

REKONSTRUKSI *KHILÂFAH* DALAM AL-QUR'AN:

Studi Kritis Penafsiran Quraish Shihab

Mabroer Inwan.¹

Universitas Azzahra dan Universitas Prof. Dr Moestopo Beragama Jakarta

Email: mabroer_uinjkt@yahoo.com

Abstract

This Paper examines the views of Quraish Shihab against the arguments used by HTI and refutes the legitimacy concept khilâfah in three aspects. Firstly, the obligation to enforce Islamic law in QS. al-Mâ'idah [5]: 48. Secondly, the obligation of amar ma'ruf nahi munkar and the last is the obligation to obey with Allah, Rasul and ulil amr. Of these three foundations, Quraish Shihab sees the obligation to enforce Islamic law in the QS. al-Mâ'idah [5]: 48 deemed necessary to apply the law of God, just not to emphasize God's law absolutely while amar ma'ruf nahi munkar in the QS. Ali 'Imrân [3]: 110 assessed the obligation of amar ma'ruf nahi munkar related obligation invites to the good that ma'ruf in line with the value of goodness in the culture of society as well as the obligation to present doing something that can damage in QS. an-Nisâ' [4]: 59 Quraish Shihab emphasize the obligation of obedience to Allah, Rasul and ulil Amr a duty, just only that obligation to obedient with ulil amr are those who bring a good values among them of the rulers/government, other meaning is ulama and the letter representing the community in these various groups and professions. In so doing, the author refers to his work "Tafsir al Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an" and several other works, with literary interpretation, the author review and analyze with the work of interpretive and analytical and comparative analytic approach with the interpretation of HTI.

Keywords: *Quraish Shihab, Tafsir, Khilâfah.*

Abstrak

Tulisan ini mengkaji pandangan Quraish Shihab terhadap dalil-dalil yang digunakan HTI dan membantah atas legitimasi konsep khilâfah pada tiga aspek, pertama, kewajiban menegakkan hukum Islam pada QS. al-Mâ'idah [5]: 48, kedua, kewajiban amar ma'ruf nahi munkar, dan ketiga, kewajiban taat pada Allah, Rasul, dan ulil amr. Dari tiga landasan ini, Quraish Shihab memandang kewajiban menegakkan hukum Islam pada QS. al-Mâ'idah [5]: 48 dianggap perlu untuk menerapkan hukum Allah, hanya saja tidak menitik beratkan hukum Allah secara mutlak. Sedangkan amar ma'ruf nahi munkar pada QS. Ali 'Imrân [3]: 110 dinilai kewajiban amar ma'ruf terkait kewajiban mengajak kepada kebaikan yang sifatnya ma'ruf sejalan dengan nilai kebaikan pada kultur di masyarakat, sama halnya kewajiban mencegah melakukan sesuatu yang dapat merusak. Pada QS. an-Nisâ' [4]: 59 Quraish Shihab tekankan kewajiban taat pada Allah, Rasul, dan ulil amr sebuah kewajiban, hanya saja kewajiban taat pada ulil amr adalah

¹ Dosen Universitas Azzahra Jakarta dan Universitas Prof. Dr Moestopo Beragama Jakarta.

REKONSTRUKSI *KHILÁFAH* DALAM AL-QUR'AN:

Studi Kritis Penafsiran Quraish Shihab

mereka yang membawa nilai kebaikan diantaranya para penguasa/pemerintah, makna lain adalah ulama, dan terakhir yang mewakili masyarakat dalam berbagai kelompok dan profesinya. Mengurai demikian, penulis merujuk pada karya Tafsir al Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an dan beberapa karya lainnya. Dengan literatur tafsirnya, penulis mengkaji dan menganalisis dengan kerja pendekatan tafsir dan deskriptif analitik dan komparatif dengan penafsiran HTI.

Kata Kunci: *Quraish Shihab, Tafsir, Khiláfah.*

PENDAHULUAN

Wacana ke-Islaman belakangan menjadi perdebatan khususnya di Indonesia terkait *khiláfah Islâmiyyah* yang berupaya merealisasikan ajaran “murni” Al-Qur'an dalam konsep politik-negara yaitu hukum Islam. Salah satu gerakan/ormas Islam adalah Hizbut Tahrir Indonesia (HTI).² Karenanya, segala sistem negara yang tidak berlandaskan ajaran Al-Qur'an dan Sunnah secara murni ditolak bahkan disebut *thâghût* dan kafir.³ Pandangan demikian, tentu didukung dengan landasan yang argumentatif bagi mereka berdasarkan Al-Qur'an dan Sunnah.⁴

Secara metodologis kerangka berpikir berpijak pada teks-teks murni Al-Qur'an yang mengisyaratkan adanya konsep *khiláfah* kelompok HTI menilai perjuangan menegakkan *khiláfah* adalah mutlak sebagai sebuah kebenaran. Berbeda dengan gagasan kelompok Islam yang lebih akomodatif menilai gagasan politik kenegaraan. Misalnya demokrasi dianggap mengandung seluruh tata pemerintahan modern yang juga terdapat gagasan besar Islam seperti prinsip kesetaraan (*al-musâwâ*), kebebasan (*al-hurriyât*), keadilan (*al-'adl*), dan lainnya yang dianggap sejalan dengan landasan normatif ajaran Islam. Bahkan Abdul Karim Soroush menilai dan memberikan sebuah tesis demokrasi religius diyakini Islam dan demokrasi bisa hidup berdampingan secara damai dan harmonis.⁵

Perbedaan pandangan ini, tidak terlepas dari perdebatan panjang mengenai relasi agama dan negara. Apakah agama berdiri secara independent dalam sebuah negara, ataukah negara punya ruang dan hak yang berbeda dengan agama atau agama menjadi ruang bebas yang mengatur segala hukum negara. Perdebatan itu pun, sekali lagi soal penilaian dalam memahami teks-teks Al-Qur'an yang diterjemahkan dalam realitas sosial-politik. Misalnya, kehadiran Pancasila dinilai mengakomodir segala kelompok dan kepentingan sehingga negara dengan dasarnya Pancasila bukan negara Islam. Misalnya cak Nur menilai Pancasila menjadi berfungsi sebagai sumber untuk memacu masa depan, dengan menjadikan sebagai ideologi terbuka.⁶

² Asal mula gerakan ini berdiri di Palestina pada tahun 1953. Sebelumnya awal tahun 1953 HT mengajukan izin pendirian partai politik kepada Departemen Dalam Negeri Pemