Islam yang universal harus mampu berintegrasi dengan perkembangan sistem ketatanegaraan modern, sehingga menghasilkan kehidupan bernegara yang berkeadilan.²⁴

24. Penelitian Yan Mulyana dkk. (2016).

Penelitian Yan Mulyana dkk. berjudul *Power Negara Islam Irak dan Suriah*. Penelitian ini merupakan penelitian

²³ Irfan Ardiansyah, "Pergeseran dari Sistem Khilafah ke Nation State Dunia Islam", *UIR Law Review*, vol. 01, No. 2, 2017, hlm. 205-210.

²⁴ Ali Sadiqin, "The Dynamics of Islamic Constitution: From the Khilāfah Period to the Nation-State", *Journal of Islamic Law* Vol. 2 No. 2, 2021 UIN Sunan Kalijaga, hlm. 138.

deskriptif kualitatif. Penelitian ini bertujuan untuk menelaah kemunculan dan perkembangan ISIS serta bentuk dan kapabilitas power yang dimiliki. Temuan dari penelitian ini menunjukkan bahwa ISIS memiliki kapabilitas power yang mumpuni dari sisi *hard power* dan *soft power*. Okupasi ISIS berbasis power tersebut telah memancing respon kuat dari negara-negara dalam hubungan internasional.²⁵

25. Penelitian Florence Gaub (2021)

Penelitian Florence Gaub berjudul *How the Islamic State Sees the Future*. Penelitian Florence Gaub berupaya memberikan prediksi-prediksi tentang strategi-strategi yang akan dilakukan oleh kelompok ISIS guna membangun kembali kekuatannya yang belakangan terus melemah. Hasil penelitian ini mengindikasikan bahwa ISIS memang kehilangan banyak kawasan teritorial yang pernah mereka kuasai. Namun ISIS patut terus diwaspadai karena mereka terus melakukan perekrutan anggota di Timur Tengah dan Eropa. Bukti-bukti otentik menunjukkan meningkatnya simpatisan ISIS di Eropa dan terus bergeraknya upaya penggalangan-penggalangan dana selama masa pandemi Covid-19.²⁶

26. Penelitian Christopher M. Blanchard dan Carla E. Humud (2018)

Penelitian Christopher M. Blanchard dan Carla E. Humud berjudul *Islamic State and U.S. Policy*. Penelitian ini merupakan penelitian deskriptif kualitatif. Penelitian ini

²⁵ Yan Mulyana, dkk., "Power Negara Islam Irak dan Suriah", *Jurnal Ilmu Politik dan Komunikasi*, Vol. VI No. 1 2016, hlm. 19-26.

²⁶ Florence Gaub, "How The Islamic State Sees The Future", *European Union Institute for Security Studies*, 2021, hlm.

mengkaji tentang kebijakan-kebijakan AS dalam mengerahkan Militer AS untuk terus melakukan operasi terhadap ISIS di Irak, Suriah, Afghanistan dan negara-negara lain. AS terus mendukung stabilisasi daerah-daerah yang pernah dikuasai oleh ISIS, dan upaya diplomatik AS telah mempromosikan rekonsiliasi politik antar faksi-faksi lokal di negara-negara di mana pendukung ISIS aktif. AS juga memberikan bantuan keamanan kepada mitra pemerintah dalam mendukung operasi melawan afiliasi ISIS dan memperkuat kemampuan mitra untuk mencegah serangan ISIS. AS proaktif mengembangkan kerjasama kontra-terorisme dan upaya berbagi informasi intelijen untuk membatasi kemampuan pendukung ISIS dalam melakukan serangan teroris transnasional.²⁷

27. Penelitian Abdel Bari Atwan (2019)

Penelitian Abdel Bari Atwan berjudul *Islamic State: the Digital Caliphate*. Berdasarkan penelitian lapangan yang ekstensif dan wawancara eksklusif dengan orang-orang dalam ISIS, Abdel Bari Atwan dapat menggali informasi yang menguraikan struktur kepemimpinan kelompok tersebut, strategi, taktik, dan beragam metode rekrutmennya. Atwan menelusuri garis ideologi Salafi-jihadi dalam pemahaman keagamaan ISIS, perbedaan ideologisnya dengan al-Qaeda dan persaingan mematikan yang muncul di antara para pemimpin mereka.

²⁷ Christopher M. Blanchard dan Carla E. Humud, "Islamic State and U.S. Policy", *Congressional Research Service*, 2018, hlm.

Yang lebih penting lagi, Atwan menunjukkan bagaimana pertumbuhan pesat kelompok tersebut telah difasilitasi oleh penguasaan platform media sosial. ISIS dan pendukungnya menggunakan internet dan platform jejaring sosial dengan cara yang berani dan terbuka untuk memasarkan dan menyebarkan ideologi mereka melalui jaringan arus utama seperti Twitter, Facebook, Instagram dan lain-lain. Saat ini perang antara para pendukung ideologi khilafah dan kontra khilafah tidak hanya berada di Irak dan Suriah, namun telah memasuki ruang-ruang maya yang lebih luas. Dengan demikian, gerakan kontra-terorisme harus digalakkan melalui jejaring media-media sosial. Informasi-informasi yang obyektif tentang Islam *rahmatan lil 'ālamīn*, bukan Islam yang penuh kekerasan dan kekerasan, harus disebarluaskan kepada masyarakat melalui Facebook, Twitter, Instagram, dan lain-lain.²⁸

28. Penelitian Lufaei (2018).

Penelitian ini berjudul *Kritik atas Penafsiran Ayat-Ayat Khilafah: Studi Tafsir Wa'ie Karya Rokhmat S. Labib*. Penelitian ini merupakan penelitian deskriptif kualitatif. Tujuan penelitian ini adalah untuk menelusuri politisasi ayat-ayat khilafah yang dilakukan oleh Rokhmat S. Labib yang *notabene* merupakan Dewan Pengurus Pusat HTI. Penelitian ini kemudian bertujuan mereinterpretasi ayat-ayat tersebut sebagai upaya meluruskan penyimpangan tafsir atas ayat-ayat khilafah. Hasil penelitian ini adalah ditemukannya politisasi atas QS. Al-

²⁸ Abdel Bari Atwan, *Islamic State: The Digital Caliphate*, (Canada: University of California Press, 2019), hlm.

Baqarah: 30, QS. Al-Nisa': 59, QS. Al-Maidah: 49 yang mengakibatkan *jumping conclusion*.

Lufaei kemudian mendekonstruksi tafsir politis tersebut dengan menelaah ayat-ayat tersebut sesuai dengan konteks pembahasan (*siyāq al-kalām*) dan konteks historisnya. Al-Baqarah: 30 turun untuk menjelaskan tugas Adam as. sebagai khalifah di muka bumi, bukan untuk mendirikan pemerintahan dengan sistem khilafah. QS. Al-Nisa: 59 tidak spesifik memerintahkan taat kepada khalifah dalam sistem khilafah, namun ayat tersebut memerintahkan umat Islam untuk taat pada ulama dan pemimpin yang adil dalam arti yang luas. QS. Al-Maidah: 49 memerintahkan umat Islam mengamalkan ajaran yang telah diturunkan oleh Allah, namun ayat tersebut tidak memerintahkan pendirian negara Islam.²⁹

Tabel 1 Penelitian Terdahulu

No	Peneliti dan Judul	Hasil	Persamaan	Perbedaan
1	Riyan E. Hidayat, <i>Studi Pemikiran Wahbah az-Zuhaili dan Syahrur tentang Pernikahan Serta Relevansinya dengan Peraturan</i>	Biografi Wahbah az-Zuhaili dan pandangan nya tentang	Ruang lingkup penelitian, yaitu mengkaji pemikiran Wahbah az- Zuhaili.	Peneliti terdahulu mengkaji pemikiran Wahbah az- Zuhaili dalam persoalan

²⁹ Lufaei, "Kritik atas Penafsiran Ayat-Ayat Khilafah: Studi Tafsir Wa'ie Karya Rokhmat S. Labib", *Jurnal Fanar: Jurnal Ilmu Quran dan Hadits* Fakultas Ushuluddin STFI Sadra, vol. I, no. I, 2018, hlm. 19-34.

	<i>Perundang-Undangan tentang Perkawinan di Indonesia.</i> M. K. Muna dan Yusuf A. Subekti, <i>Tujuan Pendidikan Islam Dalam Alquran: Kajian Hujurat Ayat II-13 Tafsir Munir Karya Wahbah az-Zuhaili.</i>	persoalan perkawinan, keluarga, dan pendidikan toleransi	Jenis penelitian deskriptif kualitatif	pernikahan, hukum keluarga, dan pendidikan toleransi, sedangkan penulis mengkaji masalah kritik sistem khilafah
2	Farij Abd Alim, <i>Manhaj Duktur Ahmad Thayyib fi Taqirir Aqidah Ahlu as-Sunnah wa Jamaah.</i> Heri Setiyawan, <i>Redefining the Role</i>	Biografi Ahmad at-Tayyib dan perannya dalam mencounte r radikalisme	Peneliti terdahulu dan penulis menelaah peran Ahmad at-Tayyib dalam membendung gerakan radikalisme	Peneliti terdahulu tidak fokus pada diskursus khilafah, sedangkan penulis fokus pada diskursus khilafah

	<i>of Religion in Contemporary Society: Pope Francis and Syekh Ahmad Muhammad at-Tayyeb</i>		Jenis penelitian deskriptif kualitatif.	
3	Luchsinger, <i>The Allure of ISIS: Examining the Underlying Mechanisms that Helped the Islamic State in Iraq and Syria</i> Abdel Bari Atwan, <i>Islamic State: The Digital Caliphate</i> Moustafa Ayad dkk., <i>The Cloud Caliphate: Archiving the</i>	Pengaruh ISIS di dunia maya	Perlunya memahami dan mewaspadaai gerakan radikal Jenis penelitian deskriptif kualitatif	Peneliti terdahulu mengupas bahaya pengaruh kelompok radikal di media sosial, sedangkan peneliti mengupas bahaya dan kelemahan ideologinya

	<i>Islamic State in ReTime</i>			
4	Michaela Martin dan Hussein Salomon, <i>Islamic State: Understanding the Nature of the Beast and Its Funding</i> Stefan dkk., <i>Caliphate in Decline: An Estimate of Islamic State's Financial Fortunes</i>	Menggali informasi terkait sumber-sumber pendanaan ISIS	Peneliti terdahulu dan penulis sama-sama berupaya memahami gerakan pro khilafah	Peneliti terdahulu mengkaji aspek keuangan kelompok pro khilafah, sedangkan peneliti mengkaji aspek kelemahan ideologinya Jenis penelitian terdahulu deskriptif kuantitatif, sedangkan penulis penelitiannya berjenis deskriptif kualitatif

5	Fredy Tobing dan Erwin Indradjadja, <i>Islamic State in Iraq and Syria (ISIS) and Its Impact in Indonesia</i> Ofir Winter, <i>The Islamic Caliphate: A Controversial Consensus</i> Cole Buzel, <i>The Kingdom and The Caliphate: Duel of the Islamic States</i> Susanne Olsson, <i>Hizb ut-Tahrir's Caliphal Counter-Narrative</i>	Resistensi ormas-ormas Islam <i>mainstream</i> terhadap kelompok pro khilafah	Ruang lingkup penelitian terdahulu dan penelitian penulis sama-sama bergerak dalam bidang counter-terorisme Jenis penelitian deskriptif kualitatif	Peneliti terdahulu mengulas resistensi ormas-ormas dan lembaga-lembaga keagamaan di sejumlah negara terhadap ISIS, sedangkan penulis mengulas pandangan kritis dua tokoh terhadap sistem khilafah
6	Irfan Ardiansyah, <i>Pergeseran dari</i>	Sejarah perubahan sosial	Penelitian terdahulu memotret	Penelitian terdahulu mengupas

	<i>Sistem Khilafah ke Nation State Dunia Islam</i> Ali Sodikin, <i>The Dynamics of Islamic Constitution: from Khilafah Period to Nation-State</i> Hassan Hassan, <i>The Sectarianism of the Islamic State: Ideological Roots and Political Context</i>	politik dari era khilafah ke negara bangsa	khilafah dari aspek sejarah, sedangkan penulis juga tidak mengabaikan faktor kesejarahan Jenis penelitian deskriptif kualitatif	sejarah tanpa memberikan kritik mendasar pada ideologi khilafah, sedangkan penulis fokus pada kritik landasan ideologis khilafah
7	Florence Gaub, <i>How the Islamic State Sees the Future</i>	Masa depan gerakan pro khilafah	Ruang lingkup kajiannya adalah counter-terorisme	Penelitian terdahulu memprediksikan potensi tumbuh kembangnya gerakan pro

	Alexey Malashenko, <i>The Islamic Caliphate: Undrawn Conclusions</i>		Jenis penelitian deskriptif kualitatif	khilafah di berbagai negara, sedangkan penulis mengkaji ideologi yang melandasi gerakan tersebut
8	Yan Mulyana dkk., <i>Power Negara Islam Irak dan Suriah</i> Christopher M. Blanchard dan Carla E. Humud, <i>Islamic State and U.S. Policy</i>	ISIS memiliki kapabilitas power yang mumpuni dari sisi hard power dan soft power. ISIS juga memiliki sistem	Ruang lingkup: counter terorisme Jenis penelitian: deskriptif kualitatif	Penelitian terdahulu menggunakan pendekatan ilmu pertahanan militer dan hukum, sedangkan penulis menggunakan pendekatan ilmu-ilmu

	Mara Revkin, <i>The Legal Foundations of the Islamic State</i>	undang-undang dan aparat keamanan		keislaman
9	Lufaei, <i>Kritik atas Penafsiran Ayat-Ayat Khilafah: Studi Tafsir Wa'ic Karya Rokhmat S. Labib</i> Dadi Hardiansyah, <i>Distorsi Hadis Khilafah 'Ala Manhaji An-Nubuwwah (Studi Kritik Analisis Hadis Khilafah 'Ala Manhaji an-Nubuwwah)</i> Musa Bakri Haj, <i>Da'ifu Ahadis as-Siyasah</i>	HTI mempolitisi asi ayat-ayat dan menggunakan hadis-hadis yang lemah	Peneliti terdahulu mengkritik HTI dari sudut pandang tafsir Alquran dan ilmu hadis, sebagaimana peneliti pun menggunakan pendekatan yang sama Jenis penelitian deskriptif kualitatif	Peneliti terdahulu tidak menguraikan pandangan Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib, sedangkan penulis fokus pada pandangan kedua tokoh tersebut Selain menggunakan pendekatan ilmu tafsir Alquran dan hadis, peneliti

	Nasrullah, <i>Kritik Radikalisme Pemikiran HTI: Studi Kontekstualitas Matan Hadis-hadis Khilafah</i> Ourzadi Yassin, <i>Qirā'ah Naqdiyyah fī Fikr Hizb at-Tahrīr: Masalah Khilāfah Namūzajan</i>			menggunakan pendekatan sejarah, <i>usul fiqh</i>, dan kaidah <i>fiqhiyyah</i>

Untuk melengkapi kajian-kajian terdahulu, maka peneliti mengajukan judul penelitian “Kritik Syaikh Wahbah az-Zuhaili dan Syaikh Ahmad at-Tayyib terhadap Sistem Khilafah”. Perbedaan penelitian ini dengan penelitian-penelitian terdahulu antara lain: 1) para peneliti terdahulu mengkaji Wahbah az-Zuhaili dan pemikirannya dalam bidang hukum fikih dan metode tafsir Alquran. Penelitian terdahulu mengkaji tentang Ahmad at-Tayyib dari aspek perannya dalam menghadapi terorisme dan isu-isu lingkungan hidup. Sedangkan penelitian ini lebih fokus mengkaji

pemikiran kedua tokoh yang mengkritik struktur ideologis sistem khilafah; 2) Penelitian terdahulu belum ada yang mengkomparasikan kedua tokoh ini, sedangkan penelitian ini mengkomparasikan keduanya; 3) Penelitian terdahulu mengkaji khilafah dari sudut pandangan politik, ekonomi, teknologi, pertahanan, dan reinterpretasi ayat khilafah serta kritik hadis-hadis khilafah. Sedangkan penelitian ini mengkaji kritik terhadap khilafah dari sudut pandang kelimuan Islam menurut dua tokoh tersebut.

B. Kerangka Teori

1. Teori Kritik Nalar Politik Arab Islam Menurut ‘Abid Jabiri.

Untuk memahami nalar politik Arab dan mengkritiknya, Jabiri meminjam teori Lalande tentang perbedaan antara *la raison constituante* (*'al-aql al-mukawwin*) dengan *la raison constituée* (*al-'aql al-mukawwan*). *La raison constituante* adalah potensi intelektual (*malakah*) yang dimiliki setiap manusia guna menciptakan teori-teori dan prinsip-prinsip universal, sedangkan *la raison constituée* adalah teori-teori yang dihasilkan oleh *la raison constituante*. *La raison constituée*, atau teori politik khilafah umpamanya, memiliki relativitas dan, oleh karenanya, dicirikan dengan sifat berubah-ubah secara dinamis setiap waktu dan berbeda-beda antara satu pemikir dengan pemikir lainnya. Hal ini terbukti bahwa pemikiran khilafah tidaklah tunggal; ada khilafah versi Sunni, Syiah, Mu'tazilah, Khawarij, ISIS, HTI, dan seterusnya. Nalar politik khilafah tak lain adalah *la raison constituée*, yakni kumpulan aturan-aturan “yang diciptakan”

oleh ulama Arab-Islam di tengah-tengah kultur intelektual Arab, bukan sistem yang diturunkan oleh Allah secara langsung (*ma anzalahullah*) sebagaimana klaim kaum fundamentalis. Teori ini akan bermanfaat guna mengkaji historisitas konsep khilafah yang sangat dinamis dan tidak statis.

Berdasarkan kerangka teori tersebut, maka objek kritik khilafah adalah kritik terhadap mekanisme kinerja *la raison constituante*, yakni proses penafsiran politis atas ayat-ayat dan hadis-hadis untuk melegitimasi kekuasaan di masa lalu di satu sisi, dan kritik terhadap *la raison constituée* yang mewujud dalam bentuk konsep sistem khilafah di sisi lain. Kritik khilafah secara operasional menganalisis proses-proses kinerja *la raison constituante* dalam membentuk *la raison constituée* pada periode-periode sejarah khilafah dan mencari kemungkinan-kemungkinan *la raison constituante* membentuk teori-teori baru di era modern dan kontemporer. Kritik terhadap mekanisme kinerja *la raison constituante* diaplikasikan untuk mendekonstruksi cacat-cacat epistemologis dalam tafsir politis atas ayat dan hadis, kemudian mencari alternatifnya berupa penafsiran baru dari hasil reinterpretasi terhadap ayat dan hadis yang dipolitisasi. Ini merupakan proses dekonstruksi dan rekonstruksi wacana yang juga membutuhkan sokongan teori-teori '*ulūm Alquran, jarḥ wa at-ta'dīl* dalam ilmu hadis, *maqāṣid asy-syarī'ah* dan *qawā'id al-fiqhiyyah*.³⁰

³⁰ Abid al-Jabiri, *Takwīn al-'Aql al-'Arabi*, (Beirut: Markaz Dirasah Wahdah 'Arabiyyah, 2002), hlm. 5-6 & 13-16.

La raison constituante, dalam sejarah kebudayaan Arab-Islam, telah berperan merumuskan *la raison constituée* yang termanifestasikan dalam episteme *bayāni*, *‘irfāni* dan *burhāni*. Pertama, *bayani* adalah sistem epistemologi eksplikasi dalam bidang bahasa, fikih, usul fikih, kalam, dan balaghah. Konsep sistem khilafah yang antara lain diuraikan oleh al-Mawardi dalam kitab *Aḥkām as-Sulṭāniyyah*, termasuk dalam kategori *bayāni*. Sistem ini muncul dari akumulasi teori-teori penafsiran wacana (*interpreting of discourse*) teks-teks primer keagamaan; Alquran dan hadis.

Kedua, *‘irfāni* adalah episteme gnostik yang mencakup sufisme, pemikiran Syi’ah, filsafat Isma’iliyyah, interpretasi esoterik terhadap teks-teks keagamaan, dan filsafat iluminasi. Episteme ini didasarkan pada metode intuitif (*kasyf*). Dari episteme *‘irfāni* yang sufistik, misalnya, telah muncul karya seperti *at-Tibr Masbūk fī Nasīḥat Mulūk* karya al-Al-Ghazali, di mana ia memberikan naschat-naschat spiritual kepada para penguasa.

Ketiga, *burhāni* adalah episteme demonstratif yang didasarkan pada metode observasi empiris dan inferensi rasional (*al-istintāj al-‘aqlī*).³¹ Dari episteme ini juga telah muncul pemikiran politik al-Farabi dalam kitabnya yang berjudul *as-Siyāsah al-Madaniyyah* (Politik Kenegaraan) dan *Arau Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah* (Pikiran-pikiran Penduduk Negeri Utama) yang sangat dipengaruhi oleh filsafat politik Plato dan

³¹ Abid al-Jabiri, *Binyah al-‘Aql al-‘Arabi*, (Beirut: Markaz Dirasah Wahdah ‘Arabiyyah, 2004), hlm. 13, 251 & 383.

Aristoteles. Jika dianalisis dengan teori Jabiri dari aspek strukturalis-historis-ideologis, maka dapat dipahami bahwa karya-karya tersebut memiliki tujuan politis dan ideologis; al-Mawardi merupakan ulama pengabdian di istana Dinasti Buwaihiyyah dan karya khilafahnya ditulis untuk memberikan legitimasi pada kekuasaan Bani Buwayh.³² Al-Ghazali menulis kitab *at-Tibr al-Masbūk* sebagai hadiah untuk Muhammad bin Maliksyah, Sultan Dinasti Saljukiyyah. Al-Farabi menulis karya politiknya untuk Saifudin Hamdani, pemimpin Dinasti Bani Ikhsyid di Aleppo, yang telah memberikan kedudukan tinggi kepada al-Farabi.

Berpijak pada kategori-kategori epistemik ini, maka penelitian tentang kritik sistem khilafah hanya akan menyentuh pemikiran politik Islam yang terbangun di atas epistem *bayāni*, sebab kelompok-kelompok fundamentalis pro khilafah selalu mendasarkan ideologinya pada konsep khilafah dalam ilmu fikih. Para pendukung khilafah jarang sekali menggunakan argumentasi-argumentasi sufistik maupun filsafat untuk menjustifikasi gerakan-gerakan politiknya.

Dalam buku *al-'Aql as-Siyāsi al-'Arabi*, Jabiri menambahkan sebuah paparan menarik bahwa nalar politik bukanlah murni *bayāni*, murni *'irfāni*, maupun murni *burhāni*. Nalar politik adalah “nalar pragmatisme” (*bragmatiyyah*) yang berasaskan manfaat. Seorang penguasa sangat membutuhkan legitimasi dari tokoh masyarakat dan ulama tanpa memandang

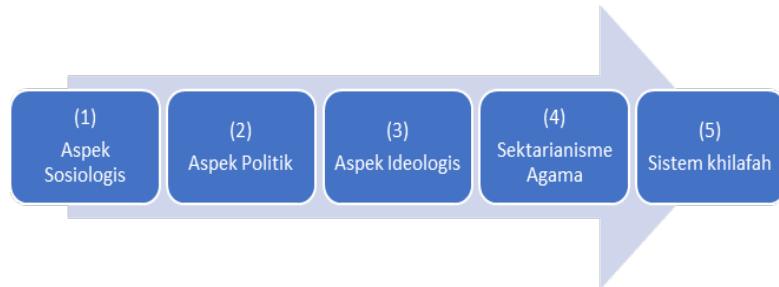
³² Shalahuddin Basuni Ruslan, *Fikr as-Siyāsi 'inda al-Māwardi*, (Cairo: Maktabah Nahdhah, t.t.), hlm. 17.

kecenderungan pemahaman keagamanya. Seorang penguasa membutuhkan dukungan dari fuqaha, tokoh-tokoh sufi dan para filosof sesuai kebutuhan dan keuntungan politik.

Dalam menulis kritik sistem khilafah, peneliti juga membutuhkan teori Jabiri tentang “bawah sadar politik” (*al la syu’ur as-siyāsiy*) dan “imaginasi sosial” (*mikhyāl al-ijtimā’iy*). Regis Debray, intelektual Perancis, dalam bukunya yang berjudul *Critique de la raison politique*, menjelaskan bahwa fenomena politik tidak didasari oleh kesadaran dan konsepsi-konsepsi manusia, melainkan oleh bawah sadar politik. Teori ini mula-mula diaplikasikan oleh Debray guna menganalisis masyarakat industrial Eropa yang lebih didominasi oleh relasi-relasi ekonomi (relasi produksi) ketimbang relasi sosial kekeluargaan dan etnis. Hal ini berbeda dengan masyarakat Arab-Islam di mana relasi keluarga dan etnik menduduki posisi sentral. Perbedaan ini memaksa Jabiri harus memodifikasi fungsi teori bawah sadar politik Debray.

Jika Debray memfungsikan teorinya guna menganalisis aspek yang bersifat keluarga dan agama dalam politik masyarakat Eropa kontemporer, maka Jabiri memfungsikannya guna menjelaskan aspek politis yang terdapat dalam ranah keluarga dan agama di masyarakat Arab, baik klasik maupun kontemporer, sebab politik dalam masyarakat Arab diselenggarakan atas nama sektarianisme agama dan fanatisme klan, seperti kontestasi politik antar Sunni-Syiah, Arab-‘Ajam, Quraisy-non Quraisy, dan seterusnya. Debray secara hirarkis meneliti fenomena politik Eropa dari “aspek politis” menuju

“aspek ideologis” untuk sampai pada “aspek agama”, sementara Jabiri menganalisis masyarakat Arab dari “aspek sosiologis” yang membentuk “aspek politik”, “aspek politik” kemudian membentuk “ideologi”, dan “ideologi” pada gilirannya membentuk “sektarianisme agama”. Dengan demikian, bawah sadar politik masyarakat Arab tidak dibentuk oleh agama seperti terjadi di Eropa, tapi oleh sektarianisme agama.³³



Proses Terbentuknya Nalar Bawah Sadar Sistem Khilafah

Teori kedua adalah *imaginaire social (mikhyāl al-ijtimā'iy)* yang diadopsi dari sosiologi Barat kontemporer. Teori ini menjelaskan bahwa setiap komunitas pasti memiliki imajinasi-imajinasi yang berfungsi mengenali dan mengekspresikan identitas, kebutuhan, dan tujuan kolektif masyarakat. Nalar politik khilafah, dalam bentuknya yang ideologis maupun praksis, merupakan fenomena kolektif yang secara referensial mengacu pada imajinasi sosial yang dipersonifikasikan dalam bentuk tokoh-tokoh legendaris dan mitos kepahlawanan. Imajinasi sosial komunitas Syi'ah, misalnya, dipersonifikasikan dalam sosok 'Ali bin Abi Thalib

³³ Abid al-Jabiri, *Binyah...*, hlm. 555-572. Bandingkan dengan Abid al-Jabiri, *Takwīn...*, hlm. 337.

dan Husain bin ‘Ali, sedangkan imajinasi sosial Sunni terdapat pada Khulafa ar-Rasyidin dan ulama *salaf as-ṣāliḥ*.

Dua teori ini diaplikasikan untuk menghubungkan aktivitas politik dengan motif-motif dan manifestasinya. Jabiri menilai ada tiga motif aktivitas politik Arab; motif politis dalam solidaritas klan (*‘aṣabiyyah fī al-qabīlah*), motif ekonomi (*ganīmah*), dan motif ideologi (*‘aqīdah*). Atas dasar motif-motif itu, praktik politik Arab telah mengalami fase-fase perkembangan yang cukup panjang, yakni dari fase kenabian, fase stabilitas politik periode Abu Bakar dan ‘Umar, fase kekacauan pada era ‘Utsman dan ‘Ali, hingga fase munculnya monarkhi natural (*mulk as-siyāsī*) Dinasti Umawi yang mempamerkan despotisme dan diktatorisme. Sistem monarkhi natural Dinasti Umawi merupakan salah satu dari manifestasi nalar politik Arab.

Manifestasi nalar politik Arab terbagi empat: 1) munculnya sistem monarkhi; 2) munculnya Dinasti Syi’ah Imamiyyah dan Ismailiyyah yang mengacu pada mitologi kepemimpinan; 3) gerakan pencerahan yang direpresentasikan oleh Mu’tazilah, dan; 4) munculnya ideologi kesultanan khilafah versi fuqaha pada periode Dinasti Abbasiyyah. Menurut Jabiri, ideologi kesultanan khilafah merupakan konsep yang teori-teorinya banyak diadopsi oleh Ibn Muqafa’ dari tradisi kekaisaran Persia. Ideologi khilafah yang terpotret dalam *Aḥkām as-Sulṭāniyyah* hingga karya-karya Taqiyuddin an-Nabhani pendiri Hizbut Tahrir inilah yang hingga kini menghegemoni wacana politik Arab, bahkan tersebar hingga di Indonesia.

Jabiri mengusulkan pentingnya upaya mereformulasi sistem khilafah yang telah usang ke arah yang lebih modern sebagai berikut; *Pertama*, mengubah dan mentransformasikan masyarakat klan menjadi masyarakat madani yang multipartai dan memiliki lembaga konstitusi;

Kedua, mengubah sistem ekonomi *ganīmah* yang bersifat konsumerisme menjadi sistem ekonomi yang berorientasi produksi, serta membangun kerjasama ekonomi antar negara-negara Arab untuk mewujudkan independensi;

Ketiga, mengubah khilafah yang hampir diyakini sebagai akidah menjadi sekadar produk pemikiran ijtihadi. Khilafah yang diyakini oleh kelompok fundamentalis sebagai doktrin sektarianistik yang dogmatis dan eksklusif perlu digeser menjadi pemikiran yang inklusif dan demoktaris. Berdasarkan teori-teori itulah, maka penelitian kritik sistem khilafah ini menguraikan pemikiran-pemikiran brilian para ulama pembaharu alumni Al-Azhar, terutama Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib, dalam rangka mentransformasikan konsep khilafah menuju fikih kebangsaan yang terbangun di atas prinsip syura dan demokrasi.³⁴

2. Teori Fikih Sosial KH Sahal Mahfudz.

Untuk memperkaya kerangka teori, peneliti juga mengadopsi teori fikih sosial yang ditawarkan oleh KH Sahal Mahfudh. Ada lima ciri dari paradigma fikih sosial:

³⁴ Abid al-Jabiri, *al-'Aql as-Siyāsi al-'Arabi*, (Beirut: Markaz Dirasah Wahdah 'Arabiyyah, 2007), hlm. 7-8.

Pertama, selalu diupayakan reinterpretasi (*i'ādah at-tafsīr*) dalam mengkaji teks-teks fikih untuk mencari konteksnya yang baru. Dalam masalah khilafah, misalnya, kita dapat mengkontekstualisasikan spirit-spiritnya dalam sebuah bentuk negara bangsa. Konsep syura juga dapat diaktualisasikan dalam bentuk Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR) dan Dewan Permusyawaratan Rakyat (DPR).

Kedua, makna bermazhab berubah dari bermazhab secara tekstual (*qauli*) ke bermazhab secara metodologis (*manhājī*). Dalam masalah khilafah, warga bangsa Indonesia tidak harus *taqlīd* secara *qauli* kepada ucapan-ucapan al-Mawardi, Sayyid Qutb, dan Taqiyuddin an-Nabhani, tetapi bagaimana kita mampu membangun fikih kebangsaan yang selaras dengan nilai-nilai keindonesiaan dan demokrasi.

Ketiga, verifikasi mendasar mana ajaran yang pokok (*uṣūl*) dan mana yang cabang (*furū*). Dengan teori ini, peneliti melacak apakah khilafah merupakan masalah pokok agama yang bersifat pasti (*qat'iy*) dan mutlak benar atau hanya sekadar masalah cabang yang *debatable* (*furū'īyyah mukhtalafah*).

Kecempat, fikih dihadirkan sebagai etika sosial, bukan sebagai hukum positif negara, sehingga fikih yang merupakan hasil ijtihad yang penuh perdebatan tidak bersifat mengikat dan mengekang masyarakat. Ini sesuai dengan teori para ahli *uṣūl fiqh* bahwa fatwa-fatwa hukum sejatinya tidak mengikat (*gayru mulzim*). Sistem khilafah pun demikian, ia hanyalah produk ijtihad yang tidak mengikat.

Kelima, pengenalan metodologi pemikiran filosofis. Fikih dengan demikian telah mengemban tugas baru sebagai perangkat hermeneutika, yang implikasinya sangat besar dalam kehidupan. Sifat fikih sebagai perangkat hermeneutika ini di satu sisi mempunyai watak relativitas yang karena ia harus mengakomodasi pluralitas realitas (termasuk pluralitas ‘kebenaran’), dan karena itu ia harus melunakkan ‘kepastian normatif’ yang berdimensi keabadian dari hukum agama yang bertumpu pada ‘rasionalitas Tuhan’. Sebagaimana kata para ahli *uṣūl fiqh*, bahwa fikih bergerak dalam wilayah interpretasi teks-teks yang bersifat *ẓanniy*, sehingga muncul multi interpretasi dan multi mazhab, lalu karena sifatnya yang *ẓanniy* maka tidak ada klaim kebenaran mutlak, sehingga masih terus terbuka bagi ijtihad-ijtihad yang baru. Sistem khilafah yang dibangun di atas teks-teks *ẓanniy* pun harus tunduk pada realitas yang dinamis. Sistem khilafah bisa berubah selaras dengan perubahan ruang dan waktu (*al-aḥkām tatagayyaru bi tagayyur al-amkinah wa al-azminah*) dan bukan doktrin baku yang statis dan stagnan.³⁵

Dalam melakukan reinterpretasi dalil-dalil khilafah, penelitian ini mengkawinkan teori *la raison constituante* milik ‘Abid Jabiri dengan teori fikih sosial yang digagas oleh KH Sahal Mahfudh. Peneliti mengkritisi mekanisme kinerja *la raison constituante* (*‘aql mukawwin*) yang telah melakukan proses “penafsiran politis” atas ayat-ayat dan hadis-hadis untuk melegitimasi sistem khilafah. Caranya adalah dengan

³⁵ KH. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fikih Sosial*, (Yogyakarta: LKIS Yogyakarta, 1994), hlm 9.

mendepolitisasi ayat-ayat dan hadis-hadis yang telah dipolitisasi, yakni dengan menafsirkan ulang secara kontekstual dengan pemahaman baru atas kaidah *'ibrah bi 'umūm lafzi lā bi khusūṣ as-sabab* versi KH Sahal Mahfudh. Menurutnya, satu kaidah dalam usul fikih yang menggiring fikih kepada bentuk yang tekstual, adalah *'ibrah bi 'umūm lafzi lā bi khusūṣ as-sabab*. Kaidah ini banyak diterjemahkan begini, “Yang menjadi perhatian dalam menetapkan hukum fikih adalah rumusan (tekstual) suatu dalil, ‘bukan’ sebab yang melatarbelakangi turunya ketentuan (*dalīl*) tersebut”. Menerjemahkan “*lā*” dengan “bukan” seperti terjemahan di atas adalah salah. “*Lā*” di situ berarti “bukan hanya” (*la li 'ataf* bukan *la li istidrāk*). Jadi latarbelakang turunya Alquran dan hadis, *asbāb an-nuzūl* maupun *asbāb al-wurūd*, tetap menjadi pertimbangan penting dan utama dalam proses interpretasi maupun reinterpretasi. Terjemahan yang benar dari kaidah itu adalah, “Suatu lafaz (kata atau rumusan redaksional sebuah dalil) yang umum (*'āmm*), *mujmal* maupun *mutlaq* (yang berlaku umum) harus dipahami dari sudut keumumannya, bukan hanya dari latarbelakang turunya suatu ketentuan. Dengan demikian teks dan konteks adalah sama-sama penting untuk dipertimbangkan. Penafsiran ulang yang menghiraukan “kontekstualitas teks” ini dapat menghindarkan seorang penafsir dari penafsiran politis yang sewenang-wenang atas sebuah teks.”³⁶

³⁶ *Ibid*, hlm. 50.

3. Teori Relasi Agama dan Negara

Menurut Munawir Sadzali, ada tiga paradigma hubungan antara agama dan negara, yaitu: *Pertama*, paradigma integralistik di mana hubungan antara agama dan negara menyatu (integral) dan tidak dapat dipisahkan. Wilayah agama meliputi wilayah negara (*al-dīn wa ad-dawlah*). Negara merupakan lembaga politik dan keagamaan sekaligus. Pemerintahan negara diselenggarakan atas dasar kedaulatan ilahi (*devine sovereignty*) karena memang kedaulatan itu berasal dan berada di kekuasaan Tuhan.

Paradigma ini dianut oleh Syiah. Hanya saja dalam *term* politik Syiah, untuk menyebut negara (*ad-dawlah*) diganti dengan istilah *imāmah* (kepemimpinan). Sebagai lembaga politik yang didasarkan atas legitimasi keagamaan dan mempunyai fungsi meneyeleggarakan kedaulatan Tuhan, negara dalam perspektif Syiah bersifat teokratis. Negara teokratis mengandung unsur pengertian bahwa kekuasaan mutlak berada di kekuasaan Tuhan, dan konstitusi negara berdasarkan pada wahyu Tuhan (*syar'ī*). Paradigma integralistik ini yang kemudian melahirkan paham negara agama, di mana praktek ketatanegaraan diatur dengan menggunakan prinsip-prinsip keagamaan, sehingga melahirkan konsep *Islām al-dīn wa as-dawlah*. Sumber hukum positifnya adalah sumber hukum agama. Selain kelompok Syiah, pendukung paradigma ini juga berasal dari kelompok Sunni seperti Hasan Banna, Sayyid Qutb, Rasyid Rida, Maulana Maududi, Taqiyudin an-Nabhani pendiri Hizb

Tahrir, dan kelompok-kelompok Salafi Wahabi teroris pro khilafah.

Kedua, paradigma simbiotik. Menurut paradigma ini, hubungan agama dan negara berhubungan secara simbiotik, yakni suatu hubungan yang bersifat timbal balik dan saling memerlukan. Dalam hal ini agama memerlukan negara, karena dengan negara, agama dapat berkembang. Sebaliknya, negara memerlukan agama, karena dengan agama, negara dapat berkembang dalam bimbingan moral dan etika. Paradigma simbiotik ini dapat ditemukan dalam pemikiran al-Mawardi dalam *Aḥkām as-Sulṭāniyyah*. Menurut al-Mawardi, kepemimpinan negara (*imāmah*) merupakan instrumen untuk meneruskan misi kenabian guna memelihara agama dan mengatur dunia (*ḥirāsah ad-dīn wa ad-dunya*). Pemeliharaan agama dan pengaturan dunia merupakan dua jenis aktifitas yang berbeda, namun mempunyai hubungan secara simbiotik.

Ketiga, paradigma sekularistik yang memisahkan antara agama dan negara. Paradigma sekularistik menolak negara berdasarkan agama Islam, atau paling tidak menolak determinasi Islam akan bentuk tertentu dari negara. Pemrakarsa paradigma ini adalah ‘Ali ‘Abd ar-Raziq, seorang cendekiawan Muslim dari Mesir. Dalam bukunya *Islām wa Uṣūl Ḥukm*, Raziq mengatakan bahwa Islam hanyalah agama dan tidak mencakup urusan negara; Islam tidak mempunyai kaitan agama dengan sistem pemerintahan khalifah, termasuk Khulafa ar-Rasyidin, bukanlah sebuah sistem politik keagamaan atau keislaman, tetapi sebuah sistem yang duniawi. Ali Abd Raziq sendiri menjelaskan pokok

pandangannya bahwa: Islam tidak menetapkan suatu rezim pemerintah tertentu, tidak pula mendasarkan kepada kaum muslim suatu sistem pemerintahan tertentu lewat mana mereka harus diperintah; tetapi Islam telah memberikan kita kebebasan mutlak untuk mengorganisasikan negara sesuai dengan kondisi-kondisi intelektual, sosial, ekonomi yang kita miliki dan dengan mempertimbangkan perkembangan sosial dan tuntutan zaman.³⁷

Teori relasi antara agama dan negara yang ditawarkan oleh Munawir Sadzali tersebut oleh peneliti digunakan untuk mengkaji pemikiran Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib. Peneliti berupaya dengan cermat memasukkan pemikirann kedua tokoh tersebut ke dalam satu dari tiga paradigma yang ada atau malahan memunculkan bentuk paradigma keempat yang baru; apakah pemikiran Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib termasuk kategori pendukung paradigma integralistik, simbiotik atau sekularistik ataukah perintis paradigma baru yang menjembatani antara paradigma simbiotik-sekularistik? Tentu jawaban atas pertanyaan ini menarik untuk dikaji secara cermat dalam penelitian ini.

³⁷ Munawir Sadzali, *Islam dan Tata Negara*, (Jakarta: UI Press, 1999), hlm. 188.

BAB III

METODE PENELITIAN

A. Jenis Penelitian dan Pendekatan

Metode penelitian dalam disertasi ini adalah kualitatif yang digunakan untuk menyelidiki, menggambarkan, menjelaskan, menemukan kualitas, atau keistimewaan dari pengaruh sosial yang tidak dapat diukur dengan angka sebagaimana dalam pendekatan kuantitatif.¹ Dengan metode ini peneliti menguraikan biografi, pemikiran dan argumentasi yang dibangun oleh Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib dalam kaitannya dengan kritik terhadap sistem khilafah.

Penelitian ini termasuk dalam jenis penelitian kepustakaan (*library research*) dengan lebih menekankan pada aspek biografis dan bibliografis tokoh yang dikaji. Untuk mengkaji objek penelitian semacam ini, Kuntowijoyo menawarkan pendekatan sejarah pemikiran (*history of thought*), sejarah gagasan (*history of ideas*) atau sejarah intelektual (*intellectual history*). Menurut Kuntowijoyo, jika pendekatan sejarah pemikiran digunakan dalam studi tokoh, maka ada dua aspek pokok yang harus diperhatikan, yaitu siapa tokoh yang akan dikaji, dan tugas sejarah pemikiran mana yang akan

¹ Mundir, *Metode Penelitian Kualitatif dan Kuantitatif*, (Jember: STAIN Press, 2013), hlm. 1-4.

digunakan. Tokoh pemikiran dalam penelitian ini adalah Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib. Sedangkan tugas peneliti sejarah pemikiran ada tiga, yaitu (1) membahas pemikiran-pemikiran besar yang berpengaruh dalam sejarah; (2) mengkaji konteks sejarah tempat pemikiran itu muncul, tumbuh dan berkembang; dan (3) mengkaji pengaruh pemikiran tersebut pada masyarakat bawah. Berdasarkan tiga tugas tersebut, maka peneliti menggali data-data tentang sekilas sejarah kemunculan dan perkembangan pemikiran Sunni dan Syiah tentang khilafah dan perkembangan pemikiran tentang khilafah menurut Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib.²

Menurut Kuntowijoyo, ada tiga pendekatan yang dapat digunakan untuk mengkaji pemikiran tokoh, yaitu studi teks, studi konteks sejarah, dan studi hubungan antara teks dan masyarakat. Jika menggunakan studi teks, maka peneliti harus merujuk pada karya-karya Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib dan karya orang lain yang mengkajinya. Melalui kajian teks-teks yang memuat pemikiran Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib, ada lima bentuk kajian yang dilakukan:

Pertama, kajian terhadap aspek genesis pemikiran, yakni mengkaji pemikiran-pemikiran atau ideologi ulama sebelumnya yang mempengaruhi pemikiran Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib.

Kedua, kajian terhadap konsistensi pemikiran, yakni mengkaji konsistensi pemikiran kritis Wahbah az-Zuhaili dan

² Rahmadi, *Metode Studi Tokoh dan Aplikasinya dalam Penelitian Agama*, (Banjarmasin: Jurnal Banjari UIN Banjarmasin, 2019), vol. 18, no. 2, hlm. 274.

Ahmad at-Tayyib dalam perkembangan hidupnya secara berkesinambungan dalam merespon kondisi masanya.

Ketiga, kajian terhadap evolusi pemikiran sang tokoh, yakni mengkaji perkembangan pemikiran Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib secara berangsur-angsur dari satu bentuk pemikiran ke bentuk pemikiran lainnya atau perpindahan dari bentuk pemikiran ke bentuk pemikiran lainnya hingga bentuknya yang terakhir.

Kecempat, kajian terhadap sistematika pemikiran tokoh, yaitu mengkaji struktur susunan pemikiran tokoh yang terdapat dalam karya-karyanya untuk disajikan secara sistematis.

Kelima, kajian terhadap varian pemikiran, kajian yang dilakukan terhadap sejumlah pemikiran tokoh (pemikiran kolektif) melalui karya-karya mereka dalam bidang tertentu yang dimaksudkan untuk menemukan dan memetakan varian-varian pemikiran yang muncul di antara mereka pada periode sejarah tertentu. Dalam hal ini peneliti melakukan perbandingan antara kritik sistem khilafah dalam perspektif Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib dengan tokoh-tokoh lainnya untuk mengetahui di mana letak keunikan pemikiran mereka berdua.

Secara garis besar, peneliti memperhatikan aspek konteks pemikiran yang melingkupi kehidupan Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib yang dapat dilihat dari beberapa sudut, yaitu konteks sejarah (kondisi sejarah atau peristiwa besar yang melatarbelakangi munculnya pemikirannya), konteks politik (situasi politik yang ada saat pemikirannya dimunculkan, terkait pertarungan

ideologi politik antara kelompok radikmoderat-liberal), konteks budaya (terkait dengan model budaya apa yang tengah berlangsung atau bahkan tengah bertarung ketika sebuah pemikiran muncul ke permukaan yang ikut mewarnai pemikiran itu), dan konteks sosial (mengaitkannya dengan kondisi atau struktur sosial di mana pemikiran Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib muncul).³

Sebagai bagian dari penelitian di bidang studi Islam, maka dalam mengkaji perbandingan pemikiran antara kedua tokoh ini, penulis menggunakan beberapa pendekatan studi agama yang disebutkan oleh Prof. Mukti Ali tentang metode perbandingan agama, yaitu pendekatan historis, sosiologis, fenomenologis, yuridis, dan filosofis.⁴ Dengan pendekatan historis, peneliti menelusuri asal-usul dan pertumbuhan ide Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib. Hal ini mengingat bahwa hukum fikih tidak pernah terlepas dari realitas sosial yang melahirkan ijtihad-ijtihad baru, dan pada gilirannya dijadikan sebagai acuan dalam pengembangan hukum pada waktu-waktu selanjutnya. Pendekatan ini memiliki keterkaitan erat dengan pendekatan sosiologis yang penulis gunakan untuk mengkaji latar belakang keluarga dan corak kehidupan masyarakat yang dihadapi oleh Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib. Kajian sosial tentang latar belakang corak kehidupan masyarakat ini menjadi sangat penting mengingat kehidupan masyarakat yang terus berubah, baik dari segi pemikiran, pola, norma, maupun sistem

³ *Ibid.*

⁴ H.A. Mukti Ali, *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia*, (Bandung: Penerbit Mizan, 1995), hlm. 76-78.

sosial. Sementara hukum fikih dan pemikiran ijtihad dituntut berjalan seiring dengan perkembangan masyarakat.

Melalui pendekatan fenomenologi, penulis memahami, menganalisis, dan mendeskripsikan pengalaman hidup Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib yang terangkai dalam sejarah hidupnya sebagai sebuah fenomena. Melalui pendekatan yuridis, penulis mengkaji asas pemikiran hukum fikih tentang khilafah menurut kedua tokoh. Pendekatan yuridis ini penulis gunakan untuk menyoroti eksistensi pandangan politik Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib yang mungkin berbeda dari para pendahulunya, baik dari sisi metodologi hukum, materi hukum, dan dampak hukum yang dihasilkan.

Pendekatan filosofis penulis gunakan terutama ketika mengkaji perbandingan pemikiran politik kedua tokoh. Pendekatan filosofis dalam studi Islam artinya adalah mengkaji Islam dan ajaran-ajarannya secara rasional. Hal ini berbeda dengan pendekatan dogmatis yang irasional. Untuk mengkaji secara filosofis maka perlu berpikir secara sistematis, mendalam hingga ke akar permasalahan, dan tidak parsial.

B. Sumber data

Pada pemilihan sumber diutamakan menggunakan sumber primer berupa data yang dimiliki oleh Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib dalam bentuk kitab, artikel proseding konferensi internasional, fatwa, dan youtube resmi Al-Azhar Cairo. Sumber primer terkait kritik Wahbah az-Zuhaili terhadap sistem khilafah adalah karyanya yang berjudul *Qaḍāya al-Fiqh wa Fikr al-Mu'āṣir*

(Isu-isu Fiqh dan Pemikiran Kontemporer), *Fiqh Islāmi wa Adilatuhu* (Fiqh Islam dan Dalil-dalilnya) dan *Tafsīr al-Munīr*. Sumber primer terkait kritik Ahmad at-Tayyib terhadap khilafah adalah kajian ilmiah yang diunggah di Youtube resmi Al-Azhar Cairo dan pidatonya pada Konferensi International yang diselenggarakan oleh Al-Azhar. Selain itu, ditelusuri pula sumber-sumber sekunder tentang biografi Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib yang ditulis oleh para ulama dan akademisi. Terkait hal ini kita dapat menelusuri buku-buku biografi, ensiklopedi, atau bisa juga dari hasil riset pemikiran dan aktivitas sang tokoh yang ikut menyertakan ulasan biografinya.

C. Seleksi Data

Untuk mendapatkan data yang akurat dan otoritatif, maka peneliti merujuk pada karya-karya primer karya Wahbah az-Zuhaili dan wawancara Ahmad at-Tayyib yang diunggah di Youtube Official Azhar asy-Syarif dan teks-teks pidatonya. Setelah itu, peneliti akan merujuk pada sumber-sumber sekunder sebagai data-data pendukung. Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib pemikirannya sangat luas dalam merespon berbagai isu-isu kontemporer, baik berkaitan dengan persoalan ritual, ekonomi, budaya, dan politik. Peneliti kemudian menyeleksi data-data yang berkaitan dengan pandangan Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib tentang khilafah sembari mengesampingkan data-data yang tidak berkaitan dengan tema yang dikaji.

D. Dokumentasi Data

Secara garis besar, teknik pengumpulan data dalam penelitian disertasi ini mengacu pada dua metode:

1. Metode Dokumentasi Literatur.

Metode dokumentasi literatur adalah metode penelusuran data-data tentang pemikiran-pemikiran Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib yang tertuang dalam karya-karyanya maupun karya-karya para peneliti yang mengupas pemikiran kedua tokoh tersebut.

2. Metode Dokumentasi Wawancara.

Peneliti mengumpulkan hasil wawancara-wawancara kedua tokoh tersebut yang tersebar di Chanel Youtube resmi Al-Azhar maupun stasiun televisi online Timur Tengah.

E. Teknis Analisis Data

Teknis analisis data dalam penelitian pemikiran Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib menggunakan sejumlah pendekatan di bawah ini:

1. Pendekatan historis. Pendekatan ini digunakan mendeskripsikan riwayat hidup Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib beserta perkembangan pemikirannya dan kondisi lingkungan sosio-kultural yang ikut membentuk dan mempengaruhi pemikirannya.
2. Pendekatan interpretasi hermeneutik. Metode ini digunakan untuk menangkap makna dan mendeskripsikan pemikiran

filosofis Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib sesuai konteksnya, kemudian pemikiran tersebut dapat diterapkan pada masa sekarang dalam konteks Indonesia.

3. Pendekatan analitika bahasa. Metode ini digunakan untuk menganalisis konsep-konsep kunci atau terminologi yang bersifat teoritis yang kurang jelas maknanya kemudian diuraikan menjadi semakin jelas. Terkait dengan penelitian ini, peneliti mengkaji secara mendalam terminologi khilafah apakah konotasinya adalah sebuah sistem pemerintahan Islami ataukah memiliki konotasi yang berbeda yang tidak ada korelasinya dengan sistem negara.

BAB IV

HASIL DAN ANALISIS PENELITIAN

A. Biografi Wahbah az-Zuhaili

1. Kelahiran Wahbah az-Zuhaili

Deir Atiyah atau Dayr Atiyah adalah sebuah kota di Suriah, terletak di antara pegunungan Qalamoun dan pegunungan Lebanon Timur, sekitar 88 kilometer (55 mil) di utara ibu kota Damaskus dan di jalan menuju kota Homs. Menurut Biro Pusat Statistik Suriah (CBS), Deir Atiyah memiliki populasi 10.984 pada sensus 2004. Deir Atiyah menikmati iklim sedang di musim panas dan dingin di musim dingin karena terletak di ketinggian 1.250 meter (4.100 kaki) di atas permukaan laut. Kedekatannya dengan wilayah gurun, di mana curah hujan rata-rata tidak melebihi 125 milimeter (4,9 inci) per tahun, berarti bahwa kondisi lingkungan, termasuk tanah yang buruk, tidak menyediakan sumber daya yang memadai untuk menopang ekonomi penduduk lokal. Banyak penduduk lokal bermigrasi ke Amerika pada awal abad ke-20, dan ke negara-negara Teluk Persia setelah munculnya peluang kerja di sana, dan ke Asia Timur.

Di bidang pertanian, para petani di Deir Atiyah membudidayakan anggur, aprikot, ceri, buah ara, dan buah-buahan

lainnya. Deir Atiyah mendapat manfaat dari air tanah yang terletak di lembahnya. Deir Atiyah memiliki sejumlah kincir angin. Tenaga yang dihasilkan oleh kincir angin digunakan untuk memompa air dari sumur dalam. Asal-usul kincir angin tidak diketahui, tetapi dilaporkan sebagai sumber tenaga utama untuk memompa air untuk pertanian selama lebih dari seratus tahun. Selain pertanian, penduduk Deir Atiyah juga memiliki sejumlah kerajinan tangan khas daerah yang juga menjadi penopang ekonomi warganya.

Dari aspek sejarahnya, para sejarawan mencocokkan nama kota ini dengan nama pejabat Romawi atau Bizantium, Theodorus Paulus, yang nama depannya berarti “Pemberian Tuhan” (*‘athallah*), sehingga arti dari Deir Atiyah adalah rumah pemberian Tuhan. Pada tahun 1838, penduduknya didominasi muslim Sunni dan Kristen Ortodoks Yunani.¹ Dalam sejarah singkatnya, Deir Atiyah setidaknya mengalami tiga periode kebangkitan:

Pertama, Deir Atiyah mengalami kebangkitan peradaban bersama-sama dengan negara-negara Syam pasca pembebasan Quds di tangan Salahuddin Ayubi, di mana salah satu keluarganya berdomisili di Deir Atiyah, yakni keluarga Salihah Khatun. Pada masa itu, bendungan air dan irigasi-irigasi dibangun dengan sangat detail, kemudian infrastruktur mulai dibangun untuk meningkatkan kesejahteraan warganya;

¹ Wikipedia, “Deir Atiyah”, dikutip dari https://en.wikipedia.org/wiki/Deir_Atiyah, pada Kamis 29 Oktober 2020, pukul 22.10 WIB.

Kedua, kebangkitan kedua dimulai pada akhir abad ke-19 hingga tahun 60-an abad ke-20 dan di era inilah Wahbah az-Zuhaili lahir dan tumbuh menjadi dewasa. Kebangkitan kedua ini ditandai oleh kebangkitan budaya, ekonomi dan sosial dengan dibangunnya lembaga-lembaga pendidikan oleh para ilmuwan yang pulang dari Mesir dan Amerika ke Deir Atiyah. Pada tahun 1941, Syaikh ‘Abd Qadir Qasab pulang dari Al-Azhar Cairo kemudian membangun lembaga-lembaga pendidikan yang diharapkan menjadi miniatur Al-Azhar di Deir Atiyah;

Ketiga, mulai tahun 1982 Deir Atiyah mengalami perkembangan pesat di mana sumur-sumur yang dalam terus digali sehingga menambah persediaan air bagi penduduk di sejumlah titik, kemudian pemekaran wilayah digalakkan di sejumlah daerah dan diikuti dengan pembangunan-pembangunan fasilitas umum seperti rumah sakit, panti asuhan, dan lain-lain.²

Di Deir Atiyah Suriah inilah Wahbah az-Zuhaili bin Mustafa az-Zuhaili dilahirkan pada 6 Maret 1932 M bertepatan dengan 1351 H. Wahbah az-Zuhaili lahir dari keluarga yang teguh memeluk Islam. Ayah Wahbah az-Zuhaili yang bernama Mustafa az-Zuhaili merupakan seorang penghafal Alquran dan penggemar kajian tafsir. Ayahnya terkenal sebagai orang yang mengamalkan sunnah Nabi, banyak beribadah, rajin berpuasa, dan berjamaah di

² Hadir Masyriq, “Qalamun wa Dir ‘Atiyyah”, dikutip dari <http://www.uok.edu.sy/kalamoon-and-deirattiah/>. Diakses pada Kamis 29 Oktober 2020, pukul 23.31 WIB.

masjid.³ Ayah Wahbah az-Zuhaili bekerja sebagai petani dan pedagang. Ayahnya meninggal dunia pada hari Jumat bulan Jumadil Awal 1395 H. atau bertepatan pada 23 Maret 1975 M. Ibunya bernama Fathimah binti Musthafa Sa'dah yang merupakan sosok muslimah solihah yang sangat berpengaruh bagi pembentukan karakter Wahbah az-Zuhaili. Sejak kecil, Wahbah az-Zuhaili belajar Alquran di bawah bimbingan ibunya hingga ia bisa menghafalkannya dalam waktu yang relatif singkat. Ibunya meninggal dunia pada hari Ahad, 11 Jumadil Akhir 1404 H. atau bertepatan pada tanggal 13 Maret 1984 M.⁴

2. Pendidikan Wahbah az-Zuhaili

Setidaknya ada tiga periode kehidupan Wahbah az-Zuhaili: *pertama*, adalah periode kisaran tahun 1932 hingga 1952 M sebagai masa awal kehidupan Wahbah az-Zuhaili dari masa kecil hingga masa pendidikannya di Damaskus; *kedua*, periode belajar di Mesir (1953-1963 M) hingga Wahbah az-Zuhaili memperoleh gelar doktoral; *ketiga*, periode kepengarangan kitab-kitab dan aktif berdakwah di masyarakat sejak 1963 hingga tutup usia pada 8 Agustus 2015.

Pada periode awal, Wahbah az-Zuhaili menimba ilmu di Madrasah Ibtidaiyyah yang terdiri dari 6 jenjang selama kurun waktu 6 tahun, kemudian berlanjut ke Marhalah I'dadiyyah yang terdiri dari 3 jenjang kelas yang ditempuh dalam kurun waktu 3 tahun. Wahbah az-Zuhaili melanjutkan ke Marhalah Tsanawiyyah

³ Badi' Sayyid Liham, *Wahbah az-Zuhaili al-'Alim al-Faqih al-Mufasssir*, (Damaskus: Dar Qalam, 2001), hlm. 12.

⁴ *Ibid*, hlm. 12-13.

yang terdiri dari 3 jenjang kelas yang ditempuh dalam kurun waktu 3 tahun. Setelah tamat dari Marhalah Ibtidaiyyah atau sekolah dasar di Deir Atiyah, Wahbah az-Zuhaili melanjutkan sekolah tingkat I'dadiyyah dan Tsanawiyyah di kota Damaskus. Sejak berusia 14 tahun, Wahbah harus berpisah dengan keluarganya untuk menempuh pendidikan di jenjang pendidikan tingkat menengah.

Madrasah tingkat Tsanawiyyah di Suriah mempunyai beberapa jenis, di antaranya adalah Madrasah Syar'iyyah Ammah dan Madrasah Syar'iyyah Khasah. Wahbah az-Zuhaili masuk di Madrasah Syar'iyyah Ammah untuk mempelajari berbagai disiplin keilmuan, seperti ilmu fikih dasar, bahasa Arab, sejarah, geografi, dan lainnya. Wahbah az-Zuhaili menempuh pendidikan tingkat Tsanawiyyah selama 6 tahun dan lulus pada tahun 1952 dengan memperoleh peringkat pertama se-Damaskus.

Guru-guru Wahbah az-Zuhaili ketika masih berada di Damaskus, antara lain adalah Muhammad Hasyim Khatib asy-Syafi'i (w. 1958 M) yang mengajar Wahbah az-Zuhaili dalam bidang fikih mazhab Syafi'iyyah, Mahmud Yassin (w. 1948 M) mengajar ilmu bahasa, Judat Mardini (w. 1957 M) yang mengajar ilmu geografi, Hassan as-Sati (w. 1962 M) yang mengajar ilmu *farā'id*, hukum keluarga dan hukum wakaf, Hassan Habanakah asy-Syahir Midani (w. 1978 M) yang mengajar Wahbah az-Zuhaili dalam bidang tafsir, Muhammad Salih Farfur (w. 1986 M) yang mengajar bahasa Arab yang mencakup ilmu *balagh* dan sastra, Muhammad Lutfi Fayumi (w. 1990 M) yang mengajar *uṣūl fiqh*,

mustalah ḥadīs dan *naḥwu*, Mahmud ar-Rankusi (w. 1985 M) yang mengajar ilmu akidah.

Guru-guru Wahbah az-Zuhaili di Damaskus selain yang telah disebutkan antara lain: Syaikh Ahmad as-Samaq (ilmu *tajwīd*), Syaikh Mustafa Hamdi Jawijati (ilmu *tilāwah*), Syaikh Abu Hasan Ahmad Qasab (ilmu *naḥwu* dan *ṣarāf*), Hasan Khatib (hadis), Syaikh Ali Sa'du ad-Din (hadis), Ustadz Hakamat as-Sati (fisika), Ustadz Rasyid as-Sati (fisika) dan Syaikh Kamil Qasar (hadis).⁵

Periode kedua kehidupan Wahbah az-Zuhaili adalah ketika ia menempuh pendidikan di Mesir (1953-1963 M). Setelah meraih ijazah Tsanawiyah, Wahbah az-Zuhaili melanjutkan ekspedisi ilmiahnya ke Mesir untuk menimba ilmu ke jenjang yang lebih tinggi. Wahbah az-Zuhaili melanjutkan pendidikan ke Universitas Al-Azhar dan Universitas 'Ain Syam di Kairo, Mesir. Ia masuk di Fakultas Syariah dan Bahasa Arab di Universitas Al-Azhar serta Fakultas Hukum di Universitas 'Ain Syam dalam waktu yang bersamaan. Pada tahun 1956 M, ia berhasil mendapatkan ijazah S1 Jurusan Hukum Islam Fakultas Syariah di Universitas Al-Azhar dengan predikat *cum laude* (*mumtaz 'am*).

Kemudian pada tahun 1957, ia memperoleh ijazah S1 Jurusan Pendidikan Bahasa Arab Universitas Al-Azhar dan ijazah S1 Jurusan Hukum di Universitas 'Ain Syam Kairo. Wahbah az-Zuhaili kemudian melanjutkan studinya ke tingkat pascasarjana (S2) jurusan Hukum Islam di Universitas Kairo yang ditempuh

⁵ *Ibid*, hlm. 15-23.

selama dua tahun. Pada tahun 1959 M, Wahbah memperoleh gelar master dengan judul tesis *az-Zarā'i' fī as-Siyāsah asy-Syar'īyyah wa Fiqh al-Islāmiy*. Setelah memperoleh gelar master, Wahbah az-Zuhaili kemudian melanjutkan studinya di Universitas Al-Azhar. Pada 20 Ramadan 1352 H/13 Februari 1963 M, Wahbah merampungkan S3-nya dengan judul disertasi *Aṣar Ḥarb fī Fiqh al-Islāmiy: Dirāsah Muqāranah* di bawah bimbingan Dr. Muhammad Salam Mazkur. Ia berhasil mempertahankan disertasinya di hadapan majelis sidang yang pada waktu itu terdiri dari Syaikh Muhammad Abu Zahrah dan Dr. Muhammad Hafidz Ghanim (Menteri Pendidikan). Majelis sidang sepakat untuk memberikan gelar kepada Wahbah az-Zuhaili dengan predikat *summa cum laude (syaraf ula)*, dan disertasinya direkomendasikan untuk dicetak serta dikirim ke universitas-universitas luar negeri.

Selama di Mesir Wahbah az-Zuhaili berguru kepada beberapa ulama ternama antara lain: Muhammad Abu Zahrah (w.1395 H), Mahmud Saltut (w. 1963 M), 'Abd ar-Rahman Taji (w. 1975 M), Isa Manun (w.1376 H), 'Ali Muhammad Khafif (w.1978 M). Selain itu, guru-guru Wahbah az-Zuhaili ketika di Mesir antara lain: Jad ar-Rabb Ramadhan (w.1994 M), Syaikh Mahmud 'Abd a-Da'im (w. 1992 M), Syaikh 'Abd Ghani 'Abd Khaliq (w.1983 M), dan Dr. Muhammad Salam Mazkur yang menjadi pembimbing disertasi doktoral.

Sementara itu, guru-guru Wahbah az-Zuhaili saat berada di Universitas 'Ain Syams, di antaranya Syaikh Isawi Ahmad Isawi, Syaikh 'Abd Mun'in Badrawi, Syaikh Dr. Utsman Khalil, Syaikh

Zakiyyuddin Sya'ban. Berkat bimbingan para masyayih dan pakar-pakar keilmuan Islam tersebut, Wahbah az-Zuhaili menjadi seorang pakar fikih kontemporer yang kapasitasnya diakui secara internasional. Karir akademiknya sangat cemerlang, pandangan-pandangannya sangat maju, dan karya-karyanya sangat masyhur di dunia Islam.⁶

3. Karir dan Karya Wahbah az-Zuhaili

Sejak tahun 1963 Wahbah az-Zuhaili mengajar di Universitas Damaskus dan menjadi profesor sejak 1975. Wahbah az-Zuhaili mengajar di kedua perguruan tinggi syariah dan hukum dan ia mengkhususkan diri mengajar dalam bidang hukum Islam, filsafat hukum Islam, dan perbandingan mazhab. Ia juga mengajar sebagai profesor tamu di fakultas hukum di Universitas Benghazi, Libya (1972–1974), fakultas hukum syariah di Universitas Uni Emirat Arab (1984–1989), Universitas Khartoum, Sudan, dan Universitas Islam Riyadh. Wahbah az-Zuhaili juga mengajarkan prinsip-prinsip penulisan dan hukum Islam untuk mahasiswa pascasarjana di Sudan, Pakistan, dan tempat lain. Pemahaman ilmiah Wahbah Zuhaili tentang hukum Islam menyebabkan ia dipilih untuk merancang kurikulum Sekolah Tinggi Syariah Universitas Damaskus pada akhir 1960-an.

Wahbah az-Zuhaili pun mendapatkan tugas ilmiah sebagai anggota Royal Society for Research on Islamic Civilization of Aal Bayt Foundation di Amman Jordan serta beberapa badan hukum Islam di seluruh dunia termasuk Majlis Ifta Suriah, Akademi Fiqih

⁶ *Ibid*, 23-27.

Islam di Jeddah, Arab Saudi dan Akademi Fiqih Islam Amerika Serikat, India, dan Sudan. Ia juga menjadi Ketua Lembaga Penelitian Lembaga Keuangan Islam. Banyak dari buku dan tulisannya juga mengenai sistem hukum sekuler, seperti hukum internasional atau hukum Uni Emirat Arab. Wahbah az-Zuhaili juga menjabat sebagai konsultan hukum Islam untuk perusahaan dan institusi keuangan Islam termasuk Bank Islam Internasional. Ia juga seorang pengkhotbah terkenal di dunia Islam, sering muncul di program televisi dan radio. Wahbah az-Zuhaili juga seorang imam dan pengkhotbah di Masjid Othman di Damaskus dan kemudian menjadi pengkhotbah musim panas di Masjid Badr di Deir Atiyah, tempat kelahirannya. Dalam posisinya di Majlis Ifta Suriah, ia bertanggung jawab mengeluarkan fatwa-fatwa untuk merespon problematika kontemporer (*qaḍāya al-mu'āṣirah*). Banyak pendapat Wahbah az-Zuhaili yang dianggap sangat moderat, termasuk dukungannya terhadap apa yang disebutnya sebagai demokrasi Islam, hak asasi manusia, dan kebebasan.⁷

Sebagai pakar hukum Islam yang diakui di level internasional, Wahbah az-Zuhaili sering sekali terlibat dalam konferensi-konferensi dan seminar-seminar internasional. Ia menjadi narasumber di Mukhtar Fikih di Riyadh (1976 M), Mukhtar Sirah wa Sunnah Nabawiyah di Al-Azhar (1980 M), Mukhtar Bank-bank Islam di Dubai (1987 M), Mukhtar Pemikiran Islam di Iran (1991 M), Mukhtar Internasional

⁷ Ahmad Ratib Hamusy, *Sīrah Ustaz Duktūr Wahbah az-Zuhaili 'Ilmiyyah wa 'Amaliyyah* dalam *Wahbah az-Zuhaili Buḥūs wa al-Maqālah al-Muḥdat Ilayhi*, (Damaskus: Maktabah Asad, 2003), hlm. 98-101.

Persatuan Islam di Teheran Iran (1996 M), Mukhtar Dialog Islam-Kristen di Cairo (1993 M), Seminar Majelis Pendeta di Vatikan dengan tema Iman dan Pendidikan Agama di Era Kontemporer (1992 M), Mukhtar Dialog Agama-Agama di Sudah (1993 M), dan ratusan seminar lainnya dalam berbagai tema-tema keislaman.

Wahbah az-Zuhaili merupakan ulama kontemporer yang paling produktif menulis. Ahmad Ratib Hamusy menghitung karya-karya Wahbah az-Zuhaili lebih dari 500 judul yang dicetak berulang kali dan tersebar luas di berbagai negara. Karyanya yang paling populer adalah *Fiqh al-Islām wa Adilatuhu* yang terdiri dari 8 jilid dan telah dicetak 25x kali, *Tafsīr al-Munīr* yang sudah dicetak 7 kali, sedangkan pemikirannya tentang kritik khilafah termaktub dalam *Qadāya Fiqh wa Fikr al-Mu'āṣir* yang menjadi rujukan utama penelitian ini. Berikut ini adalah sebagian karya-karyanya di berbagai bidang keilmuan:⁸

a. Dalam Bidang Alquran dan 'Ulum Alquran

- 1) *At-Tafsīr Munīr fī 'Aqīdah wa asy-Syarī'ah wa al-Manhaj*
- 2) *At-Tafsīr Wajīz wa Mu'jam Ma'āni Alqur'an 'al-Azīz*
- 3) *I'jāz 'Ilmi fī Alqur'an al-Karīm*
- 4) *Asy-Syar'iyyah al-Qirāat Mutawattirah wa Aṣaruha fī ar-Rasm Alqur'ani wa al-Aḥkām*
- 5) *Qisah al-Qur'aniyyah*

b. Dalam Bidang Fikih dan Usul Fikih

⁸ *Ibid*, hlm 103-106.

- 1) *Aṣar Ḥarb fī Fiqh al-Islāmī*
 - 2) *Uṣūl Fiqh al-Islāmi*
 - 3) *Fiqh al-Islāmi wa Adilatuhu*
 - 4) *Wajīz fī Uṣūl Fiqh*
 - 5) *Naẓariyat aḍ-Ḍarūrah asy-Syar'iyah*
 - 6) *Maẓhab al-Syāfī'i wa Maẓhabuhu al-Wāsīt baina Maẓāhib Islāmiyyah*
 - 7) *Nuqāt Iltiqā' baina Maẓāhib Islāmiyyah*
 - 8) *Manāhij al-Ijtihād fī Maẓāhib al-Mukhtalifāh*
 - 9) *Ḥadīs al-'Alaqāt ad-Dualiyyah fī Islām Muqāranah bi Qānūn ad-Dualī*
 - 10) *Ar-Rukhas asy-Syar'iyah*
 - 11) *Tajdīd Fiqh al-Islāmi*
 - 12) *'Alaqat Dualiyyah fī Islām*
 - 13) *Tagayyur al-Ijtihād*
 - 14) *Tatbīq asy-Syarī'ah al-Islāmi*
 - 15) *Ijtihād at-Tābi'īn*
 - 16) *Islām Dīn asy-Syura wa Dimuqraṭiyyah*
- c. Karya-Karya di Bidang Hadis dan 'Ulum Hadis
- 1) *Muslimīn as-Sunnah an-Nabawiyyah asy-Syarīfah, Ḥaqīqatuhā wa Makānatuhā 'inda Fiqh as-Sunnah an-Nabawiyyah*
- d. Karya-Karya di Bidang Akidah
- 1) *Imān bi al-Qaḍa' wa al-Qadar*
 - 2) *Uṣūl Muqāranat Adyān*
- e. Karya-Karya di Bidang Dirasah Islamiyyah

- 1) *Khaṣāiṣ Kubra li Ḥuqūq Insān fī al-Islām wa Da'āim Dimuqraṭiyyah al-Islāmiyyah*
- 2) *Ad-Da'wah al-Islāmiyyah wa Gayru al-Muslimīn, Manhaj wa al-Wasīlah wa al-Hadfu*
- 3) *Tabsyīr al-Muslimīn li Gayrihim bi al-Islām, Ahkāmuhu wa Zawābituhu wa Adābuhu*
- 4) *Amn al-Gaza fī al-Islām*
- 5) *Imām as-Suyūṭi Mujaddid ad-Da'wah ila al-Ijtihād*
- 6) *Al-Islām wa al-Imān wa al-Ihsān*
- 7) *Al-Islām wa at-Taḥādiyat 'Aṣri, at-Taḍakhum an-Naqdi min Wjihah asy-Syar'iyyah*

Produktivitas Wahbah az-Zuhaili didorong oleh tujuan memberikan manfaat dan pencerahan kepada umat Islam tentang hakikat Islam yang sangat dinamis sesuai perkembangan zaman. Wahbah az-Zuhaili mengetahui kaidah fikih bahwa amal yang bermanfaat bagi orang banyak lebih baik dibanding amal yang bermanfaat untuk diri sendiri. Karena produktivitas itu, ia dijuluki sebagai Imam Jalaluddin as-Suyuti as-Sani karena keduanya sama-sama sangat produktif dalam menulis kitab. Dari 500-an karya Wahbah az-Zuhaili, ada beberapa ciri khas sebagai berikut:

Pertama, karya-karya Wahbah az-Zuhaili lebih didominasi oleh karya-karya dalam bidang fikih dan usul fikih, kemudian tafsir dan ilmu-ilmu Alquran, baru kemudian disusul oleh karya-karya di bidang hadis, akidah, dan dakwah.

Kedua, karya-karya seperti ensiklopedia yang berjilid-jilid seperti *Fiqh al-Islāmi* dan *Tafsīr al-Munīr*.

Ketiga, kebanyakan karyanya menyandingkan antara aspek otentisitas tradisi dan modernitas (*aṣ-ṣalah wa al-ḥadāṣah*). Dalam karya-karyanya banyak sekali ijtihad-ijtihad kontemporer untuk menjawab problematika-problematika masa kini.

Keempat, karya-karyanya selalu diwarnai dengan komparasi antar mazhab. Sebagian lagi komparasi antara hukum Islam dan undang-undang hukum positif sehingga ia tidak fanatik pada salah satu mazhab. Saat melakukan komparasi, Wahbah az-Zuhaili sering sekali mengunggulkan satu dari kesekian banyak pendapat (*tarjīḥ*) berdasarkan dalil dan argumentasi yang paling kuat.

Kelima, karya-karyanya berisi pemaparan yang lugas dan mudah dipahami. Materi-materi yang berbobot diuraikan dengan bahasa yang ringan.

Keenam, Wahbah az-Zuhaili menulis karya-karyanya secara sistematis dengan sub-sub cabang masalah sehingga permasalahan yang dibahas semakin jelas.

Ketujuh, Alquran dan hadis selalu menjadi rujukan utama dan pertimbangan pokok dalam setiap pembahasan.⁹

4. Pribadi dan Konstruksi Pemikiran Wahbah az-Zuhaili

Syaikh Ramadan Buti, sebagai teman dekat Wahbah az-Zuhaili semenjak kuliah di Al-Azhar Cairo, memberikan catatan khusus tentang kesan-kesannya dalam sebuah tulisan berjudul *Kayfa Sarat Ma'rifati lil Ustaẓ ad-Duktūr Wahbah az-Zuhaili*

⁹ *Ibid*, hlm 40-42.

Zamīlan ṣumma Sadīqan ṣumma Akhan Fillah. Selama bersama-sama menempuh kuliah di Al-Azhar, Ramadan Buti menilai bahwa Wahbah az-Zuhaili merupakan orang yang sangat rendah hati dan apa adanya. Wahbah az-Zuhaili juga merupakan sosok yang gigih dalam belajar, kutu buku, dan berjalan cepat ketika berangkat ke kampus seakan-akan ia seperti berlari mengejar cita-citanya. Ramadan Buti mengenal Wahbah az-Zuhaili tidak hanya sebatas sebagai pecinta ilmu pengetahuan, namun Wahbah az-Zuhaili juga dikenal sebagai sosok yang istiqamah dalam beribadah. Setiap hari Wahbah az-Zuhaili sibuk menelaah kitab-kitab, salat fardu dengan diikuti shalat sunnah, dan membaca Alquran.¹⁰

Dalam bidang pemikiran keislaman, Wahbah az-Zuhaili secara akidah merupakan penganut Sunni, yakni Asy'ariyyah Maturidiyyah, sebagaimana yang dianut oleh para masyayikh Al-Azhar. Dalam bidang hukum Islam, Wahbah az-Zuhaili juga berpikir dalam koridor *manhaj* mazhab-mazhab fikih Islam namun ia secara terbuka menyatakan tidak fanatik dengan salah satu mazhab. Ia cenderung memilih dan men-*tarjīh* pendapat-pendapat para imam mazhab yang lebih kuat dan relevan untuk konteks kekinian.

Wahbah az-Zuhaili menyadari bahwa fikih Islam senantiasa menjadi ilmu yang sangat dibutuhkan oleh masyarakat, sebab fikih merupakan produk ijtihad yang berupaya memberikan jawaban

¹⁰ Ramadhan Buti, *Kayfa Sarat Ma'rifati lil Ustaz Duktūr Wahbah az-Zuhaili: Zamīlan ṣumma Sadīqan ṣumma Akhan Fillah*, dalam *Wahbah az-Zuhaili Buhūs wa al-Maqālah al-Muhdat Ilayhi*, (Damaskus: Maktabah Asad, 2003), hlm. 25-32.

atas problematika kehidupan. Kitab-kitab fikih yang telah ditulis sejak era kodifikasi jumlahnya sudah tak terhitung dan kitab-kitab tersebut masih dijadikan rujukan dalam penggalan Islam. Namun seiring perkembangan zaman yang sangat pesat di semua lini kehidupan, maka fikih perlu dikontekstualisasikan, diperbaharui, dan ditulis ulang secara sistematis dengan bahasa yang sederhana dan lugas. Umat Islam pun harus menghormati mazhab-mazhab fikih Islam meskipun tidak boleh secara eksklusif hanya menganut satu mazhab sembari menolak mazhab yang lainnya.

Wahbah az-Zuhaili mengingatkan bahwa pendapat-pendapat dalam fikih sangat beragam dan kita tidak bisa memastikan salah satu pendapat diantaranya sebagai yang benar menurut Allah Swt. Kita tidak bisa memastikan mana yang benar dan mana yang salah. Yang bisa kita lakukan hanyalah mengunggulkan salah satu pendapat dibanding pendapat yang lainnya dengan melihat kekuatan dalil-dalinya. Kita juga boleh memilih salah satu pendapat yang dianggap mampu mewujudkan kemaslahatan bagi masyarakat, yang sesuai dengan semangat zaman, yang selaras dengan tradisi dan kultur yang dijunjung tinggi oleh masyarakat, dan yang senafas dengan tujuan-tujuan utama syariat.

Wahbah az-Zuhaili sangat dikenal di bidang fikih perbandingan mazhab. Saat melakukan komparasi hukum menurut mazhab-mazhab, Wahbah az-Zuhaili senantiasa menggali sumber-sumber hukumnya dari Alquran, sunnah, dan ijtihad rasional dengan berpijak pada spirit syariat Islam. Wahbah az-Zuhaili

menegaskan bahwa barangsiapa membatasi fikih Islam hanya pada Alquran saja maka akan tertolak dan sama saja dengan menghapus Islam dari akar-akarnya. Barangsiapa membatasi fikih hanya pada rujukan sunah Nabi maka ia telah berbuat keburukan, hidup dengan cakrawala yang sempit, dan jauh dari interaksi dinamis dengan tuntutan kehidupan modern. Tujuan utama hukum Islam sejatinya untuk mewujudkan kemaslahatan, bahkan telah diketahui bersama sebuah kaidah bahwa “di manapun kemaslahatan terwujud maka disana terdapat syariat Allah”. Paradigma utilitarianistik ini tidak lepas dari sikap madrasah ahli hadis seperti imam Malik dan imam asy-Syafi’i yang menerima teori *Maslahah Mursalah*, ‘*Urf*, *Sadd az-Zarāi*’ dan teori-teori rasionalistik lainnya, sebagaimana madrasah *ahli ra’yi* juga tidak mengabaikan sunnah, *asār aṣ-ṣaḥābat* dan ijtihad ulama salaf.

Seperti halnya semangat para masyayih Al-Azhar untuk mendialogkan mazhab Sunni dan Syiah, Wahbah az-Zuhaili tidak membatasi perbandingan mazhabnya hanya pada mazhab empat, namun lebih luas dari itu ia menulis *Fiqh al-Islām wa Adilatuhu* yang membandingkan mazhab-mazhab Sunni dan Syiah sekaligus; Malikiyah, Hanafiyah, Syafi’iyyah, Hanbaliyah, Ja’fariyyah, Zaydiyyah, Ibadiyah, Zahiriyyah. Para pengkaji fikih harus menghindari sikap fanatik pada satu mazhab yang sempit (*al-‘aṣabiyyah al-maḏhabiyyah al-dayqah*). Pengkaji fikih harus bersikap kritis dan inklusif melihat kemungkinan-kemungkinan datangnya kebenaran dari mazhab yang lain. Dalam proses komparasi, seorang pengkaji fikih dapat menguji kekuatan dan validitas hadis yang dijadikan landasan, menguji interpretasi dan

argumentasi yang dibangun oleh masing-masing mazhab. Wahbah az-Zuhaili selalu berusaha men-*tarjih* salah satu pendapat dengan menimbang kuatnya dalil, argumentasi, dan efek positif dan negatifnya pendapat tersebut bagi masyarakat. Pendapat yang membawa manfaat dan maslahat perlu diunggulkan, sedangkan pendapat yang mengakibatkan pertikaian, kemunduran, dan kerusakan haruslah dihindari. Kemudian saat Wahbah az-Zuhaili tidak men-*tarjih* salah satu pendapat, maka ia mendorong agar masyarakat mengikuti pendapat mayoritas ulama. Namun apabila pendapat mayoritas tersebut tidak selaras dengan kondisi sosio-kultural dan kebutuhan hidup era kontemporer, maka hendaknya mengutamakan pendapat minoritas yang lebih relevan.

Terobosan demi terobosan ditawarkan oleh Wahbah az-Zuhaili. Kebanyakan ulama yang konservatif melarang *talfiq*, yakni menggabungkan dua pendapat atau lebih untuk menjalani aktifitas ibadah maupun muamalah. Sedangkan menurut Wahbah az-Zuhaili *talfiq* diperbolehkan ketika keadaan darurat, kebutuhan mendesak atau tidak mampu. Pendapat Wahbah ini sesuai dengan mazhab Malikiyah dan golongan Hanafiyyah yang memperbolehkan *talfiq* dengan tujuan untuk memberikan kemudahan kepada umat Islam, selama tidak bertujuan untuk menuruti hawa nafsu.¹¹

Wahbah az-Zuhaili merupakan pakar fikih abad ini. Tidak *taqlid* pada pendapat pendahulu, ia justru sering memberikan

¹¹ Wahbah az-Zuhaili, *Fiqh al-Islāmi wa Adilatuhu*, (Damaskus: Dar Fikr, 2008), juz. I, hlm. 21-27.

pandangan-pandangan yang baru dalam menyikapi sejumlah problematika kontemporer. Menurutnya, pembaharuan merupakan keniscayaan apabila didorong upaya mewujudkan kemaslahatan dan menghindarkan umat manusia dari kerumitan dan kesulitan. Pembaharuan merupakan hal yang dituntut demi mengamalkan prinsip “menghilangkan bahaya” (*aḍ-ḍarar yuzālū*), “kesulitan menuntut kemudahan” (*al-masyaqah tajlibu at-taysīr*), dan “perkara ketika dalam keadaan sempit akan menjadi luas” (*al-amru iza ḡaḡa ittasa’a*). Wahbah az-Zuhaili sependapat dengan Ibn al-Qayyim al-Jauziyah yang menyatakan:

“di manapun ditemukan kemaslahatan atau ditemukan tanda-tanda keadilan maka di sanalah syariat dan agama Allah. Sesungguhnya syariat pondasinya adalah hikmah-hikmah dan kemaslahatan-kemaslahatan manusia baik di dunia maupun di akhirat. Syariat semuanya mengandung keadilan, kasih sayang, kemaslahatan, dan kebijaksanaan. Setiap masalah yang menyimpang dari keadilan menuju kezaliman, kasih sayang menuju kebencian, kemaslahatan menuju kerusakan, maka tidak termasuk dari syariat walaupun dipaksa masuk dengan interpretasi”.

Dalam membangun semangat pembaharuan hukum Islam, Wahbah az-Zuhaili mengutip pendapat Ibn al-‘Abidin:

“banyak sekali hukum-hukum yang berubah menyesuaikan perubahan zaman, karena terjadinya perubahan adat istiadat

masyarakat, darurat, dan rusaknya akhlak manusia, sekiranya apabila hukum dibiarkan seperti sediakala maka akan terjadi kesulitan serta bahaya bagi manusia dan justru berlawanan dengan prinsip syariat yang turun untuk memudahkan, meringankan, menolak kerusakan dan bahaya. Oleh karena itu, anda dapat melihat para masyayikh mazhab tidak sesuai dengan bunyi teks para mujtahid pendiri mazhab di banyak persoalan karena dinilai sudah tidak relevan untuk zaman belakangan. Para masyayikh mazhab tahu bahwa andaikan saja para mujtahid hidup di zaman belakangan, maka niscaya mereka akan merubah pendapat mereka sesuai dengan kaidah-kaidah mazhab mereka”¹²

Wahbah az-Zuhaili mengingatkan agar umat Islam tidak statis dan jumud dalam berfikir, sebab, sebagaimana yang dikatakan oleh Syihab al-Qarafi, bahwa jumud dalam fikih yang dinukil selamanya merupakan kesesatan dalam agama dan ketidaktahuan terhadap tujuan-tujuan ulama muslimin pendahulu”¹³.

5. Konteks Sosio-Historis Pemikiran Wahbah az-Zuhaili

Negara-negara Timur Tengah antara lain Syria pernah menghadapi problem modernitas, di mana kaum muslim tradisional menolak gerakan modernisasi yang datang dari Barat. Problematika ini muncul karena faktor traumatik di mana

¹² Wahbah az-Zuhaili dan Athiyah, *Tajfīd al-Fiqh al-Islāmi*, (Damaskus: Dar Fikr, 2000), hlm. 180-181.

¹³ *Ibid.*

Syria pernah diinvasi oleh Perancis, dan juga karena dampak dari gerakan modernisasi Turki, di mana Syria pernah menjadi bagian dari Dinasti Usmaniyah. Problem modernitas ini kemudian memunculkan tokoh-tokoh seperti Jamal ad-Din al-Qasimi (1866-1914) dan Tahir Jazairi (1852-1920) yang menyuarakan reformasi dan pembaharuan pemahaman Islam di Syria. Pada 1841 Dinasti Usmaniyah sangat sekuler dan mendukung Eropa sehingga Syria tidak lagi tunduk pada hukum Islam, sampai akhir perang dunia I Dinasti Usmaniyah hancur dan di Syria muncul nasionalisme Arab yang dipimpin oleh Amir Faisal untuk mengusir kekuasaan asing terutama Prancis.

Setelah Usmaniyah hancur, Syria berada dalam kekuasaan bangsa Eropa (Perancis dan Inggris), sehingga secara perlahan-lahan sistem hukum dan peradilan Syria menjadi sekuler dan hukum Anglo Perancis telah memberi pengaruh yang besar terhadap hukum perdata dan pidana. Meskipun demikian hukum Islam tetap dijaga dan dipertahankan. Setelah merdeka, Syria mulai memberlakukan nasionalisasi dan reformasi sistem hukum di mana hukum Islam banyak memberikan kontribusi dan solusi.

Reformasi al-Qasimi, salah satu murid Muhammad Abduh (1849-1905), berorientasi pada pembentengan umat Islam dari pengaruh kecenderungan undang-undang yang sekuler dan mendorong perlunya pembaharuan pemikiran Islam. Untuk itu, umat Islam harus dapat merancang formulasi hukum Islam yang mengacu pada rasionalitas, progresivitas, dan modernitas dalam bingkai Islam. Dalam hal ini, al-Qasimi melakukan upaya untuk

menemukan kembali makna Islam yang orisinil dalam Alquran dan sunnah sambil menekankan ijtihad. Ide al-Qasimi ini kemudian diteruskan oleh Tahir Jazairi beserta teman-temannya, dan kali ini idenya lebih mengarah kepada upaya memajukan dan mengembangkan bidang pendidikan. Dari situlah kemudian akan terlihat bahwa pendidikan di Syria setingkat lebih maju ketimbang negara-negara Arab lainnya yang masih memberlakukan hukum Islam positif secara kaku, khususnya dalam hal kebebasan berekspresi.¹⁴

Konteks sosio-kultural tersebut menjadi latar belakang pemikiran Wahbah az-Zuhaili yang cenderung terbuka terhadap rasionalitas, kemajuan, dan pembaharuan. Wahbah az-Zuhaili hidup di lingkungan yang tidak sepenuhnya tradisional sehingga ia tumbuh dan berkembang menjadi sosok yang terbuka kepada berbagai pandangan dan nilai-nilai dari beragam kebudayaan. Akan tetapi, Wahbah az-Zuhaili tidak senantiasa hidup dalam kemapanan tatanan sosio-politik. Wahbah az-Zuhaili juga menyaksikan konflik-konflik berdarah yang terjadi setelah kemunculan ISIS pertama kali di Irak tahun 2004, tepatnya setelah invasi AS ke Irak pada era Saddam Hussein. Pertama kalinya, ISIS yang merupakan pecahan al-Qaeda ini menggunakan nama al-Qaeda in Irak atau AQI. Tahun 2011, ISIS memperluas wilayah ke Suriah yang sedang dilanda konflik antara pemberontak melawan rezim Presiden Baysar Asad. Pada masa kejayaannya, ISIS menguasai sejumlah besar wilayah-

¹⁴ Muhammadun, *Pemikiran Wahbah az-Zuhaili dalam Pendekatan Sejarah*, (Cirebon: Jurnal Misykah Institut Bunga Bangsa, 2016), hlm. 170.

wilayah strategis Irak dan Suriah. Lebih dari 40 ribu orang dilaporkan pindah dan tinggal di wilayah-wilayah yang diklaim sebagai kekhalifahan ISIS. Pada saat bersamaan, ISIS melancarkan serangan teroris yang brutal dan mengerikan di berbagai negara.

Deir Atiyah yang merupakan kota kelahiran Wahbah az-Zuhaili juga terpengaruh oleh perang saudara Suriah, seperti kota-kota Suriah di pinggiran kota Damaskus lainnya. Deir Atiyah mengalami banyak serangan dari angkatan bersenjata Suriah dan kelompok oposisi. Dampak besar terjadi pada 2013 dan 2014, tepat satu tahun sebelum meninggalnya Wahbah az-Zuhaili. ISIS telah menginvasi kota Deir Atiyah, menyebarkan teror, kematian dan kehancuran. Serangan itu terjadi pada 22 November. Para militan memasuki rumah sakit kota dan menyandera yang sakit. Museum Deir Atiyah yang menampung ribuan karya dan penemuan arkeologi yang berharga dihancurkan. Masjid dan gereja dihantam dan dirusak. Banyak rumah dijarah dan warga sipil ditangkap dan digunakan sebagai tameng manusia. Tidak jelas, kata sumber Fides, apa yang mendorong gerombolan bersenjata itu menembus desa. Bahkan ratusan orang dari Qara, desa Suriah lainnya di pegunungan Qalamoun, 90 km dari Damaskus, telah mengungsi. Dalam beberapa pekan terakhir, Qara diserang oleh pejuang Islam dari kota Arzal.¹⁵

¹⁵ Agensia Fides, "The Village of Deir Atieh Invaded by Islamists", dikutip dari http://www.fides.org/en/news/34764-ASIA_SYRIA_The_village_of_Deir_Atieh_invaded_by_Islamists_Christians_identified_and_detained, pada Sabtu 15 Desember 2020, pukul 23.05 WIB.

Untuk membendung propaganda khilafah yang disuarakan oleh ISIS dan kelompok-kelompok Islamis radikal, Wahbah az-Zuhaili menulis tema-tema seputar khilafah dan terorisme yang bertujuan memberikan pencerahan dan deradikalisasi. Wahbah az-Zuhaili menegaskan bahwa Islam adalah agama *rahmatan lil ‘ālamīn* yang mengutuk keras segala bentuk tindakan terorisme. Tindakan-tindakan bengis yang dipertontonkan oleh ISIS tidak mencerminkan nilai-nilai humanis yang diusung oleh Islam.

B. Biografi Ahmad At-Tayyib

1. Kelahiran Ahmad At-Tayyib

Ahmad Muhammad Ahmad at-Tayyib dilahirkan di Qornah Provinsi Qina Mesir pada 3 Safar 1346 H. yang bertepatan dengan 6 Januari 1946. Qina adalah salah satu provinsi yang terletak di bagian selatan negara Mesir, menutupi hamparan lembah Nil. Qina merupakan salah satu kawasan yang tertinggal dengan tingkat kemiskinan yang mencapai 60%. Provinsi ini dibagi menjadi beberapa divisi kota dengan perkiraan total populasi pada Juli 2017 sebanyak 3.181.688. Mayoritas penduduk di wilayah Qina tinggal di pedesaan, dengan tingkat urbanisasi hanya 19,7%. Dari sekitar 3.045.504 orang yang tinggal di provinsi, 2.445.051 orang tinggal di daerah pedesaan dibandingkan dengan hanya 600.453 di daerah perkotaan.

Untuk meningkatkan ekonomi masyarakat di Qina, pemerintahan Mesir melalui Kementerian Investasi (MOI) menjadikan Qina sebagai kawasan industri, yakni di zona industri Kalaheen-Qeft dan zona industri di Hou Nag’a Hamadi. Kemudian

pada tahun 1981, pemerintah meluncurkan Program Layanan Desa Dasar (BVS) seperti proyek irigasi air, jalan raya, dan lain-lain. Pada tahun 2016, Swiss berkomitmen untuk mendanai program pengelolaan limbah padat di Qina, sebuah proyek dengan Kementerian Lingkungan Hidup Mesir yang akan selesai pada tahun 2021. Program Pengelolaan Sampah Nasional (NSWMP) melibatkan pembangunan infrastruktur baru serta perluasan dan peningkatan fasilitas pengolahan limbah, TPA, dan daur ulang yang ada. Pada tahun 2018, proyek Our District (Hayenna) diluncurkan dengan bantuan dan investasi dari Swiss. Proyek tersebut untuk meningkatkan penggunaan lahan dan memakmurkan kondisi kehidupan masyarakat di Qina.

Di wilayah yang tertinggal tersebut Ahmad at-Tayyib dilahirkan dari sebuah keluarga yang sederhana namun sangat religius dan mencintai ilmu pengetahuan. Keluarganya merupakan penganut ajaran sufi dan bahkan saudaranya, yakni Muhammad at-Tayyib, merupakan mursyid tarekat Sufiyah Khalwatiyyah. Tarekat Khalwatiyah yang diikuti oleh keluarga besar Ahmad at-Tayyib merupakan tarekat sufi dalam tradisi Sunni yang didirikan oleh Muhammad bin Ahmad bin Muhammad Karimuddin Khalwati yang wafat di Mesir pada tahun 968 H. Karimudin Khalwati merupakan salah satu imam sufi dari Khurasan yang mengikuti tarekat Suhrawardiyah.

Dari keluarga yang sarat nilai spiritual inilah Ahmad at-Tayyib tumbuh dewasa di Qina. Di saat kecil, seperti halnya anak-anak sebayanya, Ahmad at-Tayyib mempelajari Alquran dan

dasar-dasar keilmuan Islam. Dari kecil Ahmad at-Tayyib hidup dalam kesederhanaan dan hal itu sangat mempengaruhi watak dan gaya hidupnya yang sangat bersahaja hingga saat ini meskipun telah menjabat kedudukan yang tinggi.

2. Pendidikan Ahmad at-Tayyib

Ahmad at-Tayyib menempuh pendidikannya di Al-Azhar. Di sana ia menghafalkan Alquran dan mempelajari diktat-diktat Al-Azhar. Ia menempuh program s1 di Fakultas Ushuluddin jurusan Akidah dan Filsafat hingga memperoleh gelar Licence (Lc) pada tahun 1969 dengan prestasi yang cemerlang. Ia memperoleh gelar Magister di Al-Azhar pada tahun 1971 kemudian meraih gelar Doktor di Al-Azhar pada tahun 1977. Kemudian ia melanjutkan studi di Universitas Paris selama enam bulan, dari Desember 1977 hingga 1978.

3. Karir dan Karya Ahmad at-Tayyib

Karir Ahmad at-Tayyib malang melintang di dunia akademik, dimulai dari memegang jabatan akademik di Universitas Al-Azhar, kemudian berperan sebagai petugas administrasi di Qina dan Aswan, dan bekerja di International Islamic University, Islamabad di Pakistan pada 1999–2000. Pada tahun 2002-2003, Ahmad at-Tayyib menjabat sebagai Mufti Agung Mesir. Kemudian ia menjadi rektor Universitas Al-Azhar dari 2003 hingga 2010. Puncaknya pada 19 Maret 2010, terbit Kepres yang menunjuk Ahmad at-Tayyib, yang merupakan pengikut mazhab Malikiyah dan tarekat Khalwatiyyah, menjadi

Syaikh Al-Azhar menggantikan Syaikh yang wafat, Muhammad Sayyid Tantawi.

Setelah Syaikh Muhammad Sayyid Tantawi wafat, ada lima nama kandidat Syaikh yang diajukan sebagai opsi oleh Dewan Senior Ulama Al-Azhar untuk ditunjuk Presiden Husni Mubarak. Saat itu, sistem penunjukan Syaikh bersifat aklamasi, sebelum dikembalikan lagi dengan sistem musyawarah Dewan Senior Ulama Al-Azhar. Kendati nama-nama selain beliau dapat dikatakan lebih mumpuni dari segi keilmuan dan kapabilitas, pertimbangan yang diambil oleh Husni Mubarak memilih Syaikh Ahmad at-Tayyib adalah karena penguasaan beliau yang baik pada bahasa Inggris dan Prancis, dengan harapan akan lebih menampilkan keindahan Islam kepada dunia Barat.

Ahmad at-Tayyib memiliki banyak karya:

- a. *Al-Jānib an-Naqdiy fi Falsafah Abi Barakat al-Bagdadi*
- b. *Mabāḥis al-Wujūd wa Māhiyah min Kitāb al-Mawāqif* (1982)
- c. *Maḥūm al-Ḥarakat bayna Falsafah al-Islāmiyyah wa al-Marksīyah* (1983)
- d. *Madkhal li Dirāsah al-Mantiq al-Qadīm* (1987)
- e. *Mabāḥis ‘Illat wa Ma’lūl min Kitāb al-Mawāqif* (1982)
- f. *Buḥūs fi Falsafah al-Islāmiyyah* (1993)
- g. *Ta’līq ‘ala Qism Ilahiyat min Kitāb Tahzīb al-Kalām li Taftazani* (1997)
- h. *Asas ‘Ilmi al-Jadli ‘inda al-Asy’ari* (1987)
- i. *At-Turās wa at-Tajdīd: Munaqasah wa Rudūd* (1993)

- j. *Uṣūl Nazariyyah al-‘Ilmi ‘inda al-Asy’ari*
- k. Terjemah buku Chodkiewicz, *Prophetic et Saintete dans la doctrine d’Ibn Arabi* dari Prancis ke Arab dengan judul *al-Wilāyah wa al-Nubuwwah ‘Inda Ibnu Arabi*
- l. Terjemah buku Osman Yahya, *Histoire et Classification de l’oeuvre d’ibn Arabi* dari Prancis ke Arab dengan judul *Muallafāt Ibnu Arabi Tārīkhuha wa Tasnīfuha*

4. Pribadi dan Kontruksi Pemikiran Ahmad at-Tayyib

Walaupun memegang posisi top leader pada lembaga yang besar, Syaikh Ahmad at-Tayyib memilih menjalani kehidupan yang sederhana. Beliau tinggal dan mengurus keperluannya sendiri di sebuah flat di Kairo, sedangkan keluarganya di kampung halamannya. Beliau rutin pulang dari Kairo ke kampung halamannya di Luxor dalam setiap dua pekan, dan menetap tiga hari bersama keluarga dan masyarakat kampung halamannya agar hubungan tetap terjalin kuat.

Syaikh Ahmad at-Tayyib memiliki dua anak, seorang putra bernama Muhandis Mahmud dan seorang putri bernama Zainab. Mereka tinggal di Luxor sekaligus mengawasi lembaga sosial Sahah at-Tayyib milik marga at-Tayyib yang terpandang di kawasan Sha’id Mesir. Kedermawanan dan kemuliaan keluarga at-Tayyib disalurkan melalui lembaga sosial ini. Kerapkali lembaga itu menjadi tempat perkumpulan hangat orang-orang kampung, masyarakat kampung sekitarnya, menjamu dengan hidangan makanan siapapun tamu yang datang, baik dari daerah-daerah di Mesir maupun turis mancanegara dari berbagai latar

belakang dan agama yang datang ke Luxor sebagai salah satu ikon destinasi pariwisata Mesir. Setiap pulang kampung, Syaikh Ahmad at-Tayyib mengambil peran menjadi rujukan untuk menyelesaikan berbagai persoalan yang diadukan masyarakat.

Keluarga besar Ahmad at-Tayyib memiliki yayasan sosial Jam'iyah Khairiyyah yang bergerak dalam rangka memenuhi berbagai keperluan masyarakat, termasuk melunaskan bayaran untuk orang-orang yang terlilit hutang, menyantuni fakir miskin, anak yatim, serta membiayai pendidikan mereka. Kisah kesederhanaan dan kepedulian Ahmad at-Tayyib juga tercermin di mana ia tidak mengambil gaji yang menjadi haknya selama menjabat sebagai Syaikh Al-Azhar. Dengan alasan beliau menunaikan tugas ini murni karena amanah berkhidmat untuk Islam, maka menurutnya, tidak berhak mengambil imbalan kecuali dari Allah Swt. Beliau juga tidak menikmati fasilitas-fasilitas dinas yang disediakan. Semua gaji dan fasilitas itu beliau alokasikan untuk membantu orang-orang yang berkebutuhan mendesak, membangun rumah sakit, santunan untuk korban terorisme dan kecelakaan. Beliau banyak sekali menghadiahkan haji dan umrah untuk para keluarga korban.¹⁶

Dalam hal konstruksi pemikiran, pada sebuah konferensi ulama Sunni di Chechnya tahun 2016, Ahmad at-Tayyib menjelaskan bahwa dirinya dan Al-Azhar menganut akidah Asy'ariyyah dan Maturidiyyah. Dalam bermazhab menganut

¹⁶ PMII Mesir, "Tujuh Fakta Grand Syekh Ahmad at-Tayyib", dikutip dari <http://www.ppmimesir.id/2020/01/tujuh-fakta-grand-syekh-ahmad-thayyib.html>, pada Selasa 29 Desember 2020 pukul 23.15 WIB.

mazhab Malikiyyah, Hanafiyyah, Syafi'iyah dan Hanbaliyyah. Dalam tasawuf, ia menganut Imam Junaid al-Bagdadi. Sebagaimana haluan pemikiran Al-Azhar, Ahmad at-Tayyib menganut paham *ahli sunnah wal jamaah* yang moderat. Wacana moderatisme (*wasatiyyah*) selalu disuarakan oleh Ahmad at-Tayyib sebagai respon atas maraknya gerakan pengkafiran (*takfir*) yang ekstrem dan radikal. Ahmad at-Tayyib getol mengkritik ideologi Wahabi yang dinilainya telah memproduksi radikalisme dan terorisme di Timur Tengah khususnya dan belahan dunia pada umumnya.¹⁷

Bersama dengan para ulama terkemuka Al-Azhar, para pemikir progresif Timur Tengah, dan para pemuka Kristen Koptik hingga Pope Francis dari Vatikan, Syaikh Ahmad at-Tayyib sering menggelar sejumlah konferensi internasional yang mengangkat isu-isu penting seperti multikulturalisme, toleransi, moderasi Islam, kewarganegaraan non muslim, counter-terorisme, kritik khilafah, nasionalisme, dan isu-isu kontemporer lainnya. Semua isu-isu tersebut dapat menggambarkan secara garis besar konstruksi pemikiran Ahmad at-Tayyib yang cenderung pada misi mewujudkan kehidupan yang damai dan kemajuan peradaban manusia dalam skala global.

¹⁷ Wikipedia, "The 2016 Conference on Sunni Islam in Grozny", dikutip dari https://en.wikipedia.org/wiki/2016_international_conference_on_Sunni_Islam_in_Grozny, pada Selasa 29 Desember 2020, pukul 23.20 WIB.

5. Konteks Sosio Historis Pemikiran Ahmad at-Tayyib

Pergolakan politik yang terjadi belakangan ini telah mengganggu stabilitas keamanan di Mesir. Pergolakan politik di Mesir dimulai dari tahun 2011 dengan aksi demonstrasi selama 18 hari oleh masyarakat Mesir guna melengserkan Husni Mubarak dari jabatannya dan menuntut diadakannya proses transisi politik sesegera mungkin. Demonstrasi selama 18 hari dengan jumlah massa yang besar di kota-kota besar Mesir seperti Alexandria dan Suez akhirnya mampu menumbangkan Husni Mubarak. Presiden Husni Mubarak mengumumkan pengunduran dirinya yang disampaikan melalui wakil Presiden Omar Sulaiman dan kemudian menyerahkan kekuasaan kepada Dewan Militer Mesir di bawah pimpinan Mohammed Husain Tantawi untuk memegang kendali atas pemerintahan Mesir selama proses transisi politik berlangsung.

Kondisi ekonomi yang semakin buruk diikuti dengan dugaan kasus tindakan korupsi oleh para elit politik juga menjadi faktor utama dari pergolakan rakyat Mesir. Gerakan kelompok Islam garis keras juga menjadi salah satu pemicu instabilitas politik di Mesir. Salah satunya yang terjadi pada bulan Januari 2011, yakni aksi bom bunuh diri di depan Gereja Qiddissin (Two Saints) di kota Alexandria. Aksi bom bunuh diri ini menewaskan sekitar 21 orang dan melukai beberapa jemaat.

Mundurnya Husni Mubarak merupakan langkah awal dari perubahan Mesir. Pasca pemerintahan Husni Mubarak, Mesir harus sesegera mungkin mengambil kebijakan-kebijakan yang

tepat untuk membangun kembali stabilitas negaranya terutama dalam proses transisi politik yang lebih terbuka dan demokratis serta upaya menyelamatkan perekonomian yang semakin terpuruk pasca revolusi. Setelah mundurnya Husni Mubarak sebagai presiden, pemerintah Mesir melaksanakan pemilu presiden sebanyak dua tahap yang akhirnya dimenangkan oleh Muhammad Mursi dengan perolehan suara sebanyak 52 persen menyingkirkan Ahmed Syafik yang merupakan mantan Perdana Menteri terakhir masa pemerintahan Husni Mubarak.

Pada tanggal 30 Juni 2012 Muhamad Mursi resmi diangkat menjadi presiden. Mursi berupaya memperbaiki kondisi kementerian dalam negeri dan menciptakan keamanan setelah revolusi. Mursi bisa dikatakan berhasil menciptakan keamanan dan membangun stabilitas di Mesir, namun Mursi menghadapi tantangan ekonomi Mesir yang begitu berat. Perekonomian Mesir pasca revolusi sangat terpuruk. Meskipun Mursi telah melakukan berbagai macam upaya untuk menjaga stabilitas pemerintahannya, tetap saja tidak bisa menghindari tekanan dari pihak oposisi. Tepat setahun setelah Mursi menjabat, akhirnya Muhammad Mursi lengser setelah militer memberi ultimatum 48 jam agar Mursi mengundurkan diri, tetapi Mursi bersikeras bertahan dan akhirnya militer mengambil alih kekuasaan tepat ketika batas waktu ultimatum berakhir pada tanggal 3 Juli 2013.

Setelah 7 tahun revolusi, di bidang ekonomi Mesir menghadapi kemerosotan investasi asing dan pendapatan dari pariwisata akibat instabilitas politik dan keamanan dalam negeri.

Cadangan devisa anjlok 60 persen dan pertumbuhan ekonomi turun. Kebijakan penghematan ketat sebagai syarat bagi pinjaman Dana Moneter Internasional (IMF) telah membuat kemiskinan melejit. Sekitar sepertiga dari 100 juta rakyat hidup kurang dari US\$ 1,5 per hari, sementara korupsi merajalela dan standar hidup stagnan. Indeks persepsi korupsi Mesir berada pada tingkat ke-144 dari 177 negara.

Selain krisis ekonomi, Mesir di bawah kekuasaan el-Sisi juga mengalami krisis demokrasi dan kembali ke masa lalu: otoritarianisme. Pemilu Presiden yang akan digelar pada Maret 2018 hanya akan diikuti oleh satu kandidat, yaitu Abdul Fattah el-Sisi, Presiden Mesir. Para kandidat lain yang sejatinya akan mewarnai Pemilu Presiden di Mesir satu persatu gagal melenggang. Ada yang menolak maju, dikriminalisasi, hingga dipersekusi. Ada aroma yang sangat menyengat, bahwa petahana melakukan berbagai manuver untuk menghadang munculnya lawan yang tangguh dalam konstestasi demokrasi. Sami Anan, kompetitor terkuat el-Sisi akhirnya dikriminalisasi dengan tuduhan korupsi. Anan merupakan lawan terkuat el-Sisi yang punya latar belakang militer serta mempunyai jaringan kuat dengan Eropa dan Amerika Serikat plus Arab Saudi. Langkah Anan untuk melenggang sebagai kandidat orang nomor satu di Mesir dijegal di tengah jalan, karena dianggap mampu menggerus popularitas dan elektabilitas el-Sisi. Maklum, dalam empat tahun terakhir tidak ada pencapaian yang istimewa dari el-Sisi kecuali soal perang melawan kelompok teroris. Itu pun Mesir tidak pernah absen dari ancaman bom bunuh diri. Kelompok teroris

melancarkan serangan mematikan tidak hanya di gereja, tetapi juga di masjid, dan pos-pos kepolisian.¹⁸

Untuk merespon kondisi sosio-politik dan ancaman keamanan tersebut, maka Ahmad at-Tayyib selaku Syaikh Al-Azhar memiliki tanggung jawab besar untuk menciptakan perdamaian dan stabilitas keamanan di Mesir. Ahmad at-Tayyib menolak segala macam penyelesaian masalah-masalah melalui cara kekerasan, lebih-lebih jika kekerasan tersebut mengatasnamakan agama Islam. Menurutnya, Islam merupakan agama damai dan bukan agama yang melegalkan terorisme. Untuk mencouter ideologi terorisme, Ahmad at-Tayyib dengan lantang menolak sistem khilafah dan mengkritisi argumentasi-argumentasi kelompok Islamis kanan yang hendak menegakkan sistem khilafah.

C. Perkembangan Kritik Sistem Khilafah dalam Sejarah

1. Kritik Sistem Khilafah Pada Era Klasik

Diskursus khilafah pada era klasik merupakan perdebatan diantara para *mutakalimin* di bidang akidah yang merupakan respon terhadap realitas politik umat Islam pasca era Khulafa ar-Rasyidun. Kalangan ulama yang membahas persoalan khilafah

¹⁸ Mina Abadhah, *Maşri ma Ba'da Saurah*, dalam *Jurnal Hiwar Kawni*, (Mesir: Nasyrah Akhbariyyah, 2017), hlm. 5-10. Bandingkan dengan Luna Abu Surayih dan Faris Abu Sha'b, *Maşri ma Ba'da Saurah wa Qablaha: Hiwār ma'a Hasan Nafi'ah*, (Beirut: Centre for Arab Unity Studies: *Markaz Dirasah Wahdah 'Arabiyyah*), dikutip dari link <https://caus.org.lb/ar/> pada tanggal Rabu 23 Desember 2020 pukul 05.30 WIB.

pada mulanya adalah *mutakalimin* dari aliran Sunni, Syiah dan Mu'tazilah, bukan para fuqaha dari mazhab-mazhab fikih. Sunni dan Mu'tazilah sepakat bahwa mendirikan khilafah merupakan kewajiban yang bersifat syar'i. Namun Sunni dan Mu'tazilah berbeda pendapat dalam menentukan dasar hukum kewajiban mendirikan khilafah. Sunni berpandangan bahwa kewajiban mendirikan khilafah didasarkan pada *ijma'* dan bukan didasarkan pada teks-teks Alquran dan sunnah, sedangkan Mu'tazilah sebagai kelompok rasionalis menilai bahwa kewajiban mendirikan khilafah didasarkan pada akal.

Sunni menjadikan *ijma'* para sahabat sebagai landasan bagi kewajiban mendirikan khilafah dengan mengacu pada fakta-fakta sejarah, diantaranya adalah fakta setelah wafatnya Rasulullah Saw. di mana hal pertama yang dilakukan oleh para sahabat adalah memilih pemimpin. Para sahabat memilih Abu Bakar Asshidiq sebelum jasad Rasulullah Saw. disemayamkan. Menurut Sunni, fakta itu menunjukkan betapa pentingnya persoalan kepemimpinan bagi umat Islam guna mengatur urusan-urusan dunia dan agama. Selain berdasarkan *ijma'* para sahabat, sebagian ulama Sunni menambahkan ayat-ayat dan hadis-hadis yang dipolitisasi sebagai dasar kewajiban mendirikan khilafah, meskipun kecenderungan mempolitisasi ayat dan hadis ini tidak mencerminkan *mainstream* ulama Sunni.

Paradigma tersebut bertolak belakang dengan paradigma rasional yang dibangun oleh Mu'tazilah. Mu'tazilah memandang bahwa kewajiban mendirikan pemerintahan atau penyelenggaraan

kekuasaan tidak berdasarkan dalil-dalil syar'i, namun lebih cenderung berdasarkan nalar manusia. Nalar kolektif manusia condong pada pemikiran bahwa suatu masyarakat pasti membutuhkan seorang pemimpin, karena jika tanpa adanya seorang pemimpin maka tatanan masyarakat akan rusak dan kacau.

Syiah Imamiyah, Zaidiyyah dan Isma'iliyyah juga menilai bahwa mendirikan kepemimpinan (*imāmah*) hukumnya adalah wajib. Namun yang wajib mendirikan bukanlah umat Islam, melainkan Allah Swt. Menurut Syiah, mendirikan pemerintahan dan mengangkat pemimpin dapat menghadirkan banyak kemanfaatan dan menolak bahaya. Dengan tegaknya pemerintahan maka kesejahteraan kehidupan masyarakat dapat diwujudkan. Tatkala Allah Swt. menciptakan manusia sebagai makhluk yang memiliki syahwat, kemarahan, dan sifat-sifat negatif lainnya, maka dibutuhkan kekuatan yang dapat menjaga manusia agar tidak tergelincir ke dalam kerusakan dan mendorong manusia kepada kebaikan, maka Allah Swt. wajib menegakkan kepemimpinan yang bertugas mendekatkan manusia pada ketaatan dan menjauhkan manusia dari keburukan.

Syiah berpandangan bahwa kepemimpinan tidak berdasarkan pilihan *ahl al-ḥalli wa al-'aqdi* sebagaimana pendapat yang dianut oleh Sunni. Menurut Syiah, kepemimpinan adalah berdasarkan wasiat dari Rasulullah Saw. kepada 'Ali bin Abi Talib dan keturunannya. Hanya orang-orang dalam garis keturunan 'Ali bin Abi Talib lah yang berhak menjadi pemimpin. Sementara menurut sebagian ulama Sunni, pemimpin harus dari keturunan

suku Quraisy, sedangkan menurut sebagian ulama Sunni lainnya memperbolehkan dari non Quraisy asalkan memenuhi kriteria-kriteria yang ditetapkan; adil, tidak cacat, memiliki ilmu dan kompetensi menyelesaikan masalah-masalah, berani dan sebagainya.

Selain pandangan-pandangan di atas, ada pula segelintir ulama yang berpendapat bahwa mendirikan pemerintahan hukumnya adalah boleh, namun tidak wajib. Pendapat ini diutarakan oleh kelompok Khawarij, Abu Bakar al-Asam dari kelompok Mu'tazilah, Hisyam al-Futi, dan 'Ibad as-Sulaiman al-Mu'taziliy. Argumentasi-argumentasi mereka antara lain:

Pertama, jika masyarakat telah menganut dan mengamalkan nilai-nilai luhur agama sehingga mereka dapat hidup harmonis dan tidak saling menzalimi maka mereka tidak butuh lagi seorang pemimpin;

Kedua, khilafah tidak selalu bermanfaat, sebab khilafah hanya akan dinikmati oleh kalangan elit saja;

Ketiga, khilafah tidak mungkin ditegakkan setiap saat dan setiap waktu karena syarat-syarat menjadi khalifah di masa yang akan datang akan sulit dipenuhi. Dalam kondisi seperti itu, jika khilafah diwajibkan maka sama saja kita mewajibkan kepada umat Islam untuk memilih seseorang yang tidak memenuhi kriteria pemimpin. Hal ini justru bertentangan dengan syariat;

Kecempat, khilafah telah menyebabkan fitnah dan peperangan antar kaum muslimin yang disebabkan karena persaingan memperebutkan kekuasaan. Sejarah Islam telah menjadi bukti atas konflik-konflik sektarian yang tak berkesudahan. Ulama yang menganut pendapat ini dikenal kritis terhadap pemerintahan khilafah pada masanya yang hedonis, zalim, otoriter, dan melanggar hak-hak masyarakat.¹⁹

Dari perdebatan-perdebatan di atas dapat dilihat bahwa hukum wajib atau tidaknya menyelenggarakan pemerintahan khilafah merupakan perdebatan di kalangan para teolog (*mutakalimīn*) lintas sekte teologis. Persoalan-persoalan politik yang seharusnya hanya sebatas persoalan kemasyarakatan (*mu'ālamat an-nās*) ditarik oleh para *mutakalimīn* agar masuk ke ranah akidah. Konsekuensinya, menolak khilafah bisa dituduh sesat dan keluar dari Islam oleh kelompok pro khilafah. Untuk merespon upaya sebagian *mutakalimin* menarik isu-isu kepemimpinan ke dalam ranah akidah tersebut, maka banyak sekali ulama era berikutnya yang menyampaikan kritik-kritik tajam. Al-Ghazali dalam *Iqtisād fī al-I'tiqād* menegaskan bahwa *imāmah/khilāfah* bukan termasuk persoalan yang sangat penting dan pokok dalam agama (*laysa min muhimmah*), namun *imāmah/khilāfah* telah menjadi persoalan yang mendorong sikap fanatik umat Islam. Al-Ghazali menambahkan bahwa

¹⁹ Abd Raziq Sanhuri, *Uṣūl al-Ḥukm fī al-Islām*, (Cairo: Maktabah Usrah, 2007), hlm. 228-232. Bandingkan dengan Wahbah az-Zuhaili, *Fiqh al-Islām...*, hlm 579.

sesungguhnya berpaling dari persoalan khilafah lebih selamat daripada menceburkan diri dalamnya.²⁰

Al-Amidi memberikan catatan kritis terhadap khilafah. Ia berkata,

“Ketahuilah bahwa perbincangan tentang imamah/khilafah bukanlah termasuk dari pokok-pokok agama dan tidak termasuk persoalan yang bersifat abadi sekiranya seorang mukallaf tidak bisa berpaling darinya sama sekali. Namun sungguh orang yang berpaling dari pembahasan imamah lebih dapat diharapkan keselamatannya dari pada yang terpaku di dalamnya. Mendiskusikan khilafah sangat sedikit sekali yang dapat terlepas dari fanatisme dan hawa nafsu. Pembahasan khilafah telah mengantarkan pada fitnah, konflik, dan tuduhan keji terhadap para imam-imam dan generasi salaf.”²¹

Disebabkan membicarakan khilafah telah menjadi tradisi para mutakalimin di setiap akhir karya-karya mereka, maka al-Amidi pun tidak akan merusak tradisi tersebut. Al-Amidi hanya akan mengulasnya secara ringkas dengan menjelaskan dasarnya tanpa berpihak pada kelompok manapun.²²

Seperti halnya al-Ghazali dan al-Amidi, al-Iji juga menyatakan bahwa pembahasan khilafah merupakan persoalan

²⁰ Al-Gazali, *al-Iqtisād fī al-I’tiqād*, (Damaskus: Dar Kutaiba, 2003), hlm. 169.

²¹ Saifuddin Amidi, *Gayah al-Marām fī ‘Ilmi al-Kalām*, (Beirut: Dar Kutub ‘Ilmiyah), hlm. 309.

²² *Ibid.*

fikih cabang (*furū'īyyah*). Namun ia membahasnya dalam ilmu kalam karena menghargai tradisi kebiasaan ulama sebelumnya. At-Taftazani menyatakan tidak ada pertentangan bahwa pembahasan khilafah lebih pantas dimasukkan dalam diskursus ilmu *furū'* fikih daripada diskursus akidah.²³

Al-Juwaini memberikan statemen yang lebih tegas lagi dalam mengkritik pada dasar-dasar konsep khilafah Islamiyyah. Dalam kitabnya yang berjudul *Giyas Umam*, ia menulis,

لا ينبغي أن يطلب مسائل الإمامة من أدلة العقل بل يعرض على القواطع السمعية، ولا مطمع في وجدان نص من كتاب الله تعالى في تفاصيل الإمامة، والخبر المتواتر معوز أيضاً..... وليست الإمامة من قواعد العقائد بل هي ولاية تامة وعامة. ومعظم القول في الولاية والولايات العامة والخاصة مظنونة في التأخر والتحرى

Artinya: “Tidak seyogyanya mencari dalil tentang masalah-masalah imamah/khilafah dari dalil-dalil rasional. Persoalan khilafah harus dicarikan dalil dari dalil-dalil sam’iyyah yang qat’i (Alquran), namun tidak ada harapan untuk menemukan dalil nash dari Alquran tentang keterangan terperinci terkait masalah imamah/khilafah. Hadis-hadis mutawatir juga miskin keterangan tentangnya... Masalah imamah bukanlah bagian dari kaidah-kaidah akidah. Namun ia hanyalah persoalan kekuasaan yang bersifat umum, sementara mayoritas persoalan kekuasaan dan

²³ Syaikh Hasan Maki Amili, “Hal Imāmah min al-Uṣūl aw al-Furū’”, dikutip dari <https://research.rafed.net> pada Rabu 30 Desember 2020 pukul 26.03 WIB.

kewilayahan termasuk penelitian fikih yang bersifat persangkaan (ẓanniyyah)”.²⁴

Apabila dianalisis dengan teori fikih sosial KH Sahal Mahfudz, maka dapat dinilai bahwa upaya ulama *uṣūliyyin* dan fuqaha menggeser diskursus khilafah dari ranah akidah ke dalam ranah fikih ditengarai tujuan untuk mentransformasikan khilafah dari watak *qaṭ’iy-uṣūliy* ke *ẓanniy-ijtihādiy*. Apabila khilafah dikategorikan berwatak *qaṭ’iy-uṣūliy* maka sama saja meyakini bahwa sistem khilafah adalah konsep pokok yang *given* dan baku yang diturunkan langsung oleh Allah Swt. untuk kaum muslimin. Konsekuensinya, mempertanyakan konsep khilafah sama artinya dengan meragukan ketentuan yang telah dibuat oleh Allah Swt. Hal ini akan berbeda apabila khilafah dikategorikan berwatak *ẓanniy-ijtihādiy*, maka khilafah hanyalah produk pemikiran manusia yang dapat diperdebatkan dan dapat berubah secara dinamis sesuai dengan perkembangan zaman. Apabila khilafah bersifat *ẓanniy-ijtihādiy*, maka mempertanyakan khilafah tidak dapat menyebabkan seseorang menjadi murtad. Dengan memposisikan khilafah dalam ranah disiplin ilmu fikih, maka umat Islam tidak seyogyanya saling mengkafirkan hanya disebabkan perbedaan pendapat dalam masalah politik pragmatis.

Pergeseran diskursus khilafah dari ranah akidah ke ranah fikih ditandai dengan munculnya gagasan al-Mawardi yang

²⁴ Al-Juwaini, *Giyās al-Umam fi Tiyās Zulam*, (Beirut: Dar Kutub, 2000), hlm. 47-48.

dituangkan ke dalam karya monumentalnya yang berjudul *Aḥkām as-Sultāniyyah*. ‘Abid Jabiri menyebut fase al-Mawardi ini sebagai fase terbangunnya ideologi kesultanan dan fikih politik (*idiulujīya as-sultāniyyah wa fiqh as-siyāsah*).²⁵ Nama lengkap al-Mawardi adalah Abu Hasan Ali bin Muhammad bin Habib al-Mawardi al-Bashri. Ia dilahirkan di Bashrah pada tahun 364 H/975 M, dan wafat di usia 86 tahun pada tanggal 30 Rabiul Awwal 450 H/27 Juni 1058 M di Baghdad. Al-Mawardi hidup tatkala kondisi sosial politik Dinasti Abbasiyah sedang mengalami berbagai gejolak dan disintegrasi. Pada saat itu, kehidupan mewah dan hedonis berkembang luas di kalangan elit. Disintegrasi ini diakibatkan hilangnya sifat amanah dalam segala perjanjian yang dibuat, tidak percaya pada kekuatan diri sendiri, fatanisme dan persaingan mazhab, perebutan antara ‘Abbasiyah dan ‘Alawiyah, dan kebijakan untuk lebih mengutamakan pembinaan peradaban dan kebudayaan Islam daripada politik. Akibatnya banyak provinsi melepaskan diri dari kekuasaan Dinasti Abbasiyah, bahkan juga memberontak dan berusaha merebut pusat kekuasaan di Bagdad.

Dalam kondisi demikian, al-Mawardi pandai menguasai situasi dan mampu memainkan perannya dengan baik, sehingga mendapatkan jabatan-jabatan strategis dalam pemerintahan. Dalam kapasitasnya sebagai ahli hukum mazhab Syafi’iyyah, ia pernah menjadi hakim di berbagai kota. Pada masa al-Qadir berkuasa (381-423 H/991–1031M) karir al-Mawardi meningkat setelah ia menetap kembali di Bagdad, yaitu menjadi Hakim

²⁵ Abid Jabiri, *al-‘Aql as-Siyāsi...*, hlm. 329.

Agung, penasihat khalifah di bidang agama dan pemerintahan. Berkat kepandaian diplomasinya, ia ditunjuk sebagai mediator perundingan antara pemerintah Abbasiyyah dengan Buwaihiyah yang ketika itu sudah menguasai politik. Al-Mawardi berhasil melakukan misinya dengan memuaskan kedua belah pihak. Abbasiyyah tetap memegang jabatan tertinggi kekhalifahan, sementara kekuasaan politik dan pemerintahan dilaksanakan oleh orang-orang Buwaihiyah. Untuk itu, tidak mengherankan apabila al-Mawardi mendapat tempat yang layak dan disenangi oleh para pemimpin Buwaihiyah yang menganut paham Syi'ah.²⁶

Kitab *Aḥkām as-Sulṭāniyyah* ditulis untuk merespon realitas politik tersebut dan ditulis berdasarkan perintah dari penguasa pada zamannya. Dalam pendahuluan kitabnya, al-Mawardi berkata,

*“Aku menulis tentang hukum-hukum kesultanan dalam sebuah kitab sebagai bentuk kepatuhan kepada perintah seseorang yang harus ditaati untuk mengajarkan mazhab-mazhab fuqaha tentang hak dan kewajiban seorang khalifah agar ia terapkan dalam rangka menegakkan keadilan”.*²⁷

Salahuddin Basyuni, dalam penelitiannya yang berjudul *Fikr as-Siyasi ‘inda al-Mawardi*, menjelaskan bahwa kitab *Aḥkām as-Sulṭāniyyah* merupakan respon atas situasi politik pada era

²⁶ Muhammad Iqbal dan Amin Husein Nasution, *Pemikiran Politik Islam dari Masa Klasik hingga Indonesia Kontemporer*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2010), hlm. 57.

²⁷ Al-Mawardi, *Aḥkām as-Sulṭāniyyah*, (Beirut: Dar Fikr, 1960), hlm. 3.

akhir Abasiyah dan dikarang untuk memenuhi permintaan penguasa. Karya al-Mawardi ditulis untuk menjustifikasi dan melegitimasi kekuasaan Abasiyah yang sedang menghadapi disintegrasi.²⁸

Setelah al-Mawardi tampil pada era Dinasti Abasiyah, kemudian disusul oleh Ibnu Jama'ah yang merupakan Hakim Agung di Cairo pada era Dinasti Mamluk (Mamalik). Ibn al-Jama'ah juga melegitimasi penguasa pada masanya. Awalnya, Dinasti Mamluk merupakan bagian dari Dinasti Abbasiyah. Begitu juga dengan Dinasti Seljuk. Namun, seiring dengan semakin melemahnya kekuatan Dinasti Abbasiyah dan banyaknya wilayah kekuasaan Abbasiyah yang berdiri sendiri, lama-kelamaan wilayah tersebut mulai melepaskan diri. Mamluk atau Mamalik merupakan julukan yang diberikan kepada para budak asal Turki yang telah memeluk Islam dan direkrut menjadi tentara oleh kekhalifahan pada Abad Pertengahan. Mereka akhirnya menjadi tentara yang paling berkuasa sepanjang sejarah Islam dan juga pernah mendirikan Kesultanan Mamluk di dua tempat berbeda.

Terdapat dua pemerintahan yang didirikan oleh kaum Mamluk, yaitu Dinasti Mamluk yang berkuasa di India (1206-1290) yang dibentuk oleh Qutbuddin Aybak dan Dinasti Mamluk yang memerintah di Mesir (1250-1517). Ibn al-Jama'ah berkata,

“Apabila suatu waktu terjadi kekosongan kepemimpinan lalu muncul seseorang yang bukan ahlinya (Mamalik) kemudian ia

²⁸ Shalahuddin Basyuni Raslan, *Fikr as-Siyāsi ‘inda al-Māwardi*, Cet. I, (Cairo: Maktabah Nahdhah Syarq, 1985), hlm. 39.

*memaksa masyarakat dengan kekuatan militernya agar taat tanpa pelantikan ataupun mandat dari penguasa sebelumnya, maka ia harus ditaati agar persatuan kaum muslimin masih terjaga. Hal ini dikarenakan demi kemaslahatan kaum muslimin dan persatuan mereka”*²⁹

Karya Mawardi yang melegitimasi kekhilafahan Abasiyah dan fatwa Ibn al-Jama’ah yang melegitimasi kekuasaan Mamalik di atas menjadi bukti bahwa fatwa-fatwa fuqaha terkait dengan kekuasaan tak lain merupakan bentuk respon atas realitas politik (*al-wāqi’ as-siyāsi*) pada masa di mana para fuqaha hidup. Dengan pertimbangan inilah kemudian ‘Abid Jabiri menyatakan bahwa sesungguhnya pandangan-pandangan politik al-Mawardi dan para teolog serta fuqaha adalah tidak mengikat untuk kita karena pandangan-pandangan tersebut hanyalah sekadar sikap politik untuk merespon kondisi dan situasi politik pada era tertentu. Pandangan-pandangan politik fuqaha tidak tunggal dan tidak pula menjadi satu-satunya pandangan Islam, sebab pandangan-pandangan tersebut terkadang selaras dengan etika Islam dan terkadang bertentangan. Pandangan-pandangan fuqaha pun tidak menjadi representasi pandangan Islam sebab memang tidak ada teks Alquran dan Sunnah yang mengatur masalah kekuasaan secara mendetail. Pandangan-pandangan fuqaha seperti al-

²⁹ Abid Jabiri, *al-‘Aql as-Siyāsi...*, hlm. 362.

Mawardi dan Ibn al-Jama'ah, misalnya, hanyalah ijtihad politik yang tunduk pada kondisi dan situasi yang mereka hadapi.³⁰

2. Kritik Sistem Khilafah Pada Era Modern

Era modern ditandai dengan kemajuan dunia Barat di berbagai bidang kehidupan, sementara dunia Islam justru mengalami kemunduran. Negara-negara berpenduduk muslim antara lain Mesir yang dikenal sebagai mercusuar keilmuan Islam pun mengalami keterbelakangan di bidang intelektual. Bahkan Universitas Al-Azhar sendiri yang merupakan institusi pendidikan tertua pun mengalami stagnansi dan terpapar oleh konservatisme. Pendidikan atau pengajaran hanya dipusatkan pada ilmu-ilmu tradisional seperti fikih, tafsir, dan hadis yang hanya mengulang-ulang doktrin-doktrin lama yang dipelajari melalui kitab-kitab klasik tanpa kritisisme.

Tak hanya di Mesir, Turki Usmani yang *notabene* merupakan pusat kekuasaan di dunia Islam pada saat itu juga mengalami kemunduran. Turki Usmani cenderung mengambil sikap eksklusif terhadap Barat yang justru menambah mereka semakin tertinggal di segala bidang, tak terkecuali di bidang militer yang juga melemah. Pelemahan inilah yang mungkin menjadi sebab mengapa Napoleon dalam ekspedisinya pada tanggal 2 Juni 1798 dengan mudah menaklukkan kekuatan tentera kerajaan Mamluk dan menundukkan Mesir di bawah kekuasaannya. Kolonialisme bangsa Perancis di Mesir tersebut kemudian membuka mata para ulama akan ketertinggalan yang

³⁰ *Ibid*, hlm. 372.

mereka alami selama ini. Para ulama kemudian bertanya-tanya mengapa Barat maju sedangkan kaum muslimin terbelakang? (*limāza taqaddama al-garbiyyun wa ta'akhkhara al-muslimūn?*). Para ulama kemudian berupaya menggulirkan gagasan modernisasi dan pembaharuan pemikiran Islam agar dunia Islam mampu mengejar ketertinggalan tersebut.

Semenjak kedatangan Napoleon di Mesir, modernisasi telah memasuki dunia Islam. Pada tahap berikutnya dunia Islam mengadakan hubungan secara intensif dengan Barat melalui cara pengiriman para pelajar ke Barat, seperti yang dilakukan Muhammad Ali Pasha, penguasa Mesir waktu itu. Hubungan dunia Islam dengan Barat tersebut kemudian membawa perubahan dan kemajuan dalam berbagai aspek kehidupan seperti ekonomi, sosial, pendidikan, politik dan sebagainya. Meskipun pembaharuan di dunia Islam mulai menyentuh berbagai lini kehidupan, namun dalam masalah khilafah sebagian umat Islam masih menganut keyakinan yang kuat bahwa khilafah merupakan institusi yang harus dilestarikan. Hal ini sebagaimana isyarat yang diberikan oleh tokoh reformasi Islam yang sangat terkenal seperti Jamaluddin Afgani, Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha.³¹

Di Mesir ketika itu terdapat pandangan umum yang ingin melestarikan dan mempertahankan khilafah sebagai satu-satunya bentuk kerajaan Islam. Oleh karena itu, ketika Mustafa Kemal menghapus sistem khilafah di Turki Usmani, pada bulan Mei 1924,

³¹ Philip K. Hitti, *History The Arabs*, Cet. I, (London: Oxford University Press, 1974), hlm. 723.

para ulama Mesir sangat terkejut dan menolak keputusan yang dilakukan oleh Mustafa Kemal. Sebagai bentuk penolakan, para ulama Mesir memprakarsai Muktamar Internasional Islam yang bertempat di Kairo dengan topik utama adalah mengembalikan lembaga khilafah dalam dunia Islam. Pada Muktamar Internasional Islam yang dipusatkan di Kairo tersebut suara umat Islam terpecah menjadi tiga kelompok. Kelompok *pertama*, mempertahankan kepemimpinan Sultan Abdul Majid II (Turki), yang sudah dihapus oleh Mustafa Kemal. Kelompok *kedua*, mendesak agar mengangkat kekhalifahan Syarif Husain (Hijaz) yang pada tahun 1916 memberontak terhadap kekuasaan Turki dan mengatakan dirinya sebagai khalifah. Kelompok *ketiga*, pada umumnya terdiri dari ulama Mesir dan merupakan delegasi terbesar muktamar. Mereka berusaha keras agar muktamar memutuskan agar Raja Fu'ad dari Mesir diakui sebagai khalifah.³²

Di tengah-tengah situasi politik seperti itu, muncul buku berjudul *al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukmī: baḥs fī al-Khilāfah wa al-Hukūmah fī al-Islām* (Islam dan Prinsip Pemerintahan: Suatu Kajian Khilafah dan Pemerintahan dalam Islam) diterbitkan pada tahun 1925. Buku yang ditulis 'Ali 'Abd ar-Raziq ini sedikit banyak merupakan justifikasi atas revolusi Turki. Dengan membela pendekatan Majelis Nasional terhadap pemisahan otoritas agama dan politik, dan sekulerisasi lembaga kekhalifahan. Ia berargumen berdasarkan teks-teks Islam bahwa Nabi Muhammad Saw. tidak bermaksud mendirikan sebuah negara, dan

³² Munawir Sjadzali, *Islam dan....*, hlm. 137.

bahwa Islam tidak menetapkan sistem politik tertentu. Khilafah tidak memiliki dalil baik dari Alquran, hadis, maupun ijma'. Dalam Alquran dan hadis tidak ada dalil yang eksplisit yang mewajibkan pendirian khilafah Islamiyyah.

'Ali 'Abd ar-Raziq mengkritik Rasyid Rida yang mendasarkan alasan tentang kewajiban mendirikan khilafah kepada Alquran surat an-Nisa' ayat 54:

أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ۖ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ
وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا

Artinya: “ataukah mereka dengki kepada manusia (Muhammad) lantaran karunia yang Allah telah berikan kepadanya? Sesungguhnya Kami telah memberikan Kitab dan Hikmah kepada keluarga Ibrahim, dan Kami telah memberikan kepadanya kerajaan yang besar”.³³

Menurut 'Ali 'Abd ar-Raziq, dasar yang dijadikan oleh Rasyid Rida sama sekali tidak mengandung petunjuk yang dapat dijadikan alasan untuk mengatakan bahwa syariat mengakui eksistensi khilafah. 'Ali 'Abd ar-Raziq mengkritik Rasyid Rida yang mendasarkan keyakinannya bahwa mendirikan khilafah itu merupakan keharusan agama atas dasar Alquran surat Nisa' ayat 59:

³³ Kementerian Agama Republik Indonesia, Alquran dan Terjemahan, (Jakarta : Kemenag RI, 2017), hlm. 127.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَزُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ ءَاخِرِ ۚ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

Artinya: “*Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.*”³⁴

‘Ali ‘Abd ar-Raziq menafsirkan *ulil amri* adalah tokoh-tokoh umat Islam semasa hidup Nabi dan sesudahnya, di antaranya para khalifah, para hakim, para komandan pasukan, dan bahkan para ulama atau ahli agama, bukan khusus bermakna khalifah. Dengan kata lain ayat tersebut tidak dapat dipergunakan untuk mendukung pendapat yang menyatakan wajibnya pendirian khilafah.³⁵

‘Ali ‘Abd ar-Raziq kemudian membantah argumentasi yang menjadi dasar kewajiban pendirian khilafah karena alasan peran penting khilafah bagi upaya *amar ma’rūf nahi mungkar*. Menurutnnya, *amar ma’rūf nahi mungkar* tidak hanya merupakan tugas khalifah, namun juga menjadi tugas presiden dan pemimpin lainnya, sehingga bentuk negara tidak harus berupa sistem

³⁴ Kementerian Agama Republik Indonesia, Alquran..., hlm. 128.

³⁵ Ali ‘Abd ar-Raziq, *al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukm*, (Cairo: Maktabah Usrah, 2007), hlm. 69-70.

kekhalifahan. Syi'ar Allah dan ekspresi-ekspresi keagamaan sama sekali tidak tergantung pada bentuk pemerintahan khilafah.

Ulama klasik banyak yang menjadikan dalil ijmak sebagai dasar kewajiban mendirikan khilafah. Menanggapi pandangan itu, 'Ali 'Abd ar-Raziq mengakui bahwa ijma' merupakan sumber ketiga hukum Islam setelah Alquran dan Sunah. Tetapi, menurutnya, pengangkatan penguasa sejak Abu Bakar tidak pernah dilakukan melalui ijma' yang berarti kesepakatan bulat semua umat Islam. Memang benar bahwa kebanyakan ulama menyatakan bahwa dasar kewajiban mendirikan khilafah adalah ijma', namun menurut 'Ali 'Abd ar-Raziq, ijma' tersebut hanyalah klaim yang tidak memiliki sandaran dalil Alquran dan hadis. Pendapat 'Ali 'Abd ar-Raziq ini merujuk pada statemen al-Iji dalam kitabnya yang berjudul *al-Mawāqif* pada bab mendirikan khilafah yang secara eksplisit menyatakan:

فان قيل لابد للإجماع من مستند ولو كان لنقل نقلا متناظرا لتوفر الدواعي إليه، قلنا
استغنى عن نقله بالإجماع فلا توفر للدواعي، أو نقول كان مستنده من قبيل ما لا يمكن
نقله من قرائن الأحوال التي لا يمكن معرفتها إلا بالمشاهدة والعيان لمن كان في زمنه عليه
السلام

Artinya: “*maka apabila dikatakan, ijma' harus memiliki landasan. Jika ada landasannya, maka seharusnya landasan itu dinukil secara luas karena banyaknya faktor pendorong. Dengan demikian aku katakan tidak perlu menukil dalil-dalil tersebut dengan kesepakatan ulama karena memang tidak ada dalilnya,*

*sehingga klaim-klaim ijma' tersebut tidak memenuhi kriteria. Atau aku katakan bahwa dasarnya adalah termasuk perkara yang tidak mungkin dinukil, yakni indikasi-indikasi yang tidak mungkin diketahui kecuali dengan melihat langsung dengan mata kepala bagi orang yang hidup masa Nabi alayhi salam".*³⁶

‘Ali ‘Abd ar-Raziq mengandaikan bahwa apabila dalam Alquran dan hadis terdapat dalil yang bisa dijadikan dasar ijma' tentang pendirian khilafah, maka niscaya al-Iji akan mengatakannya. Tetapi kenyataannya al-Iji secara jujur mengatakan bahwa klaim-klaim ijma' tersebut tidak memiliki dasar dari teks-teks otoritatif Islam. Oleh karena itu Islam tidak ada hubungannya sama sekali dengan kekhalifahan. Pemerintahan adalah persoalan politik yang seharusnya dipandu oleh akal dan pengalaman.³⁷

‘Ali ‘Abd ar-Raziq dalam bab selanjutnya tidak mengakui keberadaan Nabi sebagai kepala negara atau pemimpin politik. Baginya, Nabi Muhammad Saw. hanyalah seorang Rasul, sebagaimana rasul lain, bukan raja atau kepala negara. Nabi Muhammad Saw. tidak diperintahkan membentuk negara. Tugas Nabi Muhammad Saw. hanyalah menyampaikan risalah Tuhan. Kalau pun Nabi dikatakan memiliki kekuasaan, kekuasaannya bersifat umum, mencakup soal dunia dan akhirat. ‘Ali ‘Abd ar-Raziq berpendapat bahwa Nabi memiliki kekuasaan (*quwwah*) khusus yang memungkinkannya melaksanakan sebuah misi.

³⁶ *Ibid*, hlm. 68.

³⁷ *Ibid*, hlm. 68.

Kekuasaan itu, bagaimana pun, hanya khusus untuk Muhammad, dan—yang paling penting—kekuasaan itu berbeda dari kekuasaan politik seorang gubernur, raja atau sultan. Kekuasaan itu memang diperlukan Nabi karena dalam posisinya itu beliau harus mempunyai kekuasaan yang lebih besar dari kekuasaan seorang raja. Tatkala Nabi wafat kemudian diganti oleh Abu Bakar, yang didalam sejarah Islam dikenal sebagai khalifah. Tugas Abu Bakar sebenarnya sebagai kepala negara bukan kepala urusan agama. Abu Bakar disebut sebagai khalifah yang mengurus persoalan umat, begitu juga pengganti setelahnya, yakni Umar bin Khatab, Usman bin Affan dan Ali bin Abi Thalib.³⁸

Pandangan-pandangan ‘Ali ‘Abd ar-Raziq di atas tentu bertentangan dengan pandangan mayoritas ulama serta kepentingan politik Raja Fuad dari Mesir yang berusaha menghidupkan kembali sistem khilafah di Mesir pasca dihapusnya sistem khilafah di Turki. Muhammad Imarah memberikan komentar bahwa kitab *al-Islām wa Usjūl al-Ḥukm* karya ‘Ali ‘Abd ar-Raziq bukanlah sebuah kajian ilmiah akademis namun sebuah karya yang bertujuan untuk memukul lawan-lawan politiknya, antara lain dan yang paling utama adalah Raja Fuad yang dinilai tidak pantas dijadikan khalifah. ‘Ali ‘Abd ar-Raziq tahu bahwa karyanya akan mengundang kemarahan dari Raja Fuad, namun ia mengaku tidak takut. Pada pendahuluan kitabnya ia menulis,

“Aku bersaksi bahwa tiada Tuhan kecuali Allah. Aku tidak menyembah kecuali Allah. Aku tidak takut kepada siapapun selain

³⁸ *Ibid*, hlm. 113-115.

*Allah. Hanya Allah yang memiliki kekuatan dan kemuliaan. Selain Allah adalah makhluk yang lemah dan hina”.*³⁹

Muhammad Imarah menggarisbawahi bahwa kitab ini tidak akan menjadi kontroversi apabila ditulis di zaman yang berbeda. Namun karena ‘Ali ‘Abd ar-Raziq menulisnya di saat Raja Fuad ingin menjadi khalifah pasca dibubarkannya kekhalifahan Turki Utsmani, maka kitab ini menjadi polemik di Mesir. Raja Fuad kemudian mendorong para ulama Al-Azhar untuk menghakimi ‘Ali ‘Abd ar-Raziq dan mengeluarkannya dari jajaran guru besar Al-Azhar. ‘Ali ‘Abd ar-Raziq dikeluarkan dari Al-Azhar bukan murni faktor akademik namun lebih disebabkan oleh faktor politik. Pemikiran ‘Ali ‘Abd ar-Raziq tidak diuji dengan kacamata argumentatif akademik, namun pemikirannya dianggap keliru karena faktor sosio-politik yang tidak berpihak padanya.⁴⁰

Untuk merespon ketidakadilan yang diterima oleh ‘Ali ‘Abd ar-Raziq, Muhammad Husain Haykal berupaya membelanya dengan menyatakan:

“Apa yang akan anda katakan terkait seorang alim diantara ulama Al-Azhar (‘Ali ‘Abd ar-Raziq) yang menghendaki kaum muslimin tidak memiliki khalifah di saat para pemimpin umat menghendaki untuk menjadi khalifah?”. Tentu banyak elit yang tidak suka dengan pendapat ‘Ali ‘Abd ar-Raziq. Menurut Husain Haykal, ‘Ali

³⁹ *Ibid*, hlm. 41.

⁴⁰ *Ibid*, hlm. 42.

‘Abd ar-Raziq menolak Raja Fuad menjadi khalifah karena ia akan menjadi bonekanya Inggris. Husain Haykal juga menyatakan bahwa ‘Ali ‘Abd ar-Raziq tidak melakukan kesalahan fatal yang mengharuskannya dihakimi dan dikeluarkan dari jajaran guru besar Al-Azhar.⁴¹

Berdasarkan statemen Husayn Haykal ini dapat dipahami bahwa banyaknya resistensi dari ulama Al-Azhar kala itu terhadap pemikiran ‘Ali ‘Abd ar-Raziq yang mengkritik sistem khilafah bukan karena lemahnya argumentasi yang dibangun. Namun pemikirannya ditolak disebabkan karena faktor politis di mana point-point pemikirannya dapat mengganggu rencana pendirian khilafah di Mesir oleh Raja Fuad yang mendapatkan dukungan dari sebagian besar ulama Al-Azhar. Akan tetapi pemikiran politik bersifat dinamis dan bisa terus berubah menyesuaikan situasi dan kondisi. Di era kontemporer kita akan melihat bagaimana perkembangan pemikiran ulama Al-Azhar tentang khilafah, di mana Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib tampak sepakat dengan ‘Ali ‘Abd ar-Raziq dalam sejumlah gagasan.

3. Kritik Sistem Khilafah Pada Era Kontemporer

Pada pertengahan Juli 2014 masyarakat dunia dikejutkan oleh kemunculan gerakan *Islamic State of Iraq and Syiriah* (ISIS) yang dipimpin oleh Abu Bakar al-Bagdadi. Pria kelahiran Mosul, Irak, tersebut dengan lantang mengklaim bahwa dirinya merupakan pemimpin bagi kaum muslimin di dunia dalam

⁴¹ Muhammad Imarah, *Ma'rikat al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukm*, Cet. I, (Cairo: Dar Syuruq, 1997), hlm. 12-21.

membentuk negara Islam dengan sistem khilafah. Daerah kekuasaannya meliputi Suriah bagian utara dan timur serta sebagian wilayah utara, barat, dan timur Irak, juga dua kota lainnya di Irak, seperti Mosul dan Tikrit.

Seruan mendirikan kembali khilafah di Irak dan Suriah ini terus berlanjut di sejumlah wilayah dan negara lainnya di dunia, termasuk Mesir dan Indonesia. Propaganda ISIS untuk mendirikan khilafah tersebut mendapatkan respon dari para ulama dunia, tak terkecuali Indonesia. Majelis Ulama Indonesia (MUI) dengan tegas menolak keberadaan ISIS yang dinilai telah menyimpang dari ajaran Islam. Dalam menyebarkan ajarannya, ISIS terbukti menghalalkan segala bentuk kekerasan atas nama agama, seperti jihad bom bunuh diri, menjarah bank, melakukan pembunuhan massal, serta merusak tempat-tempat suci. MUI dan perwakilan 38 ormas Islam melarang ISIS, namun memutuskan tak perlu menetapkan fatwa haram. KH Maruf Amin menjelaskan bahwa sikap MUI yang tidak mengeluarkan fatwa haramnya ISIS karena tak difatwakan pun, ajaran ISIS jelas haram. Menurutnya, masyarakat yang mendukung ISIS berarti tidak mendukung kedaulatan NKRI dan otomatis bukan lagi berstatus warga negara Indonesia. KH Maruf Amin mendesak masyarakat agar waspada dan jangan sampai terbujuk oleh propaganda ISIS.⁴²

Resistensi terhadap ISIS juga datang dari ulama terkemuka dunia antara lain Syaikh Wahbah az-Zuhaili yang

⁴² KH Ma'ruf Amin, "ISIS Tidak Sesuai dengan Islam", dikutip dari <https://republika.co.id/berita/koran/khazanah-koran/14/08/08/n9z1w918-mui-isis-tak-sesuai-dengan-islam>, pada hari Senin 17 Januari 2021 pukul 07.30.

notabene adalah ulama alumni Al-Azhar yang berasal dari Suriah, yakni negara yang menjadi basis ISIS. Syaikh Ahmad at-Tayyib yang menjabat sebagai Syaikh Al-Azhar juga menentang ISIS. Wahbah az-Zuhaili menulis sejumlah makalah tentang kritik terhadap terorisme, radikalisme, dan sistem khilafah serta mempromosikan Islam moderat. Sedangkan Syaikh Ahmad at-Tayyib terus menginisiasi konferensi-konferensi internasional yang membahas topik-topik aktual terkait kritik khilafah dan akar-akar radikalisme. Ahmad at-Tayyib berupaya membawa risalah Al-Azhar yang menjunjung tinggi moderatisme dan toleransi. Pemikiran kedua tokoh ini oleh peneliti diulas satu persatu di bawah ini:

D. Kritik Sistem Khilafah dalam Pandangan Wahbah az-Zuhaili

Khilafah bukanlah wacana baru dalam diskursus keislaman. ISIS, HTI, dan Ikhwan al-Muslimun bukanlah organisasi-organisasi yang pertama kali mengusung ide-ide khilafah Islamiyyah di era modern dan kontemporer. Khilafah sejatinya merupakan diskursus keislaman yang telah muncul di era klasik. Kitab-kitab akidah dan kitab-kitab fikih klasik sejak era Dinasti Umayyah dan Abasiyah banyak sekali yang mengulas secara luas perdebatan tentang khilafah. Pendapat-pendapat para mutakalimin dan fuqaha klasik yang mendiskusikan khilafah tersebut merupakan respon terhadap realitas politik pada zamannya. Seiring berkembangnya zaman memasuki era modern dan kontemporer, khilafah masih terus menjadi isu yang krusial untuk dibahas. Wahbah az-Zuhaili turut memaparkan

sejumlah tema-tema terkait khilafah dan ia memberikan sejumlah kritik terhadap sejumlah konsep khilafah. Di bawah ini dikaji pandangan-pandangan kritisnya terhadap konsep-konsep politik yang terkait dengan sistem khilafah:

1. Kritik *Ḥākimiyyah*

Pada juz VI bab VI, Wahbah az-Zuhaili membahas sistem politik Islam (*nizām al-ḥukmi fī Islām*). Fasal pertama yang diulas terkait dengan otoritas pembuat undang-undang tertinggi dalam perspektif hukum Islam (*sultah at-tasyrī' al-'ulya fī ḥukmi al-Islām*). Fasal pertama merupakan fasal terpenting karena di dalamnya mengupas doktrin *ḥākimiyyah* yang banyak disalahpahami oleh kelompok teroris. Kelompok teroris pada umumnya mengusung doktrin bahwa tidak ada hukum kecuali hukum Allah Swt., sehingga semua undang-undang yang dibuat oleh manusia adalah *ṭāgūt*, yakni sebuah bentuk pemberhalaan terhadap undang-undang produk manusia dan bentuk kemusyrikan karena telah mengesampingkan kedaulatan Allah Swt.

Wahbah az-Zuhaili berupaya meluruskan doktrin *ḥākimiyyah* yang diusung oleh kelompok teroris tersebut agar mereka tidak salah paham, sebab kesalahpahaman itu telah menyebabkan mereka mengkafirkan semua aturan-aturan kenegaraan yang dibuat oleh pemerintah. Menurut Wahbah az-Zuhaili, umat muslimin sedunia sejatinya sepakat bahwa sumber utama hukum-hukum syariat, baik berupa perintah maupun larangan, adalah berasal dari Allah Swt. Kaum muslimin tidak diperbolehkan menyekutukan Allah Swt. dalam membuat hukum

Allah Swt.. Kaum muslimin harus menjadikan wahyu-wahyu Allah Swt. sebagai rujukan untuk mengenali hukum-hukum Allah Swt. dan inspirasi dalam membuat aturan-aturan perundang-undangan. Dalam QS.Yusuf ayat 40, QS. Ali Imron ayat 154, QS. Gafir ayat 12, QS. Ala'raf ayat 87, QS. Almaidah ayat 48, Allah Swt. menegaskan bahwa tidak ada hukum kecuali hanya milik Allah Swt. Bahkan dalam QS. Almaidah ayat 44 Allah Swt. berfirman:

وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ

Artinya: *“Barangsiapa yang tidak memutuskan menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang kafir”*⁴³

Kelompok pro khilafah menggunakan ayat ini untuk mengkafirkan undang-undang negara yang dibuat oleh pemerintah. Namun, menurut Wahbah az-Zuhaili, pemahaman kelompok pro khilafah tersebut terlalu sempit sebab Islam sendiri mendorong umat Islam untuk berpikir dan berijtihad secara kolektif (*ijtihad jamā'iy*). Islam melegitimasi hukum-hukum yang dihasilkan dari proses ijtihad kolektif dan konsensus para pakar dalam mengatur urusan-urusan rakyat dan kemaslahatan umum. Para hakim, para pemimpin, ulama, para jenderal, pakar politik, sosiolog, ekonom, dan para ahli di segala bidang dapat membahas bersama-sama aturan-aturan negara yang bertujuan mewujudkan kemaslahatan umum dan berlandaskan spirit teks-teks agama. Apabila kemudian

⁴³ Kementerian Agama Republik Indonesia, Alquran..., hlm. 169.

tidak tercapai permufakatan dan terdapat perselisihan dari para pakar dalam proses musyawarah, maka seyogyanya mereka kembali kepada spirit dan ruh Islam yang tujuan utamanya adalah untuk menciptakan kemaslahatan bagi manusia.

Para anggota dewan yang terpilih sebagai wakil-wakil rakyat hendaknya menyuarkan aspirasi dan pendapat untuk kepentingan rakyat. Mereka hendaknya dipilih karena kompetensinya, yakni memiliki ilmu pengetahuan, kecerdasan, sifat adil, ketakwaan, dan harga diri. Dalam proses pemilu, suara mayoritas (*ra'yu aksariyyah aw aglabiyyah*) dapat diambil sebagai acuan. Hal ini karena mengamalkan pendapat sebagian fuqaha yang menyatakan bahwa kesepakatan mayoritas ulama dapat dijadikan *hujjah* dan tidak harus mencapai konsensus bersama semua elemen masyarakat. Dalam sistem khilafah pun, aturan-aturan perundang-undangan tidak disyaratkan harus berlandaskan kesepakatan semua elemen masyarakat. Rasulullah Saw. bersabda bahwa “kekuasaan Allah bersama para jamaah” (*yadullah ma'al jamā'ah*), wajib bagi kalian mengikuti jamaah dan suara umum (*'alaykum bil jamā'ah wa al-'ammah*), dan ikutilah kelompok mayoritas (*ittabi'u as-sawād al-a'zam*).⁴⁴

Wahbah az-Zuhaili kemudian menghubungkan pembahasan ini dengan konsep trias politika. Menurutnya, indikasi sebuah negara dikategorikan negara hukum apabila ada pembagian atau pemisahan kekuasaan. Pemisahan kekuasaan atau yang dikenal dengan istilah trias politika merupakan konsep pemerintahan

⁴⁴ Wahbah az-Zuhaili, *Fiqh al-Islāmi...*, hlm. 563-565.

bahwa kekuasaan negara terdiri atas tiga macam kekuasaan: *Pertama*, kekuasaan legislatif atau kekuasaan membuat undang-undang (*rule making function*); *kedua*, kekuasaan eksekutif atau kekuasaan melaksanakan undang-undang (*rule application function*); ketiga kekuasaan yudikatif atau kekuasaan mengadili atas pelanggaran undang-undang (*rule adjudication function*). Trias politika adalah suatu prinsip normatif bahwa kekuasaan-kekuasaan (*function*) ini sebaiknya tidak diserahkan kepada orang yang sama untuk mencegah penyalahgunaan kekuasaan oleh pihak yang berkuasa. Dengan cara seperti itu maka hak-hak asasi warga negara lebih terjamin.

Konsep trias politika tersebut di Eropa digagas oleh Montesquieu dalam bukunya yang berjudul *The Spirit of Law* (1748). Montesquieu membagi kekuasaan negara menjadi kekuasaan eksekutif, legislatif, dan yudikatif. *Pertama*, kekuasaan eksekutif adalah kekuasaan negara yang melaksanakan atau menjalankan undang-undang. Lembaga eksekutif di Indonesia diduduki jabatan politis yaitu presiden, wakil presiden, dan para menteri. *Kedua*, kekuasaan legislatif adalah kekuasaan negara yang bertugas membuat peraturan dan undang-undang. Lembaga legislatif dibuat untuk mencegah kesewenang-wenangan presiden. Kekuasaan legislatif adalah wakil dari rakyat, yang diberi kekuasaan untuk membuat undang-undang dan menetapkannya. Pelaksana fungsi kekuasaan legislatif di Indonesia adalah Dewan Perwakilan Rakyat atau DPR, Dewan Perwakilan Daerah atau DPD, Majelis Permusyawaratan Rakyat atau MPR, dan Badan Pemeriksa Keuangan atau BPK. *Ketiga*, kekuasaan yudikatif

adalah kekuasaan negara yang mengawasi pelaksanaan peraturan perundang-undangan dan memiliki kekuasaan kehakiman. Kekuasaan yudikatif dibentuk sebagai alat penegak hukum, penguji material, penyelesaian perselisihan, serta mengesahkan atau membatalkan peraturan yang bertentangan dengan dasar negara. Di Indonesia, kekuasaan yudikatif dijalankan oleh dua lembaga negara yaitu Mahkamah Konstitusi atau MK dan Mahkamah Agung atau MA.⁴⁵

Menurut Wahbah az-Zuhaili, berkaitan dengan teori trias politika ini, *fiqh as-siyāsah* pun mengatur tentang hal tersebut. Dalam *fiqh as-siyāsah*, hal yang berkaitan dengan pembagian kekuasaan dibahas dalam kajian *siyāsah dustūriyyah*. Kekuasaan (*sultah*) dalam *fiqh as-siyāsah* dibagi menjadi tiga bagian, yaitu: 1) Lembaga legislatif (*sultah tasyrī'iyah ijtihādiyyah*) menjalankan kekuasaan untuk berijtihad membuat undang-undang; 2) Lembaga eksekutif (*sultah tanfīziyyah*) berfungsi menjalankan undang-undang; 3) Lembaga yudikatif (*sultah qaḍā'iyah*) yang menjalankan kekuasaan kehakiman.⁴⁶

Wahbah az-Zuhaili menyatakan bahwa konsep pemisahan kekuasaan di atas tidak berbahaya dalam Islam, lebih-lebih di masa kini di mana terjadi krisis moral dan minimnya rasa takut kepada Allah Swt. Konsep trias politika sangat diterima dalam Islam agar terhindar dari penyalahgunaan kekuasaan, kezaliman, dan penyimpangan fungsi negara. Dalam sejarahnya, implementasi

⁴⁵ Wery Gusmansyah, "Trias Politika dalam Perspektif Fikih Siyāsah", *Imarah: Jurnal Pemerintahan dan Politik Islam*, Vol. 2 No. 2 2017, hlm. 125.

⁴⁶ Wahbah az-Zuhaili, *Fiqh al-Islāmi...*, hlm. 566.

pembagian kekuasaan ini dapat kita lihat pada masa Khulafa ar-Rasyidin. Pada masa itu kekuasaan eksekutif dipegang oleh seorang khalifah, kekuasaan legislatif dipegang oleh Majelis Syuro, dan kekuasaan yudikatif dipegang oleh qadhi atau hakim. Kemudian, pada masa khalifah kedua, yaitu ‘Umar bin Khatab, pembagian kekuasaan antara eksekutif, legeslatif, dan yudikatif diperinci lewat undang-undang. ‘Umar bin Khatab membuat undang-undang yang memisahkan antara kekuasaan eksekutif dan legislatif, dengan tujuan agar para qadhi sebagai pemegang kekuasaan yudikatif dalam memutuskan perkara dapat bebas dari pengaruh eksekutif.⁴⁷

Wahbah az-Zuhaili kemudian menggarisbawahi bahwa badan legislatif yang membuat undang-undang bukan secara otomatis telah merebut hak Allah Swt. sebagai hakim. Hal ini dikarenakan para sahabat Nabi pun melakukan ijtihad untuk membuat aturan-aturan yang tidak tertera dalam Alquran dan Sunnah. Abu Bakar ketika menghadapi persoalan-persoalan hukum pertama-tama merujuk pada Alquran kemudian Sunnah. Apabila tidak ditemukan dalam Alquran dan Sunnah, maka beliau akan melibatkan pemuka masyarakat untuk mem bahas nya melalui proses musyawarah. ‘Umar bin Khatab, ‘Ali bin Abi Talib dan para sahabat lainnya juga melakukan ijtihad-ijtihad hukum sebagaimana Abu Bakar.

Dikisahkan, suatu hari Rasulullah Saw. mengutus Mu’adz bin Jabal sebagai hakim di Yaman. Rasulullah Saw. bertanya pada

⁴⁷ Wery Gusmansyah, *Trias Politika...* , hlm. 126.

Mu'adz: "Wahai Mu'adz, bagaimana caranya engkau memutuskan hukum ketika diajukan kepadamu persoalan hukum? Mu'adz menjawab, "aku akan memutuskan hukum berdasarkan kitab Allah. Jika tidak menemukan, maka dengan Sunnah Rasulullah. Jika tidak menemukan dalam Alquran dan Sunnah maka aku akan berijtihad dengan akalku". Rasulullah Saw. kemudian menepuk dada Mu'adz sebagai tanda bahwa beliau menyetujuinya. Seiring perkembangan zaman dan semakin banyaknya pengalaman umat Islam maka kemudian terbentuklah lembaga legislatif yang menjadi representasi dari rakyat. Mereka bertugas membuat undang-undang dengan ijtihad secara kolektif berdasarkan spirit agama dan pertimbangan kemaslahatan bagi rakyat.

Berdasarkan penuturan di atas, Wahbah az-Zuhaili menyimpulkan bahwa otoritas asli (*as-siyādah al-aṣliyyah*) dalam meletakkan hukum hanyalah milik Allah Swt., namun umat Islam memiliki otoritas implementatif (*as-siyādah al-'amaliyyah*) berupa hak membuat undang-undang negara. Para anggota dewan boleh duduk di Majelis Permusyawaratan Rakyat (DPR) untuk mengatur undang-undang negara dengan spirit hukum Islam dan prinsip kemaslahatan.⁴⁸

2. Hukum Mendirikan Negara

Wahbah az-Zuhaili sebelum mengutarakan pendapatnya sendiri, terlebih dahulu memaparkan pendapat para ulama dari berbagai aliran akidah dan mazhab fikih. Wahbah az-Zuhaili menegaskan bahwa ulama dari era klasik tidak pernah sepakat

⁴⁸ Wahbah az-Zuhaili, *Fiqh al-Islāmi...*, hlm. 570.

terkait hukum menyelenggarakan pemerintahan dan mendirikan negara. Para ulama dari berbagai aliran teologis dan mazhab fikih berbeda pendapat. Ibnu Taimiyah menyatakan bahwa menyelenggarakan pemerintahan merupakan perkara agama yang paling wajib untuk dilakukan, bahkan agama tidak bisa berdiri tegak tanpa dukungan pemerintah, karena semua anak Adam tidak mungkin kemaslahatannya dapat terwujud secara sempurna kecuali dengan perkumpulan kemasyarakatan. Manusia merupakan makhluk sosial yang saling membutuhkan satu sama lain. Perkumpulan kemasyarakatan membutuhkan figur pemimpin. Oleh karena itu Rasulullah Saw. bersabda bahwa ketika ada tiga orang yang bepergian bersama-sama maka hendaknya mengangkat salah satunya sebagai pemimpin.

Ibnu Hazm bahkan mengklaim bahwa Ahlu Sunnah wal Jamaah, Murjiah, Syiah, dan Khawarij sepakat atas wajibnya menyelenggarakan pemerintahan. Umat wajib taat dan tunduk pada pemerintah yang adil yang menegakkan hukum-hukum Allah Swt. dan mengatur umat dengan hukum-hukum Allah Swt. Kewajiban ini bukan bersifat *fardu 'ain* yang mengikat bagi setiap orang Islam, namun hanya bersifat *fardu kifayah*, seperti kewajiban jihad dan menuntut ilmu. Ketika telah terpilih seorang pemimpin yang memenuhi kriteria maka gugurlah kewajiban bagi semua umat Islam. Namun mereka yang sepakat bahwa menyelenggarakan pemerintahan hukumnya wajib, mereka berbeda pandangan tentang apakah kewajiban tersebut berdasarkan ketentuan syariat ataukah berdasarkan pertimbangan-pertimbangan akal.

Mayoritas Asy'ariyyah dan mayoritas Mu'tazilah berpendapat bahwa hukum wajibnya menyelenggarakan pemerintahan adalah berdasarkan ketentuan syariat, karena seorang pemimpin bertugas menegakkan aturan-aturan syariat. Syiah Imamiyah berpendapat bahwa kewajiban menyelenggarakan pemerintahan hanyalah berdasarkan pertimbangan akal, sebab manusia secara logis membutuhkan seorang pemimpin yang bertugas mencegah para pengikutnya dari saling menzalimi satu sama lain dan melerai konflik antar warga negara. Andaikan dalam sebuah negara tidak memiliki seorang pemimpin maka rakyat akan terjerumus dalam konflik horizontal. Di pihak lain, Jahid, Ka'bi, Abu Husain Khiyad, dan Hasan Basri menilai kewajiban menyelenggarakan pemerintahan berdasarkan ketentuan syariat sekaligus pertimbangan akal sehat manusia.

Penganut pandangan wajibnya menyelenggarakan pemerintahan berdasarkan ketentuan syariat membangun argumentasinya pada dalil Ijma'. Menurut kelompok ini, para sahabat Nabi telah sepakat menyelenggarakan pemerintahan setelah wafatnya Nabi. Bahkan para sahabat segera menggelar musyawarah untuk mendirikan pemerintahan sebelum jasad Nabi dikebumikan. Hal ini menunjukkan betapa pentingnya urusan kepemimpinan. Al-Iji dalam kitab *al-Mawāqif* dan al-Jurjani menyatakan:

“Terdapat riwayat yang mutawatir tentang kesepakatan kaum muslimin generasi awal setelah wafatnya Nabi bahwa setiap masa harus ada pemimpinnya. Bahkan Abu Bakar dalam khutbahnya

*mengatakan: ‘Ingatlah bahwa Muhammad telah meninggal dunia. Niscaya agama ini harus ada yang menegakkannya’. Para sahabat dengan segera menerima kepemimpinan Abu Bakar dan mereka menomorduakan perkara yang tak kalah pentingnya, yaitu melaksanakan prosesi pemakaman jasad Rasulullah Saw. Orang-orang senantiasa seperti itu, dari era awal hingga zaman ini, selalu mengangkat pemimpin yang ditaati di setiap masa”.*⁴⁹

Berdasarkan pendapat-pendapat para ulama di atas, Wahbah az-Zuhaili menarik kesimpulan dengan sebuah pernyataan:

وواضح من قول العلماء أن الإجماع منصب على ضرورة وجود الحاكم , وليس المهم شكل الحكم , من خلافة أو غيرها, مادام الشرع هو المطبق.

Artinya: “Jelas dari perkataan ulama (di atas) bahwa klaim *Ijma’* ditegakkan untuk menunjukkan keharusan wujudnya pemerintah. Bentuk negara tidak penting, baik itu khilafah atau selainnya, selama syariat diterapkan”.⁵⁰

Statemen Wahbah az-Zuhaili tersebut sangat penting untuk melihat di manakah posisi pandangannya diantara pendapat-

⁴⁹ *Ibid*, hlm 575.

⁵⁰ *Ibid*, hlm 575.

pendapat ulama selainnya. Kelompok-kelompok pro khilafah meyakini bahwa kewajiban mendirikan sistem khilafah berdasarkan Ijma' para sahabat. Namun pandangan mereka dipatahkan oleh Wahbah az-Zuhaili. Menurut Wahbah az-Zuhaili, berdasarkan fakta sejarah dan pandangan para ulama generasi awal, yang diwajibkan berdasarkan Ijma' adalah hukum mendirikan pemerintahan, bukan mendirikan khilafah secara spesifik. Artinya, menurut Wahbah az-Zuhaili, Islam tidak menentukan jenis pemerintahan berbentuk khilafah. Bentuk pemerintahan bisa khilafah maupun yang lainnya dengan syarat aturan-aturan syariat dapat dilaksanakan.

Wahbah az-Zuhaili dalam catatan kakinya tentang pembahasan wujudnya Ijma' terkait perlunya menyelenggarakan pemerintahan menyelipkan komentar terhadap pandangan 'Ali 'Abd ar-Raziq yang mengingkari wujudnya Ijma' tentang wajibnya mendirikan khilafah. Dalam kitabnya *Islām wa Uṣūl al-Ḥukm*, 'Ali 'Abd ar-Raziq mengingkari dalil Ijma' yang dijadikan dasar hukum wajibnya pendirian khilafah. Menurut Wahbah az-Zuhaili, 'Ali 'Abd ar-Raziq bisa saja menolak wujudnya Ijma' yang dijadikan dasar kewajiban pendirian khilafah, namun ia tidak kuasa menolak fakta yang sangat jelas tentang keniscayaan dan urgensi mendirikan negara, meskipun untuk memilih seorang pemimpin tidak diperlukan kesepakatan semua lapisan masyarakat namun cukup suara mayoritas saja.⁵¹

⁵¹ *Ibid*, hlm. 576.

Selain dasar syar'i berupa Ijma', Wahbah az-Zuhaili menegaskan wajibnya mendirikan negara dan pemerintahan berdasarkan pertimbangan rasional. Bentuk negaranya bisa berupa khilafah ataupun yang lainnya asalkan aturan-aturan Allah Swt. dapat diterapkan. Negara harus ditegakkan demi menjaga keteraturan dan menolak kekacauan. Artinya, tatanan sosial, kebudayaan dan peradaban merupakan hal yang lazim dalam kehidupan manusia. Dalam setiap komunitas pasti ada persaingan, perbedaan, dan perseteruan yang disebabkan oleh perebutan eksistensi dan kepentingan pribadi setiap warga. Persaingan itu terkadang menyebabkan permusuhan dan bahkan anarkisme yang merusak ketentraman kehidupan masyarakat dan menimbulkan jatuhnya ribuan korban.

Untuk mengantisipasi hal itu, kehidupan masyarakat membutuhkan kehadiran negara dan tatanan pemerintahan agar dapat terwujud perdamaian dan kesejahteraan. Al-Mawardi pun sepakat dengan argumentasi sosiologis ini dengan menyatakan bahwa pemerintahan harus ditegakkan karena watak semua manusia berakal pasti setuju pada pemimpin yang dapat menjaga keteertiban dan menolak kezaliman. Bahkan Afwah 'Audi, seorang penyair Jahiliyah, menegaskan bahwa tidaklah pantas manusia hidup dalam kekacauan tanpa kebahagiaan, dan manusia akan hidup tanpa kebahagiaan apabila dipimpin oleh orang-orang bodoh.⁵²

⁵² *Ibid*, hlm. 577.

Wahbah az-Zuhaili kemudian menambahkan tugas pemerintah dalam Islam tidak hanya menegakkan keadilan, menciptakan keamanan, dan penerapan hukum-hukum syariat, namun mencakup semua tugas menjaga kehormatan agama, menghargai nilai-nilai luhur, dan *amar ma'ruf nahi munkar* melalui perundang-undangan. Tugas negara dalam Islam adalah menjaga urusan agama dan urusan dunia sekaligus. Negara bertugas mewujudkan kebahagiaan manusia dalam kehidupan dunia hingga akhirat. Kesimpulannya, wujud negara dan Islam tidak bisa dipisahkan sebagaimana paham sekularisme yang memisahkan keduanya. Namun bentuk negara tersebut tidak harus berbentuk khilafah.⁵³

Setelah mengupas mazhab yang berpendapat tentang wajibnya mendirikan negara dan menyelenggarakan pemerintahan, Wahbah az-Zuhaili kemudian mengupas pandangan mazhab yang tidak mewajibkannya. Kelompok Najdat dari golongan Khawarij, Abu Bakar Asam dari golongan Mu'tazilah, Hisyam Futi, dan 'Ibad bin Sulaiman merupakan diantara yang berpendapat bahwa mendirikan negara dan menyelenggarakan pemerintahan hukumnya boleh (*jawāz*), bukan wajib. Pendapat tersebut dibangun di atas beberapa argumentasi:

Pertama, apabila masyarakat telah memiliki kesadaran yang tinggi dan perilaku yang baik sehingga mereka tidak menzalimi satu sama lain maka tidak dibutuhkan lagi seorang pemimpin;

⁵³ *Ibid*, hlm. 580.

Kedua, keberadaan pemerintahan bertentangan dengan prinsip kebebasan warga dan hak berjihad bagi warga untuk menentukan mana yang baik dan mana yang buruk secara mandiri;

Ketiga, keberadaan pemerintah juga bertentangan dengan prinsip kesetaraan, sebab rakyat berada di pihak yang harus taat pada penguasa. Jika rakyat tidak taat maka akan terjadi fitnah dan perselisihan, padahal seorang penguasa tidaklah terjaga dari kesalahan. Penguasa, seperti halnya rakyat, hanyalah manusia biasa yang dapat melakukan kesalahan, sedangkan persyaratan-persyaratan yang ditentukan untuk calon pemimpin merupakan persyaratan yang sulit dipenuhi di setiap zaman.

Pandangan kelompok ini mendapatkan kritik dari Wahbah az-Zuhaili sebagai berikut: *Pertama*, kelompok yang tidak mewajibkan mendirikan negara dan menyelenggarakan pemerintahan ini sejatinya muncul sebagai respon atas pemerintahan pada masanya yang berbuat kezaliman dan ketidakadilan terhadap rakyatnya. Wahbah az-Zuhaili mengutip perkataan Ibnu Khaldun yang dengan tegas menyatakan:

“Mereka berpendapat seperti itu untuk mengandaikan idealisme yang tinggi dan hendak melawan sistem kerajaan atau kekhalifahan yang melakukan kezaliman, otoriter, hedonis, melanggar hak-hak rakyat, dan kesewenang-wenangan”.⁵⁴

⁵⁴ *Ibid*, hlm. 580.

Kedua, kelompok ini hanya melihat sisi negatif yang ditimbulkan dari sebuah pemerintahan tanpa melihat kemaslahatan-kemaslahatan yang diwujudkan oleh keberadaan pemerintahan. Padahal kemaslahatan-kemaslahatan yang dapat diwujudkan dengan adanya pemerintahan jauh lebih banyak dibanding dengan kemudaratannya. Kemudaratannya akan selalu ada dalam sebuah pemerintahan, namun tidak lantas pemerintahan harus dibubarkan. Langkah yang tepat adalah mengikuti kaidah *akhafu ḍararayn*, yakni mengantisipasi kemudaratannya yang paling besar dengan mengambil resiko menanggung kemudaratannya yang paling ringan. Jika kaidah ini diterapkan, maka masyarakat tetap harus menyelenggarakan pemerintahan meskipun berpotensi melakukan penyalahgunaan kekuasaan, misalnya, sebab dengan keberadaan pemerintah dapat mengantisipasi konflik horizontal, saling membunuh antar warga, dan kekacauan-kekacauan lainnya.

Ketiga, benar bahwa pemerintah memang sedikit mengekang kebebasan warga dengan peraturan-peraturan dan undang-undang, namun hal itu dilakukan semata-mata untuk mengamankan kebebasan-kebebasan warga yang lainnya dan melindungi hak-hak warga.⁵⁵

Wahbah az-Zuhaili kemudian menyoroti pendapat kelompok Syiah dan memberikan kritik yang tajam terhadap agumentasi-argumentasi ulama Syiah. Menurut kalangan Syiah, mendirikan pemerintahan hukumnya adalah wajib. Namun kewajiban ini tidak dibebankan kepada umat Islam, melainkan

⁵⁵ *Ibid*, hlm. 579-580.

Allah Swt. berkewajiban mendirikan pemerintahan yang mengatur rakyat, sebab Allah Swt. sebagai pencipta manusia berkewajiban melakukan yang terbaik bagi ciptaan-Nya. Dalam QS. Alhaji ayat 63, Alsyura ayat 19, Almulk ayat 14 diterangkan bahwa memiliki sifat *latif* yang artinya adalah anugrah, kelembutan, kebaikan, kepekaan dan keramahan. Oleh karena itu, dengan sifat *al-lutfu* maka Allah Swt. wajib berbuat kebaikan dan memberi anugrah untuk manusia, antara lain dengan menegakkan pemerintahan. Pemikiran ini merupakan cabang dari pandangan teologis Mu'tazilah tentang keadilan ilahi (*'adl ilahiy*) di mana Allah Swt. wajib berbuat keadilan untuk hamba-hamba-Nya. Syarif Murtadha, salah seorang ulama Syiah, mendefinisikan *al-lutfu* dengan upaya Allah Swt. menciptakan kemampuan bagi hamba-Nya, penyempurnaan akal manusia, penegakan petunjuk-petunjuk, dan pemberian sarana-sarana agar manusia dapat melaksanakan ketaatan dan meninggalkan kemaksiatan. Pemerintahan merupakan salah satu sarana manusia untuk dapat berbuat ketaatan dan menjauhi kemaksiatan, maka Allah Swt. berkewajiban mendirikan pemerintahan.

Kalangan Syiah meyakini bahwa menegakkan kepemimpinan (*imāmah*) dapat mewujudkan banyak sekali kemanfaatan dan menolak marabahaya. Dengan itu semua maka kehidupan manusia di dunia dan akhirat dapat tertata dengan baik. Allah Swt. telah menciptakan manusia dengan kekuatan syahwat, potensi kemarahan, dan prasangka-prasangka, maka, agar manusia tidak terpeleset dalam kehancuran, Allah Swt. wajib mengangkat seorang pemimpin yang dapat mendekatkan

manusia pada ketaatan dan menjauhkan dari semua keburukan. Maka mengangkat seorang imam adalah kebaikan Allah Swt. sebab setiap kebaikan wajib dilakukan oleh Allah Swt.

Ulama Syiah menganalogikan *imāmah* dengan kenabian (*nubuwwah*). Allah Swt. selain mengutus para Rasul sebagai *hujjah*-Nya atas hamba-hamba-Nya, Allah Swt. juga wajib mengangkat para imam yang memimpin umat. Sehingga Syiah menyimpulkan bahwa *imāmah* adalah termasuk rukun Islam dan kaidah pokok Islam. Rasulullah Saw. tidak boleh melupakan persoalan kepemimpinan dan tidak boleh pula menyerahkan urusan kepemimpinan kepada umatnya. Namun Rasulullah Saw. wajib menentukan siapa pemimpin umat Islam setelah dirinya. Imam yang dipilih oleh Rasulullah Saw. haruslah sosok yang terjaga dari dosa besar dan kecil. Sosok imam yang ditunjuk melalui wasiat itu, menurut keyakinan Syiah, adalah ‘Ali bin Abi Talib dan keturunannya. Kepemimpinan haruslah berada di jalur keturunan ‘Ali bin Abi Talib, sehingga kalangan Syiah tidak pernah mengakui otortitas seluruh khalifah yang menjadi pemimpin politik kalangan Sunni. Dengan landasan pemikiran di atas, kelompok Syiah Imamiyah dan Isma’iliyah menggagas konsep *imāmah*, kepemimpinan khas Syiah. Syiah lebih memilih istilah *imāmah* daripada istilah *khilāfah* karena *khilāfah* terlanjur lekat dengan tradisi politik Sunni.

Wahbah az-Zuhaili mengkritik pandangan-pandangan Syiah tersebut dengan tiga argumentasi: *pertama*, dalam realitasnya, imam-imam yang sesuai dengan idelisme kalangan

Syiah tidak ada wujudnya secara nyata. Sehingga apa yang dipikirkan oleh ulama Syiah hanyalah utopia; *kedua*, menurut Ibnu Hazm, dalil-dalil yang dipakai oleh Syiah dalam menggagas konsep *imāmah* adalah hadis-hadiss palsu; *ketiga*, di dunia ini tidak ada seorang pemimpin yang bersih dari dosa dan kesalahan. Satu-satunya manusia yang dijaga dari dosa hanyalah Rasulullah Saw., sedangkan Ali bin Abi Thalib hanyalah manusia biasa yang tidak terjaga dari kesalahan.⁵⁶

Kelompok Syiah yang mewajibkan kepemimpinan harus berada pada jalur keturunan Ali bin Abi Thalib membangun argumentasi mereka dengan cara mempolitisasi ayat-ayat dan hadis-hadis. Dalam QS. Alqasas ayat 68 Allah berfirman:

وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ ۚ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَنَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ

Artinya: “Tuhanmu menciptakan apa yang Dia kehendaki dan memilihnya. Sekali-kali tidak ada pilihan bagi mereka. Maha Suci Allah dan Maha Tinggi dari apa yang mereka persekutukan (dengan Dia).”⁵⁷

Dalam menafsiri ayat ini kalangan Syiah mempolitisasinya dengan menyatakan bahwa Allah Swt. memiliki hak untuk menciptakan dan memilih orang-orang pilihan, yakni memilih

⁵⁶ *Ibid*, hlm. 580-583.

⁵⁷ Kementerian Agama Republik Indonesia, Alquran..., hlm, 632.

Imam ‘Ali bin Abi Talib dan para imam penerusnya. Menurut Wahbah az-Zuhaili, konteks ayat tersebut tidak terkait dengan persoalan *imāmah*.⁵⁸ Menurut al-Bagawi, konteks historis ayat tersebut turun sebagai jawaban atas ucapan orang-orang musyrikin: “Mengapa Alquran tidak diturunkan saja kepada orang besar dari dua desa, yaitu Walid bin Mugirah atau ‘Urwah bin Mas’ud”. Merespon ucapan itu, Allah Swt. menjawab bahwa hanya Allah Swt. yang berhak memilih Nabi Muhammad Saw. sebagai Rasul-Nya. Mereka orang-orang musyrikin tidak berhak menentukan pilihan siapa utusan Allah Swt.⁵⁹ Dengan memperhatikan konteks ayat, menjadi jelas bahwa ayat tersebut tidak berkaitan dengan persoalan *imāmah* sebagaimana pemahaman kalangan Syiah yang mempolitisasinya. Selain ayat di atas, kalangan Syiah menjadikan hadis *Gadir Khum* sebagai landasan penting keyakinan mereka tentang *imāmah*. *Gadir Khum* sejatinya merupakan sebuah kebun yang terletak di dekat Juhfah, sebuah kawasan antara kota Makkah dan Madinah. Di kawasan itu terdapat mata air yang disebut *Khum*. Di dekat mata air itu Nabi Saw. berkhotbah di depan para sahabat. Peristiwa ini terjadi pada tanggal 18 Zulhijah tahun 10 H, setelah Rasulullah Saw. kembali dari Haji Wada’. Cuplikan khutbah Nabi, seperti diriwayatkan oleh Imam Muslim, sebagai berikut:

⁵⁸ *Ibid*, hlm. 584.

⁵⁹ Al-Bagawi, *Tafsīr Ma‘ālim at-Tanzīl*, (Beirut: Dar Kutub ‘Ilmiyyah, 1990, .

أَلَا أَيُّهَا النَّاسُ فَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ يُوشِكُ أَنْ يَأْتِيَ رَسُولُ رَبِّي فَأُجِيبُ وَأَنَا تَارِكٌ فِيكُمْ ثَقَلَيْنِ
أَوَّلُهُمَا كِتَابُ اللَّهِ فِيهِ الْهُدَى وَالتُّورُ فَخُذُوا بِكِتَابِ اللَّهِ وَاسْتَمْسِكُوا بِهِ وَأَهْلُ بَيْتِي أَذْكُرُّكُمْ
اللَّهُ فِي أَهْلِ بَيْتِي أَذْكُرُّكُمْ اللَّهُ فِي أَهْلِ بَيْتِي أَذْكُرُّكُمْ اللَّهُ فِي أَهْلِ بَيْتِي

Artinya: “Wahai kaum Muslimin, sesungguhnya aku adalah manusia biasa dan utusan Tuhanku akan datang memanggilku dan aku akan menjawab panggilannya, aku tinggalkan pada kalian dua perkara yang berat, yang pertama adalah Qur’an Kitabullah, padanya terdapat petunjuk dan cahaya, ambillah (isi) kitabullah dan peganglah erat-erat, dan Ahlul-Baitku, aku ingatkan kamu kepada Allah atas ahlul baitku, aku ingatkan kamu kepada Allah atas ahlul baitku, aku ingatkan kamu kepada Allah atas ahlul baitku”⁶⁰

Dalam riwayat lain terdapat tambahan redaksi dalam khutbah Nabi saw, yaitu kalimat:

مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلَيْ مَوْلَاهُ

Artinya: “Barangsiapa menjadikan aku sebagai walinya, maka Ali (juga) walinya”. HR. At-Tirmidzi dari Zaid bin Arqam atau dari Abu Sarihah Hudzifah.⁶¹

⁶⁰ *Ṣaḥīḥ Muslim*, IV: 1874, No. 2408, *Kitab Faḍā’il aṣ-Ṣaḥābat*, Bab Min Faḍā’il ‘Alī bin Abī Ṭālib Ra. (Saudi: Maktabah Tsamilah). Hlm.

⁶¹ *Sunan at-Tirmidzi*, V:633, No. 3713, (Arab Saudi: Maktabah Tsamilah). Hlm.

Dalam riwayat lain terdapat tambahan redaksi khutbah Nabi saw, yaitu kalimat:

فَهَذَا وَلِيُّ مَنْ أَنَا مَوْلَاهُ اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ اللَّهُمَّ عَادِ مَنْ عَادَاهُ

Artinya: “Maka ini (Ali) merupakan wali bagi orang yang menjadikan aku sebagai walinya. Ya Allah, tolonglah orang yang mencintainya. Ya Allah musuhilah orang yang memusuhinya.”

HR. Ibnu Majah dari Barra bin Azib.⁶²

Dalam menyikapi hadis di atas, para ulama berbeda pendapat terkait kesahihannya. Sikap ulama yang berbeda-beda itu terjadi dalam tiga bagian: *pertama*: riwayat Imam Muslim tanpa tambahan kalimat apapun yang berkenaan dengan kewalian ‘Ali bin Abi Talib. Versi Imam Muslim disepakati kesahihannya oleh para ulama di kalangan Ahlu Sunnah wal Jama’ah; *kedua*: riwayat lain dengan tambahan kalimat “Barangsiapa menjadikan aku sebagai walinya, maka Ali (juga) walinya”. Riwayat dengan tambahan kalimat ini tidak disepakati kesahihannya. Sebagian menshahihkannya, seperti Imam az-Zahabi (w. 748 H).⁶³ Namun sebagian lain men-*da’if*kannya. seperti Ibnu Hazm (w. 456 H):

قَالَ الْإِمَامُ ابْنُ حَزْمٍ: وَأَمَّا مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيَ مَوْلَاهُ فَلَا يَصِحُّ مِنْ طَرِيقِ النَّبَاتِ

⁶² *Sunan Ibnu Majah*, I:43, No. 116, (Arab Saudi: Maktabah Tsamilah). Hlm.

⁶³ Muhammad Salih Munjid, “Darajatu Ḥadīṣ ‘man kuntu mawlahu fa ‘Ali mawlahu’”, dikutip dari <https://islamqa.info/ar/answers/-درجةحديث-من-كنت-مولا-فعلي->, pada Jumat 11 Februari 2022 pukul 23.00 WIB.

Ibnu Hazm berkata, “Hadis ‘*Barangsiapa menjadikan aku sebagai walinya, maka Ali (juga) walinya*’ tidak sah sama sekali dari jalur para perawi terpercaya”.⁶⁴

Wahbah az-Zuhaili juga menilai hadis tersebut tidak *ṣahīḥ*. Wahbah az-Zuhaili mengutip pendapat al-Iji yang berpendapat bahwa hadis di atas tidak *ṣahīḥ* dan tidak diriwayatkan oleh kebanyakan ahli hadis, bahkan ‘Ali bin Abi Talib tidak berada di kawasan *Gadir Khum* bersama dengan Rasulullah Saw. tetapi ia sedang berada di Yaman. Ibnu Taimiyah menambahkan, andaikan saja kita menganggap Nabi pernah mengatakannya, namun kenyataannya ‘Ali bin Abi Talib tidak menjadi khalifah setelah wafatnya Nabi. Ini menunjukkan bahwa hadis tersebut tidak otentik. Wahbah az-Zuhaili kemudian menggarisbawahi bahwa sejatinya keyakinan Syiah terkait *imāmah* merupakan respon atas realitas-realitas historis (*radd al-fi’li li waqāi’ at-tarīkh*) yang bertentangan dengan harapan-harapan politik mereka. Mereka membayangkan bahwa ‘Ali bin Abi Talib merupakan sosok ideal pemimpin umat Islam setelah wafatnya Nabi, namun realitas politik berbicara lain di mana Abu Bakar, Umar lalu Utsman yang menjadi khalifah, maka dicarilah argumentasi-argumentasi dan dalil-dalil untuk mendukung ‘Ali bin Abi Talib.

Meskipun Wahbah az-Zuhaili mengkritik pemahaman Syiah tentang *imāmah*, beliau dengan sangat moderat mengajak

⁶⁴ Muntada Kafil, “Ḥadīṣ Gadir Khum wa Aqwālu Ahli Sunnah wa Jamā’ah”, dikutip dari <https://forums.alkafeel.net/node/5526>, pada Jumat 11 Februari 2022 pukul 23.04 WIB.

agar persoalan klasik tentang perbedaan politik antar Syiah dan Sunni ini disudahi. Umat Islam hari ini harus menyudahi fanatisme-fanatisme yang telah diwarisi selama berabad-abad dan harus mengesampingkan perbedaan yang parsial ini. Umat Islam sebaiknya menatap pentingnya persatuan umat Islam dalam menghadapi musuh eksternal. Syiah dan Sunni sama-sama orang Islam karena sejatinya perbedaan diantara mereka tidak terletak pada persoalan pokok agama yang bersifat *qat'iy*. Perbedaan politik Syiah dan Sunni hanyalah persoalan cabang agama yang parsial. Tidaklah bijaksana apabila umat Islam menjadikan persoalan politik masa silam sebagai penyebab pertikaian di masa kini.⁶⁵

3. Kritik Hukum Wajibnya Mendirikan Khilafah

Dalam kitab *Fiqh al-Islām wa Adilatuhu* Wahbah az-Zuhaili banyak mengulas tentang perdebatan ulama klasik terkait wajib atau tidaknya mendirikan sebuah negara dan menyelenggarakan kepemimpinan. Dalam kitab tersebut secara eksplisit, tegas, dan ringkas menyatakan bahwa bentuk negara tidak harus berupa khilafah, sebagaimana statemennya di bawah ini:

وواضح من قول العلماء أن الإجماع منصب على ضرورة وجود الحاكم , وليس المهم شكل الحكم , من خلافة أو غيرها, مادام الشرع هو المطبق.

⁶⁵ Wahbah az-Zuhaili, *Fiqh al-Islāmi...*, hlm. 588-589.

Artinya: “*Jelas dari perkataan ulama bahwa klaim Ijma’ ditegakkan untuk menunjukkan keharusan wujudnya pemerintah. Akan tetapi bentuk negara bukanlah hal yang penting, baik itu bentuk negaranya khilafah atau selainnya, selama syariat diterapkan*”.⁶⁶

Statemen tersebut dapat dipahami secara jelas bahwa bentuk negara tidak harus berupa khilafah. Bentuk negara bisa berupa selain khilafah dengan syarat syariat Islam dapat diamalkan. Statemen tersebut dijelaskan oleh Wahbah az-Zuhaili secara lebih terang benderang dalam kitabnya yang berjudul *Qaḍāyā Fiqh wa Fikr al-Mu’āṣir*. Dalam bab Sistem Pemerintahan Islam: Syura dan Syarat-syaratnya (*Ḥukm al-Islām asy-Syura wa Syurūt al-Ḥukm*). Wahbah az-Zuhaili menyatakan:

وكذلك لا يشترط أن يكون نظام الحكم الإسلامي قائما على أساس الخلافة (وهي كما قال التفتازاني: رئاسة عامة في أمر الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم) أو كما قال الماوردي: (الإمامة العظمى : موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا) أو على غير أساس الخلافة كالأنظمة الجمهورية شريطة الإلتزام برعاية شؤون الدين والدنيا، لأن المهم هو التقيد بنظام الشورى، والشورى تتقيد في الإسلام بالقانون الإلهي النابع من مصادر الشريعة وهي القرآن والسنة والإجماع والقياس. ومما ينبغي العلم به أن الإسلام لم يضع لنظام الحكم شكلا معينا، وهذا يتفق مع مبدأ الشورى.

⁶⁶ *Ibid*, hlm 575.

Artinya: “Demikian pula tidak disyaratkan sistem pemerintahan Islam berdiri di atas khilafah (khilafah sebagaimana yang dikatakan at-Taftazani adalah kepemimpinan umum dalam perkara dunia dan agama sebagai pengganti/penerus dari Nabi Saw. atau sebagaimana dikatakan oleh Mawardi adalah kepemimpinan yang diletakkan untuk meneruskan kepemimpinan Nabi Saw. dalam menjaga agama dan mengatur dunia), atau tidak berasaskan khilafah, seperti berasaskan sistem republik dengan syarat tetap menjaga urusan agama dan dunia, karena yang terpenting adalah berpedoman pada sistem musyawarah/syura. Syura dalam Islam harus terikat dengan prinsip-prinsip aturan Ilahi yang muncul dari sumber-sumber syariat, yakni Alquran, Sunnah, Ijma’ dan Qiyas. Diantara perkata yang seyogyanya diketahui bahwa sesungguhnya Islam tidak meletakkan sistem pemerintahan tertentu. Ketiadaan sistem tertentu ini selaras dengan prinsip syura”.⁶⁷

Statemen di atas sangat eksplisit menegaskan bahwa Islam tidak menentukan sistem khilafah sebagai satu-satunya sistem negara yang Islami. Negara diperbolehkan berbentuk republik asalkan menggunakan sistem syura. Namun Wahbah az-Zuhaili tidak bisa menutup mata melihat fakta sejarah bahwa pemerintahan yang berlandaskan sistem politik khilafah pernah berdiri sejak era Khulafa Rasyidin yang secara estafet dipimpin

⁶⁷ Wahbah az-Zuhaili, *Qaḍāyā al-Fiqh wa al-Fikr al-Mu’āṣir*, (Damaskus: Dar Fikr, 2006), hlm. 532-533.

oleh Abu Bakar as-Sidiq, ‘Umar bin Khatab, ‘Ustman bin ‘Affan, dan ‘Ali bin Abi Talib. Menyikapi fakta sejarah tersebut, Wahbah az-Zuhaili menyatakan:

وبالرغم من تتابع وجود نظام الخلافة الإسلامية بعد النبوة (راشدية وأموية وعباسية وعثمانية وغيرها) إلا أن الإسلام لم يقيدنا بها، فيمكن إختيار نظام آخر تتحقق فيه مدلولات الخلافة مع تأقيت أو تحديد مدة معينة للخليفة أو الحاكم الأعلى بحسب إختيار الأمة، عملاً بقول إبن مسعود: ما رأه المسلمون حسناً وهو عند الله حسن، ويكون هذا النظام هو الديموقراطية النيابية مثلاً بتفعيل نظام الشورى أو الإجتهد في تعرف الحقائق وصواب الأراء من قبل المستشارين وأهل الخبرة ووجوه الناس في مجال لا يوجد فيه نصوص قطعية لاتقبل الإجتهد، وإنما نراعي فيه المصالح العامة وروح الشريعة والأعراف التي لا تصطدم مع أصول الشريعة ومقاصدها العامة.

Artinya: “*Meskipun terdapat serangkaian sistem khilafah Islamiyyah pasca era kenabian, yakni Khulafa ar-Rasyidin, Umawiyyah, ‘Abasiyyah, ‘Utsmaniyyah dan lain-lain, hanya saja Islam tidak membatasi kita dengan sistem-sistem tersebut. Maka dimungkinkan memilih sistem lain yang dapat mewujudkan visi misi khilafah, dengan membatasi periode kepemimpinan khalifah atau hakim tertinggi sesuai pilihan rakyat. Hal ini sebagai bentuk implementasi dari ungkapan Ibnu Mas’ud: ‘Apa yang dilihat oleh kaum muslimin sebagai kebaikan, maka baik pula menurut Allah Swt.’. Sistem selain khilafah bisa berupa demokrasi perwakilan, misalnya, dengan memaksimalkan permusyawaratan atau ijtihad untuk mengenali kebenaran-kebenaran dan pendapat-pendapat*

*yang tepat dari para anggota dewan permusyawaratan rakyat, para ahli, dan tokoh-tokoh dalam persoalan-persoalan yang tidak ditemukan teks-teks keagamaan yang bersifat qath'iy yang tidak menerima ijtihad. Kita (dalam bernegara) harus menjaga kemaslahatan umum, spirit-spirit syariat, dan adat istiadat yang tidak bertentangan dengan nilai-nilai fundamental dan tujuan umum agama".*⁶⁸

Berdasarkan statemen di atas dapat ditarik benang merah bahwa Wahbah az-Zuhaili melihat keberadaan khilafah sepanjang sejarah bukanlah sebuah sistem pemerintahan yang baku yang sudah dipastikan dalam Alquran dan Sunnah. Sistem khilafah sepanjang sejarah politik Islam hanyalah produk sejarah dinamika politik masa lalu yang dibangun berdasarkan asas musyawarah sehingga secara dinamis sistem pemerintahan dapat mengalami perubahan. Di zaman sekarang tidak menjadi persoalan apabila sistemnya diganti menjadi *representative democracy* atau demokrasi perwakilan, yakni sistem politik di mana warga negara memegang kekuasaan secara tidak langsung dengan memilih perwakilan yang memberikan keputusan publik atas nama mereka dalam majelis permusyawaratan perwakilan rakyat. Dengan pemahaman seperti ini, maka konsep DPR dan MPR yang diterapkan di Indonesia sangat sesuai dengan spirit Islam.

⁶⁸ *Ibid*, hlm. 534.

E. Kritik Sistem Khilafah dalam Pandangan Ahmad at-Tayyib

Ahmad at-Tayyib sangat memperhatikan pergolakan-pergolakan politik Islam di beberapa negara Arab. Beliau mengamati riuh suara kelompok-kelompok kanan yang menyerukan sistem khilafah, antara lain Hizbut Tahrir, Qaeda, ISIS dan Ikhwan al-Muslimun. Hizbut Tahrir (arti literalnya "Partai Pembebasan"), yang didirikan oleh Taqiyyudin an-Nabhani dari Yerusalem pada tahun 1953, muncul karena dipicu oleh faktor kekalahan koalisi Arab dalam perang melawan Israel tahun 1948. Ahmad at-Tayyib mengamati pergolakan politik Islam di berbagai penjuru yang marak pada 1919 hingga 1924, antara lain gerakan khilafah di India yang dipelopori oleh sejumlah pemimpin politik muslim seperti Muhammad Ali Jauhar dan Abul Kalam Azad. Gerakan politik khilafah ini dinilai sebagai sebuah bentuk perlawanan terhadap kolonialisme Inggris.

Ahmad at-Tayyib juga paham betul peta politik pasca Mustafa Kemal yang secara resmi menghapus sistem khilafah yang dipakai rezim Turki Usmani (Ottoman) pada tahun 1924. Pasca keruntuhan Turki Usmani, Ahmad at-Tayyib melihat munculnya reaksi-reaksi dari sejumlah sarjana dan pemimpin politik Arab untuk membangkitkan kembali sistem khilafah ala Ottoman. Pada tahun 1926, para sarjana dan pemimpin Arab mencoba menggelar pertemuan di Kairo, Mesir. Pertemuan itu untuk menggiring pendirian semacam model pemerintahan khilafah Arab. Bubarnya khilafah Ottoman yang bersifat trans-nasional pada tahun 1924 itu kemudian disusul oleh munculnya khilafah lokal di sejumlah kawasan yang mayoritas berpenghuni Muslim. Di Afrika, misalnya, ada rezim Khilafah Bornu yang pemimpinnya memakai julukan "khalifah"

sampai akhir abad ke-19 sebelum didegradasi oleh Inggris menjadi sultan dan kemudian amir. Di Afrika juga ada khilafah Sokoto di abad ke-19 yang didirikan oleh Usman dan Fodio. Di Makkah muncul ada gerakan khilafah Syarifiyah yang menuntut otonomi dari Ottoman.

Di Mesir di mana Ahmad at-Tayyib tinggal terdapat kelompok Ikhwan al-Muslimun yang didirikan pada tahun 1928 oleh Hasan Banna yang getol menyerukan, mengkampanyekan, dan mempropagandakan sistem khilafah. Tetapi di Mesir sendiri gagasan khilafah yang diusung Ikhwan al-Muslimun mendapat tantangan internal yang serius karena sejumlah ulama mengkritik sistem khilafah. Salah satu sarjana Al-Azhar yang paling vokal mengkritik khilafah adalah ‘Ali ‘Abd ar-Raziq (1888-1966). Tahun 1925, sesaat setelah Turki Usmani runtuh, ia menulis buku berjudul *al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukm* (Islam dan Dasar-Dasar Pemerintahan) yang diberi sub-judul “Penelitian tentang Khilafah dan Pemerintahan dalam Islam”.

Buku ini dalam wawancara Ahmad at-Tayyib di Official Channel Youtube Al-Azhar disuguhkan dan diperlihatkan kepada Muhammad Sa’id Mahfudz, seorang jurnalis ternama Mesir yang mewawancarainya. Menurut Ahmad at-Tayyib, dalam karya tersebut ‘Ali ‘Abd ar-Raziq dengan tegas mengatakan bahwa Islam tidak mengatur atau mengadvokasi bentuk sistem pemerintahan tertentu seperti khilafah atau lainnya. Pemikiran ‘Ali ‘Abd ar-Raziq itu tentunya sangat berlawanan dengan kepentingan politik para sarjana Al-Azhar dan para pemimpin Mesir yang sedang berhasrat menegakkan kembali khilafah Arab. Maka ‘Ali ‘Abd ar-Raziq pun

akhirnya diadili dan dikeluarkan dari jajaran ulama Al-Azhar. Sikap Al-Azhar terhadap ‘Ali ‘Abd ar-Raziq mengalami perubahan. Jika dahulu mencampakkan ‘Ali ‘Abd ar-Raziq, maka kini Ahmad at-Tayyib dalam kapasitasnya sebagai Syaikh Al-Azhar secara ilmiah dan jauh dari kepentingan politik masa lalu tampak mengapresiasi ‘Ali ‘Abd ar-Raziq. Kritik ‘Ali ‘Abd ar-Raziq bahwa sistem khilafah tidak ada ketentuannya dalam Alquran dan Sunnah dinilai obyektif dan disetujui oleh Ahmad at-Tayyib.⁶⁹

Walaupun sistem khilafah telah mendapat kritik tajam dari ‘Ali ‘Abd ar-Raziq dan pahamnya telah dilarang di sejumlah negara, namun Ahmad at-Tayyib menyadari betul bahwa kelompok muslimin yang menyerukan sistem khilafah terus tumbuh dan sulit dibendung, seperti Al-Qaeda, ISIS, Jamaah Islamiyah, dan sejumlah kelompok militan-teroris lain di Asia Selatan, Timur Tengah, maupun Afrika. Meskipun mereka mengusung sistem khilafah tetapi konsepnya berbeda-beda satu sama lain. Karena berbeda, masing-masing menolak sistem khilafah yang dirumuskan oleh kelompok lain. Misalnya, Hizb Tahrir menolak sistem khilafah ISIS. Begitu pula sebaliknya. Konsep khilafah HT bersifat "transnasional", bukan "regional apalagi lokal. Sementara ISIS terbatas wilayah Irak dan Suriah. Yang regional seperti Jamaah Islamiyah yang pernah ingin membuat khilafah Asia Tenggara. Namun keragaman konsep khilafah dari semua kelompok pengusung khilafah tersebut dibangun dari gagasan inti teologis yang sama, yakni *ḥākimiyyah*. Oleh sebab itu,

⁶⁹ Wawancara Ahmad at-Tayyib dikutip dari Youtube Official Azhar EG https://www.youtube.com/watch?v=Pl_AbM5Enjs&ab_channel=OfficialAzharEG, pada Kamis 11 Juni 2020 pukul 22.11.

Ahmad at-Tayyib memfokuskan kritiknya pada persoalan tentang doktrin *ḥākimiyyah*, hukum mendirikan negara, dan dasar hukum mendirikan khilafah.

1. Kritik *Hakimiyyah*

Senada dengan Wahbah az-Zuhaili, Ahmad at-Tayyib menilai bahwa *ḥākimiyyah* merupakan doktrin utama yang melandasi penolakan kelompok pro khilafah terhadap sistem-sistem pemerintahan modern. Ahmad at-Tayyib menyampaikan bahwa aliran-aliran ekstrem dan kelompok-kelompok teroris pro kekerasan, semuanya sepakat menolak pembaruan. Propaganda mereka berdiri di atas pemalsuan pemahaman dan manipulasi istilah-istilah agama seperti konsep mereka mengenai sistem pemerintahan, *ḥākimiyyah* (Allah sebagai sumber hukum), hijrah, jihad, perang, dan sikap takfir terhadap pihak-pihak yang berbeda pandangan dengan mereka. Mereka juga banyak melanggar prinsip-prinsip agama dalam bentuk pelanggaran terhadap jiwa, harta, dan kehormatan. Akibatnya, wajah Islam tercoreng di mata orang-orang Barat dan orang-orang Timur yang berpandangan seperti mereka. Banyak pihak menghubungkan kelakuan mereka yang menyimpang itu dengan ketentuan hukum syariat Islam, sehingga merebak apa yang disebut dengan Islamophobia di Barat. Oleh karena itu, Ahmad at-Tayyib mengajak lembaga dan

masyarakat wajib mendukung negara untuk menumpas bahaya kelompok-kelompok radikal tersebut.⁷⁰

Untuk merespon paham ekstrem tersebut, Ahmad at-Tayyib dalam Konferensi Internasional yang diselenggarakan oleh Al-Azhar pada 27-28 Januari 2020 menyampaikan:

المراد بالحاكمية عند الجماعات المتطرفة أنَّ الحكم لا يكون إلا لله، وأن من يحكم من البشر فقد نازع الله سبحانه وتعالى في أخص خصائص ألوهيته، ومن نازع الله فهو كافر حلال الدم، لأنه ينازع الله في أخص صفاته، وهذا تحريف صريح لنصوص الشريعة الواردة في القرآن الكريم والسنة المطهرة؛ التي يثبت في وضوح إسناد الحكم إلى البشر، والاعتماد بما يصدر عن أهل الحل والعقد من الأحكام الاجتهادية التي مردّها إلى الله، وتذكر هنا قول ابن حزم «إن من حكم الله أن جعل الحكم لغير الله»، وذلك في مثل قوله تعالى فَاَبْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا وقوله تعالى في سورة المائدة (يحكم به ذوا عدل منكم). وعلى هذا يجب تصحيح ثقافة الناس حول مفهوم الحاكمية من خلال نشر عقيدة أهل السنة، وبيان أن الحكم البشري المنضبط بقواعد الشرع لا يتعارض مع حاكمية الله، بل هو منها

Artinya: “*Konsep ḥākimiyyah menurut kelompok-kelompok ekstrem adalah bahwa kewenangan untuk memutuskan hukum hanya milik Allah. Siapa yang memutuskan hukum berarti telah menyaingi Allah dalam wewenang ketuhanan-Nya yang paling*

⁷⁰ Ahmad at-Tayyib, “Bayān Khitāmi lil Mu’tamar”, dikutip dari https://www.azhar.cg/Files/renovation-islamic-thought/last_word.htm pada Jumat 23 Juli 2021 pukul 11.13.

husus. Siapa yang menyaingi Allah berarti telah kufur, halal darahnya, karena telah menyaingi Allah dalam sifat-Nya yang paling khusus. Tentu saja ini merupakan penyimpangan yang terang benderang terhadap teks-teks keagamaan yang tersebut dalam Alquran dan Sunnah yang menguraikan secara gamblang adanya penyerahan wewenang penetapan hukum kepada manusia. Semua keputusan Ahlul ḥalli wal ‘aqli (pembuat keputusan dan kebijakan) dianggap sebagai ijtihad yang bermuara pada hukum Allah. Ibnu Hazm pernah berkata, “Di antara ketetapan hukum Allah adalah menyerahkan wewenang penetapan hukum kepada selain Allah.” Hal itu seperti tersebut dalam firman Allah Swt., “Maka kirimlah seorang hakim (juru damai) dari keluarga laki-laki dan seorang hakim (juru damai) dari keluarga perempuan.” (An-Nisa’/4:35). Demikian juga firman Allah yang artinya, “.... Menurut putusan dua orang yang adil di antara kamu.” (Al-Ma’idah/5:95). Dengan demikian, pandangan masyarakat tentang konsep haakimiyyah harus diluruskan dengan cara menyebarkan akidah Ahlul sunnah wal Jamaah dan penjelasan bahwa putusan hukum yang diambil oleh seorang manusia yang patuh terhadap prinsip-prinsip agama tidak bertentangan dengan hukum Allah, bahkan termasuk bagian dari hukum Allah”.⁷¹

Pada tanggal 27 Juni 2016, Luai Ali dalam surat kabar harian Yaum as-Sabi’ menulis pandangan Ahmad at-Tayyib tentang ḥākimiyyah dengan judul *Syaikh Al-Azhar: Mafhūm al-*

⁷¹ Ahmad at-Tayyib, “Muktamar Al-Azhar al-‘Ālami li Tajdīd al-Fikr al-Islāmi”, dikutip dari https://www.azhar.cg/Files/renovation-islamic-thought/last_word.htm, pada Rabu 7 Juli 2021 pukul 06.23.

Ḥākimiyyah Usia Fahmuhu ‘inda Ba’di al-Mufakkirīn wa al-‘Ulama. Ahmad at-Tayyib menilai bahwa konsep *ḥākimiyyah* harus dipahami konteks kemunculannya agar tidak disalahpahami. Menurutnya, konsep *ḥākimiyyah* muncul di tengah-tengah situasi di mana kolonialisme Inggris menguasai India dan Pakistan. Keadaan tersebut mendorong munculnya pemikir India, yaitu Abu A’la Maududi (w. 1979 M). Maududi merasa bahwa kekuatan Inggris menghalang-halangi peran syariat sebagai sumber undang-undang negara dan Inggris menjadikan undang-undang Barat sebagai gantinya. Maududi memberikan respon dengan berupaya menyadarkan kaum muslimin di India bahwa Inggris tidak punya otoritas untuk menjadi hakim yang meletakkan undang-undang negara. Kaum muslimin dapat menjadi kafir apabila meyakini bahwa Inggris berhak menjadi juru hukum. Menurut Ahmad at-Tayyib, Maududi sejatinya memiliki niat yang baik untuk melawan kolonialisme, namun cara-cara yang ditempuh justru menimbulkan kekacauan yang pada akhirnya muncul perpecahan India serta berdirinya negara Pakistan. Pandangan Maududi ini kemudian mempengaruhi Sayyid Qutb yang di kemudian hari mengembangkan gagasan *ḥākimiyyah* secara lebih radikal.⁷²

Sayyid Qutb dikenal sebagai ideolog organisasi Ikhwan al-Muslimun. Sayyid Qutb lahir di desa Asyut Mesir pada tahun 1906 M. Pada tahun 1929, seperti halnya jenjang pendidikan yang pernah ditempuh oleh Rasyid Ridha dan Hasan al-Banna, Sayyid

⁷² Luai Ali, “Syaiikh Al-Azhar: Mafhūm al-Ḥākimiyyah Usi’a Fahmuhu ‘Inda Ba’d al-Mufakkirīn wa al-Ulama”, dikutip dari <https://www.youm7.com/story/2016/6/27/>, pada tanggal Sabtu 11 Juli 2020 pukul 23.45.

Qutb masuk kuliah di Dar ‘Ulum dan berhasil menyabet gelar sarjana muda pada tahun 1933. Pada tahun 1940 Sayyid Qutb mendapat tugas belajar ke Amerika Serikat selama dua tahun dan membagi waktu studinya antara Wilson's Teacher's College di Washington, Greeley College di Colorado, dan Stanford University di California. Ia sempat mengunjungi kota-kota di Amerika Serikat serta sempat berkunjung ke Inggris, Swiss, dan Italia.

Kunjungannya ke Amerika dan Eropa merupakan titik balik dalam kehidupannya, yang mengubah seorang pengagum Barat menjadi pengkritik Barat. John L. Esposito menulis bahwa pengalaman Sayyid Qutb di Amerika mengekspresikan *culture shock* yang membuatnya semakin religius dan yakin akan kemerosotan moral orang Barat. Ia kaget melihat materialisme, kebebasan seksual, penyalahgunaan alkohol, dan rasisme yang dialaminya. Keberadaan Sayyid Qutb di Amerika bersamaan dengan pendirian Israel yang didukung PBB dan awal Perang Dingin antara Amerika dan Uni Soviet, di mana Mesir yang pada saat itu dipimpin oleh Naser bersekutu dengan Uni Soviet dan nasionalisme sekular, sebuah persekutuan yang menjauhkan Mesir dari prospek pendirian negara Islam. Selain itu, Sayyid Qutb merasakan pelecehan terhadap orang-orang Arab dan kaum muslimin di Amerika. Pada saat bersamaan, Sayyid Qutb terpukul dengan terbunuhnya Hasan al-Banna. Semua faktor ini

mendorongnya pulang ke Mesir pada tahun 1951 dan segera bergabung dengan Ikhwan al-Muslimun.⁷³

Pada Juli 1954, ia menjadi pemimpin redaksi harian Ikhwan al-Muslimun, tetapi baru dua bulan usianya, harian itu ditutup atas perintah Gamal Abdel Nasser, karena mengecam pemerintah atas penjanjian Mesir-Inggris 7 Juli 1954. Sekitar Mei 1955 Sayyid Qutb ditahan setelah organisasi itu dilarang oleh Gamal Abdel Nasser dengan tuduhan berkomplot dengan kelompok radikal yang berupaya membunuh Nasser. Pada tanggal 13 Juli 1955 Pengadilan Rakyat menghukumnya 15 tahun dengan kerja berat. Ia dibebaskan pada tahun 1964 atas permintaan Abdul Salam Arif, presiden Irak, yang mengadakan kunjungan ke Mesir. Akan tetapi baru setahun menghirup udara kebebasan, ia kembali dijebloskan ke penjara bersama tiga orang saudaranya: Muhammad Qutb, Hamidah dan Aminah, sebuah pengalaman yang meneguhkan keyakinannya bahwa pemerintahan Mesir memang tidak Islami dan jahiliyah. Oleh karena itu harus digulingkan. Akhirnya, Sayyid Qutb bersama dua orang temannya menjalani hukuman mati dengan digantung pada tanggal 29 Agustus 1966. Pemerintah Mesir berdalih bahwa pemikiran Sayyid Qutb yang sangat radikal dan reaksioner adalah pemikiran yang sangat berbahaya.

Sayyid Qutb aktif menulis artikel-artikel di surat kabar Ahram, Risalah, dan Saqafah. Ia pun dikenal sebagai penulis

⁷³ John L. Esposito, *Unholy War: Terror in the Name of Islam*, (New York: Oxford University Press, 2002) hlm. 56-57.

prolifik yang telah menghasilkan buku-buku seperti *an-Naqd al-Adabi: Uṣūluhu wa Minhājuhu*, *‘Adālah al-Ijtima’iyyah fī al-Islām*, *at-Taṣwīr al-Fanni fī Alquran*, *Masyāhid al-Qiyāmat fī Alquran*, *Ma’ālim fī al-Ṭarīq*, dan *fī Zilāl Alquran*. Dari berbagai karyanya, tafsir *fī Zilāl Alquran* merupakan karya yang dianggap sebagai *texte-icone* (*an-naṣ ar-rumzi*) dan rujukan otoritatif bagi aktivis-aktivis gerakan militan. Pemikiran-pemikiran radikal dari Sayyid Qutb telah menjadi pedoman wajib bagi gerakan-gerakan militan yang oleh Olivia Kareh disebut dengan istilah *Qutbistes* (*Qutbiyyūn*). John L. Esposito bahkan secara eksplisit menyatakan bahwa Sayyid Qutb adalah *godfather* dan martir radikalisme Islam modern yang sangat mempengaruhi pemikiran militan Osama bin Laden.

Pengaruh pemikiran *ḥaraki* Sayyid Qutb tidak hanya sebatas di Mesir tetapi telah sampai ke Turki, Iran, Afghanistan, Pakistan, India, dan Indonesia. Pengaruh besar pemikiran Sayyid Qutb terhadap berkembangnya Islam garis keras mendorong Karen Armstrong menganggap Sayid Qutb sebagai pendiri fundamentalisme dan radikalisme Sunni. Citra buruk yang ditujukan kepada Sayyid Qutb semakin diperkuat oleh media massa Barat. Seorang kolomnis Amerika, Paul Berman, dalam *New York Times Magazine*, menobatkan Sayyid Qutb sebagai filosof teroris Islam.⁷⁴

⁷⁴ Olivia Kareh, *fī Zilāl Alqur’an: Ru’yah Istisrāqiyyah Faransiyyah*, terj. Muhammad Ridha ‘Ajaj, Cet. I, (Cairo: Zahra li I’lam Arabi, 1993), hlm. 29.

Sayyid Qutb membagi masyarakat Islam secara diametris menjadi dua golongan. Penggolongan *minna* (*in group*) untuk mengidentifikasi bagian kelompoknya dan *minhum* (*out group*) bagi kelompok lawan. Dalam konteks ini, Sayyid Qutb senantiasa mempertentangkan antara identitas Islam versus jahiliyah, iman versus kafir, kedaulatan Tuhan versus kedaulatan manusia, Allah versus berhala (*tāgūt*), metode Ilahi versus metode setan, dan seterusnya. Masing-masing saling kontradiktif dan tidak ada posisi tengah-tengah. Sayyid Qutb memposisikan dirinya dan Ikhwan al-Muslimun sebagai kelompok Islam, iman, benar, baik, penganut metode Ilahi, dan berdaulat semata-mata kepada Tuhan di bawah naungan khilafah Islamiyyah, sementara orang-orang di luar kelompoknya adalah jahiliyah, kafir, salah, buruk, tagut, penganut metode setan, dan berdaulat kepada manusia di bawah sistem demokrasi. Sayyid Qutb memandang dunia ini hanya di isi oleh dua kekuatan; kekuatan baik dan jahat. Kekuatan baik adalah pendukung partai Allah, sementara kekuatan buruk adalah pendukung partai setan. Tak ada posisi pertengahan. Dengan hitam-putih, dunia dibagi menjadi negara Islam (*dār al-Islām*) dan negara peperangan (*dār al-ḥarb*). Jihad harus digalakkan untuk memerangi pemerintahan yang anti-Islam dan neokolonialisme Barat.

Ketika menafsirkan ayat “*wa man lam yaḥkum bimā anzalallah faulaika hum al-kāfirūn*” yang artinya: “*Barang siapa tidak memutuskan hukum berdasarkan apa yang telah diturunkan oleh Allah maka mereka kafir*” (QS. 5:44), Sayyid Qutb mengkafirkan kedaulatan rakyat dalam sistem demokrasi. Sayyid

Qutb berkata, “Sesungguhnya karakteristik paling khusus dari sifat keilahian Allah adalah konsep kedaulatan Allah (*ḥākimiyyah lillah*). Seseorang yang membuat undang-undang bagi segenap kelompok manusia maka ia telah mencoba menduduki posisi Tuhan. Rakyat yang mengikutinya adalah budak-budak pemerintah dan bukan hamba Tuhan. Mereka terperangkap dalam agama pemerintah dan bukan dalam agama Allah”... “Jahiliyyah bukanlah periode tertentu pada masa lalu, tetapi ia dapat mewujud pada masa kini jika karakteristiknya mewujud pada sebuah sistem pemerintahan yang kebijakannya dikembalikan kepada hawa nafsu manusia”... “Individu, kelompok, atau suara mayoritas di parlemen yang membuat undang-undang adalah jahiliyyah”.⁷⁵

Konsep kedaulatan Tuhan versus kedaulatan rakyat versi Sayyid Qutb dipengaruhi oleh pemikiran Maududi dan berakar dari slogan klasik kaum Khawarij “*la ḥukma illa lillah*” (tidak ada kedaulatan selain milik Allah). Konsep kedaulatan Tuhan adalah ciri pemikiran kalangan fundamentalis yang anti demokrasi. Selain Sayyid Qutb, Osama bin Laden dengan Al-Qaedanya dan Taqiyuddin Nabhani dengan Hizbut Tahrirnya juga mengusung pemikiran ini. Demokrasi bagi mereka adalah sistem kafir karena mengacu pada kedaulatan rakyat dan mengabaikan kedaulatan Tuhan.

Untuk merespon doktrin *ḥākimiyyah*, Ahmad at-Tayyib melalui program kajian Ramadhan “*Imam at-Tayyib*” yang disiarkan oleh televisi Mesir dan youtube resmi Al-Azhar

⁷⁵ Sayid Qutb, *fi Zilāl Alqur’an*, (Cairo: Dar Syuruq, 1998), hlm. 890-891.

menegaskan bahwa pemahaman *ḥākimiyyah* Sayyid Quthb sangat sempit dan hitam putih. Menurut Ahmad at-Tayyib, kedaulatan hukum tidak serta merta milik Allah Swt. Tetapi kedaulatan hukum adalah milik Allah serta milik manusia. Alquran dalam banyak ayat-ayatnya menjadikan manusia sebagai hakim. Memang hanya Allah Swt. yang memiliki kedaulatan hukum dalam mengatur akidah dan syariat (*ḥākimiyyah al-tasyrī'īyyah*), namun manusia juga diberi *ḥākimiyyah al-taṣarruf*, yakni kedaulatan dalam ranah mengimplementasikan hukum-hukum yang diharapkan mampu mewujudkan keadilan sosial. Umat Islam mendapatkan tugas dari Alquran untuk mengatur undang-undang negara yang berdasarkan spirit hukum Islam dan nilai-nilai etis Islam. Oleh karena itu penting untuk dibedakan antara *ḥākimiyyah al-tasyrī'īyyah* milik Allah Swt. dan *ḥākimiyyah al-taṣarruf* yang diamanahkan oleh Alquran kepada umat Islam. Jika tidak dibedakan maka yang terjadi adalah munculnya sikap radikal dan ekstrem yang mempertentangkan antara Islam dan undang-undang negara. Dengan memposisikan dua model *ḥākimiyyah* tersebut secara proporsional, maka umat Islam akan mampu menyandingkan antara keislaman mereka dengan konsep kebangsaan.⁷⁶

Dalam program “*Imam at-Tayyib*” episode 21, Ahmad at-Tayyib mendapatkan pertanyaan tentang *man hum khawārij al-*

⁷⁶ Luai Ali, “Syaikh Al-Azhar: Mafhūm al-Ḥākimiyyah Usi’a Fahmuhu ‘Inda Ba’d al-Mufakkirīn wa al-Ulama”, dikutip dari <https://www.youm7.com/story/2016/6/27/>, pada tanggal Sabtu 11 Juli 2020 pukul 23.45. Bandingkan dengan Youtube Official Azhar di bawah tema “*ma Ma’na Hakimiyyah allati Tastakhdimuha Jama’ah Takfiriyyah*” <https://www.youtube.com/OfficialAzharEg>. Diakses pada tanggal 11 Juli 2020.

‘*asr*, siapakah neo-khawarij di zaman sekarang? Ahmad at-Tayyib menjawab bahwa kelompok khawarij di era klasik dengan berlandaskan doktrin *ḥākimiyyah* telah mengkafirkan sesama ahli kiblat dan menghalalkan darah mereka. Pemahaman dan perilaku mereka sangat mirip dengan sifat-sifat kelompok teroris di zaman sekarang yang hendak menegakkan khilafah sembari mengkafirkan sesama kaum muslimin yang tidak bergabung dengan kelompok mereka. Al-Qaeda, ISIS dan kelompok pro khilafah yang senantiasa mengedepankan cara-cara kekerasan merupakan neo-khawarij zaman sekarang yang harus dihindari oleh generasi muda Islam. Generasi muda Islam haruslah menempuh jalan moderat dan mengedepankan cara damai dalam menyelesaikan berbagai persoalan. Cara-cara radikal tidak akan menambah harumnya citra Islam, alih-alih cara-cara radikal justru akan merusak nama baik Islam di mata orang-orang.⁷⁷

2. Hukum Mendirikan Negara

Ahmad at-Tayyib sebagai Syaikh Al-Azhar sangat mendorong adanya proses modernisasi dalam segala bidang, sebab modernisasi merupakan proses alamiah yang sejalan dengan naluri manusia yang selalu berkembang dan berubah menuju ke arah kemajuan. Modernisasi hampir mencakup semua aspek kehidupan bermasyarakat dan bernegara, termasuk bidang politik, sehingga dalam pembangunan politik pun diperlukan apa yang disebut dengan modernisasi politik. Semangat modernisasi pada era

⁷⁷ Wawancara Ahmad at-Tayyib dikutip dari Youtube Official Azhar EG https://www.youtube.com/watch?v=Pl_AbM5Enjs&ab_channel=OfficialAzharEG. diakses pada Sabtu tanggal 11 Juni 2020 pukul 05.30.

sebelumnya telah digelorakan oleh Muhammad Abduh (1849-1950). Ia dikenal sebagai bapak modernisme Islam karena peran besarnya dalam mendorong umat Islam agar lepas dari budaya *taqlid* menuju rasionalitas dalam beragama. Abduh berusaha mendamaikan keyakinan Islam dengan ilmu pengetahuan modern, karena ia yakin bahwa Islam dan akal, serta Islam dengan ilmu pengetahuan modern, tidak bertentangan. Menurutnya, transformasi umat Islam harus didasarkan pada rasionalisasi dan integrasi umat Islam ke dalam institusi-institusi dan gagasan-gagasan modern. Dalam merespon teori politik Barat modern, misalnya tentang ide demokrasi dan konstitusi, Muhammad Abduh menawarkan pemikiran yang sangat menarik, yakni bahwa Islam tidak mengakui segala bentuk kedaulatan agama (*as-sultah ad-dīniyyah*). Artinya, pemerintahan Islam pada hakikatnya tidak bersifat “keagamaan” namun betul-betul bersifat “duniawi” (*as-sultah madaniyyah*).⁷⁸

Selain menjelaskan sifat pemerintahan yang bersifat duniawi, Abduh selanjutnya menyatakan bahwa kekuasaan politik harus didasarkan pada kekuasaan rakyat atau kehendak publik (*irādah asy-sya’biyyah*). Kedaulatan rakyat ini harus dibangun di atas prinsip-prinsip kebebasan (*ḥuriyyah*), konsultasi (*syura*) dan konstitusi (*qanūn*) yang berfungsi sebagai landasan sistem politik tersebut. Sebagai konsekuensi dari adanya prinsip kebebasan politik, maka akan muncul kepentingan kolektif dalam bentuk opini publik (*ar-ra’yu al-‘ām*). Untuk mencegah konflik

⁷⁸ Abd ‘athi Muhammad Ahmad, *al-Fikr as-Siyāsi lil Imam Muhammad ‘Abduh*, (Cairo: Majlis A’la li Tsaqafah, 2005), hlm. 161.

kepentingan dalam masyarakat, Abduh mengusulkan pemerintahan yang berdasarkan permusyawaratan perwakilan rakyat. Walaupun Abduh tidak menyebut istilah demokrasi, namun jelas bahwa ide-ide Abduh cenderung ke arah demokrasi.⁷⁹

Pandangan modernis progresif Muhammad Abduh di atas diapresiasi oleh Ahmad at-Tayyib. Ia berpandangan bahwa mendirikan pemerintahan negara hukumnya adalah wajib. Hal yang demikian itu disebabkan masyarakat tidak mungkin hidup tertib tanpa adanya pemimpin yang menerapkan hukum dan yang menjunjung nilai-nilai Islami di atas prinsip penegakan keadilan. Akan tetapi, negara yang didirikan haruslah berbentuk negara modern demokratis yang selaras dengan perkembangan zaman dan tidak harus berupa khilafah. Ahmad at-Tayyib dalam Konferensi International di Cairo pada tanggal 27 Juni 2020 dengan tegas membacakan hasil konferensi point 12 bahwa:

الدولة في الإسلام هي: الدولة الوطنية الديمقراطية الدستورية الحديثة. والأزهر -
 ممثلاً في علماء المسلمين اليوم- يقرّر أن الإسلام لا يعرف ما يسمى بالدولة
 الدينية، حيث لا دليل عليها في تراثنا، وهو ما يُفهم صراحةً من بنود صحيفة
 المدينة المنورة، ومن المنقول من سياسة رسولنا الأكرم، ومن جاء من بعده من
 الخلفاء الراشدين، وكما يرفض علماء الإسلام مفهوم الدولة الدينية فإنهم يرفضون -
 بالقدر نفسه- الدولة التي يقوم نظامها على مجد الأديان وعزلها عن توجيهات الناس

⁷⁹ Yusdani, *Fikih Politik Muslim Progresif*, (Yogyakarta: Penerbit Kaukaba, 2015), hlm. 32-33.

Artinya: “Negara menurut pandangan Islam adalah negara bangsa modern yang demokratis konstitusional. Al-Azhar—diwakili oleh para ulama kaum Muslim hari ini—menetapkan bahwa Islam tidak mengenal apa yang disebut dengan negara agama (teokratis) karena tidak memiliki dalil dari khazanah pemikiran kita. Ini dipahami secara tegas dari Piagam Madinah dan praktek pemerintahan Rasul serta para khalifah rasyidin setelah beliau yang riwayatnya sampai kepada kita. Para ulama Islam, di samping menolak konsep negara agama, mereka juga menolak negara yang mengingkari agama dan menghalangi fungsinya dalam mengarahkan manusia”.⁸⁰

Ahmad at-Tayyib melalui pernyataannya tersebut setidaknya hendak menegaskan bahwa Islam sebagai agama yang dinamis dan selalu relevan sepanjang zaman harus mampu beradaptasi dengan situasi dan kondisi terkini. Negara yang dibentuk oleh umat Islam harus berupa negara modern dan demokratis yang selaras dengan nilai-nilai demokrasi dalam Piagam Madinah. Ahmad at-Tayyib hendak menegaskan bahwa hubungan antara agama Islam dan negara tidak bersifat integral (penyatuan agama dan negara) namun juga bukan bersifat sekularistik (pemisahan total agama dan negara). Ahmad at-Tayyib lebih cenderung melihat hubungan antara agama dan

⁸⁰ Ahmad at-Tayyib, “Bayān Khitāmi fi Muktamar Al-Azhar al-‘Ālami li Tajdid al-Fikr al-Islāmi”, dikutip dari https://www.azhar.cg/Files/renovation-islamic-thought/last_word.htm, pada Rabu 7 Juli 2021 pukul 10.23.

negara bersifat simbiotik dan saling bersinggungan. Walaupun hubungan keduanya bersifat simbiotik, bukan berarti pemerintahannya harus berupa sistem khilafah. Dengan pemikiran seperti ini, tampaknya Ahmad at-Tayyib sejalan dengan Wahbah az-Zuhaili yang hendak menawarkan kategori relasi agama dan negara yang baru, yakni religius-simbio-sekularistik; sebuah negara yang menjunjung tinggi spirit agama, di mana agama dan negara saling bersinergi, namun keduanya harus dipisahkan dan dibedakan. Agama dan negara berhubungan secara harmonis tanpa harus mempolitisasi teks-teks agama.

Ahmad at-Tayyib dan para ulama yang hadir dalam Konferensi Internasional tersebut tidak setuju dengan negara sekular, meskipun pada kenyataannya sekularisasi politik juga terjadi dalam konteks modernisasi politik di negara-negara berkembang, termasuk di negara-negara berpenduduk mayoritas muslim. Menurut Masykuri Abdillah, sekularisasi politik dalam hal tertentu dan tingkat tertentu memang terjadi di negara-negara muslim, seperti pembentukan lembaga-lembaga negara modern sebagai perwujudan sistem demokrasi yang menggantikan lembaga-lembaga negara berdasarkan keagamaan, pembentukan partai-partai politik, penyelenggaraan pemilihan umum, dan sebagainya. Bahkan proses sekularisasi secara terbatas juga terjadi di negara-negara agama (*religious states*), yang mengintegrasikan agama dan negara seperti Arab Saudi dan Iran, dengan melegislasi aturan-aturan operasional tertentu yang awalnya berasal dari negara-negara Barat sekuler, seperti

peraturan hukum tentang perdagangan internasional, imigrasi, dan sebagainya.⁸¹

Namun dalam merespon sekularisasi tersebut, dalam kenyataannya, umat Islam tetap memperhatikan faktor agama dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, meski negara itu telah melakukan modernisasi dan sekularisasi politik bersamaan dengan proses globalisasi. Hal ini sebenarnya tidak terlepas dari karakteristik ajaran Islam itu sendiri, yang tidak hanya merupakan sistem teologis, tetapi juga cara hidup yang berisi standar etika moral dan norma-norma dalam kehidupan masyarakat dan negara. Islam tidak membedakan sepenuhnya antara hal sakral dan profan, sehingga muslim yang taat menolak pemisahan antara agama dan negara. Oleh karena itu, sekularisasi yang terjadi di negara-negara muslim umumnya tidak sampai menghilangkan orientasi keagamaan masyarakat dan negara. Bahkan adopsi sistem sekuler, seperti sistem demokrasi dan penegakan hak asasi manusia, dalam banyak hal dilakukan dengan pemberian legitimasi keagamaan melalui ijtihad dan penyesuaian-penyesuaian tertentu. Tanpa legitimasi ini, ide-ide atau “sistem sekuler” itu tidak akan mendapat dukungan sepenuhnya dari warga yang mayoritas beragama Islam. Ijtihad ini merupakan bagian dari modernisasi pemahaman keagamaan agar ajaran-ajaran Islam tetap kompatibel dengan perkembangan masyarakat

⁸¹ Masykuri Abdillah, *Responses of Indonesian Muslim Intellectuals to the Concept of Democracy 1966-1993*, (Hambur: Abera Verlag, 1997), hlm. 7-9.

modern tanpa menyalahi ajaran-ajaran Islam yang bersifat mendasar dan absolut (*qat'iy*).⁸²

Selanjutnya Ahmad at-Tayyib dalam keputusan konferensi nomor 14 memberikan tambahan penjelasan tentang kriteria pemerintahan pada sebuah negara modern, mekanisme pemilihannya, dan tugas-tugas utamanya bahwa:

الحاكم في الإسلام: هو مَنْ ارتضاه الناس حاكماً بالطريقة التي يحددها دستور الدولة، أو ما تقتضيه أنظمتها المعمول بها، ومن واجباته العمل على مصلحة رعيته، وتحقيق العدل بينهم، وحفظ حدود الدولة، وأمنها الداخلي، والاستغلال الأمثل لمواردها وثرواتها، وإلتي احتياجات المواطنين في الحدود المتاحة

Artinya: “Pemerintah/penguasa dalam Islam adalah orang yang diterima oleh rakyat untuk dijadikan penguasa sesuai prosedur yang telah ditentukan oleh konstitusi negara atau tata aturan lain yang berlaku di suatu negara. Sedangkan tugasnya adalah bekerja demi kemaslahatan rakyat, mewujudkan keadilan di antara mereka, menjaga tapal batas negara dan keamanan dalam negeri, mengelola kekayaan alam dan hasil bumi dengan cara terbaik, serta memenuhi kebutuhan warga dalam batas-batas yang memungkinkan”.⁸³

⁸² *Ibid.*

⁸³ Ahmad at-Tayyib, “Bayān Khitāmi fi Mukhtar al-Azhar al-‘Ālami li Tajdid al-Fikr al-Islami”, dikutip dari https://www.azhar.cg/Files/renovation-islamic-thought/last_word.htm, pada Rabu 7 Juli 2021 pukul 10.23.

Penjelasan di atas tentu mengandung kritik tajam terhadap konsep-konsep khilafah dalam tradisi klasik sebagaimana yang dikonsepsi oleh al-Mawardi maupun yang diusung oleh kelompok-kelompok pro khilafah, di mana seorang khalifah haruslah dari suku Quraisy, harus dipilih oleh khalifah sebelumnya atau dipilih oleh *ahlul ḥalli wal ‘aqli*. Ahmad at-Tayyib dan para ulama peserta Konferensi secara egaliter menilai bahwa seorang pemimpin negara tidak harus dari suku tertentu. Semua warga negara memiliki hak untuk memilih maupun dipilih dengan syarat sesuai prosedur dan undang-undang negara yang berlaku. Semua warga dapat menjadi pemimpin negara asalkan diterima dan dipilih oleh rakyatnya. Setelah terpilih, seorang kepala negara bertugas mewujudkan kemaslahatan bagi rakyatnya dan menegakkan keadilan. Ahmad at-Tayyib kemudian meneruskan pembacaan point ke 15 tentang kewarganegaraan: “Kewarganegaraan (*muwāṭanah/citizenship*) secara penuh adalah hak asli setiap warga negara”. Tidak ada perbedaan di antara mereka atas dasar agama, mazhab, suku atau warna kulit. Ini adalah prinsip yang mendasari negara Islam pertama dan terkandung dalam Piagam Madinah. Kaum Muslim harus berusaha menghidupkan prinsip dasar ini.

Berdasarkan uraian di atas dapat ditarik sebuah kesimpulan bahwa Ahmad at-Tayyib berpandangan bahwa umat Islam harus mendirikan negara yang modern, demokratis, egaliter, toleran, dan menghargai hak semua warga negara tanpa diskriminasi. Sedangkan sistem negara yang dianut tidak harus

berupa sistem khilafah karena khilafah dinilai tidak lagi sesuai dengan kondisi perkembangan zaman.

3. Kritik Hukum Mendirikan Khilafah

Al-Azhar merupakan lembaga pendidikan yang pemikiran para masyayihnya sangat dinamis dan tidak stagnan. Para masyayihnya senantiasa mendorong pembaharuan terus menerus agar Islam mampu beradaptasi dengan perubahan zaman. Sejumlah konferensi telah diselenggarakan untuk mendiskusikan persoalan-persoalan umat Islam dan pentingnya pembaharuan pemikiran Islam dalam berbagai bidang. Pada 27-28 Januari 2020 Al-Azhar kembali menyelenggarakan Konferensi International yang dihadiri oleh para ulama, cendekiawan, dan pemimpin dari 41 negara. Pada penutupan Konferensi Internasional tersebut, Ahmad at-Tayyib, membacakan 29 rumusan penting. Rumusan nomor 13 berkaitan dengan sistem khilafah yang menegaskan bahwa:

الخلافة نظام حكم ارتضاه صحابة رسول الله ناسب زمانهم، وصلاح عليه أمر الدين والدنيا، ولا يوجد في نصوص الكتاب والسنة ما يلزم بنظام حكم معين، بل كل نظام من أنظمة الحكم المعاصرة تقبله الشريعة مادام يوفّر العدل والمساواة والحرية، وحماية الوطن، وحقوق المواطنين على اختلاف عقائدهم ومللهم، ولم يتصادم مع ثابت من ثوابت الدين.

Artinya: “Khilafah adalah sistem pemerintahan yang diterima oleh para sahabat Rasulullah dan sesuai dengan kondisi zaman mereka. Urusan agama dan dunia pun terselenggara dengan baik dengan sistem tersebut. Namun demikian, tidak ada ketetapan dalam teks Alquran dan hadis Nabi yang mewajibkan untuk menerapkan sistem pemerintahan tertentu. Sebaliknya, sistem apa pun yang ada di era modern ini dibenarkan oleh agama selama mewujudkan keadilan, kesetaraan, kebebasan, melindungi negara/tanah air, dan menjamin hak-hak warga negara, apa pun keyakinan dan agamanya, serta tidak bertabrakan dengan prinsip-prinsip syariat Islam”.⁸⁴

Senada dengan point ke 13 rumusan Konferensi Internasional di atas, Syaikh Ahmad at-Tayyib dalam youtube resmi Al-Azhar diwawancarai oleh jurnalis Mesir, Muhammad Sa'id Mahfudz, tentang pemikirannya seputar khilafah. Ahmad at-Tayyib menegaskan bahwa sesungguhnya dalam Alquran tidak terdapat ayat yang menerangkan kewajiban menegakkan sistem khilafah. Di dalam hadis pun tidak ada yang mewajibkan pendirian khilafah. Golongan Ahli Sunnah meyakini dengan seyakini-yakinnya bahwa Rasulullah Saw. menyerahkan urusan kepemimpinan kepada hasil musyawarah umat Islam dan pilihan bebas mereka. Umat Islam memiliki hak untuk menentukan sistem pemerintahan yang mereka nilai baik untuk zamannya.

⁸⁴ Ahmad at-Tayyib, “Muktamar Al-Azhar Alami li Tajdid Fikr Islami”, dikutip dari https://www.azhar.cg/Files/renovation-islamic-thought/last_word.htm, pada Rabu 7 Juli 2021 pukul 11.16 WIB.

Rasulullah Saw. tidak menentukan sistem pemerintahan tertentu yang diperintahkan kepada umatnya. Dalam sejarah Islam, kepemimpinan diakui sah apabila dilantik oleh *Ahlul Halli wa al-'Aqdi* yang terdiri dari ulama, pemimpin, dan tokoh-tokoh masyarakat yang memungkinkan untuk berkumpul sebagaimana yang pernah terjadi di Saqifah Bani Saidah di mana pada saat itu Abu Bakar dipilih berdasarkan musyawarah umat Islam yang hadir.

Dalam program channel youtube Al-Azhar dan televisi Mesir yang bertajuk “Imam at-Tayyib” yang disiarkan pada bulan Ramadhan 2020 tersebut, Ahmad at-Tayyib kembali menegaskan pendapatnya bahwa sesungguhnya umat Islam, sebagaimana firman Allah Swt. dalam QS. Mu’minun: 52, adalah umat yang satu. Dalam ayat ini tidak diterangkan tentang keharusan satu negara, tetapi kesatuan umat yang dipersatukan oleh agama yang sama, tanpa melihat perbedaan mereka secara geografis dan sistem yang berlaku di negara masing-masing. Umat Islam boleh saja hidup berdiaspora ke berbagai negara yang memiliki sistem negara yang berbeda-beda, namun umat Islam tetaplah umat yang satu. Oleh karena itu, tidak mungkin mengesampingkan saudara-saudara seiman yang berada di Indonesia, Malaysia, dan negara-negara lainnya, kata Ahmad at-Tayyib.

Meskipun demikian, Ahmad at-Tayyib tidak menutup mata dari sejarah masa lalu bahwa umat Islam pernah hidup bersama dalam sebuah sistem khilafah dan memiliki seorang pemimpin tertinggi yang disebut dengan sebutan khalifah. Orang-

orang Romawi dahulu dipimpin oleh satu pemimpin, orang-orang Persia juga dipimpin oleh satu pemimpin. Demikian pula zaman dahulu umat Islam pernah dipimpin oleh Abu Bakar, ‘Umar bin Khatab, ‘Usman bin ‘Affan, dan ‘Ali bin Abi Talib. Para Khulafa ar-Rasyidin tersebut memimpin umat Islam secara berurutan. Model dari sistem politik pada masa itu merupakan model produk kebutuhan politik sesuai dengan zamannya. Sistem khilafah pada saat itu bukanlah model yang ditentukan oleh Alquran maupun Sunnah Nabi. Sistem khilafah pada era Khulafa ar-Rasyidin merupakan model realistik sesuai dengan realitas politik pada saat itu yang dinilai cocok dengan tuntutan zamannya. Sistem khilafah merupakan produk dari *fiqh al-wāqī’*, yakni fikih hasil dari pengumpulan realitas sosial politik.⁸⁵

Terkait dengan *fiqh al-wāqī’*, Madhat Mahir Laisi menulis buku berjudul *Fiqh al-Wāqī’ fī Turās as-Siyāsī* (Realitas Politik dalam Tradisi Politik). Madhat Mahir Laisi memiliki pandangan yang sama dengan Ahmad at-Tayyib bahwa realitas sosial politik umat Islam sejak era awal telah berpengaruh membentuk produk-produk ijtihad para ulama. Menurutnya, khilafah sejak era Khulafa ar-Rasyidin hingga khilafah yang dikonsep oleh para ulama dalam kitab-kitab politik merupakan refleksi pemikiran para tokoh-tokoh dan ulama dalam merespon kondisi dan situasi politik pada zamannya, sehingga belum tentu

⁸⁵ Channel Youtube Official Azhar Eg, “Risalah Syaikh Al-Azhar li Syabab allazina Yahlamuna bi Isti’adati Khilāfah”, diakses dari https://www.youtube.com/watch?v=PKxKm03BF8&t=8s&ab_channel=%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%B2%D9%87%D8%B1%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%B1%D9%8A%D9%81OfficialAzharEg, pada hari Sabtu, 10 Juli 2021, pukul 11.36 WIB.

relevan sepanjang masa. Khilafah bukanlah doktrin baku yang turun dari langit, namun khilafah hanyalah produk dialektika antara seorang ulama dengan problem-problem sosial politik pada zamannya yang kemudian dicarikan dalil-dalil berupa ayat dan hadis untuk menjustifikasinya.⁸⁶

Setelah menjelaskan watak khilafah sebagai produk fikih realitas masa lalu, Ahmad at-Tayyib menganalisis ketidakcocokan konsep khilafah apabila diterapkan pada masa kini. Ahmad at-Tayyib sepakat dengan pendapat Syaikh as-Sanhuri Basya yang menyatakan bahwa kondisi dan situasi saat ini tidak dapat menerima penegakan kembali khilafah. Namun tidak dapat dipungkiri bahwa berdirinya kembali khilafah merupakan mimpi yang indah apabila mampu menyatukan umat Islam dan menghimpun kekuatannya. Kita semua umat Islam tak dapat menolak betapa bijaksana dan adilnya kepemimpinan Abu Bakar, ‘Umar, Usman dan ‘Ali. Namun, perlu diingat, setelah periode mereka muncul pula pemimpin-pemimpin yang diktator dan otoriter.

Ahmad at-Tayyib kemudian menerangkan bahwa ‘Ali ‘Abd ar-Raziq—yang menolak sistem khilafah—pun tidak bisa memungkiri keunggulan Khulafa ar-Rasyidin. ‘Ali ‘Abd ar-Raziq mengakui Khulafa ar-Rasyidin sebagai contoh ideal namun tidak bisa diulangi lagi di zaman setelahnya. Ahmad at-Tayyib sepakat dengan ‘Ali ‘Abd ar-Raziq yang memandang sistem khilafah

⁸⁶ Madhat Mahir Laytsi, *Fiqh al-Wāqī’ fī Turāṣ as-Siyāsī*, cet. I, (Beirut: Sabkah Arabiyyah lil Abhats wa Nasyr, 2010), hlm. 14 & 31.

bukanlah ketentuan Alquran, namun ia merupakan produk *fiqh al-wāqī'*, yakni produk hukum fikih yang muncul dari realitas sosio-politik pada masa silam. Namun untuk saat ini situasi dan kondisinya tidaklah cocok untuk sistem khilafah bangkit kembali, sebab umat Islam telah hidup di berbagai negara yang memiliki sistem politik yang beragam. Hal ini merupakan bentuk dari taufiqnya Allah Swt. yang telah membukakan kepada umat Islam di dunia untuk dapat memilih sistem pemerintahan yang sesuai dengan kawasan masing-masing. Andaikan saja Islam menentukan satu sistem pemerintahan yang khusus, kemudian dunia mengalami perubahan yang signifikan, maka umat Islam akan kesulitan dan tidak bisa beradaptasi dengan perubahan zaman. Ini merupakan *murūnah*, yakni kelenturan dan dinamisnya Islam yang dianggap sebagai keunggulan Islam. Jika Islam mewajibkan suatu sistem pemerintahan, katakanlah khilafah, kemudian zaman terus berubah dan khilafah tidak lagi cocok, maka kita hanya punya dua pilihan; yakni terpaksa menolak sistem Islam yang usang atau hidup dalam kondisi terasing dari realitas politik kontemporer.⁸⁷

Selain mengakomodir sebagian pandangan 'Ali 'Abd ar-Raziq, Ahmad at-Tayyib berupaya moderat dengan mengakomodir usulan Syaikh Sanhuri Basya yang menekankan pentingnya pengembangan konsep khilafah menjadi organisasi

⁸⁷ Channel Youtube Official Azhar Eg, "Risalah Syaikh Al-Azhar li Syabab allāzina Yaḥlamuna bi Isti'adati Khilāfah", diakses pada hari Sabtu, 10 Juli 2021, pukul 11.36 WIB. link Bandingkan dengan Luai Ali, *Syaikh Al-Azhar: Khilāfah lam Yarid an-Naṣ Alqur'an*, dikutip dari harian Islam Yaum, <https://www.youm7.com/story/2016/6/29/>. pada hari Ahad, 10 Juli 2021, pukul 08.36 WIB.

antar negara-negara Islam seperti OKI yang saat ini mempunyai 57 negara-negara anggota. Mengapa demikian? Sebab dengan keberadaan negara-negara Islam yang sangat beragam dinamika politik dalam negerinya, akan sangat sulit mendirikan kembali khilafah, bahkan hampir mustahil untuk diwujudkan saat ini (*amrun yakādu yakūnu mustahil al-ḥudūs al-āna*). Saat ini apabila kita memaksakan semua negara melebur menjadi satu negara di bawah sistem khilafah, maka kita harus merubah seluruh undang-undang negara yang telah disepakati oleh para pendiri bangsa masing-masing. Peleburan ini tentu sangat utopis.

Ahmad at-Tayyib tidak seutuhnya setuju dengan ‘Ali ‘Abd ar-Raziq yang menolak mentah-mentah sistem khilafah. Ahmad at-Tayyib menghargai semua sistem, baik khilafah maupun demokrasi, asalkan sistem tersebut mampu menghadirkan keadilan, kesetaraan, dan dapat menolak bahaya bagi warganya. Sekali lagi ditegaskan, sistem khilafah bukanlah konsep baku Islam. Khilafah hanyalah produk fikih realitas yang terus berubah sesuai dengan tuntutan perubahan zaman.⁸⁸

F. Menguji Kekuatan Argumentasi Pemikiran Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib

Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib sepakat bahwa kekhilafahan tidak ada dasarnya baik dalam Alquran maupun Sunnah. Senada dengan pendapat ulama klasik sekaliber al-Juwaini,

⁸⁸ Luai Ali, "Syaiḥ Al-Azhar: *Khilāfah lam Yarid an-Naṣ Alqur'an*", dikutip dari harian Islam Yaum, <https://www.youm7.com/story/2016/6/29/>. pada hari Ahad, 10 Juli 2021, pukul 08.36 WIB.

Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib menegaskan bahwa Alquran dan Sunnah tidak memberikan penjelasan yang spesifik bahwa sistem pemerintahan Islam haruslah berbentuk khilafah. Pandangan mereka juga senada dengan stemen ‘Ali ‘Abd ar-Raziq yang menyatakan bahwa “Islam tidak menetapkan suatu sistem tertentu, juga tidak memerintahkan agar umat Islam menganut suatu sistem tertentu yang kemudian dijadikan dasar bagaimana umat Islam diperintah. Islam lebih memberikan kebebasan kepada umatnya untuk mengatur negara sesuai dengan kondisi-kondisi sosial di mana kita hidup dengan mempertimbangkan kemaslahatan sosial dan tuntutan perkembangan zaman”.⁸⁹

Namun Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib ternyata tidak bermaksud mengatakan bahwa Islam sama sekali tidak perlu membentuk pemerintahan. Sebaliknya, keduanya menilai bahwa Islam tidak menolak perlunya suatu kekuasaan politik. Kekuasaan politik diperlukan sebagai sarana esensial bagi umat Islam dalam perjuangan mereka untuk melindungi agama dan menyalurkan kepentingan-kepentingannya. Islam tidak menentukan jenis sistem pemerintahan haruslah berupa khilafah, namun Islam mencita-citakan keadilan, kesetaraan, kemakmuran, dan kemaslahatan bagi rakyat.

Pandangan Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib yang menyatakan bahwa Alquran dan Sunnah tidak menentukan sistem

⁸⁹ Ali Abd ar-Raziq, *al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukm*, (Cairo: Maktabah Usrah, 2007), hlm. 183. Bandingkan Leonard Binder, *Islamic Liberalism : A Critique of Development Ideologies*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1988), hlm. 131.

khilafah sangat berlawanan dengan pandangan kaum konservatif pengusung khilafah. Para pengusung khilafah yakin betul bahwa kewajiban mendirikan khilafah adalah berdasarkan ayat-ayat suci Alquran dan hadis-hadis Nabi. Untuk memvalidasi pendapat Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib, maka perlu diulas secara terperinci ayat-ayat dan hadis-hadis yang senantiasa dijadikan dalil-dalil kewajiban pendirian khilafah oleh para pengusungnya. Yang penting untuk digali adalah apakah ayat-ayat dan hadis-hadis tersebut memang benar-benar merupakan dalil tentang sistem pemerintahan khilafah atau hanya “dipolitisasi” tafsir-tafsirnya untuk menjustifikasi khilafah? Apabila nanti ayat-ayat dan hadis-hadis tersebut terbukti benar-benar dipolitisasi tafsir-tafsirnya, maka klaim Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib menemukan validitasnya.

1. Tafsir Kritis Ayat Khilafah dalam Alquran

Sebelum mengkaji kata *khalifah* dalam Alquran, peneliti akan mengkaji makna kata *khalifah* dalam bahasa Arab pra Islam dan era awal Islam. Mengapa harus mengkaji terlebih dahulu kata *khalifah* menurut bahasa Arab pra Islam dan era awal Islam? Sebab para ahli tafsir, antara lain al-Mujahid, menyatakan “tidak boleh bagi seseorang yang beriman kepada Allah dan hari akhir untuk berbicara tentang kitab Allah Swt. jika ia tidak menguasai bahasa Arab”.⁹⁰ Alquran turun dengan menggunakan bahasa Arab, maka umat Islam harus memahami perbendaharaan-perbendaharaan kata dalam Alquran sesuai

⁹⁰ Musa Ibrahim Ibrahim, *Buḥūs Manhajīyyah fi ‘Ulūm Alqur’ān al-Karīm*, cet. III, (Oman: Dar ‘Amar, 1996), hlm. 106.

dengan makna kata yang berlaku sebelum dan pada saat Alquran diturunkan agar pemahamannya lebih obyektif. Perbendaharaan kata dalam Alquran apabila dimaknai dengan makna-makna baru yang berlaku pada era-era belakangan maka akan menyebabkan pemahamannya menjadi subyektif dan Alquran rawan disalahgunakan untuk menjustifikasi kepentingan-kepentingan subyektif.

Asal usul kata *khilāfah* dalam bentuk *masdar* dan *khalīfah* dalam bentuk *isim fā'il* dalam bahasa Arab terderivasi dari akar kata kerja *khalafa* yang darinya tercetak kata kerja lainnya seperti *istakhlafa*, *khallafa* dan *akhlafa* yang masing-masing memiliki penunjukan makna yang beragam. Penggunaannya pun cukup bervariasi:

- a) *Khalafa* bermakna berubah dan kerusakan, seperti ungkapan *khalafa at-ta'am* yang artinya makanan menjadi berubah dan rusak, atau ungkapan *khalafa fulan* yang artinya si fulan menjadi berubah perilakunya menjadi rusak;
- b) *Khalafa* bermakna mengambil pedang, seperti ungkapan *akhlafa ar-rajulu sayfahu* yang bermakna seorang laki-laki mengulurkan tangannya untuk mengambil pedang;
- c) *Khalafa* bermakna condong (*māla*);
- d) *Khalafa* bermakna menggantikan, seperti ungkapan *fulan khalafa fulanan* yang artinya seseorang yang datang belakangan akan menggantikan posisi orang sebelumnya;

- e) *Khalīfah* bermakna pemimpin kabilah, seperti dalam syairnya penyair Jahiliyah bernama Aus bin Hajar *inna min hayyi khalifatuhu wa ma khalifu Abi Wahab bi maujudin* yang artinya bahwa setiap orang hidup pasti ada penggantinya namun Abi Wahab tak punya penerus yang memimpin kabilahnya.

Setelah melacak akar kata dan makna *khalafā* dalam bahasa Arab pra Islam, berikutnya peneliti melacak bentuk kata “*khilāfah*” dalam Alquran. Kata “*khilāfah*”, yang pada periode belakangan diartikan sebagai sistem pemerintahan khilafah, ternyata tidak ditemukan keberadaannya dalam Alquran. Yang terdapat dalam Alquran adalah bentuk kata *istakhlafā*, *khalīfah*, *khalāifa*, *khulafā*, dan *khalfun* yang kesemuanya terderivasi dari kata “*khalafā*”. Kata *istakhlafā* terdapat pada 4 tempat dalam Alquran, yakni QS. An’am ayat 133, QS. A’raf ayat 129, QS. Hud ayat 57, dan QS. An-Nur ayat 55. Kata *khalīfah* terdapat pada 2 ayat dalam Alquran, yakni QS. Baqarah ayat 30 dan QS. Sad ayat 26. Kata *khalāif* terdapat pada 4 ayat dalam Alquran, yakni QS. An’am ayat 165, QS. Yunus ayat 14, QS. Yunus ayat 73, dan QS. Fatir ayat 39. Kata *khulafā* terdapat pada 2 ayat dalam Alquran, yakni QS. A’raf ayat 69 dan QS. A’raf ayat 74.

Kata *khalfun* terdapat pada 2 ayat dalam Alquran, yakni QS. A'raf ayat 169 dan QS. Maryam ayat 59.⁹¹

Di bawah ini, akan dikupas ayat-ayat di atas beserta penafsirannya:

1). QS. An'am: 133

وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ إِنَّ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفُ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ كَمَا أَنْشَأَكُمْ مِنْ ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ آخَرِينَ

Artinya: *“Tuhanmu Mahakaya, penuh rahmat. Jika Dia menghendaki, Dia akan memusnahkan kalian semua dan setelah kalian musnah akan Dia ganti dengan yang Dia kehendaki, sebagaimana Dia menjadikan kalian dari keturunan golongan lain”*. (QS. An'am: 133).⁹²

Ibnu 'Asyur dalam tafsir *al-Tahrīr wa al-Tanwīr* dan para penafsir lainnya menjelaskan bahwa ayat ini hendak memberikan peringatan dan ancaman kepada kaum musyrikin yang tidak sudi beriman kepada Allah dan Rasulnya. Allah Swt. Mahakaya sehingga tidak membutuhkan keimanan mereka. Allah Swt. tidak butuh disembah oleh mereka. Kekafiran mereka

⁹¹ Abd Basit Salamah Haykal, *Mathūm al-Khilāfah fī Alqur'an wa Sultah al-Mufassir*, (Mu'minin bila Hudud: Muassasah Dirasah wa Abhats Mouminoun, 2016), hlm. 6-7.

⁹² Kementerian Agama Republik Indonesia, *Alquran...*, hlm. 210.

sama sekali tidak merugikan-Nya. Allah Swt. juga Maha Mengasihi sehingga tidak terburu-buru memberikan azab bencana kepada kaum musyrikin yang terang-terangan menolak dakwah Islam. Andaikan saja Allah Swt. menghendaki mengirimkan bencana kepada mereka, maka Allah Swt. dengan mudah mampu melakukannya kemudian menggantikan mereka dengan generasi ideal yang lebih taat. Sebagai contoh Allah Swt. pernah memusnahkan kaum Nuh As. yang menentang ajaran Allah Swt. kemudian menggantikan mereka dengan keturunan dari orang-orang yang mengikuti Nuh As. dalam perahunya. Ibnu ‘Asyur menegaskan bahwa kata *istikhlaf* dalam ayat ini bermakna generasi ideal pengganti dari generasi sebelumnya yang tidak beriman kepada ajaran Rasulullah Saw.. Ibnu ‘Asyur dan para penafsir lainnya seperti al-Qurtubi, at-Tabari, az-Zamakhshari, al-Alusi, Ibnu Kasir, tidak menafsirkan ayat ini sebagai dalil kewajiban mendirikan sistem pemerintahan khilafah. Oleh karena itu, ayat ini tidak dapat dipolitisasi untuk menjustifikasi kewajiban pendirian sistem khilafah.⁹³

2). QS. A’raf: 129

قَالُوا أَوْذَيْنَا مِنْ قَبْلُ أَنْ تَأْتِيَنَا وَمِنْ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا قَالَ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عُدُوَّكُمْ
وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ

⁹³ Ibnu Asyur, *Tahrīr wa al-Tanwīr*, (Tunisia: Dar Tunisiyah li Nasyr, 1984), vol. VIII, hlm. 87.

Artinya: “*Mereka (kaum Musa) berkata, ‘Kami telah ditindas (oleh Fir’aun) sebelum engkau datang kepada kami dan setelah engkau datang’. (Musa) menjawab, ‘Mudah-mudahan Tuhanmu membinasakan musuh kalian dan menjadikan kalian sebagai penduduk di bumi (Mesir); maka Dia akan melihat bagaimana perbuatanmu’*” (QS. A’raf: 129).⁹⁴

Para ahli tafsir terkemuka seperti at-Tabari, Ibnu Kasir, az-Zamakhshari dan lain-lain menjabarkan bahwa konteks ayat di atas terkait dengan pengaduan kaum Musa kepada Musa As. bahwa mereka telah dianiaya dan ditindas oleh Fir’aun sepanjang waktu, baik sebelum maupun sesudah diutusnya Musa As. Fir’aun memperbudak mereka dan mengeksploitasi tenaga mereka tanpa diberi makanan dan minuman, bahkan Fir’aun membunuh anak-anak laki-laki mereka. Untuk merespon keluhan kesah kaumnya, Musa As. kemudian memberikan harapan bahwa di masa yang akan datang Fir’aun akan dihancurkan oleh Allah Swt., lalu selanjutnya Allah Swt. akan menganugerahkan kepada kaum Musa As. kesempatan untuk hidup dan singgah di Mesir menggantikan Fir’aun dan pengikutnya.⁹⁵ Al-Baghawi dalam tafsir *Ma’ālim at-Tanzīl* menafsiri *istikhlaf* dengan makna *yuskinukum arḍa Miṣra*, yakni bahwa Allah Swt. akan

⁹⁴ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Alquran...*, hlm. 240.

⁹⁵ At-Tabari, *Jāmi’ al-Bayān...*, hlm. 485-486. Bandingkan az-Zamakhshari, *Tafsīr al-Kaṣṣyaf*, (Beirut: Dar Ma’rifat, 2009), hlm. 380. Bandingkan Ibnu Kasir, *Tafsīr Alqur’an...*, hlm. 73.

menempatkan para pengikut Musa di Mesir di masa yang akan datang setelah dibinasakannya Fir'aun.⁹⁶

Dengan mencermati konteks ayat ini dan penafsiran-penafsiran para penafsir terkemuka maka dapat dipahami bahwa ayat ini tidak sedang membicarakan sebuah sistem pemerintahan khilafah. Ayat ini merupakan kelanjutan dari narasi ayat sebelumnya QS. Al-A'raf: 127 di mana (Fir'aun) berkata bahwa dia akan membunuh anak-anak laki-laki dari kaum Musa dan membiarkan hidup anak-anak perempuan mereka. Karena takut dengan ancaman dari Fir'aun, maka mereka mengadu kepada Musa As. Untuk menenangkan hati kaumnya, Musa As. menghibau agar mereka meminta pertolongan kepada Allah Swt. dan bersabar atas kejahatan Fir'aun, toh pada akhirnya kemenangan akan diperoleh oleh kaum Musa yang bertakwa.

Jelas sekali bahwa kata *istikhlaf* dalam ayat ini tidak sedang membahas sistem khilafah di era Khulafa ar-Rasyidin maupun khilafah pada periode-periode Umayyiah, Abasiyah dan seterusnya.

Ayat ini merupakan bentuk kata informatif atas kisah umat terdahulu dan bukan bentuk kata perintah (*amr*) untuk mendirikan sistem khilafah yang dibebankan kepada umat Muhammad Saw. Dalam teori usul fikih, terdapat sebuah kaidah *al-amru lil wujūb*, yakni sebuah kata perintah menunjukkan

⁹⁶ Al-Bagawi, *Tafsīr Ma'ālim at-Tanzīl*, cet. I, (Beirut: Dar Kutub 'Ilmiyyah, 1995), hlm. 565.

hukum wajib.⁹⁷ Sebagai contoh, misalnya, perintah mengerjakan shalat, puasa, zakat dan haji menunjukkan hukum wajibnya menunaikan shalat, puasa, zakat dan haji. Namun dalam ayat *istikhlaf* di atas tidak ada kata perintah yang menunjukkan kewajiban mendirikan khilafah. Ayat *istikhlaf* merupakan bentuk informasi tentang kisah umat terdahulu, sehingga tidak ada kaitannya dengan hukum wajibnya mendirikan pemerintahan khilafah.

3). QS Hud: 57

فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ مَا أُرْسِلْتُ بِهِ إِلَيْكُمْ وَيَسْتَخْلِفُ رَبِّي قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّوهُ
شَيْئًا إِنْ رَبِّي عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَفِيفٌ

Artinya: “Maka jika kalian berpaling, maka sungguh, aku telah menyampaikan kepada kalian apa yang menjadi tugasaku sebagai rasul kepada kalian. Dan Tuhanku akan mengganti kalian dengan kaum yang lain, sedang kalian tidak dapat mendatangkan mudarat kepada-Nya sedikit pun. Sesungguhnya Tuhanku Maha Pemelihara segala sesuatu”. (QS. Hud: 57).⁹⁸

Ayat ini jelas sekali mengulas kisah Nabi Hud As. yang diutus memberi peringatan kepada kaum Aad. Setelah kaum Aad dibinasakan karena kekafirannya, Nabi Hud As. dan orang yang beriman hijrah ke Hadramaut memulai kehidupan baru. Orang-

⁹⁷ Jalaluddin al-Mahali, *Syarḥ al-Waraqat fi Uṣūl al-Fiqh*, cet. I, (Quds: Jamiah Quds, 1999), hlm. 104

⁹⁸ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Alquran...*, hlm. 335.

orang yang beriman kepada Nabi Hud As. merupakan generasi baru yang menggantikan kaum Aad yang kafir kepada Nabi Hud As.

Berdasarkan narasi tersebut maka dapat difahami bahwa ayat ini tidak berkaitan dengan kewajiban mendirikan pemerintahan khilafah. Arti *istikhlaf* dalam ayat ini tidak terkait dengan sistem politik khilafah, melainkan berkaitan dengan peran kaum Hud yang menggantikan kaum Aad yang kafir dan dibinasakan oleh Allah Swt. Ar-Razi dalam *Tafsīr Mafātih al-Ghayb* menafsirkan kata *istikhlaf* dengan menyatakan: “Maksudnya Allah Swt. akan menciptakan orang-orang dari golongan kalian yang lebih taat dibandingkan dengan kaum Aad yang kafir”.⁹⁹

4). QS. An-Nur: 55

وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ
مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا
يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ

Artinya: “Allah telah menjanjikan kepada orang-orang di antara kamu yang beriman dan yang mengerjakan kebajikan, bahwa Dia sungguh, akan menempatkan mereka di bumi, sebagaimana Dia telah menempatkan orang-orang sebelum mereka, dan sungguh, Dia akan meneguhkan bagi mereka dengan agama yang telah Dia

⁹⁹ Muhammad Fakhruddin ar-Razi, *Tafsīr Fakhr al-Rāzi: Mafātih al-Gayb*, cet. I, vol. XVIII (Beirut: Dar Fikr, 1981), hlm. 15.

ridai. Dan Dia benar-benar mengubah (keadaan) mereka, setelah berada dalam ketakutan menjadi aman sentosa. Mereka (tetap) menyembah-Ku dengan tidak mempersekutukan-Ku dengan sesuatu apa pun. Tetapi barangsiapa (tetap) kafir setelah (janji) itu, maka mereka itulah orang-orang yang fasik” (QS. An-Nur: 55).¹⁰⁰

Al-Qurtubi dalam *Tafsīr Jāmi’ li Ahkām Alqur’an* memaparkan beragam pendapat terkait konteks turunnya QS. An-Nur: 55 ini. Menurut Malik, ayat ini turun untuk Abu Bakar dan ‘Umar bin Khatab. Pendapat lainnya menyebutkan bahwa ayat ini turun merespon keluhan sebagian sahabat Nabi yang merasa keberatan dan kesulitan dalam menghadapi musuh-musuh Islam. Para sahabat terus dibayangi ketakutan siang malam sehingga mereka harus senantiasa siaga membawa senjata. Abu Aliyah menyatakan bahwa Rasulullah Saw. berada di Makkah selama sepuluh tahun setelah menerima wahyu, di mana beliau dan para sahabatnya merasa takut mendakwahkan Islam baik secara rahasia maupun terang-terangan. Lalu diperintahkan berhijrah ke Madinah. Di Madinah mereka masih merasa tidak aman dan terpaksa harus siaga membawa senjata di setiap waktu. Sebagian dari mereka kemudian bertanya kepada Rasulullah Saw.: “Wahai utusan Allah, apakah akan datang kepada kita suatu hari nanti di mana kita merasa aman dan dapat meletakkan senjata?”, lalu turunlah ayat ini memberikan janji

¹⁰⁰ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Alquran...*, hlm. 553.

bahwa suatu saat akan datang kemenangan umat Islam mengalahkan orang-orang kafir Makkah sehingga umat Islam akan merasa aman. Allah Swt. telah memenangkan Rasulullah Saw. dan para sahabatnya di Jazirah Arab sehingga mereka merasa aman dan dapat meletakkan senjata-senjata mereka.

Al-Qurtubi pun mengutip pendapat an-Nuhas yang dengan tegas menyatakan bahwa dalam ayat ini terdapat petunjuk tentang kebenaran kenabian Muhammad Saw., sebab Allah Swt. terbukti telah memenuhi janji-Nya dengan memenangkan umat Islam dan memberi mereka rasa aman. Dapat diperhatikan bahwa para penafsir tidak menghubungkan ayat ini dengan perintah mendirikan khilafah Islamiyyah.¹⁰¹ Namun menurut az-Zahak, sebagaimana dikutip oleh Al-Qurtubi, menafsirkan ayat ini secara politis bahwa ayat ini mengandung makna tentang kekhilafahan Abu Bakar as-Sidiq, ‘Umar bin Khatab, ‘Usman bin ‘Affan, dan ‘Ali bin Abi Talib karena keempatnya merupakan ahli iman dan amal shalih yang diberi janji oleh Allah Swt. menjadi khalifah setelah wafatnya Rasulullah Saw. Sungguh Rasulullah Saw. telah bersabda bahwa “khilafah setelah masaku adalah selama tiga puluh (tahun)”.

Pendapat ini juga dikemukakan oleh Ibnu ‘Arabi dan pendapat ini dipilih olehnya. Ibnu ‘Arabi berkata bahwa “ayat ini merupakan dalil atas kekhilafahan Khulafa ar-Rasyidin. Sungguh Allah Swt. telah memilih mereka sebagai khalifah-

¹⁰¹ Abi Bakar al-Qurtubi, *al-Jāmi’ li Ahkām Alqur’an*, vol. XV, (Beirut: Muassasah Risalah, 2006), hlm. 320-325.

khalifah dan meridhai amanah mereka. Mereka menegakkan agama yang diridhai oleh Allah Swt. karena mereka merupakan pemimpin-pemimpin terbaik yang tak mampu ditandingi oleh siapa pun hingga saat ini. Di bawah kepemimpinan mereka, umat Islam menikmati stabilitas keamanan. Mereka mampu mengatur politik umat Islam. Allah Swt. telah menepati janji-Nya memberikan rasa aman pada masa kepemimpinan mereka. Setelah Khulafa ar-Rasyidin tidak pernah ada pemimpin yang bisa menyamai mereka”.¹⁰² Penafsiran yang mengkaitkan ayat ini dengan persoalan khilafah berpedoman pada sabda Nabi: “Khilafah setelah masaku selama tiga puluh tahun kemudian berubah menjadi monarkhi”. Sufaynah, budak yang dimerdakakan oleh Rasulullah Saw., berkata: “kekhilafahan Abu Bakar selama dua tahun, kekhilafahan ‘Umar sepuluh tahun, kekhilafahan Usman selama dua belas tahun, sedangkan kekhilafahan ‘Ali selama enam tahun”.

Al-Qurtubi juga mengutip pendapat suatu golongan umat Islam, tanpa menyebut siapakah golongan tersebut, yang menyatakan bahwa ayat ini merupakan janji Allah Swt. untuk semua umat Islam yang diprediksikan akan menguasai bumi di bawah naungan Islam. Pendapat ini dipilih oleh Ibnu ‘Atiyyah, di mana ia menyatakan bahwa ayat ini merupakan janji kekhilafahan untuk umat Islam secara umum, tidak terbatas pada Khulafa ar-Rasyidin. Umat Islam akan menguasai negara-negara seperti Syam, Irak, Khurasan, dan Maghrib. Ibnu ‘Arabi

¹⁰² *Ibid.*

menambahkan bahwa ayat ini merupakan janji Allah yang bersifat umum dalam kenabian, kekhilafahan, penegakan dakwah, dan tersebarnya syariat Islam secara umum. Allah Swt. akan memenuhi janji-Nya untuk memenangkan setiap orang yang beriman dan beramal saleh berdasarkan kekuasaan takdir-Nya, baik profesinya sebagai mufti, hakim maupun para pemimpin. Namun khusus khilafah, janji dalam ayat ini hanya berlaku untuk Khulafa ar-Rasyidin.

Al-Qurtubi kemudian secara kritis membuat pengandaian-pengandaian bahwa apabila Allah Swt. telah menepati janji-Nya memberikan rasa aman kepada umat Islam, lalu mengapa ‘Umar bin al-Khattab dan ‘Usman bin ‘Affan dibunuh saat menjadi khalifah? Mengapa ‘Ali dilengserkan oleh para demonstran lalu dibunuh oleh Ibnu Muljam? Apakah janji Allah Swt. hanya terkhusus untuk kekhilafahan Abu Bakar saja yang tidak mengalami pembunuhan? Al-Qurtubi menjawab bahwa rasa aman tidaklah berarti harus selamat dari kematian. Syarat dari sebuah rasa aman bukan tidak adanya peperangan, namun syarat dari sebuah rasa aman adalah setiap individu memiliki pilihan bebas untuk menentukan pilihannya. Rasa aman ini tidak dirasakan oleh para sahabat di periode Makkah, sebab di sana mereka mengalami persekusi; dipaksa oleh kaum kafir agar meninggalkan agama Islam dengan ancaman-ancaman penganiayaan dan bahkan pembunuhan.

Intinya, menurut Al-Qurtubi, umat Islam pada masa awal dalam keadaan ditindas kemudian keadaan berbalik di

mana akhirnya umat Islam memperoleh kemenangan dan mencapai kejayaan di Makkah. Inilah janji Allah Swt. yang dimaksud dalam ayat ini. Janji Allah tersebut berlaku untuk semua kaum muslimin yang beriman dan beramal shalih bahwa mereka akan memenangkan perjuangan melawan orang-orang yang memusuhi Islam. Ini merupakan *sunatullah* sebagaimana Allah memenangkan Bani Israel atas Fir'aun di Mesir.¹⁰³

Berdasarkan pemaparan beragam penafsiran para ahli tafsir di atas dapat dipahami bahwa sebagian ahli tafsir, antara lain an-Nuhas, menafsirkan ayat ini sebagai janji Allah untuk memenangkan umat Islam atas kaum kafir Makkah. Namun ahli tafsir lainnya, antara lain Ibnu Atiyah dan Ibnu 'Arabi, menafsirkan ayat ini secara politis dengan mengkaitkannya pada sistem khilafah. Keragaman penafsiran tersebut menunjukkan bahwa tidak ada *Ijma'* di kalangan *mufasssirin* bahwa ayat ini memerintahkan mendirikan khilafah, sebab korelasi antara ayat ini dengan khilafah masih *debatable*. Oleh karena itu sah-sah saja apabila Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib menyatakan bahwa tidak ada ayat yang secara spesifik memerintahkan mendirikan sistem politik khilafah, tak terkecuali ayat ini. Pendapat Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad Tayyib lebih cenderung senada dengan pendapat an-Nuhas.

5). QS. al-Baqarah: 30

¹⁰³ *Ibid.*

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

Artinya: “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’”. (QS. Al-Baqarah: 30).¹⁰⁴

Ayat ini oleh para pendukung pendirian khilafah Islamiyyah diyakini sebagai salah satu ayat inti yang dijadikan legitimasi dan justifikasi bagi ideologi mereka. Menurut mereka, *khalifah* dalam ayat ini bermakna seorang pemimpin atau *amirul mukminin* dalam sistem khilafah Islamiyyah. Ideologi mereka tersebut secara genealogis barangkali berakar dari penafsiran politis Al-Qurtubi atas ayat ini. Al-Qurtubi dalam *Tafsir Jāmi’ li Ahkām Alqur’an* secara eksplisit menyatakan:

“Ayat ini merupakan landasan (*aṣl*) dalam mengangkat pemimpin dan khalifah yang didengarkan dan ditaati supaya dapat mempersatukan suara rakyat dan menerapkan hukum-hukum yang diatur oleh khalifah. Tidak ada perbedaan pendapat tentang kewajiban mengangkat khalifah kecuali pendapat yang

¹⁰⁴ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Alquran...*, hlm. 13.

*diriwayatkan dari Asam dan para pengikut pemikirannya serta mazhabnya. Asam berpendapat bahwa mengangkat seorang khalifah tidak wajib, namun hanya diperbolehkan”.*¹⁰⁵

Pendapat Al-Qurtubi ini dikutip secara harfiyyah oleh Wahbah az-Zuhaili dalam kitab tafsirnya yang berjudul *at-Tafsīr al-Munīr fī ‘Aqīdah wa asy-Syarī’at wa al-Manhaj*.¹⁰⁶ Dengan dikutipnya pendapat Al-Qurtubi oleh Wahbah az-Zuhaili tersebut memunculkan dua kemungkinan: *Pertama*, Wahbah az-Zuhaili sekedar mengutip pendapat Al-Qurtubi dan tidak memberikan catatan kritis atas pendapat tersebut; *kedua*, Wahbah az-Zuhaili mengutip pendapat Al-Qurtubi dan menyetujuinya pada saat beliau menulis *Tafsīr al-Munīr* yang terbit perdana pada tahun 1411H/1991 M.

Akan tetapi, seiring perkembangan waktu, dengan mempertimbangkan kondisi dan situasi, Wahbah az-Zuhaili memperbaharui pendapatnya pada tahun 2006 tatkala menulis karyanya yang berjudul *Qaḍāya al-Fiqh wa al-Fikr al-Mu’āṣir*. Pada tahun 1991, saat menulis *Tafsīr al-Munīr*, Wahbah az-Zuhaili tampak setuju dengan pendapat al-Qurtubi bahwa ayat tentang khalifah merupakan dalil kewajiban pendirian khilafah. Namun pada tahun 2006, bertepatan dengan diterbitkannya *Qaḍāya al-Fiqh wa al-Fikr al-Mu’āṣir*, Wahbah az-Zuhaili merevisi pendapatnya yang terdahulu dengan menyatakan bahwa Islam tidak membatasi sistem pemerintahan haruslah berupa

¹⁰⁵ Abi Bakar al-Qurtubi, *al-Jami’ li...*, hlm. 395.

¹⁰⁶ Wahbah az-Zuhaili, *Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa asy-Syarī’at wa al-Manhaj*, vol. I, (Beirut: Dar Fikr, cet. 14, 2003), hlm. 140.

khilafah. Sistem demokrasi yang menggunakan mekanisme musyawarah boleh saja menjadi alternatif dengan syarat tetap mengutamakan kemaslahatan umum dan selaras dengan ruh syariat.¹⁰⁷

Selanjutnya kembali kepada penafsiran al-Qurtubi; ia membangun argumentasinya berdasarkan analisis sejarah bahwa para sahabat terlibat dalam perdebatan sengit perihal persoalan siapakah pemimpin umat Islam setelah wafatnya Rasulullah Saw. Andaikan kepemimpinan umat Islam bukanlah hal yang wajib, maka percuma para sahabat berkumpul dan berdebat.¹⁰⁸ Penafsiran politis al-Qurtubi tersebut bertentangan dengan pandangan Ibnu Kasir yang merupakan penafsir Alquran dengan metode *tafsīr bi al-ma'sūr*. Menurut Ibnu Kasir, ayat ini tidak ada hubungannya dengan sistem politik khilafah. Melalui ayat ini Allah Swt. hendak mengkabarkan kepada para Malaikat tentang rencana penciptaan Adam As. sebagai khalifah di muka bumi. Sedangkan kata *khalīfah* artinya bukanlah pemimpin negara khilafah Islamiyyah, melainkan *khalīfah* adalah generasi manusia pengganti generasi sebelumnya. Anak Adam As. akan beranak pinak kemudian suatu generasi akan digantikan oleh generasi yang lain dan seterusnya.¹⁰⁹

At-Tabari memberikan penafsiran yang lebih jelas atas ayat ini. Kata *khalīfah* berasal dari akar kata *khalafa* yang berarti

¹⁰⁷ Wahbah az-Zuhaili, *Qaḍāyā al-Fiqh wa al-Fikr al-Mu'āṣir*, (Damaskus: Dar Fikr, 2006), hlm. 534.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ Ibnu Kasir, *Tafsir Alqur'an...*, hlm. 325-326

mengganti. Jika dikatakan *khalafa fulanun fulanan* maka artinya si fulan menggantikan si fulan yang lain; seseorang menggantikan seseorang yang lain dalam urusan tertentu ketika menggantikan kedudukannya, sebagaimana Allah Swt. berfirman dalam QS. Yunus: 14: “*Kemudian Kami jadikan kamu sebagai pengganti-pengganti mereka (khalāif) di bumi setelah mereka, untuk Kami lihat bagaimana kamu berbuat*”. Artinya, Allah menjadikan kalian semua sebagai pengganti generasi manusia sebelumnya. Dari akar kata inilah kemudian orang-orang menyebut seorang sultan agung dengan nama khalifah, sebab khalifah menggantikan pemimpin sebelumnya dan meneruskan tugas-tugasnya. Berdasarkan analisis semantik ini, maka sebenarnya semua pemimpin yang menggantikan tugas pemimpin sebelumnya bisa disebut dengan nama *khalifah*, apapun jabatannya dan apapun jenis sistemnya. Lebih terang lagi, *khalifah* artinya adalah petugas pengganti dalam pengertian yang sangat umum, tidak bisa direduksi hanya seorang *khalifah* dalam sistem khilafah Islamiyyah saja.

At-Tabari menjelaskan bahwa telah terjadi perbedaan pendapat dalam menafsirkan ayat khalifah ini. Dikisahkan dari Basyar bin Imarah, dari az-Zahak, dari Ibnu ‘Abbas; Ibnu ‘Abbas berkata bahwa makhluk pertama yang singgah di bumi adalah Jin. Mereka lantas berbuat kerusakan dan saling membunuh. Kemudian Allah Swt. mengirim Iblis bersama dengan tentara dari golongan Malaikat lalu membuang Jin-jin perusak ke dasar lautan dan lembah-lembah pegunungan, lalu Allah menciptakan Adam sebagai pengganti yang singgah di bumi. Berdasarkan

riwayat ini, maka sebagian ahli tafsir memahami bahwa arti *khalifah* adalah bahwa Adam as dan keturunannya merupakan pengganti dari Jin dan makhluk perusak sebelum era bangsa manusia. Namun para ahli tafsir lainnya menafsirkan *khalifah* sebagai generasi anak Adam yang menggantikan generasi manusia sebelumnya.¹¹⁰

Berdasarkan perbandingan penafsiran-penafsiran di atas, dapat ditarik kesimpulan bahwa kebanyakan para penafsir Alquran memahami bahwa ayat ini berkaitan dengan penciptaan Adam As. dan keturunannya yang singgah di bumi dan bertugas memakmurkannya secara estafet dari generasi ke generasi. Ayat ini tidak berkaitan dengan persoalan kepemimpinan yang spesifik dalam sistem khilafah Islamiyyah.

6). QS. Shad: 26

يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ

Artinya: *“(Allah berfirman), ‘Wahai Dawud! Sesungguhnya engkau Kami jadikan khalifah 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*

¹¹⁰ At-Tabari, *Jami’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Alquran*, vol. I, (Beirut: Muassasah Risalah, 1994), hlm. 161-165.

akan mendapat azab yang berat, karena mereka melupakan hari perhitungan” (QS. Shad: 26).¹¹¹

Ibnu Hayyan dalam *Tafsīr Baḥr al-Muḥīt* memberikan penjelasan bahwa ayat ini mengkisahkan tugas yang diberikan oleh Allah Swt. kepada Nabi Dawud As. sebagai *khalīfah* di muka bumi. Makna kata *khalīfah* dalam ayat ini menunjukkan bahwa Dawud As. dijadikan Nabi pengganti para Nabi sebelumnya, di mana semua Nabi bertugas menegakkan keadilan di antara manusia. Maka Dawud As. pun diperintahkan untuk menegakkan keadilan di antara manusia. Dari sanalah maka para Nabi disebut sebagai *khalīfah* Allah di bumi. Bumi ini membutuhkan khalifah-khalifah Allah (para Nabi/*anbiya*) yang bertugas menegakkan keadilan. Kebutuhan bumi kepada para Nabi (*khalīfah*) ini tidak berdasarkan teks Alquran yang eksplisit, namun berdasarkan kesepakatan para ulama. Ibnu ‘Atiyah berkata; “kata khalifah Allah tidak boleh diucapkan kecuali bagi Rasul utusan Allah. Adapun kata *khulafā* boleh diucapkan untuk siapa saja yang menggantikan tugas dari orang sebelumnya”.¹¹²

Ar-Razi dalam *Tafsīr Mafātīḥ al-Ghayb* menyatakan bahwa Dawud As. disebut khalifah karena ada dua aspek; *pertama*, Dawud As. menggantikan peran para Nabi sebelumnya dalam tugas berdoa kepada Allah Swt. dan mengatur rakyatnya; *kedua*, Dawud As. disebut *khalīfah* karena Allah menjadikannya

¹¹¹ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Alquran...*, hlm. 736.

¹¹² Ibnu Hayyan, *Tafsīr Baḥr Muḥīt*, Vol. IV, (Beirut: Dar Kutub ‘Ilmiyah, 2010), hlm. 378.

sebagai raja yang bertugas menegakkan hukum secara adil. Dengan dua alasan tersebut Dawud As. disebut sebagai *khalifah*. Kesimpulannya, menurut ar-Razi, seseorang disebut *khalifah* karena ia bertugas mengimplementasikan hukum di tengah-tengah rakyatnya. Artinya kata *khalifah* ini bersifat umum bagi siapa saja yang memiliki kekuasaan dan dengan pownya mampu menegakkan hukum. Dengan demikian *khalifah* tidak spesifik hanya untuk pemimpin dalam sistem khilafah Islamiyyah.

Ar-Razi juga memberikan analisis sosiologis terkait keniscayaan adanya seorang pemimpin di setiap komunitas. Menurutnya, manusia merupakan makhluk sosial yang hidup bersama-sama dengan tujuan mencapai kemaslahatan umum. Namun interaksi-interaksi sosial terkadang menimbulkan konflik dan sengketa, maka semua masyarakat membutuhkan seorang pemimpin yang mampu meleraikan pertikaian dan menegakkan keadilan bagi semua rakyatnya. Dalam hal ini seorang pemimpin tidak diperbolehkan menegakkan hukum berdasarkan hawa nafsunya karena hal itu dapat menimbulkan ketidakadilan bagi rakyatnya. Seorang pemimpin muslim hendaknya menegakkan keadilan berdasarkan prinsip-prinsip hukum Allah Swt. agar kemaslahatan dapat terwujud secara luas dan pintu-pintu kebaikan terbuka untuk siapa saja.¹¹³

¹¹³ Fakhruddin ar-Razi, *Tafsir Mafātih al-Gayb, Tafsir Fakhr al-Rāzi*, cet. I, Vol. XXVI, (Beirut: Dar Fikr, 1981), hlm. 199.

Berdasarkan pendapat-pendapat ahli tafsir di atas dapat dipahami bahwa ayat ini berkaitan dengan tugas Nabi Dawud As. yang menggantikan tugas para Nabi sebelumnya dalam menegakkan keadilan bagi rakyatnya. Ayat ini juga dapat dijadikan sebagai pelajaran bagi semua pemimpin, dari mulai tingkat RT sampai Presiden, agar menegakkan keadilan bagi warganya. Semua pemimpin di segala level dapat disebut dengan nama *khalifah* apabila ikut berkontribusi dalam penegakkan keadilan dan kemaslahatan umum, sehingga kata *khalifah* tidak hanya terkhusus bagi pemimpin tertinggi dalam sistem khilafah Islamiyyah.

7). An'am: 165

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ

Artinya: “Dialah 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 sangat cepat memberi hukuman dan sungguh, Dia Maha Pengampun, Maha Penyayang” (QS. An'am: 165).¹¹⁴

Menurut at-Tabari dalam ayat ini Allah Swt. menegaskan bahwa Dia adalah Tuhan yang menciptakan Nabi

¹¹⁴ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Alquran...*, hlm. 217.

Muhammad Saw. dan umatnya sebagai pengganti dari umat-umat sebelumnya. Umat pendahulu berbuat kerusakan di muka bumi dan akhirnya dihancurkan oleh Allah Swt., maka umat Islam dijadikan oleh Allah Swt. sebagai pengganti mereka dalam rangka memakmurkan bumi. Kata *khalāif* dalam ayat di atas bukan bermakna politis sebagai *khalifah* yang merupakan pemimpin khilafah Islamiyyah, namun lafadz *khalāif* adalah bentuk plural dari kata *khalifah* yang berarti pengganti generasi sebelumnya.¹¹⁵

Senada dengan at-Tabari, Ibnu Kasir juga memahami bahwa ayat di atas merupakan petunjuk bagi peran umat Islam sebagai pengganti umat-umat terdahulu dalam rangka memakmurkan bumi. Allah Swt. senantiasa menggantikan satu generasi umat dengan generasi umat yang lainnya, di mana sebagian umat diberi keunggulan atas sebagian umat yang lainnya dalam perkara rejeki, akhlak, kebaikan, penampilan fisik, hingga warna kulit. Adanya dua sisi keunggulan dan kekurangan tersebut sengaja ditakdirkan oleh Allah Swt. sebagai sarana untuk memberikan ujian bagi semua umat manusia; Allah Swt. akan meminta pertanggungjawaban dari orang kaya apakah ia bersyukur atas kekayaannya ataukah tidak. Di sisi lain Allah Swt. akan bertanya kepada orang fakir apakah ia bersabar atas kemiskinannya ataukah tidak.¹¹⁶

¹¹⁵ At-Tabari, *Jami' al-Bayān...*, hlm. 394-395.

¹¹⁶ Ibnu Kasir, *Tafsir Qur'an 'Adim...*, hlm. 656-657.

Berdasarkan penafsiran at-Tabari dan Ibnu Kasir di atas maka dapat disimpulkan bahwa QS. An'am: 165 tidak berkaitan dengan jabatan politik dalam sistem khilafah Islamiyyah.

8). QS. Yunus: 13-14

وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَاءَهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا
كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلِيفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ
تَعْمَلُونَ

Artinya: “*Sungguh, Kami telah membinasakan umat-umat sebelum kamu, ketika mereka berbuat zalim, padahal para rasul mereka telah datang membawa keterangan-keterangan (yang nyata), tetapi mereka sama sekali tidak mau beriman. Demikianlah Kami memberi balasan kepada orang-orang yang berbuat dosa. Kemudian Kami jadikan kamu sebagai pengganti-pengganti (mereka) di bumi setelah mereka, untuk Kami lihat bagaimana kamu berbuat*”. (QS. Yunus: 13-14).¹¹⁷

Para penafsir tidak mengkaitkan kata *khalāif* dalam ayat ini sebagai dasar pendirian khilafah Islamiyyah. Konteks ayat ini mengulas kisah-kisah umat terdahulu yang dibinasakan oleh Allah Swt. disebabkan mereka berbuat kerusakan di muka bumi.

¹¹⁷ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Alquran...*, hlm. 307.

Kemudian Allah Swt. menggantikan mereka dengan umat yang lainnya yang bertugas melaksanakan kebajikan-kebajikan.¹¹⁸

10). QS. Yunus: 73

فَكَذَّبُوهُ فَتَبٰىنَاهُ وَمَنْ مَّعَهُ فِي الْفُلْكِ وَجَعَلْنٰهُمْ خَلِيفَ وَاعْرِضْ عَلٰى الَّذِيْنَ كَذَّبُوْا بِآيٰتِنَا فَانْظُرْ
كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُتَكِبِرِيْنَ

Artinya: “Kemudian mereka mendustakannya (Nuh), lalu Kami selamatkan dia dan orang yang bersamanya dalam kapal, dan Kami jadikan mereka itu khalifah dan Kami tenggelamkan orang yang mendustakan ayat-ayat Kami. Maka perhatikanlah bagaimana kesudahan orang-orang yang diberi peringatan itu”. (QS. Yunus: 73).¹¹⁹

Para ahli tafsir menilai bahwa ayat ini turun dalam konteks menceritakan kisah Nabi Nuh As. yang diutus oleh Allah Swt. kepada kaumnya, yakni umat Bani Rasib yang menyembah berhala. Kaum Bani Rasib menolak ajakan dan ajaran Nabi Nuh As., bahkan mereka tidak percaya kepada kenabian Nuh As. Nabi Nuh As. kemudian berdoa agar Allah Swt. memberi hukuman pada orang-orang kafir tersebut. Allah Swt. lalu memerintahkan agar Nabi Nus As. membuat bahtera berupa kapal yang mampu mengangkut orang-orang yang beriman. Orang-orang yang menentang ajaran Nabi Nuh A.s kemudian ditenggelamkan ke dalam banjir besar, termasuk putra sulungnya yang bernama Kan'an. Sedangkan orang-orang yang

¹¹⁸ Ibnu Kasir, *Tafsir...*, hlm. 656.

¹¹⁹ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Alquran...*, hlm. 318.

beriman kepada Nabi Nuh As. yang sudi masuk ke dalam kapal diselamatkan dari banjir besar tersebut. Mereka yang selamat dijadikan sebagai *khalfah*, yakni pengganti umat yang dibinasakan untuk menyembah Allah Swt. dan memakmurkan bumi. Setelah menceritakan kisah Nabi Nuh As. dan umatnya, ayat ini kemudian mengajak Nabi Muhammad Saw. dan umatnya untuk menghayati apa yang telah terjadi pada umat terdahulu. Hikmah yang dapat diambil dari kisah Nabi Nuh As. adalah bahwa keimanan akan mendatangkan keselamatan, sementara kekafiran akan mendatangkan kebinasaan.¹²⁰

Berdasarkan konteks dan topik pembahasan ayat ini, dapat dipahami bahwa makna *khala'if* atau *khalfah* dalam ayat ini berkaitan dengan tugas yang diemban oleh umat Nabi Nuh As. sebagai pengganti dari umat terdahulu. *Khalfah* dalam ayat ini tidak ada kaitannya dengan kedudukan politik dalam sistem khilafah Islamiyyah.

11). QS Fathir: 39

هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ إِلَّا حَسَارًا
رَبِّهِمْ إِلَّا مَقْتًا وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ إِلَّا خَسَارًا

Artinya: “Dialah yang menjadikan kamu sebagai *khalfah-khalfah* di bumi. Barangsiapa kafir, maka (akibat) kekafirannya akan menimpa dirinya sendiri. Dan kekafiran orang-orang kafir

¹²⁰ At-Tabari, *Jami' al-Bayan...*, hlm. 230.

itu hanya akan menambah kemurkaan di sisi Tuhan mereka. Dan kekafiran orang-orang kafir itu hanya akan menambah kerugian mereka belaka”. (QS. Fathir: 39).¹²¹

At-Tabari dalam tafsirnya menegaskan bahwa ayat ini turun dalam rangka menjelaskan bahwa umat Islam merupakan pengganti umat-umat terdahulu yang telah dibinasakan karena kekafiran mereka, seperti kaum ‘Ad dan Tsamud. Umat Nabi Muhammad Saw. yang beriman dijadikan *khalifah*, yakni umat pengganti yang bertugas melaksanakan kebajikan-kebajikan di muka bumi. Penafsiran ini merujuk pada riwayat Qatadah yang menyatakan bahwa *khalāif/khalifah* adalah pergantian umat oleh umat lainnya atau generasi oleh generasi lainnya. Singkat kata, para penafsir tidak melihat ayat ini sebagai dalil kewajiban pendirian sistem khilafah Islamiyyah.¹²²

12). QS. A’raf: 69

أَوْعَيْبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِّنْكُمْ لِيُنذِرَكُمْ ۖ وَادْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ ۖ وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَسِيطَةً ۖ فَادْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Artinya: “Herankah kamu bahwa ada peringatan yang datang dari Tuhanmu melalui seorang laki-laki dari kalanganmu sendiri, untuk memberi peringatan kepadamu? Ingatlah ketika Dia menjadikan kamu sebagai khalifah-khalifah setelah kaum Nuh, dan Dia lebihkan kamu dalam kekuatan tubuh dan perawakan.

¹²¹ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Alquran...*, hlm. 702.

¹²² At-Tabari, *Jami’...*, hlm. 259.

Maka ingatlah akan nikmat-nikmat Allah agar kamu beruntung”.
(QS. A’raf: 69).¹²³

Ibnu Kasir dan at-Tabari menjelaskan bahwa ayat di atas menceritakan kisah Nabi Hud As. yang berdakwah mengajak kaum ‘Ad agar menyembah kepada Allah Swt. Disebutkan dalam sejarah bahwa Nabi Hud As. adalah cucu Nuh As. atau keturunan dari Sam bin Nuh yang berasal dari suku ‘Ad. Suku ini hidup di jazirah Arab, di tempat bernama Ahqaf yang terletak di utara Hadramaut, antara Yaman dan Oman. Kaum ‘Ad merupakan salah satu suku tertua sesudah kaum Nabi Nuh As. Kaum ‘Ad membuat patung-patung yang diberi nama Shamud dan Alhattar serta disembah sebagai tuhan. Kaum ‘Ad hidup makmur dan unggul dalam bidang pertanian serta peternakan. Akan tetapi mereka ingkar kepada Allah Swt. sehingga Allah menurunkan bencana berupa langit dan awan yang hitam pekat yang menghancurkan mereka yang tidak beriman.

Ayat ini juga mengulas kisah Nabi Hud As. mengajak kepada kaum ‘Ad agar mereka mengingat dan mensyukuri nikmat-nikmat yang diberikan oleh Allah Swt. kepada mereka, yaitu Allah telah menjadikan mereka sebagai *khalifah* yang menggantikan kaum Nuh As. yang telah dibinasakan pada era sebelumnya.¹²⁴ Dengan mencermati konteks dan topik ayat di atas, jelas bahwa ayat ini bukanlah dalil kewajiban mendirikan sistem politik khilafah.

¹²³ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Alquran...*, hlm. 232.

¹²⁴ Ibnu Kasir, *Tafsir Alquran*, cet. I, Vol. 1, (Saudi: Dar Ibn Hazm, 1431 H), hlm. 50, bandingkan at-Tabari, *Jami’ al-Bayān ‘...’,* hlm. 456.

13). QS. A'raf: 74

وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سُهُولِهَا قُصُورًا
وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا فَاذْكُرُوا آيَةَ اللَّهِ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ

Artinya: “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 ingatlah nikmat-nikmat Allah dan janganlah kamu membuat kerusakan di bumi”. (QS. A'raf: 74).¹²⁵

Ayat ini walaupun terdapat kata *khalāif* yang merupakan bentuk jamak dari kata *khalīfah*, namun ayat ini tidak berkaitan dengan dalil wajibnya mendirikan khilafah. Para ahli tafsir menjelaskan bahwa ayat ini menceritakan kisah Nabi Shaleh As. dan kaum Tsamud. Kaum Tsamud tinggal di sebuah tempat yang bernama Hijr, di kawasan gunung Atlab dan seluruh Arab bagian tengah. Dari segi waktu, mereka hidup setelah kehancuran kaum ‘Ad. Mereka mahir memahat bukit dan gunung untuk dijadikan tempat tinggal. Dari segi ritual, kaum Tsamud menyembah selain Allah. Nabi Shaleh As., yang juga saudara sekaum mereka sendiri, telah mengajak mereka agar menyembah Allah Swt. Namun sebagian dari mereka menentanginya, sehingga mereka mendapat azab dari Allah Swt.

¹²⁵ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Alquran...*, hlm. 233.

berupa gempa, suara keras yang mengguntur, dan sambaran petir. Nabi Shaleh dalam ayat di atas mengingatkan agar kaumnya menyembah Allah Swt. dan berbuat kebaikan, sebab Allah Swt. telah menjadikan kaum Tsamud sebagai *khalifah*, yakni generasi pengganti kaum ‘Ad yang lebih dulu dihancurkan.¹²⁶

14) QS. A’raf: 168-169

وَقَطَّعْنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أُمَمًا مِّنْهُمْ الصَّالِحُونَ وَمِنْهُمْ دُونَ ذَلِكَ وَبَلَوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ فَخَلَفَ مِنْ بَعدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَصَ هَذَا الْأَدْنَى وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا وَإِنْ يَأْتِيهِمْ عَرَصٌ مِّثْلَهُ يَأْخُذُوهُ أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِم مِّيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ وَالنَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ

Artinya: “Kami pecahkan mereka di dunia ini menjadi beberapa golongan; di antaranya ada orang-orang yang saleh dan ada yang tidak demikian. Dan Kami uji mereka dengan (nikmat) yang baik-baik dan (bencana) yang buruk-buruk, agar mereka kembali (kepada kebenaran). Maka setelah mereka, datanglah generasi (yang jahat) yang mewarisi Taurat, yang mengambil harta benda dunia yang rendah ini. Lalu mereka berkata, ‘Kami akan diberi ampun’. Kelak jika harta benda dunia datang kepada mereka sebanyak itu (pula), niscaya mereka akan mengambilnya (juga). Bukankah mereka sudah terikat perjanjian dalam Kitab (Taurat) bahwa mereka tidak akan mengatakan terhadap Allah, kecuali yang benar, padahal mereka telah mempelajari apa yang tersebut

¹²⁶ Tabari, *Jāmi’ al-Bayān*..., hlm. 56-57.

*dalamnya? Negeri akhirat itu lebih baik bagi mereka yang bertakwa. Maka tidakkah kamu mengerti?'. (QS. A'raf: 168-169).*¹²⁷

Dalam penafsiran al-Qurtubi, ayat ini tidak ada kaitannya sama sekali dengan persoalan sistem khilafah Islamiyyah. Ayat ini sejatinya tengah membicarakan ketentuan Allah Swt. memecah kaum Yahudi menjadi beberapa kelompok. Diantara mereka ada yang berperilaku baik dan ada yang buruk. Saat mereka diuji dengan kenikmatan dan cobaan maka sikap mereka berbeda-beda; ada yang mensyukuri nikmat tersebut dan bersabar atas cobaan yang menimpa. Namun ada pula yang tidak mensyukuri nikmat dan tidak sabar atas cobaan. Generasi-generasi yang baik kemudian digantikan oleh generasi penerus yang rusak. Generasi penerus tersebut mewarisi Taurat dari generasi sebelumnya, namun mereka tidak mengamalkan ajarannya. Generasi penerus berperilaku buruk dengan mempraktikkan suap menyuap. Menurut al-Mujahid, generasi penerus yang buruk tersebut adalah kaum Nasrani. Namun menurut al-Qurtubi, generasi penerus yang buruk yang dimaksud dalam ayat ini adalah sebagian golongan penganut agama Yahudi, bukan golongan Nasrani.¹²⁸

14). QS. Maryam: 58-59

¹²⁷ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Alquran...*, hlm. 249.

¹²⁸ Al-Qurtubi, *al-Jami' li Ahkam Alquran*, (Beirut: Muassasah Risalah, 1994), hlm. 459.

أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِنْ ذُرِّيَةِ
 إِبْرَاهِيمَ إِسْرَءِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا
 ﴿خَلَفَ مِنْ بَعدِهِمْ خَلْفٌ أَصَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ عَذَابًا

Artinya: “Mereka itulah orang yang telah diberi nikmat oleh Allah, yaitu dari (golongan) para nabi dari keturunan Adam, dan dari orang yang Kami bawa (dalam kapal) bersama Nuh, dan dari keturunan Ibrahim dan Israil (Yakub) dan dari orang yang telah Kami beri petunjuk dan telah Kami pilih. Apabila dibacakan ayat-ayat Allah Yang Maha Pengasih kepada mereka, maka mereka tunduk sujud dan menangis. Kemudian datanglah setelah mereka pengganti yang mengabaikan salat dan mengikuti keinginannya, maka mereka kelak akan tersesat”. (QS. Maryam: 58-59).¹²⁹

Konteks ayat ini terkait dengan penjelasan Allah Swt. kepada Rasulullah Saw. bahwa Allah Swt. telah memberikan nikmat-nikmat kepada para Nabi yang senantiasa taat kepada perintah-perintah-Nya. Mereka merupakan orang-orang pilihan Allah Swt. dan sangat dekat dengan-Nya. Ketika dibacakan ayat-ayat Allah Swt. maka mereka bersujud dan menangis. Namun pada periode-periode berikutnya, umat para Nabi generasi belakangan melakukan perbuatan dosa dengan mengabaikan waktu shalat. Al-Qurtubi dalam tafsirnya menjelaskan bahwa yang dimaksud dari kata “*khalafun*” bukanlah sistem khilafah, melainkan generasi umat penerus yang

¹²⁹ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Alquran...*, hlm. 469.

meninggalkan shalat. Menurut Masyruq, mereka menyia-nyiakan shalat dengan melaksanakannya tidak tepat waktu. Sedangkan menurut ulama lainnya, yang dimaksud dengan menyia-nyiakan shalat adalah dengan tidak melaksanakannya sama sekali.¹³⁰

Berdasarkan pemaparan penafsiran-penafsiran ulama ahli tafsir atas 14 ayat di atas dapat dipahami bahwa redaksi *istakhlafa*, *khalafa*, *khalfun*, dan *khalāif* tidak berkaitan dengan konteks tentang sistem politik khilafah Islamiyah. Oleh karena itu, 14 ayat di atas tidak dapat dijadikan dalil bagi kewajiban mendirikan khilafah oleh para pembelanya.

Para pendukung khilafah juga sering mendasarkan argumentasi kewajiban pendirian khilafah pada QS. An-Nisa: 59;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ لَنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

Artinya: “Wahai orang-orang yang beriman! Taatilah Allah dan taatilah Rasul (Muhammad), dan Ulil Amri di antara kamu. Kemudian, jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah kepada Allah (Alqur'an) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya”.¹³¹

¹³⁰ Al-Qurtubi, *al-Jāmi' li Ahkām Alquran*, (Beirut: Muassasah Risalah, 1994), vol. V, hlm. 165-167.

¹³¹ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Alquran...*, hlm. 128.

Para ulama pendukung khilafah menjadikan ayat ini sebagai dalil bagi kewajiban mendirikan khilafah, sebagaimana yang diungkapkan oleh ad-Damiji dalam karyanya yang berjudul *Imāmah al-‘Uzma ‘inda Ahli as-Sunnah wa al-Jamā’ah*.¹³² Namun apabila ditelaah lebih mendalam dalam kitab-kitab tafsir Alquran, ternyata para ahli tafsir berbeda pendapat dalam memahami siapakah yang dimaksud dengan *ulil amri* dalam ayat ini. Al-Qurtubi memaparkan perbedaan penafsiran tersebut secara terperinci. Pendapat pertama, versi Jabir bin ‘Abdullah, mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *ulil amri* adalah para ahli Alquran dan ahli ilmu. Pendapat ini dipilih oleh Imam Malik. Az-Zahak juga berpendapat bahwa *ulil amri* adalah para ahli hukum fikih dan ulama ahli agama. Pendapat kedua, menurut al-Mujahid, *ulil amri* adalah para sahabat secara khusus. Pendapat ketiga, menurut Ikrimah, *ulil amri* adalah isyarat untuk Abu Bakar dan ‘Umar bin Khatab secara khusus. Pendapat keempat, menurut Ibnu Kaysan, yang dimaksud dengan *ulil amri* adalah orang-orang yang memiliki akal dan pendapat yang mengatur urusan masyarakat (*ūlul ‘aql wa ar-ra’yi allażīna yudabbiru amra an-nās*). Diantara sekian pendapat tersebut, al-Qurtubi menggugulkan pendapat pertama dan kedua karena pondasi urusan umat berasal dari para ulama dan kepada merekalah urusan umat dikembalikan.¹³³

¹³² Abdullah bin Umar bin Sulayman Damiji, *Imāmah ‘Uzma ‘inda Ahli Sunnah wa al-Jamā’ah*, (Riyadh: Dar Thaybah, cet. Cet. III, 1408 H), hlm. 47.

¹³³ Al-Qurtubi, *Jami’ li...*, hlm. 492.

At-Tabari menyebutkan bahwa para ahli ta'wil berbeda pandangan dalam mengartikan *ulil amri*. Satu kelompok ulama menyebutkan bahwa yang dimaksud dengan *ulil amri* adalah umara. Menurut sebagian ulama lain bahwa *ulil amri* adalah mereka yang memiliki ilmu dan pengetahuan fikih. Sebagian ulama yang lain berpendapat bahwa sahabat-sahabat Rasulullah yang dimaksud dengan *ulil amri*. Sebagian lainnya berpendapat *ulil amri* adalah Abu Bakar dan 'Umar.¹³⁴

Al-Mawardi dalam kitab tafsirnya menyebutkan ada empat pendapat dalam mengartikan kalimat *ulul amri* pada QS An-Nisa:59. *Pertama*, *ulil amri* bermakna pemerintah (*umara*). Ini merupakan pendapat Ibn 'Abbas, as-Sady, Abu Hurairah dan Ibn Zaid. Al-Mawardi memberi catatan bahwa walaupun mereka mengartikannya dengan *umara* namun mereka berbeda pendapat dalam sebab turunnya ayat ini. Ibn 'Abbas mengatakan bahwa ayat ini turun berkenaan dengan 'Abdullah bin Huzafah bin Qays as-Samhi ketika Rasul mengangkatnya menjadi pemimpin dalam *sariyah*, yakni perang yang tidak diikuti oleh Rasulullah Saw. Sedangkan as-Sady berpendapat bahwa ayat ini turun berkenaan dengan Amr bin Yasir dan Khalid bin Walid ketika keduanya diangkat oleh Rasul sebagai pemimpin dalam *sariyah*. *Kedua*, *ulil amri* maknanya adalah ulama dan fuqaha. Ini menurut pendapat Jabir bin 'Abdullah, Hasan, Ata, dan Abi 'Aliyah. *Ketiga*, pendapat dari al-Mujahid yang mengatakan bahwa *ulil amri* itu adalah sahabat-sahabat Rasulullah Saw.. Pendapat

¹³⁴ *Ibid*, hlm. 147-149.

keempat, yang berasal dari ‘Ikrimah, lebih menyempitkan makna *ulil amri* hanya kepada dua sahabat saja, yaitu Abu Bakar dan ‘Umar.¹³⁵

Penafsiran yang lebih luas disampaikan oleh al-Maraghi. Ia menyebutkan bahwa *ulil amri* adalah umara, ahli hikmah, ulama, pemimpin pasukan dan seluruh pemimpin lainnya dan para pemimpin yang mengatur kebutuhan dan kemaslahatan umum. Al-Maraghi juga menyebutkan contoh yang dimaksud dengan *ulil amri* ialah *ahlul ḥalli wa al-‘aqdi* yang dipercaya oleh umat, seperti ulama, pemimpin militer dan pemimpin dalam kemaslahatan umum seperti pedagang, petani, buruh, wartawan dan sebagainya.¹³⁶

Wahbah az-Zuhaili dalam kitab tafsirnya, *Tafsīr al-Munīr*, menyebutkan bahwa sebagian ahli tafsir berpendapat bahwa makna *ulil amri* adalah ahli hikmah atau pemimpin perang. Sebagian berpendapat bahwa *ulil amri* adalah ulama yang menjelaskan kepada manusia tentang hukum-hukum syara’. Sedangkan ulama Syiah, yang dinukil oleh Wahbah az-Zuhaili, berpendapat bahwa *ulil amri* adalah imam-imam kaum Syiah yang diyakini sebagai orang yang *ma’sum*, yakni terjaga dari kesalahan.¹³⁷

¹³⁵ Al-Mawardi, *Nukat wa al-‘Uyūn: Tafsīr Mawardi*, (Beirut: Dar Kutub ‘Ilmiyyah, t.t.) vol. I, hlm. 499-500.

¹³⁶ Ahmad Mustafa Maragi, *Tafsīr al-Marāḡi*, cet. 1, (Cairo: Mustafa Bab Halabi, 1946), vol. IV, hlm. 72-73.

¹³⁷ Wahbah az-Zuhaili, *Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa asy-Syarī’at wa al-Manhaj*, cet. V, (Damaskus: Dar Fikr, 2009), hlm. 126.

Berdasarkan beragam penafsiran di atas dapat dipahami bahwa ayat ini bukan dalil spesifik yang menunjukkan kewajiban mendirikan khilafah, tetapi cakupan maknanya luas berupa kewajiban ketaatan kepada setiap pimpinan, selama pimpinan tersebut tidak memerintahkan perbuatan-perbuatan yang melanggar norma-norma. Pimpinan yang dimaksud dalam ayat ini tidak dapat dikhususkan sebagai khalifah dalam sistem khilafah, melainkan mencakup semua pemimpin di semua sektor kehidupan, baik dalam bidang ekonomi, politik, pendidikan, kesehatan, dan spiritual. Pemimpin yang dimaksud dalam ayat ini juga multi level, mulai dari pemimpin RT sampai Presiden.

Beragam interpretasi atas ayat *ulil amri* tersebut tidak hanya didorong oleh pemahaman yang berbeda, namun juga oleh persaingan kepentingan antar sekte. Sekte Syiah menafsirkan *ulil amri* sebagai imam-imam Syiah yang *ma'sum* yang terjaga dari dosa, dimulai dari imam 'Ali bin Abi Talib, kemudian Hasan, Husain, 'Ali bin Husain, Muhammad bin 'Ali dan seterusnya.¹³⁸ Sedangkan kelompok politisi Sunni menafsirkan *ulil amri* sebagai *umara* atau *khulafa*. Di sini dapat dilihat betapa pertarungan kepentingan politik dapat mendorong perbedaan penafsiran ayat tentang *ulil amri*. Artinya dijadikannya ayat ini sebagai dalil kewajiban mendirikan khilafah tidak hanya sekadar sebuah produk interpretasi, namun juga produk dari upaya politisasi teks-teks agama (*tasyīṣ an-nuṣūṣ*) untuk menjustifikasi dan melegitimasi otoritas politik masing-masing kelompok.

¹³⁸ Al-Qanduzi, *Yanābi' al-Mawadah*, (Beirut: Muassasah A'lami, cet. I, 1997), hlm. 494.

Lebih dari itu, dalam disiplin ilmu usul fikih, sebuah kewajiban hukum muncul dari ayat dan hadis yang secara redaksional menunjukkan perintah. Ada sebuah kaidah terkait hal ini, yakni *al-amru lil wujūb*, perintah sebagai pentunjuk bagi hukum wajib. Akan tetapi seluruh ayat-ayat *khalifah*, *istikhlāf*, dan *khalafa* menggunakan bentuk kata *fā'il*, *masdar* dan *fi'il mazi*. Tidak ada yang menggunakan bentuk perintah (*amr*). Oleh sebab itu, dapat dipahami bahwa Alquran tidak memerintahkan mendirikan sistem khilafah. Alquran hanya menginformasikan bahwa selalu ada generasi yang baik yang telah dan akan datang untuk menggantikan generasi perusak sebelumnya.¹³⁹

2. Tafsir Kritis Ayat *Hākimīyyah*

Kelompok-kelompok pendukung khilafah Islamiyyah selalu mengkafirkan sistem-sistem politik selain khilafah. Mereka mengkafirkan warga negara Indonesia dan pemerintahannya yang tidak menerapkan khilafah. Sikap seperti itu didasarkan pada penafsiran mereka yang keliru atas ayat *hākimīyyah* yang mengulas tentang berhukum pada selain yang diturunkan oleh Allah Swt. Allah Swt. berfirman dalam QS. Al-Maidah: 44-47:

إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا
وَالْأَخْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كُتُبِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَالرَّبَّائِثُونَ
وَاحْشَوْا اللَّهَ بَايِعُوا بِأَيْمَانِكُمْ لِلَّهِ وَلِلْإِسْلَامِ الَّذِي بَايَعْتُمْ وَبِأَيْمَانِكُمْ لِلرَّسُولِ
وَلَا تَحْشَوْا ۚ إِنَّمَا لَكُمْ اللَّهُ لَوْلَا إِلَهُكُمْ ۚ إِنَّكُمْ إِذْ خَلَقْتُمْ كَانُوا هَادِينَ

¹³⁹ Abd Basit Salamah Haykal, *Mathhum al-Khilāfah fi Alquran wa Sultah al-Mufasssir*, Mu'minin bila Hudud: 2016, Muassasah Dirasah wa Abhas Mouminoun, hlm. 26-27.

Artinya: “*Sungguh, Kami yang menurunkan Kitab Taurat; dalamnya (ada) petunjuk dan cahaya. Yang dengan Kitab itu para nabi yang berserah diri kepada Allah memberi putusan atas perkara orang Yahudi, demikian juga para ulama dan pendeta-pendeta mereka, sebab mereka diperintahkan memelihara kitab-kitab Allah dan mereka menjadi saksi terhadapnya. Karena itu janganlah kamu takut kepada manusia, (tetapi) takutlah kepada-Ku. Dan janganlah kamu jual ayat-ayat-Ku dengan harga murah. Barangsiapa tidak memutuskan dengan apa yang diturunkan Allah, maka mereka itulah orang-orang kafir*”¹⁴⁰

وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ
بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ
فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

Artinya: “*Kami telah menetapkan bagi mereka dalamnya (Taurat) bahwa nyawa (dibalas) dengan nyawa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka-luka (pun) ada qisas-nya (balasan yang sama). Barangsiapa melepaskan (hak qisas)nya, maka itu (menjadi) penebus dosa baginya. Barangsiapa tidak memutuskan perkara*

¹⁴⁰ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Alquran...*, hlm. 167.

menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itulah orang-orang zalim”.¹⁴¹

وَقَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ

Artinya: “Kami teruskan jejak mereka dengan mengutus Isa putra Maryam, membenarkan Kitab yang sebelumnya, yaitu Taurat. Dan Kami menurunkan Injil kepadanya, dalamnya terdapat petunjuk dan cahaya, dan membenarkan Kitab yang sebelumnya yaitu Taurat, dan sebagai petunjuk serta pengajaran untuk orang-orang yang bertakwa”.¹⁴²

وَلِيَحْكُمَ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ

Artinya: “Hendaklah pengikut Injil memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah dalamnya. Barangsiapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itulah orang-orang fasik”.

Berdasarkan penafsiran yang tekstual, para pendukung khilafah menuduh kaum muslimin yang tidak merapkan khilafah dan sistem perundang-undangan fikih Islam sebagai orang-orang

¹⁴¹ Ibid.

¹⁴² Ibid.

kafir. Penafsiran mereka perlu diluruskan melalui perbandingan dengan pemahaman para sahabat Nabi, para tabiin, para ulama salaf yang shalih. Pelurusan penafsiran sangatlah penting karena pemahaman yang keliru atas ayat-ayat di atas dapat mengakibatkan kerusakan di tengah masyarakat dan kekerasan atas nama agama.

Untuk memahami QS. Al-Maidah: 44-47 secara lebih obyektif maka perlu diketahui *sabab nuzul*-nya. Menurut Ibnu ‘Abbas ayat-ayat tersebut turun merespon kelompok Yahudi yang mengganti hukum Allah Swt. dengan hukum buatan mereka sendiri. Mereka mengganti hukuman *qisās* dengan hukuman denda yang tidak adil. Ketika ada orang lemah membunuh orang terpendang maka si pembunuh diberi hukuman lebih berat dengan membayar denda 100 *wasaq*. Sementara ketika orang terpendang dan kuat membunuh orang lemah maka hukumannya diperingan hanya menyerahkan denda 50 *wasaq*. Tentu ini merupakan hukuman yang timpang dan tidak berkeadilan. Hukuman ini terlihat tajam ke bawah tumpul ke atas. Mereka yang telah mengingkari hukum Allah Swt. dan menggantinya dengan hukum lain yang tidak adil dinilai oleh Allah Swt. sebagai orang-orang yang kafir, zalim, dan fasiq.¹⁴³

Para ahli ilmu dari kalangan sahabat, tabiin, dan ulama shalih memiliki beragam komentar atas ayat-ayat di atas. Ibn Jarir at-Tabari meriwayatkan dari Ibn ‘Abbas bahwa arti kufur dalam ayat tersebut bukanlah kufur mengingkari Allah Swt.,

¹⁴³ Ibnu Katsir, *Tafsir Alquran...*, hlm. 438-439.

malaikat dan rasul-Nya yang menyebabkan seseorang keluar dari Islam, tetapi kufur di sini adalah suatu level kekufuran di bawah kekufuran yang hakiki. Al-Hakim meriwayatkan dari Ibn ‘Abbas bahwa kekufuran di sini tidak seperti kekufuran yang menyebabkan seseorang keluar dari Islam. Berbeda dengan yang dipahami oleh kaum Khawarij; mereka memahami kekufuran dalam ayat ini sebagai kekufuran yang menyebabkan seseorang keluar dari Islam. Dalam riwayat at-Tabari dari ‘Ali bin Abi Talhah dari Ibn ‘Abbas diterangkan bahwa seseorang yang “mengingkari” hukum Allah Swt. maka menjadi kafir, sedangkan seseorang yang mengakui hukum Allah Swt. namun tidak mengamalkannya maka akan menjadi fasiq dan zalim.¹⁴⁴

At-Tabari dalam tafsirnya menegaskan bahwa diantara penafsiran-penafsiran di atas, maka penafsiran yang paling tepat menurutnya adalah yang menyatakan bahwa ayat di atas turun merespon kekufuran ahli kitab, yakni kaum Yahudi dan Nashrani, sebab konteks ayat sebelumnya dan sesudahnya membahas tentang penentangan mereka terhadap ajaran Allah Swt. Kaum Yahudi dan Nashrani adalah orang-orang yang dituju oleh ayat ini, bukan orang-orang muslim. Konteks ayat ini merupakan bentuk informasi atas sikap pembangkangan mereka terhadap ajaran Allah Swt.. Oleh sebab itu, mengarahkan ayat ini untuk kaum Yahudi dan Nashrani adalah lebih utama.¹⁴⁵

¹⁴⁴ Salah Najib Daq, *Fahmu Ṣaḥīḥ li Ayat al-Ḥākimiyyah*, (Saudi: Majmuah Mawaqi’ Madad: Siyasah Syar’iyyah, 2021), hlm. 23.

¹⁴⁵ At-Tabari, *Jami’ al-Bayān...*, hlm. 358.

‘Abd Haq bin ‘Atiyyah Andalusi ketika menafsirkan ayat ini menyatakan bahwa ayat ini mencakup siapa saja yang tidak ber hukum dengan hukum Allah Swt., tetapi apabila ada pemerintah muslim yang tidak menerapkan hukum Islam dengan tetap mengimaninya maka tidak menyebabkan murtad, melainkan hanya sekadar kufur maksiat.¹⁴⁶

Berdasarkan paparan di atas dapat dipahami bahwa kufur ada dua macam: kufur secara keyakinan (*kufir i’tiqādiy*) dan kufur secara pengamalan (*kufir ‘amali*). Kufur keyakinan adalah tidak mengamalkan ajaran Allah Swt. disertai pengingkaran. Kufur keyakinan tidak diampuni oleh Allah Swt. Sedangkan kufur amali adalah meninggalkan hukum Allah Swt. namun pelakunya meyakini kebenarannya. Terhadap kafir amali, Allah Swt. berhak mengampuni maupun menyiksanya. Berdasarkan pembagian ini, maka banyak hadis tentang kufur yang dapat dipahami sebagai kufur maksiat, seperti hadis:

Pertama, Muslim meriwayatkan dari Abu Hurayrah bahwa Rasulullah Saw. bersabda: “*ada dua perkara yang menyebabkan kufur; mencaci nasab dan meratapi mayit yang menyebabkan keluarga yang berduka kembali berduka*”.

Kedua, Al-Hakim meriwayatkan dari Abi Hurayrah bahwa Rasulullah Saw. bersabda: “*Berdebat kusir dalam Alquran adalah kufur*”.

¹⁴⁶ Ibnu ‘Atiyah, *al-Muḥarrar al-Wajīz*, (Beirut: Dar Ibnu Hazm), vol. II, hlm. 196.

Ketiga, Muslim meriwayatkan dari Abdullah bin Mas'ud bahwa Rasulullah Saw. bersabda: *“Memaki muslim adalah kefasikan sedangkan memerangi muslim adalah kufur”*.

Keempat, Bayhaqi meriwayatkan dari an-Nu'man bin Basyir bahwa Rasulullah Saw. bersabda: *“Berccerita tentang kenikmatan adalah syukur sedangkan meninggalkannya adalah kufur”*.¹⁴⁷

Hadis-hadis di atas membicarakan bentuk kakafiran dalam kategori kufur amali, bukan kufur secara keyakinan. Jika dikaitkan dengan konteks ayat-ayat *ḥākimiyyah*, maka dapat dipahami bahwa kaum muslimin yang tidak menjalankan hukum-hukum Allah Swt. tidak bisa dituduh kafir secara keyakinan, selama mereka meyakini kebenaran hukum Allah Swt. Namun apabila mereka meninggalkan sekaligus mengingkari hukum Allah Swt. maka berakibat murtad. Yang perlu ditegaskan lagi adalah apakah sistem khilafah termasuk sistem yang diturunkan oleh Allah Swt.? Sehingga tatkala kaum muslimin meninggalkan dan mengingkari sistem khilafah dapat berakibat murtad? Berdasarkan kajian panjang tentang pemikiran Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib, maka dapat dimengerti bahwa sistem khilafah bukanlah sistem yang diturunkan oleh Allah Swt. sebab tidak ada satupun ayat yang memerintahkan kaum muslimin untuk mendirikan khilafah. Konsekuensinya, kaum muslimin yang tidak menggunakan

¹⁴⁷ Salah Najib Daq, *Fahmu aṣ-Ṣaḥīḥ li Ayat al-Ḥākimiyyah*, (Saudi: Majmuah Mawaqi' Madad: Siyasah Syar'iyah, 2021), hlm. 23.

sistem khilafah tidak dapat dikafirkan, baik itu kafir secara keyakinan maupun pengamalan.

3. Kritik Hadis-Hadis Khilafah

Para pendukung khilafah meyakini bahwa penegakan khilafah merupakan kewajiban agama, meskipun sebagian pakar studi Islam menilai bahwa khilafah hanyalah pengalaman sejarah umat Islam (*tajribah tārīkhiyyah*). Untuk melegitimasi sistem khilafah, mereka selain mempolitisasi ayat-ayat Alquran juga mempolitisasi hadis-hadis Nabi (*tasyīṣ aḥādīs*) atau bahkan menggunakan hadis-hadis yang lemah. Dalam sejarah, kodifikasi hadis menyisakan sejumlah problematika terkait dengan otentisitas dan validitas hadis. Hal itu ditengarai oleh pelaksanaan kodifikasi yang rentang waktunya sangat jauh dari era kenabian, yakni sekitar satu setengah abad. Dalam proses kodifikasi pada akhirnya terinfiltrasi oleh faktor-faktor sosio-politik, sosio-kultural, dan rivalitas sektarian antara Ahli Sunnah, Syiah, Mu'tazilah dan kelompok lainnya.

Rivalitas antar mazhab teologis dan sektarinistik antar Sunni-Syiah kemudian menyebabkan banyaknya hadis yang dipalsukan untuk kepentingan pragmatis. Disesalkan, rivalitas ini dimanfaatkan oleh oknum yang tidak bertanggung jawab untuk memalsukan hadis-hadis guna melayani berbagai kepentingan politik. Sasaran yang dibidik oleh para pemalsu hadis ialah sifat utama. Lalu dipalsukanlah banyak hadis tentang kelebihan imam-imam dan para tokoh kelompok mereka. Ada yang mengatakan bahwa yang pertama melakukan praktek

pemalsuan ialah kaum Syi'ah. Sebagaimana dituturkan Ibn Abi Hadid: "Ketahuilah bahwa pangkal kebohongan dalam hadis-hadis tentang keunggulan tokoh-tokoh muncul dari arah kaum Syi'ah." Tapi kemudian diimbangi orang-orang bodoh dari Ahlu Sunnah dengan perbuatan serupa.¹⁴⁸ Para pembuat hadis palsu yang populer pada periode Umawi antara lain Ibn Abi Yahya, Muqatil bin Salman, Muhammad bin Sa'id, dan Ibn Abi Auja. Yang cukup memprihatinkan, al-Auja pernah terang-terangan mengaku telah membuat 4.000 hadis palsu dan akhirnya dibunuh pada tahun 153 H.¹⁴⁹

Terkait hal tersebut, penelitian ini tiba pada pembahasan validitasi pendapat Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib bahwa tidak ada hadis-hadis yang mewajibkan pendirian khilafah. Jikapun ada sejumlah hadis yang digunakan untuk melegitimasi sistem khilafah maka hadis tersebut perlu dipertanyakan validitas dan otentisitasnya, baik dari segi *sanad* maupun *matan*-nya.

Di bawah ini merupakan kajian kritis terhadap hadis-hadis yang digunakan oleh pendukung khilafah sebagai dalil kewajiban mendirikan khilafah:

a. Hadis Khilafah Ala Manhaj Nubuwwah

¹⁴⁸ Mustafa Siba'i, *as-Sunnah wa Makanatuha fi al-Tasyrī' al-Islāmi*, Kairo: Dar Qawmiyyah, 1949, hlm. 7. Bandingkan dengan Ahmad Amin, *Fajr al-Islām*, (Cairo: Maktabah Nahdah Misriyyah, cet. XIV, 1994, hlm. 212.

¹⁴⁹ Atiyah Musyirifah, *op.cit.*, hlm. 40-44. Bandingkan Ahmad Amin, *op.cit.*, hlm. 240-244.

Taqiyuddin an-Nabhani, pendiri Hizbut Tahrir, dalam karyanya yang berjudul *Ad-Daulah al-Islamiyyah* mengutip hadis:

تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها الله إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة، فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها الله إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون ملكا عاضا، فيكون ما شاء الله أن يكون، ثم يرفعها إذا شاء الله أن يرفعها، ثم تكون ملكا جبرية، فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها الله إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة، ثم سكت

Artinya: Rasulullah bersabda : “Di era kalian terdapat zaman kebanian. Atas kehendak Allah kenabian itu ada lalu diangkat oleh Allah atas kehendakNya pula. Lalu akan ada Khilafah yang mengikuti jalan kenabian atas kehendakNya lalu diangkat atas kehendak-Nya pula. Kemudian akan ada kekuasaan zalim; ia ada atas kehendakNya dan akan diangkat atas kehendaNya. Kemudian akan ada kekuasaan diktator; ia ada atas kehendakNya dan akan diangkat atas kehendaNya. Kemudian akan ada Khilafah yang mengikuti jalan kenabian. Lalu Nabi diam.¹⁵⁰

¹⁵⁰ Taqiyuddin an-Nabhani, *ad-Daulah al-Islāmiyyah*, (Palestina: Hizbu Tahrir), hlm. 3.

Hadis ini terdapat dalam *Musnad* Imam Ahmad (no. 18430), *Musnad* Abu Dawud at-Tayalisi (no. 439) dan *Sunan Bazzar* (no. 2796). Berdasarkan hadis di atas, kelompok pro khilafah meyakini bahwa khilafah merupakan ajaran Rasulullah Saw.. karena secara tekstual disebut dalam hadis. Namun ilmu hadis tidak sesempit itu; ada ilmu *jarh wa at-ta'dil* yang berfungsi untuk menilai kejujuran dan kebohongan periwayat, ada ilmu *naqdu as-sanad wa al-matan* yang berfungsi menelaah secara kritis mata rantai periwayatan dan substansi kandungan hadis.

Salahuddin Idlibi, ahli hadis penganut mazhab Syafi'iyah yang menggeluti kajian kritis hadis sekaligus pengajar di Universitas Imam bin Su'ud Islamiyah, berpendapat bahwa hadis tentang khilafah di atas meskipun dinilai *hasan* dan *shahih* menurut sejumlah ulama, namun apabila diteliti lebih mendalam ternyata memiliki kelemahan-kelemahan. Hadis di atas diriwayatkan melalui enam jalur:

Pertama, jalur riwayat Abi Ubaidah bin Jarah sangatlah lemah sebab Makhul Dimasyqi tidak langsung mendengar dari Abu Tsa'labah sehingga terputus jalur periwayatannya; *Kedua*, Dawud at-Tayalisi, Ibnu Abi 'Asim, Abu Ya'la, al-Baihaqi dan at-Tabrani meriwayatkan hadis di atas dari Lais bin Abi Sulaim, seseorang dari Kufah yang dianggap lemah riwayatnya karena hadisnya banyak yang rancu;

Ketiga, terdapat dua perawi bernama Mas'ud bin Sulaiman dan lelaki dari Quraisy yang tidak dikenal serta mata rantainya dibuat-buat seolah-olah tersambung. Dalam mata rantai ini juga terdapat nama Hasyim bin Basyir yang oleh ahli hadis dinilai sering melakukan *tadlis*, yakni mengaburkan redaksi hadis agar seolah-olah ia mendengar langsung dari gurunya, padahal kenyatannya tidak;

Kempat, diriwayatkan oleh Nu'aim bin Hamad dari Yahya bin Sa'id Atar. Yahya bin Sa'id Atar adalah perawi yang hadis-hadisnya ditinggalkan dan tidak dianggap; *Kelima*, dalam jalur ini terdapat 'Abdurahman bin Jubair yang mendengar hadis dari Abi 'Ubaidah bin Jarah. Mata rantai ini sangat janggal sebab mereka berdua tidak hidup sezaman. 'Abdurahman lahir setelah Abi 'Ubaidah meninggal dunia, sehingga tidak memungkinkan keduanya berbagi hadis;

Keenam, Ibnu Hanbal dalam *Musnadnya* meriwayatkan dari Abi Dawud at-Tayalisi dari Dawud bin Ibrahim Wasiti dari Habib bin Salim dari Nu'man bin Basyir. Dalam mata rantai ini terdapat Dawud bin Ibrahim yang oleh Ibnu Abi Hatim, dalam *Jarh wa at-Ta'dil*, dianggap hadisnya tidak dapat dipercaya dan ditinggalkan karena pembohong.

Pada jalur keenam ini juga terdapat gambaran kronologis tentang indikasi kemunculan pemalsuan hadis ini. Dikisahkan bahwa pada saat Nu'man bin Basyir duduk

di sebuah Masjid, datanglah Abu Sa'labah Khusyini lalu bertanya: "Wahai Basyir bin Sa'id apakah engkau hafal sebuah hadis dari Rasulullah Saw. yang berisi tentang para pemerintah?" Lalu ada seseorang bernama Khudaifah berkata; "Aku hafal khutbahnya. Rasulullah Saw. bersabda:

*"Di era kalian terdapat zaman kenabian. Atas kehendak Allah kenabian itu ada lalu diangkat oleh Allah atas kehendakNya pula. Lalu akan ada Khilafah yang mengikuti jalan kenabian atas kehendakNya lalu diangkat atas kehendak-Nya pula. Kemudian akan ada kekuasaan zalim; ia ada atas kehendakNya dan akan diangkat atas kehendakNya. Kemudian akan ada kekuasaan diktator; ia ada atas kehendakNya dan akan diangkat atas kehendakNya. Kemudian akan ada Khilafah yang mengikuti jalan kenabian".*¹⁵¹

Nu'man bin Basyir adalah teman dekat 'Umar bin 'Abd 'Aziz. Setelah 'Umar bin 'Abd 'Aziz berkuasa menjadi pemimpin Dinasti Umayyad pada 22 September 717 hingga 5 Februari 720, Nu'man bin Basyir mengirimkan surat dukungan kepada 'Umar bin 'Abd 'Aziz yang isinya tercantum hadis politik tersebut. Nu'man menulis: "Aku berharap engkau adalah pemimpin kaum mukminin yang datang setelah era kerajaan zalim dan

¹⁵¹ Shalahuddin Ahmad Idlibi, *Hadis al-Khilāfah ala Manhaj an-Nubuwwah*, dikutip dari <https://idlbi.net/khelafah/>. Diakses pada 30 Desember 2021 pukul 04.30 WIB.

diktator”. Dari sini dapat dipahami bahwa Nu'man bin Basyir berharap 'Umar bin 'Abd 'Aziz sebagai khalifah yang mengikuti jalan kenabian sebagaimana yang diprediksikan akan muncul kembali sesuai keterangan dalam hadis tersebut.¹⁵²

Kronologi ini mengindikasikan bahwa hadis khilafah di atas kemungkinan dibuat/dipalsukan pada sekitar tahun 717 sampai 720 sebab 'Umar bin 'Abd 'Aziz berkuasa hanya 2 tahun lebih 136 hari. Kesimpulan ini senada dengan pendapat Sulaiman Dahyan, peneliti dari Universitas Qashim, Arab Saudi. Ia berpendapat bahwa hadis khilafah tersebut termasuk hadis-hadis politis yang banyak bermunculan di era kekuasaan Dinasti Umawiyah dan 'Abasiyah. Tujuan pemunculan hadis-hadis palsu tersebut adalah untuk menjustifikasi kekuasaan agar terkesan Islami serta untuk melawan kelompok-kelompok oposisi.¹⁵³

b. Hadis Mengangkat Pemimpin dalam Perjalanan

Para pendukung khilafah berpandangan bahwa Rasulullah Saw. memerintahkan agar sekelompok musafir yang jumlahnya minimal 3 orang untuk mengangkat salah satunya menjadi pemimpin. Logika *mathūm awlawiyah*-nya; apabila 3 orang saja diperintahkan memiliki pemimpin,

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ Sulayman Dahyan, *Hal Sata'ti al-Khilāfah 'ala Manhaj an-Nubuwwah?*, dikutip dari <https://makkahnewspaper.com/article/584792/>. Diakses pada 31 Desember 2021 pukul 06.00 WIB.

maka rakyat yang jumlahnya banyak tentu lebih ditekankan memiliki seorang khalifah. Dengan demikian, menurut logika ini, mendirikan khilafah hukumnya wajib. Rasulullah bersabda:

إِذَا خَرَجَ ثَلَاثَةٌ فِي سَفَرٍ فَلْيُؤَمِّرُوا أَحَدَهُمْ

Artinya: “Ketika tiga orang berada dalam perjalanan, maka hendaknya mereka mengangkat salah satunya sebagai pemimpin”.¹⁵⁴

Bazzar dalam *Musnad*-nya, dalam menilai hadis ini, berkata: hadis ini diriwayatkan oleh lebih dari satu jalur yang bersumber dari A'masy dari Zaid bin Wahab dari Umar dengan status hadis *marfū'*. Sedangkan menurut ad-Daruqutni, hadis ini diriwayatkan oleh Qasim bin Malik al-Muzani dan Husain bin 'Alwan. Menurut Salih Jazarah, Husain bin 'Alwan adalah pemalsu hadis. Ibnu Mu'in berkata, Husain bin 'Alwan adalah seorang pembohong. An-Nasa'i berkata, Husain bin 'Alwan adalah orang yang hadisnya ditinggalkan.¹⁵⁵

At-Tabrani dalam *Mu'jam al-Ausāt* mengingkari hadis ini. Menurutnya, tidak ada yang meriwayatkan hadis ini dari Muhammad bin 'Ajlan kecuali Hatim bin Isma'il. Selain meriwayatkan sendirian, Hatim bin Isma'il juga

¹⁵⁴ Musa Bakri Hajj, *Da'ifu...*, hlm. 12.

¹⁵⁵ Musa Bakri Hajj, *Da'ifu...*, hlm. 12.

tidak konsisten dalam periwayatannya. Terkadang menyebut dari Abi Sa'id namun terkadang dari Abu Hurairah. Kedua hal tersebut merupakan bentuk *'illat* yang mencelakan hadis ini dan merusak validitasnya.¹⁵⁶

Ada pula hadis yang substansinya sama namun dengan redaksi yang sedikit berbeda yang diriwayatkan oleh Muhammad bin Zabraan dari Saur bin Yazid dari Muhajir bin Habib dari Abi Salmah bin 'Abdurahman dari Abi Hurairah. Menurut ahli hadis, Muhajir bin Habib merupakan perawi yang misterius (*majhūl*). Berdasarkan komparasi antar riwayat di atas, Musa Bakri berpendapat bahwa hadis ini dari semua jalur transmisinya terdapatkan cela-cela, sehingga antara satu hadis dengan hadis lain tidak bisa saling menguatkan. Oleh karena itu, hadis ini merupakan hadis yang lemah (*ḍa'īf*).¹⁵⁷

c. Hadis Mati Jahiliyah

Ahmad at-Tayyib, sebagaimana yang ditulis oleh Luai 'Ali dalam surat kabar harian *Islam al-Yaum* pada 08 Juni 2016, menyatakan bahwa para pendukung khilafah sering mengutip sebuah hadis di bawah ini:

من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية

¹⁵⁶ *Ibid*, hlm. 13.

¹⁵⁷ *Ibid*, hlm. 14.

Artinya: “*Barang siapa mati sementara di lehernya tidak ada baiat kepada pemimpin maka ia mati dalam keadaan mati jahiliyah*”.¹⁵⁸

Hadis tersebut sering sekali dijadikan oleh para pendukung khilafah untuk menunjukkan kewajiban pendirian khilafah. Menurut mereka khilafah hukumnya wajib didirikan sehingga barang siapa yang tidak berbaiat pada khalifah maka akan mati dalam keadaan mati jahiliyah. Namun pemahaman seperti itu dikritisi oleh Ahmad at-Tayyib. Menurut Ahmad at-Tayyib, hadis tersebut sejatinya merupakan bentuk dorongan kepada kaum muslimin agar bersatu di bawah komando seorang pemimpin. Redaksi hadis tersebut sama sekali tidak menentukan jenis sistem khilafah secara spesifik. Oleh karena itu, hadis tersebut tidak sepatutnya dipolitisasi untuk menjustifikasi kewajiban pendirian sistem khilafah.¹⁵⁹

Lebih dari itu, secara *sanad* hadis tersebut terdapat perawi bernama Abi Bakar bin ‘Iyasy yang dinilai oleh para ahli hadis sebagai perawi yang kerap keliru. Ibn Sa’id berkata, Abi Bakar bin ‘Iyasy merupakan orang yang jujur namun ia kerap salah. Abu Nuaim berkata, orang yang paling banyak kesalahannya dalam meriwayatkan hadis dari

¹⁵⁸ Luai Ali, “Syaikh Al-Azhar: Khilāfah lam Yarid Naṣ Alquran”, dikutip dari harian Islam Yaum, <https://www.yaum7.com/story/2016/6/29/>. Diakses pada hari Ahad, 10 Juli 2021.

¹⁵⁹ *Ibid.*

guru-guru kita adalah Abi Bakar bin ‘Iyasy. Imam Ahmad juga berkata bahwa Abi Bakar bin ‘Iyasy adalah orang yang dapat dipercaya namun ia terkadang keliru dalam meriwayatkan hadis. Berdasarkan pertimbangan-pertimbangan tersebut, Musa Bakri menyimpulkan bahwa hadis-hadis tersebut merupakan hadis *ḍa‘īf* yang tidak layak dinisbatkan kepada Rasulullah Saw.¹⁶⁰

d. Hadis Imam-Imam dari Suku Quraisy

Para fuqaha berbeda pendapat apakah seorang khalifah harus dari suku Quraisy. Sebagian ulama berpendapat bahwa seorang khalifah harus dari suku Quraisy. Pendapat ini dilandasi sebuah sabda Rasulullah Saw.:

الأئمة من قريش

Artinya: “*Imam-imam dari suku Quraisy*”

Berdasarkan hadis ini, sebagian ahli fikih Sunni berpendapat bahwa seorang khalifah haruslah dari suku Quraisy. Al-Mawardi dalam karyanya yang berjudul *Aḥkām as-Sulṭāniyyah* menyatakan bahwa syarat-syarat menjadi khalifah atau imam ada enam; adil, berilmu, normal panca indera, sehat jasmani, memiliki gagasan untuk mengatur

¹⁶⁰ Musa Bakri Haj, “*Da‘īfu...*”, hlm. 25-26.

rakyat dan mewujudkan kemaslahatan, pemberani, dan keturunan Quraisy.¹⁶¹

Dari segi kritik *sanad*, menurut Musa Bakri Hajj, hadis ini *ḍaʿīf*. Abu Hatim ar-Razi ditanya tentang hadis ini yang riwayatnya berbeda-beda. Ia menjawab bahwa hadis ini diriwayatkan dari A'masy dari Sahl bin Abi Asad dari Bakir Jazari dari Anas dari Nabi Muhammad Saw. Jalur periwayatan dari A'masy ini tidak sahih, sebab Bakir bin Jazari merupakan periwayat yang lemah sebab ia merupakan orang tua yang tidak dikenal sebagai ahli riwayat. Di jalur periwayatan yang lain, hadis ini diriwayatkan oleh Habib bin Abi Sabit dari Anas bin Malik. Dalam menilai riwayat ini, ad-Daruqutni menyatakan bahwa Habib tidak mendengarkan hadis ini dari Anas namun mendengarnya dari budak yang dimerdekakan oleh Anas. Oleh karena itu, riwayat ini cacat sebab ada perawi yang tidak dikenal yang digugurkan dari sanadnya. At-Tabrani juga menyatakan bahwa hadis ini tidak diriwayatkan dari Qatadah kecuali oleh Sa'id bin Basyir yang *notabene* merupakan perawi yang lemah. Hadis ini juga diriwayatkan dari Ibrahim bin Sa'd dari ayahnya dari Anas bin Malik. Ahmad ibn Hanbal menilai riwayat ini tidak terdapat dalam kitab-kitabnya Ibrahim. Hadis ini tidak memiliki dasar dan sumber yang akurat. Di jalur mata rantai yang lain, hadis ini diriwayatkan dari Abi Kinanah

¹⁶¹ Al-Mawardi, *Aḥkam as-Sulṭāniyah*, cet. I, (Lebanon: Dar Fikr, 1960), hlm. 6.

dari Abi Musa Asy'ari. Abu Kinanah dinilai sebagai rawi yang *majhūl* sehingga hadisnya Abu Musa Asy'ari tidak sahih. Selain jalur periwayatan di atas, masih ada lagi beberapa jalur yang berbeda. Namun Musa Bakri Hajj menyimpulkan bahwa semua jalur periwayatan hadis ini adalah *munkarah*, yakni layak diingkari karena tidak ada faktor yang menguatkan. Oleh karena itu, hadis ini jelas *ḍa'īf* yang tidak valid dari Nabi Muhammad Saw.¹⁶²

Selain dikritik dari aspek kualitas *sanad*, hadis tersebut juga dikritik dari aspek *matan*-nya. Diantara ulama yang mengkritik persyaratan Quraisy adalah Ibnu Arabi. Ia berpandangan bahwa andaikan ada dua calon pemimpin dari suku Quraisy dan Nabatean yang sama-sama memiliki syarat, maka calon dari suku Nabatean lebih unggul daripada Quraisy, sebab suku Nabatean dalam sejarahnya lebih bersih dari sikap sewenang-wenang dan zalim.¹⁶³ Dalam perdebatan ini, Ibnu Khaldun menggarisbawahi dengan pendekatan sosiologis. Menurutnya, Quraisy menjadi syarat pemimpin hanyalah produk sosio-politik era awal Islam di mana pada saat itu hanya suku Quraisy yang dipandang memiliki pengaruh kuat dan hegemoni. Namun, seiring perkembangan zaman, pengaruh dan hegemoni Quraisy terus melemah sehingga Quraisy tidak lagi menjadi syarat bagi seorang pemimpin. Pemimpin bisa dari latar

¹⁶² Musa Bakri Haj, *Da'īf*..., hlm. 32-34.

¹⁶³ Abu Abdillah bin Arzaq, *Badā'ī' as-Sulūk fī at-Tabā'ī' al-Mulk*, (Bagdad: Wuzarat A'lam, 1977), hlm. 75.

belakang kelompok manapun asalkan memiliki pengaruh luas dan dipercaya oleh rakyat.¹⁶⁴

e. Hadis Perintah Membunuh Salah Satu Khalifah

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا بُويعَ لِخَلِيفَتَيْنِ، فَاقْتُلُوا الْآخَرَ مِنْهُمَا

Artinya: “*Rasulullah Saw. bersabda: Ketika diba'at dua khalifah maka bunuhlah yang lain dari keduanya (salah satunya)*”.¹⁶⁵

Hadis ini diriwayatkan oleh Abu Hilal ar-Rasiy dari Qatadah dari Sa'id bin Musayyab dari Abi Hurairah. Dalam mengomentari hadis ini, at-Tabrani berkata bahwa hadis ini tidak diriwayatkan dari Qatadah kecuali oleh Abi Hilal. Hadis ini merupakan hadis yang diingkari dengan *sanad* ini. Abu Hilal meriwayatkannya sendirian, sedangkan ia merupakan rawi yang lemah. An-Nasai juga menilai bahwa Abi Hilal bukanlah perawi yang kuat. Dengan

¹⁶⁴ Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, (Cairo: Lajnah Bayan Arabi, 1958), hlm. 526.

¹⁶⁵ Abi Suhayb Khalid bin Mahmud Hayik, “*Dawā' Aynayn fī Bayān Hadīṣ Idza Buyi'a li Khalifatayn*”, Dar Hadis Dhiyaiyyah”, dikutip dari <http://addyaiya.com/uin/arb/Viewdataitcms.aspx?ProductId=393> diakses pada 10 Januari 2022.

mempertimbangkan beberapa faktor tersebut, Musa Bakri Hajj menyimpulkan hadis ini *daʿif*.¹⁶⁶

Abi Suhaib Khalid bin Mahmud Hayik, dalam situs Dar Hadis ad-Diyaiyyah, menjelaskan bahwa hadis tersebut diingkari pula oleh Imam Ahmad bin Hanbal, ‘Uqaili dan Ibn Qatan. Selain lemahnya hadis ini dari aspek *sanad*, hadis ini juga lemah dari aspek redaksinya. Hadis ini perlu diingkari karena terdapat kata “*khalifah*” di dalamnya, di mana sistem khilafah tidak ada pada zaman Nabi. Dalam sejarah perpolitikan masa silam, tepatnya ketika sebagian rakyat membaiat ‘Abdullah bin Zubair pada tahun 64, pasca kematian Yazid, untuk menduduki jabatan khalifah di Hijaz, Yaman, Mesir, Irak, dan Khurasan, sedangkan sebagian masyarakat lainnya membaiat Marwan menjadi khalifah di Syam, maka pada saat itu tidak ada sahabat-sahabat Nabi yang menyampaikan hadis perintah membunuh salah satu dari dua khalifah yang dibai’at. Oleh karena itu, hadis riwayat Abi Hilal ini sangat mencurigakan dan kemungkinan dibuat-buat oleh kelompok tertentu untuk kepentingan perebutan kekuasaan.¹⁶⁷

Selain hadis-hadis di atas, masih terdapat sejumlah hadis-hadis seputar sistem politik khilafah. Hadis-

¹⁶⁶ *Ibid*, hlm. 42.

¹⁶⁷ Abi shuhayb Khalid bin Mahmud Hayik, “Dawā’ ‘Aynayn fī Bayān Hadīṣ Idza Buyi’a li Khalīfatayn, Dar Hadīs Dhiyaiyyah”, dikutip dari <http://addyaiya.com/uin/arb/Viewdataitems.aspx?ProductId=393> diakses pada 10 Januari 2022.

hadis tersebut telah dirangkum lalu dikritisi oleh Musa Bakri Hajj. Kajian kritisnya dalam kitab *Ḍaʿīf Ahādīṣ as-Siyāsah* mengantarkannya pada satu kesimpulan bahwa hadis-hadis tentang politik atau tentang khilafah merupakan hadis yang tidak otentik dan tidak valid. Hal ini semakin menguatkan pendapat Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib bahwa tidak ada Alquran maupun hadis yang mewajibkan pendirian khilafah Islamiyyah secara spesifik. Yang ada hanyalah ayat-ayat yang dipolitisasi penafsirannya untuk mendukung khilafah, serta yang ada hanyalah hadis-hadis lemah yang dipaksakan untuk melegitimasi khilafah.

G. Metodologi Kritik Sistem Khilafah

Wahbah az-Zuhaili sebagai ahli fikih perbandingan madzhab, dalam mengelaborasi tema khilafah membandingkan pendapat madzhab-madzhab *mutakalimīn* dan *fuqaha*. Dari berbagai pendapat tersebut Wahbah az-Zuhaili lalu membandingkan argumentasi masing-masing madzhab beserta dalil-dalil ‘*aqliy* dan *naqliy*-nya. Wahbah az-Zuhaili kemudian men-*tarjīḥ* pendapat yang paling kuat dalil serta argumentasinya dan yang paling selaras dengan tujuan mewujudkan kemaslahatan. Mengapa demikian? Sebab prinsip syariat adalah untuk mewujudkan kemaslahatan. Di

mana terdapat kemaslahatan, maka di sanalah terdapat syariat Allah swt.¹⁶⁸

Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib sebagai ulama pembaharu selalu mendorong sikap kritisisme dalam bermadzhab. Pendapat-pendapat fuqaha lintas madzhab terkait khilafah tidak diterima begitu saja tanpa kritisisme. Sebaliknya, Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib mengajak umat Islam agar menjauhi fanatisme bermadzhab dan mempelopori kritisisme dalam bermadzhab. Metode perbandingan madzhab dan kritisisme itu mengantarkan Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib pada sikap kritis dengan mempertanyakan kebenaran dan relevansi pendapat-pendapat fuqaha pro khilafah. Keduanya lantas mempertanyakan apakah benar Islam melalui teks Alquran dan hadis mewajibkan pendirian khilafah? Apa ayat Alquran dan hadis yang digunakan oleh fuqaha pro khilafah? Apabila ada ayat Alquran dan hadis yang dikutip sebagai dalil khilafah, lalu apakah penafsiran para fuqaha terhadap ayat tersebut sudah obyektif sesuai dengan makna dan konteks ayatnya? Atau jangan-jangan ayat dan hadis tersebut ditafsiri secara politis dan subyektif oleh para fuqaha guna melegitimasi kekuasaan khilafah?.

Wahbah a-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib kemudian menyimpulkan bahwa tidak ada ayat Alquran dan hadis yang secara eksplisit mewajibkan pendirian khilafah. Alquran dan hadis tidak tertarik untuk membicarakan sistem politik secara spesifik berupaka

¹⁶⁸ Wahbah az-Zuhaili, *Fiqh al-Islām wa Adilatuhu*, (Damaskus: Dar Fikr, 2008), juz. I, hlm. 24-25.

khilafah. Ayat-ayat yang selama ini sering digunakan oleh para pendukung khilafah sebagai dalil kewajiban pendirian khilafah sejatinya tidak berkaitan dengan tema khilafah, namun oleh mereka telah dipolitisasi penafsirannya demi tujuan melegitimasi kekuasaan khilafah. Hadis-hadis yang digunakan oleh para pendukung khilafah pun setelah diuji kembali dengan pendekatan ilmu *jarḥ wa at-ta'dīl* ternyata rawinya lemah, hadisnya pun lemah.

Selain menggunakan metode *jarḥ wa at-ta'dīl*, Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib, dalam mengkritik penafsiran ayat yang digunakan sebagai dalil khilafah, telah menggunakan metode reinterpretasi kontekstual yang difungsikan untuk mengkontekstualisasi penafsiran ayat-ayat yang terlanjur dipolitisasi oleh kelompok pro khilafah. Reinterpretasi hermeneutis untuk depolitisasi tersebut berhasil mengungkap sebuah konklusi bahwa, berdasarkan *sabab an-nuzūl*, ayat-ayat tersebut sejatinya tidak berkaitan dengan sistem politik sama sekali, sehingga tidak dapat dijadikan dalil khilafah.

Metode depolitisasi ayat-ayat dan hadis-hadis yang telah dipolitisasi, yakni dengan reinterpretasi teks Alquran dan hadis secara kontekstual yang tidak hanya melihat pada universalitas teks (*'umūm al-lafzi*) tetapi juga menghiraukan partikularitas konteks (*khuṣūṣ as-sabab*). Hal ini sepadan dengan pemahaman baru atas kaidah *al-'ibrah bi 'umūm lafzi la bi khuṣūṣ as-sabab* yang ditawarkan oleh KH Sahal Mahfudh. KH Sahal Mahfudh menilai bahwa satu kaidah dalam ushul fikih yang menggiring pada corak fikih tekstual adalah *al-'ibrah bi 'umūm lafzi la bi khuṣūṣ as-sabab*.

Kaidah ini banyak diterjemahkan: “Yang menjadi perhatian dalam menetapkan hukum fikih adalah rumusan (tekstual) suatu dalil, ‘bukan’ sebab yang melatarbelakangi turunnya ketentuan (dalil) tersebut”. Menerjemahkan “*la*” dengan “bukan” seperti terjemahan di atas adalah kurang tepat. “*La*” di situ berarti “bukan hanya” (*la li 'ataf* bukan *la li istidrak*). Jadi latarbelakang turunnya Alquran dan hadis, *asbāb an-nuzūl* maupun *asbāb wurūd*, tetap menjadi pertimbangan penting dan utama dalam proses interpretasi maupun reinterpretasi. Terjemahan yang benar dari kaidah itu adalah, “Suatu lafaz (kata atau rumusan redaksional sebuah dalil) yang umum (*'amm*), *mujmal* maupun *mutlaq* (yang berlaku umum) harus dipahami dari sudut keumumannya, bukan hanya dari latarbelakang turunnya suatu ketentuan. Dengan demikian teks dan konteks adalah sama-sama penting untuk dipertimbangkan. Penafsiran ulang yang menghiraukan “kontekstualitas teks” ini dapat menghindarkan seorang penafsir dari penafsiran politis yang sewenang-wenang atas sebuah teks.¹⁶⁹

Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib sama-sama menilai sistem khilafah sebagai produk dari *fiqh al-wāqī'*, yakni fikih hasil dari pengumpulan realitas sosial politik.¹⁷⁰ Untuk menjelaskan teori tentang *fiqh al-wāqī'*, Madhat Mahir Laisi menulis buku berjudul *Fiqh al-Wāqī' fi Turās as-Siyāsī* (Realitas

¹⁶⁹ KH. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fikih Sosial*, (Yogyakarta: LKIS Yogyakarta, 1994), hlm 9.

¹⁷⁰ Channel Youtube Official Azhar Eg, “Risalah Syaikh Azhar li Syabab allazina Yahlamuna bi Isti'adati Khilafah”, diakses dari https://www.youtube.com/watch?v=PKxKm03BF8&t=8s&ab_channel=%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%B2%D9%87%D8%B1%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%B1%D9%8A%D9%81OfficialAzharEg, pada hari Sabtu, 10 Juli 2021, pukul 11.36 WIB.

Politik dalam Tadisi Politik). Madhat Mahir Laisi berpendapat bahwa realitas sosial politik umat Islam sejak era awal telah berpengaruh membentuk produk-produk ijtihad para ulama. Menurutnya, khilafah sejak era Khulafa ar-Rasyidin hingga khilafah yang dikonsep oleh fuqaha dalam kitab-kitab politik merupakan refleksi pemikiran fuqaha dalam merespon kondisi dan situasi politik pada zamannya, sehingga belum tentu relevan sepanjang masa. Khilafah bukanlah doktrin baku yang turun dari langit, namun khilafah hanyalah produk dialektika antara seorang ulama dengan problem-problem sosial politik pada zamannya yang kemudian dicarikan dalil-dalil berupa ayat dan hadis untuk menjustifikasinya.¹⁷¹

Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib memandang bahwa khilafah, yang merupakan produk hukum hasil ijtihad fuqaha, harus tunduk pada keniscayaan adanya perubahan dan dinamika. Para pakar kaidah fikih telah merumuskan kaidah *al-ahkām tatagayaru bi tagayur al-azminah wa al-amkinah*. Kaidah fikih ini hendak menegaskan bahwa hukum-hukum fikih, tak terkecuali konsep khilafah, akan senantiasa berubah sesuai perubahan ruang dan waktu. Berkaitan dengan dinamisnya hukum fikih, al-Qarafi dalam kitabnya yang berjudul *al-Furūq* menyatakan:

“Ketika kebiasaan masyarakat berubah, maka pandanglah perubahan itu. Ketika kebiasaan tersebut gugur, maka

¹⁷¹ Madhat Mahir Laytsi, *Fiqh al-Wāqī’ fī Turās as-Siyāsī*, cet. I, (Beirut: Sabkah Arabiyyah lil Abhats wa Nasyr, 2010), hlm. 14 & 31.

*gugurkanlah hukum yang berkaitan dengannya. Janganlah engkau stagnan pada yang tertulis dalam kitab-kitab sepanjang hidupmu. Bahkan ketika ada seseorang dari luar daerah datang kepadamu dan meminta fatwa, maka janganlah engkau berfatwa sesuai dengan adat daerahmu, namun tanyakan kepadanya tentang adat daerahnya, lalu berfatwalah sesuai kondisi dan situasi daerahnya dan jangan terpaku pada yang ditetapkan dalam kitab-kitab fikihmu. Ini adalah kebenaran yang jelas.*¹⁷²

Statemen al-Qarafi tersebut hendak menjelaskan watak hukum fikih yang dinamis, fleksibel dan tidak kaku. Hukum-hukum fikih seputar khilafah pun wataknya juga lentur dan dapat berubah sesuai perubahan kondisi dan situasi. Khilafah muncul dalam kondisi geopolitik pada abad ketujuh Masehi saat masyarakat dunia dikelompokkan berdasarkan agama sehingga muncul konsep *dar al-Islām* dan *dar al-kufr*. Konteks sosio-politik kemunculan khilafah di masa lalu sangat berbeda dengan konteks berdirinya negara Indonesia pada era dunia yang sedang mengalami perubahan besar dalam tatanannya.

Dalam sejarah tercatat bahwa revolusi AS (1765-1783) dan Prancis (1789-1799) menjadi awal munculnya tatanan dunia baru yang melahirkan *nation-state* (negara-bangsa). Negara-bangsa inilah yang kemudian menggantikan segala bentuk klasik dari pengelompokan masyarakat dunia dalam sistem imperium,

¹⁷² Al-Qarafi, *al-Furūq*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1971), juz I, hlm. 321.

kekaisaran, khilafah, maupun bentuk-bentuk agen kuasa lainnya yang sudah dirasa usang dan harus diganti. Satu setengah abad pasca revolusi itu tatanan dunia telah berubah. Revolusi melahirkan wajah dunia baru: imperium dan kekaisaran telah runtuh di mana-mana, khilafah dan kekuasaan teokrasi juga sirna. Kelahiran Indonesia terjadi ketika revolusi nilai-nilai dunia sudah menunjukkan kematangannya. Indonesia pun muncul berkat perlawanannya terhadap kolonialisme Eropa yang sejatinya juga gerakan lanjutan dari revolusi Prancis. Pada masa ini republikanisme muncul di berbagai belahan dunia yang kemudian dikenal dengan istilah *nation-state* atau negara-bangsa.¹⁷³

Perubahan tatanan dunia tersebut apabila disikapi dengan kaidah *al-ahkām tataḡayaru bi taḡayuril azminah wa al-amkinah*, maka dapat dimaklumi bahwa hukum fikih pun harus berubah mengikuti situasi dan kondisi geo-politik yang terjadi. Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib menyadari betul keniscayaan perubahan sistem negara dari sistem khilafah global ke arah negara bangsa. Khilafah bukanlah sistem baku dan beku. Khilafah bukan sistem satu-satunya yang harus ditegakkan oleh umat Islam. Sistem-sistem lain dapat diadopsi oleh umat Islam asalkan mampu menjamin warga negaranya memeluk dan menjalankan keyakinan masing-masing.

Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib memandang sistem khilafah sebagai bagian dari kategori hukum yang dapat

¹⁷³ Ratno Lukito, “Negara Bangsa”, dikutip dari <https://mediaindonesia.com/opini/253974/negara-bangsa>, diakses pada 10 Juli 2022.

berubah (*al-mutaḡayyir*), bukan hukum yang baku (*al-ṣawābit*). Dalam diskursus hukum Islam, para ulama membagi kategori watak hukum menjadi *al-ṣawābit wa al-mutaḡayyir*. Pertama *al-ṣawābit*, yakni prinsip-prinsip Islam yang statis dan tidak mengalami perubahan seperti persoalan akidah, peribadatan, dan akhlaq mulia seperti kejujuran, keutamaan berbuat kebaikan, dan kejujuran. Kategori kedua adalah *al-ṣawābit*, yakni hukum-hukum fikih yang bersifat dinamis dan dapat berubah sesuai dengan kondisi dan situasi. Sistem khilafah merupakan bagian dari kategori *al-mutaḡayyir* sehingga sifatnya sangat lentur dan dapat diganti dengan sistem lain yang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip kemaslahatan.¹⁷⁴

Di era kontemporer, teori tersebut dikukuhkan kembali oleh Adonis dalam disertasinya yang diajukan pada Program Doktorat di Yosef University Beirut. Disertasinya berjudul *al-Sābit wa al-Mutaḡawwil: Baḥṣ fi al-Ibda' wa al-Ittiba' 'inda al-'Arab*. Adonis mendefinisikan yang mapan (*al-sābit*) dalam bingkai kebudayaan Arab sebagai pemikiran yang berdasarkan pada teks, dan yang menjadikan sifat kemapanannya (*ṣabat*) sebagai dasar bagi kemapanan, baik dalam memahami maupun mengevaluasi. Selain itu, yang mapan (*al-sābit*) menegaskan dirinya sebagai makna satu-satunya yang benar bagi teks tersebut, dan berdasarkan hal itu, ia menjadi otoritas epistemologis.

¹⁷⁴ Raid Nasri Jamil Abu Mu'nis, *al-Sawābit wa al-Mutaḡayyir fi al-Tasyrī' al-Islāmi*, (Yordania: Kuliyyat Dirasah 'Ulya, 2004), hlm. 21-23.

Sementara itu, Adonis mendefinisikan yang berubah (*al-mutaḥawwil*) dengan dua pengertian: *pertama*, sebagai pemikiran yang berdasar pada teks, namun melalui interpretasi yang membuat teks dapat beradaptasi dengan realitas dan perubahan. *Kedua*, sebagai pemikiran yang memandang teks tidak mengandung otoritas sama sekali, dan pada dasarnya pemikiran tersebut didasarkan pada akal, bukan *naql* (wahyu).¹⁷⁵ Menurut kategori yang dipaparkan oleh Adonis ini, khilafah termasuk kategori *al-mutaḥawwil*, yakni konsep hasil interpretasi yang niscaya beradaptasi dengan realitas dan perubahan. Khilafah hanyalah konsep yang berdasarkan akal, bukan *naql*. Artinya, khilafah merupakan produk ijtihad berdasarkan akal, tanpa ada teks eksplisit yang menunjukkan kewajiban untuk mendirikan.

H. Kritik atas Pemikiran Kedua Tokoh

Dalam mengkritik sistem khilafah, Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib tidak menjelaskan metodologi kritiknya, sehingga peneliti harus menganalisis secara *manḥajī* untuk mengungkap metodologi kritik yang digunakan oleh kedua tokoh. Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib hanya mengklaim bahwa tidak ada ayat maupun hadis yang menunjukkan kewajiban pendirian khilafah. Statemen ini merupakan kesimpulan Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib dari hasil analisis terhadap ayat-ayat dan hadis-hadis yang sering dipolitisasi oleh para pendukung khilafah. Namun Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib tidak menganalisis satu persatu

¹⁷⁵ Adonis, *al-Sābit wa al-Mutaḥawwil: Baḥs fi al-Ibda' wa al-Ittiba' 'inda al-'Arab*, diterjemahkan oleh Khairan Nahdiyyin, (Yogyakarta: LKIS, 2007), vol. I, hlm. xxvii-xxviii.

penafsiran-penafsiran atas ayat-ayat dan hadis-hadis khilafah. Oleh karena itu, peneliti harus memvalidasi klaim Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib dengan mengevaluasi penafsiran-penafsiran atas ayat-ayat dan hadis-hadis yang digunakan sebagai dalil khilafah oleh para pendukungnya. Artinya, Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib tidak memberikan penjelasan lebih lanjut dan detail terkait bukti atas klaim yang diajukan.

Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib dalam mengkritik khilafah fokus dengan pendekatan disiplin-disiplin keilmuan Islam, akan tetapi keduanya tidak mengkritisi sistem khilafah yang dipraktekkan oleh para pendukung radikalnya dari perpektif kriminologi (*criminological perspective*). Quinney (1977), seorang pakar kriminolog, menawarkan kategorisasi tindakan radikal menjadi dua: *pertama, crime of domination or repression* yang secara metodologis dilakukan oleh kapitalis atau kelas penguasa dan antek-anteknya. *Kedua, adalah crimes of accomodation* atau *crimes of resistance/rebellion* yang dilakukan oleh kelas pekerja atau kelas bawahan, yang merupakan kejahatan dalam rangka bertahan hidup. Bagi kelompok teroris pendukung khilafah yang merupakan minoritas atau marginal, akar masalah dipilihnya tindakan terorisme adalah adanya diskriminasi dan ketidakadilan yang dirasakan oleh mereka. Diskriminasi dan ketidakadilan yang mereka rasakan ini dipandang tidak dapat diperjuangkan melalui tata cara demokrasi yang sedang berjalan. Kelompok ini kemudian menjadi kelompok militan yang melandaskan perjuangannya berdasarkan *rational value*, yaitu keyakinan akan adanya nilai-nilai utama dalam sistem khilafah yang diperjuangkan sebagai kebenaran, kehormatan dan kewajiban untuk

melaksanakannya. Tidak mengherankan bila tindakan yang dilandasi oleh nilai yang, konon, rasional ini mampu menggerakkan pelaku untuk mengorbankan jiwanya.¹⁷⁶

Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib pun tidak mengkritik sistem khilafah dari perspektif politik identitas. Sementara beberapa ahli sepakat bahwa perjuangan kelompok militan dalam mendirikan khilafah tidak terlepas dari politik identitas, yaitu suatu upaya politis yang mendasarkan cara berpikir maupun tindakan pada kesamaan identitas suatu kelompok dengan tujuan memperjuangkan kepentingan kelompok tersebut. Politik identitas tidak terjadi di ruang hampa; ia muncul dalam suatu konteks atau kondisi tertentu. Terdapat faktor internal dan eksternal yang mendorong kelompok militan mendukung sistem khilafah. *Pertama*, faktor internal seperti primordialisme dan etnosentrisme, yakni kelompok militan tersebut menganggap bahwa kelompok mereka sendiri sebagai yang paling baik, unggul, suci, dan benar dibanding kelompok lain. Faktor ini menguatkan politik identitas berdasarkan kesamaan identitas agama dan pemahaman teologis. *Kedua*, faktor eksternal seperti diskriminasi atau marginalisasi yang membuat suatu kelompok sosial kurang mendapat akses terhadap sumber-sumber ekonomi, sosial, pendidikan, kesehatan, maupun politik. Faktor ini turut berkontribusi bagi kemunculan politik identitas. Artinya, sistem khilafah yang hendak ditegakkan kembali oleh kelompok militan bukan hanya karena faktor pemahaman agama yang radikal, namun

¹⁷⁶ Muhammad Mustofa, "Memahami Terorisme: Suatu Perspektif Kriminologi", *Jurnal Kriminologi Indonesia*, Vol. 2, No. III, Desember 2002, hlm. 31-32.

juga didorong oleh faktor eksternal seperti ekonomi dan lain sebagainya.¹⁷⁷

Strategi Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib dalam narasi kontra radikalisme dan terorisme mengacu pada pendekatan teologis. Kedua tokoh ini tidak melengkapi dengan pendekatan hukum. Sementara itu, beberapa negara memilih menempuh langkah hukum, baik di tingkat nasional maupun internasional. Di tingkat nasional, banyak negara, misalnya, telah membentuk Undang-undang Nasional tentang pemberantasan terorisme. Di India telah diatur UU seperti (1) *The Prevention of Damage to Public Property*, 1984; (2) *The Terrorist Affected Areas (Special Courts) Act*, 1984; (3) *The National Security Guard Act*, 1986; (4) *The Terrorist and Disruptive Activities (Prevention) Act*, 1987; (5) *The Code of Criminal Procedure (Amendment) Act*, 1993; (6) dan lain-lain. Di Indonesia juga diatur UU KUHP, 1999-2000 di mana tindakan terorisme yang sering dilakukan oleh kelompok pro khilafah telah dimasukkan dalam Bab VIII "Tindakan Pidana yang Membahayakan Keamanan Umum Bagi Orang, Barang dan Lingkungan Hidup," dan dirumuskan dalam pasal 302 serta 303. Di tingkat internasional, Resolusi Anti Terorisme dari Dewan Keamanan PBB (28 September 2001). telah meminta semua negara untuk segera bekerja sama dalam mencegah dan menekan tindakan teroris melalui peningkatan kerjasama dan pelaksanaan penuh konvensi internasional yang berkaitan dengan terorisme. Konvensi tersebut antara lain mencegah dan menekan pendanaan

¹⁷⁷ Imanuel Geovasky, "Terorisme dalam Sudut Pandang Politik Identitas", dikutip dari <https://crcs.ugm.ac.id/terorisme-dalam-sudut-pandang-politik-identitas/>, diakses pada tanggal 11 Juli 2022.

teroris dan langkah strategis lainnya. PBB juga meminta agar setiap negara memperhatikan dengan seksama hubungan erat antara terorisme internasional dan kejahatan terorganisir, obat terlarang, pencucian uang, perdagangan gelap senjata, dan pergerakan tidak resmi nuklir, kimia dan biologi dan bahan-bahan mematikan lainnya.¹⁷⁸

Kritik sistem khilafah yang ditawarkan oleh Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib dari perspektif studi Islam sangat besar kontribusinya dalam kontra terorisme, namun perlu dilengkapi dengan multi perspektif, sebab terjadinya terorisme yang dilakukan oleh kelompok pro khilafah dilatarbelakangi oleh beragam faktor. Selain faktor teologis, juga ada faktor psikologis, ekonomis, politis, dan sosiologis. *Pertama*, faktor psikologis, diantaranya adalah orientasi ketenaran, frustasi, mudah terpengaruh dengan suasana lingkungan sekitar, jenuh dengan suasana kehidupan, dan kegagalan dalam hidup. *Kedua*, faktor ekonomis, yaitu diantaranya disebabkan oleh kegagalan sistem ekonomi yang dianut, sulitnya lapangan kerja dan menumpuknya pengangguran. *Ketiga*, faktor politis, termasuk di dalamnya sistem yang lemah, situasi politik yang labil dan tidak menentu, pelaksana pemerintahan yang tidak mementingkan rakyatnya, dan juga adanya penjajahan terhadap rakyatnya. *Keempat*, faktor sosiologis, diantaranya adalah adanya kontradiksi dalam kehidupan masyarakat antara apa yang seharusnya dengan realita yang ada, kezaliman yang merajalela ditengah-tengah masyarakat, dan hilangnya rasa persaudaraan. Beragam faktor tersebut

¹⁷⁸ Mulyana W. Kusuma, "Terorisme dalam Perspektif Politik dan Hukum", *Jurnal Kriminologi Indonesia*, Vol. 2, No. III, 2002, hlm. 22-29.

membutuhkan strategi penyikapan yang beragam dengan melibatkan seluruh lapisan masyarakat dan pakar dari beragam bidang disiplin keilmuan.

I. Relevansi untuk Konteks Indonesia

Pasal 29 UUD 1945 menyatakan bahwa negara Indonesia berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa dan Negara menjamin kemerdekaan setiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya. Ketentuan pasal 29 UUD 1945 yang menyatakan negara berdasar atas ke-Tuhanan Yang Maha Esa, mengandung makna bahwa negara Indonesia bukan negara agama (*daulah dīniyyah*), namun Indonesia merupakan negara beragama (*daulah mutadayyinah*), sehingga kehidupan beragama merupakan hal yang amat urgen dalam denyut nadi kehidupan masyarakat. Agama memainkan perannya menjadi pembentuk perilaku warga negara yang beradab dalam bermasyarakat. Sedangkan dalam bernegara, agama sangat dijunjung tinggi oleh negara Indonesia untuk dipeluk warganya secara bebas tanpa ada paksaan. Akan tetapi, tidak serta-merta hal tersebut menjadikan agama Islam sebagai landasan satu-satunya bagi jalannya ideologi dan sistem pemerintahan Indonesia. Sebagai negara yang memiliki keragaman suku, bahasa, agama, dan kepercayaan, maka negara Indonesia harus mengusung Bhineka Tunggal Ika agar terjalin kehidupan yang penuh toleransi dan harmoni. Oleh sebab itu, para pendiri bangsa tidak menjadikan negara ini sebagai negara Islam sembari menafikan eksistensi

agama-agama lain. Para pendiri bangsa lebih memilih dasar Pancasila yang tidak bertentangan dengan Islam maupun agama-agama lainnya.¹⁷⁹

Umat Islam seyogyanya tetap bersyukur, sebab jika Pancasila ditinjau dari perspektif Islam, maka spirit yang terkandung dalam sila-silanya sejatinya sejalan dengan spirit Islam. Sila pertama, “Ketuhanan Yang Maha Esa”, selaras dengan ajaran Tauhid dalam QS. Ikhlas. Sila kedua, “Kemanusiaan yang adil dan beradab”, selaras dengan QS. An-Nisa ayat 135. Sila ketiga, “Persatuan Indonesia”, selaras dengan QS. Hujurat ayat 13. Sila keempat, “Kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan perwakilan”, selaras dengan QS. Asy-Syura ayat 38. Sila kelima, “Keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia”, selaras dengan QS. An-Nahl ayat 90.

Meskipun ada keselarasan-keselarasan nilai antara Alquran dan Pancasila, hingga hari ini beberapa kelompok Islam tetap tidak menerima Pancasila. Mereka ngotot ingin mendirikan khilafah Islamiyah dan mengganti dasar negara Pancasila. Munculnya *Islamic State of Iraq and Syria* (ISIS) semakin memperkeruh persoalan terkait radikalisme dan terorisme di berbagai negara termasuk Indonesia. Semangat kelompok yang mengusung kekhilafahan semakin eksis di berbagai wilayah Indonesia. Kelompok-kelompok ini memandang bahwa bentuk pemerintahan dan dasar negara

¹⁷⁹ Naskah Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia, dikutip dari <https://www.mkri.id/public/content/infoumum/regulation/pdf/UUD45%20ASLI.pdf>, pada hari Senin tanggal 7 Maret 2022 pukul 22.00.

Indonesia adalah kafir. Oleh karena itu, menurut mereka, sistem pemerintahan dan dasar negara Indonesia harus digantikan dengan khilafah.

Untuk menangkal berkembangnya gerakan radikal trans-nasional seperti ISIS, Jamaah Islamiyyah (JI), Jamaah Anshoru Daula (JAD), dan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), maka pemikiran Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib sangat relevan untuk dikemukakan ke khalayak masyarakat. Kedua ulama yang memiliki pengaruh luas tersebut dengan lantang menyatakan bahwa tidak ada teks Alquran maupun hadis yang mewajibkan pendirian khilafah. Sistem khilafah yang pernah diterapkan oleh kaum muslimin bukanlah satu-satunya sistem pemerintahan Islam. Sistem khilafah yang diterapkan pada masa lampau merupakan ijtihad politik umat Islam sesuai kondisi dan situasi zamannya pada masa lampau. Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib tidak menyangkal bahwa pada masa lalu umat Islam pernah menerapkan sistem khilafah dalam bentuk keamiran atau kesultanan di banyak kawasan, namun semua sistem tersebut memiliki keunikan dan keragaman sebagai bentuk ijtihad politik sesuai kondisi dan situasi masyarakat di masing-masing daerah.¹⁸⁰ Oleh karena itu, umat Islam pada saat ini

¹⁸⁰ Di Spanyol dan Afrika Utara terdapat keamiran atau kesultanan Mulk Thawaif (1010-1142), Nasiriyyah atau Bani Ahmar di Granada (1230-1492), Idrisiyyah di Maroko (789-926), Rustamiyyah di Jazair Barat (777-909), Aglabiyyah di Afrika, Jazair dan Sisilia (800-909), Ziriyyah dan Hamdaniyyah di Jazair Timur (972-1152), Murawiyyah (Murabbitun) di Afrika Utara dan Spanyol (1130-1269), Mariniyyah dan Watasiyyah di Maroko (1196-1549), Hafshiyyah di Tunisia dan Jazair Timur (1228-1574), Dinasti Syarif Maroko (1511-sekarang), dan Sanusiyyah (1187-1918). Di wilayah bulan sabit yang meliputi Mesir, Suriah, dan Irak terdapat keamiran dan kesultanan sebagai berikut: Tuluniyyah di Mesir dan Suriah (868-905), Ikhsidiyyah di Mesir dan Suriah (935-969), Hamdaniyyah di Jazirah dan Suriah (905-1004), Mazyadiyyah di Hila dan Irak Tengah (961-1150), Marwaniyyah

di Diyarbakr (983-1085), 'Uqaliyyah di Jazirah, Irak, dan Suriah Utara (900-1096), Mirdasiyyah di Aleppo dan Suriah Utara (1023-1279), Ayyubiyyah di Mesir, Suriah, Dryarbakr, dan Yaman (1169 - akhir abad ke-15), Mamluk di Mesir dan Suriah (1250-1517), dan Muhammad Ali di Mesir (1805-1953). Di wilayah Jazirah Arabia terdapat keamiran atau kesultanan sebagai berikut: Qaramithah di Arabia Timur dan Tengah serta Bahrain (894-997), Imam-imam Zaidiyah di Shan'a (860-1962), Shulahiyyah di Yaman (1074-1138), Rasuliyyah di Yaman (1229-1454), Sultan Muscat dan Zanzibar di Oman dan Zanzibar (1741-1964), Saud atau Wahabiyyah di Arabia Utara dan Tengah (1764-sekarang). Di wilayah Iran dan Kaukasus terdapat keamiran atau kesultanan sebagai berikut: Bawandiyyah di pantai Laut Kaspia (665-1349), Musafiriyyah atau Sallariyyah di Dailan dan Azerbaijan (916-1090), Rawwadiyyah di Azerbaijan (951-1071), Syaddadiyyah di Arran dan Armenia Timur (951-1174), Ziyariyyah di Tabaristan dan Gurqan (927-1090), Buwaihiyyah di Persia dan Irak (932-1062), Kakuiyyah di Persia Tengah dan Barat (1041-1119), Thahiriyyah di Khurasan (821-873), Samaniyyah di Khurasan dan Transoxania (819-1005), Syafariyyah di Sistān (867-1495), Khawarizam-Syiah (995-1231), Qarakhaniyyah di Transoxania dan Turkestan Timur (992-1211), Saljuk di Irak dan Persia (1038-1194), Artuqiyyah di Diyarbakr (1102-1048), Zangiyyah di Jazirah dan Suriah (1127-1222), Eldiguziyyah di Azerbaijan (1137-1225), Salguriyyah di Fars (1148-1270), dan Ismailiyyah atau Assasin di Persia dan Suriah (1090-1273). Di wilayah Anatolia dan Turki terdapat keamiran atau kesultanan sebagai berikut: Saljuk Rum di Anatolia (1077-1307), Danismendiyyah di Anatolia Tengah dan Timur (1071-1177), Qaramithah di Anatolia Tengah (1256-1483), Utsmaniyyah di Anatolia, Balkan, dan negeri-negeri Arab (1282-1924). Dinasti-dinasti Mongol adalah sebagai berikut: Khan-khan Agung Mongol di Mongolia dan Cina Utara (1206-1634), Chagatiyyah di Transoxania dan Turkestan Timur (1227-1370), Il-Khaniyyah di Persia (1256-1353), Khan-khan keturunan Jochi di Transoxania (1500-1598), dan Khan-khan di Crimea (1426-1792). Wilayah Persia setelah Mongol berdiri keamiran atau kesultanan sebagai berikut: Myzafariyyah di Persia Selatan (1314-1393), Jalayiriyyah di Irak, Kurdistan dan Azerbaijan (1336-1432), Timuriyya di Transoxania dan Persia (1370-1506), Qara Qayunlu di Azerbaijan dan Irak (1380-1468), Aq Qayunlu di Diyarbakr, Anatolia Timur dan Azerbaijan (1378-1508), Shafawiyyah di Persia (1501-1732), Afsyariyyah di Persia (1736-1795), Dinasti Zand di Persia (1750-1794), dan Dinasti Qajar di Persia (1779-1924), yang kemudian digantikan oleh Dinasti Pahlevi. Di wilayah Afghanistan dan India terdapat keamiran dan kesultanan sebagai berikut: Gaznawiyyah di Khurasan, Afghanistan, dan India Utara (977-1186), Guriyyah di Khurasan, Afghanistan, dan India Utara (1000-1215), Sultan-sultan Delhi di India Utara (1206-1555), Sultan-sultan Bengal (1336-1576), Sultan-sultan Kashmir (1346-1589), Sultan-sultan Gujarat di India Barat (1391-1583), Sultan-sultan Syarqi Jawnpur (1394-1479), Sulta-sultan Malwa di India Tengah (1401-1531), Bahmaniyyah di Deccan Utara (1347-1527), Sultan-sultan Faruqi, Khandesh di Deccan Utara (1370-1601), Sultan-sultan Mugal (1526-1858), dan Raja-raja Afghanistan (1747-1933). Sepanjang sejarahnya, dalam catatan Bosworth terdapat 82 dinasti yang memerintah di dunia Islam. Secara umum dinasti-dinasti yang besar berhenti pada paroh pertama abad ke-20. Utsmaniyyah atau Turki Utsmani digantikan oleh Republik Turki Modern sekitar tahun 1924, Safawiyyah digantikan oleh Dinasti Qajar pada tahun 1925 yang tak lama kemudian digantikan oleh Republik Iran modern yang sekuler di bawah

memiliki kebebasan untuk menentukan jenis-jenis sistem pemerintahan yang sesuai dengan perkembangan zaman dengan syarat pemerintahan tersebut mengupayakan terwujudnya keadilan, kesetaraan, kesejahteraan, keamanan, persatuan, dan nilai-nilai luhur agama.

Wahbah az-Zuhaili, yang sering berkunjung ke Indonesia, tidak pernah sekalipun mengkafirkan sistem pemerintahan negara Indonesia. Beliau justru mengapresiasi model keberagamaan masyarakat Indonesia yang mampu menyandingkan keislaman dengan nilai-nilai kebangsaan. Ahmad at-Tayyib memberikan apresiasi terhadap rakyat dan pemerintahan Indonesia atas prestasi-prestasi dan kemajuan yang telah diraih. Dalam pidato kunjungannya ke Indonesia, Ahmad at-Tayyib menyatakan:

“Indonesia telah dipilih oleh Allah Swt. sebagai negeri tempat menyebarkan Islam sebagai agama yang menyerukan kepada kebahagiaan dunia dan akhirat, serta menjaga orisinalitas dengan tetap menerima segala hal baru yang dipadukan secara baik dalam individu maupun masyarakat. Bangsa Indonesia juga telah mampu menyingkap khazanah keislaman yang suci serta nilai-nilai hukum Islam dan akhlaknya dengan mewujudkan nilai keadilan, persamaan, sikap terbuka pada orang lain serta memotivasi untuk memiliki sumber-sumber kekuatan dalam bidang ilmu pengetahuan dan teknologi dengan menyandarkan diri pada Allah semata, disertai usaha yang optimal sehingga kekuatan materi dan rohani tetap

Dinasti Pahlevi, selanjutnya Dinasti Mugal merosot tajam dan pada tahun 1857 pasca Inggris masuk ke India dan menjajahnya sampai tahun 1947. (Bosworth, C.E. *Dinasti-Dinasti Islam*. Terj. Ilyas Hasan. Bandung: Mizan, 1980).

tercapai secara bersamaan. Untuk itu, kemampuan bangsa Indonesia memadukan antara ilmu, iman dan amal telah menjadikan Indonesia mampu melakukan lompatan-lompatan sehingga menjadi salah satu negara termaju di kawasan Asia. Bahkan Indonesia telah menjadi macan Asia. Indonesia juga telah menjadikan Islam sebagai agama untuk membangun kehidupan dunia dan mencapai kebahagiaan ukhrawi, bahkan merupakan agama kemanusiaan secara universal. Saat ini Indonesia telah menjadi model Negara Muslim yang dapat dibanggakan oleh umat Islam seluruh dunia, karena Indonesia telah mampu mencapai kemajuan ekonomi yang luar biasa terutama di Asia Tenggara. Indonesia memeluk agama Islam melalui perantara para pedagang muslim. Kawasan Nusantara telah Allah jadikan berhati lembut dan sangat tertarik kepada Islam, karena ajaran dan akidah Islam yang sangat jelas toleran dan penuh keadilan. Selain itu kawasan Nusantara merupakan kawasan di Asia yang pertama kali menerima Islam yang dari waktu ke waktu Islam terus mengalami kemajuan di kawasan Nusantara sehingga Indonesia menjadi negara muslim terbesar dunia, dan mereka juga merupakan bangsa yang mencintai Allah dan Rasul-Nya serta Alqur'an dan ajarannya".¹⁸¹

Pidato tersebut semakin meneguhkan bahwa negara Indonesia bukan negara kafir dan *ṭagūt*, melainkan negara yang falsafahnya telah mengusung spirit nilai-nilai keislaman. Tanpa khilafah pun negara Indonesia dinilai pantas menjadi model ideal bagi umat Islam di seluruh dunia sebab undang-undangnya mampu

¹⁸¹ Pidato Syaikh Ahmad at-Tayyib, "Inilah Transkrip Lengkap Pidato Syaikh Al-Azhar", dikutip <https://www.dmi.or.id/inilah-transkrip-lengkap-pidato-grand-syeikh-Azhar/>. pada Selasa tanggal 11 Januari 2022 pukul 12.24 WIB.

menyerap nilai-nilai hukum Islam dan akhlak mulia untuk mewujudkan keadilan, persamaan, dan kemajuan di berbagai bidang. Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib tidak pernah merekomendasikan sistem khilafah sebagai pengganti Pancasila. Kedua ulama agung ini justru menegaskan pendapat bahwa Islam tidak mewajibkan mendirikan khilafah, sebab tidak ada teks Alquran dan hadis Nabi yang memerintahkan mendirikan khilafah. Yang ada hanyalah teks-teks Alquran dan hadis *da'if* yang dipolitisasi untuk melegitimasi sistem pemerintahan khilafah. Pandangan-pandangan dua ulama ini tentu sangat relevan untuk mencounter faham radikal para pendukung khilafah yang sangat membutuhkan pencerahan pemahaman tentang politik Islam.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Penelitian tentang kritik Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib terhadap sistem khilafah sampai pada kesimpulan-kesimpulan sebagaimana berikut:

1. Peneliti menemukan bahwa Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib hidup di kawasan Timur Tengah yang rawan konflik bersenjata dan ancaman terorisme dari kelompok-kelompok pengusung khilafah. Latar belakang sosio-politik tersebut tentu mempengaruhi corak pemikiran keduanya yang cukup kritis terhadap sistem khilafah. Peneliti menyimpulkan bahwa keduanya merespon situasi konflik di Timur Tengah akibat ulah kelompok-kelompok pro khilafah. Wahbah az-Zuhaili hidup di Syiria menyaksikan ancaman nyata berupa kebangkitan ISI di Irak sejak 2004 dan ISIS di Irak dan Syiria pada tahun 2014. Sedangkan Ahmad at-Tayyib di Mesir menyaksikan kemenangan Ikhwan al-Muslimun pasca revolusi Arab Spring di Mesir yang berhasil menggulingkan pemerintahan diktator Husni Mubarak pada tahun 2011. Ahmad at-Tayyib memandang kemenangan Ikhwan al-Muslimun dengan ideologi khilafahnya sebagai ancaman bagi

masa depan Mesir. Seperti diketahui, Ikhwan al-Muslimun yang didirikan oleh Hasan Banna merupakan pendukung khilafah. Dalam *Mu'tamar Khāmis* pada bab *Minhāj Ikhwān al-Muslimūn* dengan judul *Ikhwān al-Muslimūn wa al-Khilāfah*, Hasan Banna menilai bahwa khilafah merupakan salah satu dari rukun Islam, di mana mengabaikan urusan khilafah dapat menyebabkan kemurtadan.

Selain ancaman Ikhwan al-Muslimun, Mesir juga dihadapkan dengan ancaman ISIS yang terus menebar teror di Semenanjung Sinai. Mesir terus memerangi militan ISIS di Semenanjung Sinai selama bertahun-tahun. Kekerasan dan instabilitas di area tersebut meningkat sejak tergulingnya presiden Mesir Mohamed Morsi di tahun 2013. Militan ISIS kerap melakukan serangkaian serangan, terutama ditujukan kepada personel keamanan, minoritas Kristen Koptik, atau siapapun yang dinilai bekerja sama dengan militer dan kepolisian Mesir.

2. Peneliti menemukan Wahbah az-Zuhaili pada tahun 2006 menerbitkan *Qaḍāyā al-Fiqh wa al-Fikr al-Mu'āṣir* yang mengupas isu-isu kontemporer, antara lain mengulas tentang kritik sistem khilafah. Menurutnya, Islam tidak mensyaratkan sistem pemerintahan harus berupa khilafah. Alquran dan hadis tidak menentukan dan tidak membatasi sistem khilafah sebagai satu-satunya sistem yang Islami. Sistem politik hanyalah produk ijtihad yang bersifat profan, bukan doktrin baku dari Allah Swt. Oleh sebab itu, boleh saja

mengadopsi demokrasi dengan syarat menjunjung tinggi musyawarah dan mengutamakan asas kemaslahatan dalam menentukan kebijakan-kebijakan negara.

Senada dengannya, Ahmad at-Tayyib, dalam sejumlah wawancaranya di Channel Youtube Official Al-Azhar, juga melancarkan kritik tajam terhadap kelompok-kelompok pengusuh khilafah. Ahmad at-Tayyib melihat besarnya ancaman dari para pengusung khilafah bagi stabilitas keamanan dan persatuan di tengah-tengah kehidupan masyarakat di Timur Tengah. Gerakan destruktif kelompok teroris seperti ISIS, Al-Qaeda, Ikhwan al-Muslimun, hingga kelompok pengusung khilafah yang relatif lembut seperti Hizbut Tahrir, dipandang perlu untuk disikapi secara serius, yakni dengan cara meruntuhkan bangunan ideologi khilafah. Ahmad at-Tayyib menyimpulkan bahwa khilafah merupakan konsep pemikiran politik yang tidak baku. Sistem khilafah hanya produk pemikiran umat Islam masa lalu sesuai dengan tantangan zaman yang dihadapi. Khilafah bukanlah sistem yang *given* yang diturunkan langsung oleh Allah Swt.

Akan tetapi meskipun Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib menolak khilafah, kedua tidak lantas terjerumus ke dalam paradigma sekularistik. Keduanya tetap menegaskan pentingnya hubungan harmonis dan simbiotik antara agama dan negara. Kedua tokoh sama-sama menegaskan bahwa meskipun negara tidak menganut sistem khilafah, namun kebijakan-kebijakan negara harus selaras dengan spirit agama Islam. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa Wahbah az-

Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib berupaya memberi jalan tengah antara paradigma sekularistik dan simbiotik. Kedua tokoh ini tidak menganut paradigma integralistik, simbiotik *an sich*, maupun sekularistik *an sich*. Namun kedua tokoh tampaknya hendak memberi tawaran baru yang terkesan paradoks yang penulis sebut dengan istilah “religius-simbio-sekularistik”.

Peneliti juga menyimpulkan bahwa sistem khilafah merupakan *la raison constituée*, yakni teori buatan manusia yang memiliki relativitas dan, oleh karenanya, dicirikan dengan sifat berubah-ubah secara dinamis setiap waktu dan berbeda-beda antara satu pemikir dengan pemikir lainnya. Hal ini terbukti bahwa pemikiran khilafah tidaklah tunggal; ada khilafah versi Sunni, versi Syiah, versi Mu’tazilah, versi Khawarij, versi ISIS, versi HTI, dan seterusnya. Nalar politik khilafah tak lain adalah *la raison constituée*, yakni kumpulan aturan “yang diciptakan” oleh ulama Arab-Islam di tengah-tengah kultur intelektual Arab. Khilafah bukan sistem yang diturunkan oleh Allah Swt. secara langsung (*ma anzalahullah*) sebagaimana klaim kaum fundamentalis. Berdasarkan hasil analisis ini, maka sangatlah tepat apabila Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib menyatakan bahwa sistem khilafah hanyalah hasil ijtihad para tokoh politik dan ulama fikih masa lalu yang sifatnya sangat nisbi.

Peneliti pun menemukan bahwa Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib telah menyampaikan kritik terhadap penafsiran-penafsiran politis terhadap Alquran dan hadis

yang merupakan warisan ulama pro khilafah. Keduanya menyimpulkan bahwa Islam tidak mengharuskan sistem khilafah. Tidak ada teks Alquran dan hadis yang mengharuskan pendirian khilafah. Jika pun ada ayat-ayat dan hadis-hadis yang sering digunakan oleh para pendukung khilafah untuk menjustifikasinya, maka penafsiran atas ayat-ayat dan hadis-hadis tersebut perlu dikaji ulang. Kajian ulang atas penafsiran ayat-ayat dan status hadis-hadis khilafah yang dilakukan oleh peneliti sampai pada kesimpulan bahwa ayat-ayat seputar *khalifah*, *istikhlaf*, *khalaif* sejatinya tidak berkaitan dengan sistem khilafah, melainkan berkaitan dengan regenerasi-regenerasi umat manusia dari waktu ke waktu. Lalu kajian ulang tentang status hadis-hadis seputar khilafah menyimpulkan bahwa statusnya adalah *ḍaʿīf*.

Peneliti menyimpulkan bahwa argumentasi keduanya sangat kuat. Setelah melacak ayat-ayat dan hadis-hadis tentang khilafah, peneliti menemukan fakta bahwa memang tidak ada ayat dan hadis yang *ṣaḥīḥ* yang mewajibkan pendirian khilafah. Yang ada hanya ayat-ayat yang tafsirnya dipolitisasi untuk melegitimasi khilafah dan hadis-hadis khilafah yang statusnya *ḍaʿīf*. Dengan demikian ada benarnya apabila kedua tokoh ini berpendapat bahwa tidak ada dalil nash Alquran dan hadis *ṣaḥīḥ* yang secara eksplisit mewajibkan pendirian khilafah.

Terkait dengan metodologi kritik yang digunakan, Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib sebagai pakar studi Islam yang progresif menggunakan teori-teori yang berbasis pada

ulum Alquran, ilmu-ilmu hadis, teori-teori usul fikih, kaidah-kaidah fikih, dan analisis sosio-historis. *Pertama*, Wahbah az-Zuhaili melakukan komparasi secara *manhaji* antar madzhab guna menunjukkan keragaman pendapat ulama terkait khilafah. Keragaman dan perbedaan pendapat antar ulama tentang khilafah menunjukkan bahwa khilafah adalah persoalan *ijtihadiy* yang berbasis pada persangkaan (*ḍann*), bukan aturan hukum pasti yang langsung diturunkan oleh Allah Swt. (*qaṭ'iy taufiqiy*). *Kedua*, Ahmad at-Tayyib dengan teori *al-ṣābit wa al-mutaḥawwil* menegaskan bahwa khilafah merupakan produk *fiqh al-wāqi'*, yakni produk pemikiran sebagai respon atas realitas politik pada masanya. Dengan demikian, sistem khilafah dikategorikan sebagai *al-mutaḡayyir wa al-mutaḥawwil*, yakni produk ijtihad yang dapat berubah sesuai dengan perkembangan zaman. *Ketiga*, dengan teori *maqāṣid al-syarī'ah*, Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib menilai bahwa khilafah termasuk dalam kategori *wasail*, yakni sekadar salah satu dari piranti-piranti atau sarana-sarana untuk mewujudkan tujuan syariat berupa kemaslahatan bagi masyarakat. Khilafah bukan satu-satunya sistem yang menjadi piranti untuk mewujudkan kemaslahatan. *Kecempat*, Wahbah az-Zuhaili dan Ahmad at-Tayyib menggunakan metode tafsir kontekstual dan kritik hadis untuk mendekonstruksi tafsir-tafsir politis atas ayat dan hadis khilafah. Metode ini mengantarkan mereka pada kesimpulan bahwa tidak ada ayat dan hadis terkait persoalan

sistem khilafah. Yang ada hanya ayat dan hadis *ḍaʿīf* yang dipolitisasi untuk mendukung kekuasaan.

3. Peneliti menyimpulkan bahwa pemikiran kedua tokoh ini sangat relevan untuk konteks kebangsaan dan dapat berkontribusi untuk memperkuat dasar-dasar negara Indonesia. Negara Indonesia tidak bertentangan dengan Islam, karena Islam sendiri tidak menentukan sistem negara harus berupa khilafah. Khilafah tidak cocok untuk Indonesia. Khilafah juga bukan satu-satunya sistem yang Islami. Kerajaan juga bisa Islami seperti Kerajaan Arab Saudi. Begitupun Emirat juga Islami, terbukti dengan adanya Abu Dhabi, Kuwait, dan Qatar. Republik juga Islami dengan contoh Indonesia, Mesir, Pakistan, dan Turki. Oleh sebab itu, untuk menjadi Muslim yang taat tidak harus mendirikan khilafah. Warga negara bisa menjadi Muslim taat sekaligus nasionalis. Seharusnya tak ada lagi dikotomi antara nasionalis dan agamis di Indonesia. Sebab para pendiri bangsa sudah menyelesaikan persoalan hubungan agama dan negara melalui kesepakatan nasional. Kesepakatan itulah yang mengikat keindonesiaan hingga saat ini, sebagai landasan berbangsa dan bernegara, yakni Pancasila, UUD 1945, dan NKRI.

B. Saran-saran

1. Peneliti memberi saran kepada para peneliti akademis di kemudian hari agar terus mengembangkan penelitian ini guna memperkuat dasar-dasar negara Indonesia yang telah dibangun oleh para pendiri bangsa. Dengan mengkaji konsep khilafah secara kritis dan mendalam dari khazanah keislaman yang kita miliki, maka akan dapat dipahami dengan baik bahwa tidak ada pertentangan antara keislaman dan keindonesiaan.
2. Peneliti berpesan kepada masyarakat pada umumnya agar tidak mudah terpengaruh oleh propaganda para pendukung khilafah yang terbukti argumentasinya sangat rapuh. Argumentasi para pendukung khilafah hanya terbangun di atas politisasi ayat-ayat suci dan bersandar pada hadis-hadis yang lemah.
3. Peneliti berpesan kepada para santri di pesantren-pesantren yang mengkaji kitab-kitab kuning agar kritis dalam memahami persoalan-persoalan yang berkaitan dengan khilafah Islamiyyah. Para santri sebaiknya memahami konsep-konsep politik Islam yang tercantum dalam kitab kuning secara kontekstual, sebab fikih politik merupakan hasil ijtihad yang terikat dengan ruang dan waktu.

DAFTAR PUSTAKA

‘Asyur, Ibnu, 1984, *Tafsīr al-Taḥrīr wa at-Tanwīr*, Tunisia: Dar Tunisia li Nasyr.

‘Atiyah, Ibnu, 2001, *Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz*, Beirut: Dar Kutub ‘Ilmiyyah

Abadhah, Mina, 2017, *Maṣri mā Ba’d Saurah*, Jurnal Hiwar Kauni, Mesir: An-Nasyrah Akhbariyyah, 2017.

Abdillah, Masykuri, 1997, *Responses of Indonesian Muslim Intellectuals to the Concept of Democracy 1966-1993*, Hambur: Abera Verlag.

Ahmad at-Tayyib, “Bayān Khitāmi lil Mu’tamar”, diakses dari situs Al-Azhar https://www.azhar.eg/Files/renovation-islamic-thought/last_word.htm pada tanggal 23 Juli 2021 pukul 23.31 WIB.

Ahmad, Abd ‘Ati Muhammad, 2005, *Fikr as-Sīyasi lil Imām Muḥammad Abduh*, Cairo: Majlis A’la li Saqafah.

Ali, Luai, “Syaiikh Al-Azhar: Khilāfah Lam Yarid an-Naṣ Alquran”, dikutip dari harian Islam Yaum, <https://www.youm7.com/story/2016/6/29/>. pada hari Ahad, 10 Juli 2021 pukul 10.34 WIB.

_____, “Syaiikh Al-Azhar: Mafhūm Ḥākimiyyah Usia Fahmuhu ‘Inda Ba’ḍil Mufakkirīn wal Ulama”, Surat Kabar Harian Yaum Sabi’, dikutip dari <https://www.youm7.com/story/2016/6/27/>, pada tanggal 11 Juli 2020, pukul 23.55 WIB.

Alim, Farij Abd , 2017, “Manhaj Duktūr Ahmad Tayyib fi Taqrīr ‘Aqidah Ahlu Sunnah wa Jamā’ah”, *Jurnal Fakultas Filsafat dan Akidah*, Thantha: Al-Azhar Syarif Thantha.

Amidi, Saifuddin, 2000, *Gayah al-Marām fi ‘Ilmi al-Kalām*, Beirut: Dar Kutub ‘Ilmiyah.

Amili, Syaikh Hasan Maki, “Hal Imāmah min al-Uṣūl aw al-Furū’”, dikutip dari <https://research.rafed.net> pada 30 Desember 2020 pukul 06.00 WIB.

Amin, Ahmad, 1994, *Fajr al-Islām*, Maktabah an-Nahdhah Mishriyyah.

Ardiansyah, Irfan, 2017, “Pergeseran dari Sistem Khilafah ke Nation State Dunia Islam”, *UIR Law Review*, vol. 01, No. 2.

Arzaq, Abu ‘Abdillah bin, 1977, *Badāi’ Sulk fi Ṭabāi’ al-Mulk*, Baghdad: Wuzarat A’lam.

Atwan, Abdel Bari, 2019, *Islamic State: The Digital Caliphate*, Canada: University of California Press.

Ayad, Moustafa dkk., 2021, “The Cloud Caliphate: Archiving the Islamic State in ReTime”, *Institute for Strategic Dialogue: US Military Academy*.

- Baghawi, Husain bin Mas'ud, 1990, *Tafsīr Ma'ālim at-Tanzīl*, Beirut: Dar Kutub 'Ilmiyyah.
- Bakri Haj, Musa, 2019, *Da'īfu Ahādīs as-Siyāsah*, Port Sudan: Jamiah Islamiyyah Minnesota.
- Binder, Leonard, 1988, *Islamic Liberalism : A Critique of Development Ideologies*, Chicago & London : The University of Chicago Press.
- Blanchard, Christopher M., Humud, Carla E., 2018, *Islamic State and U.S. Policy*, Amerika: Congressional Research Service.
- Bosworth, C.E., 1980, *Dinasti-Dinasti Islam*. Terj. Ilyas Hasan. Bandung: Mizan.
- Bunzel, Cole, 2016, "The Kingdom and the Caliphate: Duel of the Islamic States", *Journal International Peace*.
- Buti, Ramadan, 2003, *Kayfa Sārat Ma'rifati lil Ustaz ad-Duktūr Wahbah az-Zuhaili: Zamīlan summa Sadiqan summa Akhan Fillah*, dalam *Wahbah az-Zuhaili Buḥūs wa al-Maqālah al-Muhdat Ilayhi*, Damaskus: Maktabah Asad.
- Channel Official Al-Azhar, "ma Ma'na Ḥākimiyyah allati Tastakhdimuha Jamā'ah at-Takfīriyyah" dikutip dari <https://www.youtube.com/OfficialAzharEg>, diakses pada tanggal 11 Juli 2020, pukul 01.45 WIB.

Channel Youtube Official Al-Azhar Eg, “Risalah Syaikh Al-Azhar li Syabab alladzina Yaḥlamuna bi Isti’adati Khilāfah” dikutip dari LINK diakses pada hari Sabtu, 10 Juli 2021, pukul 01.22 WIB.

Damiji, ‘Abdullah bin Umar bin Sulayman ad-, 1408 H, *Imāmah ‘Uzma ‘inda Ahli Sunnah wa Jamā’ah*, Riyadh: Dar Taybah.

Daq, Salah Najib , 2021, *Fahm al-Ṣaḥīḥ li Ayat Ḥākimiyyah*, Saudi: Majmu’ah Mawaqi’ Madad: Siyasah Syar’iyyah.

Dhahyan, Sulayman, “Hal Sata’ti Khilāfah ala Manhaj Nubuwwah?”, <https://makkahnewspaper.com/article/584792/>. pada 31 Desember 2021 pukul 22.36 WIB.

Dinillah, Mukhlis, “Menhan: Ideologi Khilafah Masuk ke Sekolah dan Pesantren”, dikutip dari <https://news.detik.com/berita-jawa-barat/d4523411/menhan-ideologi-khilafah-masuk-sekolah-hingga-pesantren>, pada tanggal 26 September 2020, pukul 23.15 WIB.

Esposito, John L., 2002, *Unholy War: Terror in the Name of Islam*, New York: Oxford University Press.

Gaub, Florence, 2021, *How The Islamic State Sees The Future*, European Union Institute for Security Studies.

Ghazali, Abu Hamid , 2003, *al-Iqtisād fī I’tiqād*, Damaskus: Dar Kutaiba.

- Gusmansyah, Wery, *Trias Politika dalam Perspektif Fikih Siyasah*, Imarah: Jurnal Pemerintahan dan Politik Islam, Vol 2 No 2, 2017.
- Hafidzi, Anwar, Amalia, Norwardah Rezky, 2018, “Marriage Problems Because of Disgrace: Study of Books Fiqh Islam wa Adilatuhu and Kitab Nikah”, *Jurnal Ihkam* vol. 13, no. 2, Fakultas Syariah UIN Antarasari.
- Hamusy, Ahmad Ratib, 2003, *Sirah Ustaz Duktur Wahbah az-Zuhaili ‘Ilmiyyah wa ‘Amaliyyah dalam Wahbah az-Zuhaili al-Buḥūs wa al-Maqālah Muḥdat Ilayhi*, Damaskus: Maktabah Asad.
- Hardiansyah, Dedi, 2019, “Distorsi Hadis Khilafah ‘Ala Manhaji An-Nubuwwah (Studi Kritik Analisis Hadis Khilafah ‘Ala Manhaji an-Nubuwwah)”, *Diroyah: Jurnal Ilmu Hadis*, Vol. 2, Bandung: UIN Gunung Jati.
- Hassan, Hassan, 2016, *The Sectarianism of The Islamic State: Ideological Roots and Political Context*, Washington DC: Carnegie Endowment for International Peace.
- Hayik, Abi shuhayb Khalid bin Mahmud, “Dawa’ ‘Aynayn fi Bayan Hadis Idza Buyi’a li Khalifatayn, Dar Hadis ad-Diyaiyyah”, dikutip dari <http://addyaiya.com/uin/arb/Viewdataitems.aspx?ProductId=393> pada 10 Januari 2022 pukul 01.23 WIB.

- Haykal, ‘Abd Basit Salamah, 2016, *Maḥmūd al-Khilāfah fī Alqur’ān wa Sultah al-Mufaṣṣīr*, Cairo: Mu’minun bila Hudud: Muassasah Dirasah wa Abhas Mouminoun.
- Hayyan, Muhammad Yusuf Abu, 2010, *Tafsīr Baḥr al-Muḥīt*, Beirut: Dar Kutub ‘Ilmiyyah.
- Heibner, Stefan dkk., 2017, *Caliphate in Decline: An Estimate of Islamic State’s Financial Fortunes*, London: The International Centre for Study of Radicalisation.
- Hidayat, Riyan Erwin, 2019, “Studi Pemikiran Wahbah az-Zuhaili dan Muhammad Syahrur tentang Pernikahan serta Relevansinya dengan Peraturan Perundang-Undangan tentang Perkawinan di Indonesia”, *Jurnal Hukum Istimbath*, Vol. 16, No. 1, Institut Agama Islam Negeri Metro.
- Hitti, Philip K., 1974, *History The Arabs*, London: Oxford University Press.
- Ibrahim, Musa Ibrahim, 1996, *Buḥūs Manhajiyyah fī ‘Ulūm Alqur’ān al-Karīm*, Oman: Dar ‘Amar.
- Idlibi, Shalahuddin Ahmad al, “Hadīs al-Khilāfah ala Manhaj an-Nubuwwah”, dikutip dari <https://idlbi.net/khelafah/>. pada 30 Desember 2021 pukul 01.45 WIB.
- Imarah, Muhammad, 1997, *Ma’rikat al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukm*, Cairo: Dar Syuruq.

Iqbal Fadhilah, “Ternyata HTI Masih Eksis di Indonesia”, dikutip dari <https://harianmomentum.com/read/24415/ternyata-hizbut-tahrir-masih-eksis-di-indonesia>, pada tanggal 25 September 2020, pukul 22.30 WIB.

Iqbal, Muhammad., Nasution, Amin Husein, 2010, *Pemikiran Politik Islam dari Masa Klasik hingga Indonesia Kontemporer*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group.

Jabiri, ‘Abed, 2002, *Takwīn ‘Aql al-‘Arabi*, Beirut: Markaz Dirasah Wahdah ‘Arabiyyah.

_____, 2004, *Binyah ‘Aql ‘al-Arabi*, Beirut: Markaz Dirasah Wahdah ‘Arabiyyah.

_____, 2007, *‘Aql al-Siyāsi al-‘Arabi*, Beirut: Markaz Dirasah Wahdah ‘Arabiyyah.

Juwaini, , 2000, *Giyās al-Umam fī Tiyās Z̤ulmi*, (Beirut: Dar Kutub, 2000)

Karch, Olivia, 1993, *fī Z̤ilāl Alqur’an: Ru’yah Istisrāqīyyah Faransiyyah*, terj. Muhammad Ridha ‘Ajaj, Cairo: Zahra li l’lam ‘Arabi.

Kasir, Ibnu, t.t., *Tafsīr Ibnu Kašīr*, Cairo: Dar Ibn Jauzi.

Kementerian Agama Republik Indonesia, 2017, *Alquran dan Terjemahan*, Jakarta : Kemenag RI.

Khaldun, Ibnu, 1985, *Muqaddimah*, Cairo: Lajnah Bayan ‘Arabi.

- Khraisha, Lamnya, dkk, 2020, *The Muslim 500: The World's 500 Most Influential Muslims*, The Royal Islamic Strategic Centre.
- Laytsi, Madhat Mahir, 2010, *Fiqh al-Wāqī' fī Turās al-Siyāsī*, Beirut: Syabkah 'Arabiyyah lil Abhas wa Nasyr.
- Liham, Badi' Sayyid, 2001, *Wahbah az-Zuhaili al-'Alim al-Faqīh al-Mufasssīr*, Damaskus: Dar Qalam.
- Luchsinger, Alexander, 2017, *The Allure of ISIS: Examining the Underlying Mechanisms that Helped the Islamic State in Iraq and Syria*, Carolina: University of South Carolina.
- Lufacfi, 2018, "Kritik atas Penafsiran Ayat-Ayat Khilafah: Studi Tafsir Wa'ie Karya Rokhmat S. Labib", *Jurnal Fanar: Jurnal Ilmu Alquran dan Hadis* vol. I, no. I 2018, Fakultas Ushuluddin STFI Sadra.
- Maertin, Michaela, Solomon, Huessein, 2017, *Islami State: Understanding the Nature of the Beast and Its Funding*, Washington: SAGE Publications.
- Mahfudh, KH. Sahal, 1994, *Nuansa Fikih Sosial*, Yogyakarta: LKIS Yogyakarta.
- Malashenko, Alexey, 2018, *The Islamic Caliphate: Undrawn Conclusions*, Berlin: Dialogue of Civilizations Research Institute.

Maraghi, Ahmad Mustafa , 1946, *Tafsīr al-Maragi*, Cairo: Mustafa Bab Halabi.

Mawardi, Abu Hasan, 1960, *Aḥkām as-Sulṭāniyyah*, Beirut: Dar Fikr.

Mawardi, Abu Hasan, t.t., *an-Nukat wa al-‘Uyun: Tafsīr al-Mawardi*, Beirut: Dar Kutub ‘Ilmiyyah.

Muhammadun, 2016, “Pemikiran Wahbah az-Zuhaili dalam Pendekatan Sejarah”, *Jurnal Misykah* Institut Bunga Bangsa.

Muhammadun, 2017, “Konsep Ijtihad Wahbah az-Zuhaili dan Relevansinya bagi Pembaharuan Hukum Keluarga di Indonesia”, *Jurnal Ilmiah Indonesia*, vol. 4, No. 11, Cirebon: Institut Agama Islam Bunga Bangsa.

Mujani, Saiful, “Rakyat Indonesia Menolak Khilafah ISIS dan HTI”, dikutip dari <https://saifulmujani.com/rakyat-indonesia-menolak-khilafah-isis-dan-hti/>, pada tanggal 23 September 2020, pukul 22.00 WIB.

“Muktamar Al-Azhar al-‘Alami li Tajdīd al-Fikr al-Islāmi”, dikutip dari https://www.azhar.eg/Files/renovation-islamic-thought/last_word.htm. pada 7 Juli 2021 pukul 05.45 WIB.
(nama penulis)

Mulyana, Yan dkk., 2016, “Power Negara Islam Irak dan Suriah”, *Jurnal Ilmu Politik dan Komunikasi*, vol. VI, No. 1.

Muna, Muhammad Khusnul, Subekti, Yusuf Agung, 2020, “Tujuan Pendidikan Islam Dalam Alquran: Kajian Surah Hujurat Ayat II-13 Tafsir Munir Karya Wahbah az-Zuhaili”, *Jurnal Staima*, Vol. 2, No. 2.

Nabhani, Taqiyuddin , t.t., *ad-Daulah al-Islāmiyyah*, Palestina: Hizbu Tahrir.

Nasrulloh, “Kritik Radikalisme Pemikiran HTI: Studi Kontekstualitas Matan Hadis-hadis Khilafah”, *Jurnal Diya’ al-Afkār* Studi Alquran dan Hadis, Malang: UIN Malang, Vol. 2, No. 2.

Olsson, Susanne, 2021, “Hizb ut-Tahrir’s Caliphal Counter-Narrative”, Swedia: *Jurnal Religions*, Department of Ethnology, History of Religions and Gender Studies, University of Stockholm.

PPMI Mesir: *Tujuh Fakta Grand Ahmad at-Tayyib*, dikutip dari <http://www.ppmimesir.id/2020/01/tujuh-fakta-grand-syekh-ahmad thayyib.html>, pada 29 Desember 2020 pukul 02.03 WIB.

Putra, Ilham Pratama, “Masuk ke Sekolah, KARIM Diduga Transformasi HTI”, dikutip dari <https://www.medcom.id/nasional/peristiwa/8N0ZaJ7k-masuk-ke-sekolah-kelompok-karim-diduga-transformasi-hti>, pada 25 September 2020, pukul 23.00 WIB.

Qalamun wa Dir Atiyyah, dikutip dari <http://www.uok.edu.sy/kalamoon-and-deirattiah/>, pada 29/10/2020, pukul 23.31 WIB.

Qanduzi, 1997, *Yanabi’ al-Mawadah*, Beirut: Muassasah A’lami.

- Qurtubi, Abi Bakar, 2006, *Tafsīr Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Alqur'an*, Beirut: Muassasah Risalah.
- Qutb, Sayid, 1998, *fi Zilāl Alqur'an*, Cairo: Dar Syuruq.
- Rahmadi, 2019, "Metode Studi Tokoh dan Aplikasinya dalam Penelitian Agama", *Jurnal Banjari*, vol. 18, no. 2, Banjarmasin: UIN Banjarmasin.
- Raslan, Salahuddin Basyuni, 1985, *al-Fikr as-Siyāsi 'inda al-Mawardi*, Cairo: Maktabah Nahdah Syarq.
- Razi, Fakhruddin , 1981, *Tafsīr Mafātīḥ al-Gayb*, Beirut: Dar Fikr.
- Raziq, 'Ali Abd , 2007, *al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukm*, Cairo: Maktabah Usroh
- Revkin, Mara, 2016, *The Legal Foundations of Islamic State*, Washington: Center for Middle East Policy at Brookings.
- Sanhuri, 'Abd Raziq , 2007, *Uṣūl al-Ḥukm fī al-Islām*, Cairo: Maktabah Usrah.
- Setyawan, Heri, 2019, "Redefining the Role of Religion in Contemporary Society: Pope Francis and Syekh Ahmad Muhammad Tayyeb", *Jurnal Sosiologi*, Semarang: Waliosongo, Vol. 3, no. 2.
- Siba'i, Mustafa , 1949, *al-Sunnah wa Makanatuha fī Tasyrī' al-Islāmi*, Cairo: Dar Qawmiyyah.

Sodiqin, Ali, 2021, “The Dynamics of Islamic Constitution: From the Khilāfah Period to the Nation-State”, *Journal of Islamic Law*, vol. 2, No. 2, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga.

Surayrih, Luna Abu, Sha’b, Faris Abu, “Maşri mā Ba’da Saurah wa Qablaha: Ḥiwār ma’a Hasan Nafi’ah”, (Centre for Arab Unity Studies/Markaz Dirasah Wahdah Arabiyyah), dikutip dari link <https://caus.org.lb/ar/> pada tanggal 23 Desember 2020 pada pukul 16.00 WIB.

Syadzali, Munawir, 1990, Islam dan Tata Negara, Ajaran, Sejarah dan Pemikiran, Jakarta: UI Press.

Syahrastani, Muhammad bin ‘Abd Karim , t.t., *al-Milal wa an-Niḥal*, Beirut: Dar Kutub Ilmiyah.

Tayyib, Ahmad , “Transkrip Pidato Ahmad at-Tayyib”, dikutip dari Website <https://www.dmi.or.id/inilah-transkrip-lengkap-pidato-grand-syeikh-azhar/>, pada 11 Januari 2022 pukul 01.11 WIB.

“The Village of Feir Atieh Invaded by Islamists”, dikutip dari http://www.fides.org/en/news/34764ASIA_SYRIA_The_village_of_Deir_Atieh_invaded_by_Islamists_Christians_identified_and_detained. pada Selasa, 15 Desember 2020, pukul 22.10 WIB. Nama Penulis

Tobing, Fredy T. L., Indradjadja, Erwin, 2019, “Islamic State in Iraq and Syria (ISIS) and Its Impact in Indonesia”, *Global Jurnal Politik International*.

Winter, Ofir, 2016, *The Islamic Caliphate: A Controversial Consensus*, Israel: Institute for National Security Studies.

Yassin, Ourzadi, 2019, “Qirā’ah an-Naqdiyyah fī Fikr Hizb Tahrīr: Masalah Khilafah Namuzajan”, *Journal of Extremism and Armed Groups*, Vol. I.

Yusdani, 2015, *Fikih Politik Muslim Progresif*, Yogyakarta: Penerbit Kaukaba.

Zuhaili, Wahbah, 2003, *Tafsir al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa al-Syarī’at wa Manhaj*, Beirut: Dar Fikr.

_____, 2006, *Qaḍāyā al-Fiqh wa al-Fikr al-Mu’āṣir*, Damaskus: Dar Fikr, 2006.

_____, 2008, *Fiqh al-Islāmi wa Adilatuhu*, Damaskus: Dar Fikr.

Zuhaili, Wahbah, Athiyah, Jamal, 2000, *Tajdīd al-Fiqh al-Islāmi*, Damaskus: Dar Fikr.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP



Nama : Irwan Masduqi, Lc. M. Hum
 Tempat, Tgl. Lahir : Sleman, 18 Maret 1983
 Alamat Rumah : Pesantren Assalafiyyah II Terpadu Jl Kiai Masduqi, Mlangi, Nogotirto Gamping Sleman Yogyakarta
 NIK. : 3404011803830003
 Instansi : Pesantren Assalafiyyah II Terpadu
 Alamat Instansi : Jl Kiai Masduqi Mlangi Nogotirto Gamping Sleman Yogyakarta
 Jabatan : Pengasuh
 Riwayat Pendidikan :
 1. SD Tuguran (1988-1994)
 2. API Tegalrejo (1994-1997)
 3. Madrasah Tsanawiyah Lirboyo (1997-2000)
 4. Madrasah Aliyah Lirboyo (2001-2003)
 5. S1 Al-Azhar Cairo (2004-2009)
 6. S2 UIN Sunan Kalijaga (2010-2012)
 7. S3 UII (2019 - 2022)
 Pengalaman Jabatan :
 1. Ketua Bahtsul Masail Aliyah Lirboyo (2002-2003)

2. Ketua LAKPESDAM PCINU Mesir (2008-2009)
3. Pimred Jurnal Nuansa PCINU Mesir (2007)
4. Pengurus LAKPESDAM PBNU (2017-2022)
5. Anggota Bahtsul Masail PBNU (2022 - Sekarang)
6. Ketua Aswaja Center PWNU DIY (2021 - 2022)
7. Direktur Pendidikan Yayasan Assalafiyyah (2013 - Sekarang)
8. Pengasuh Pesantren Assalafiyyah II Mlangi (2013 - Sekarang)
9. Mudir Ma'had Aly Assalafiyyah Mlangi (2021 - Sekarang)
10. Wakil Rektor UNU Yogyakarta Bidang Kepesantrenan (2022-2026)

Karya

:

1. Berislam Secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragama (Mizan: 2012)
2. Suluk Sufi Ulama Keraton: Ajaran Kiai Nur Iman (2013)
3. Ketika Non Muslim Membaca Al-Quran (2014)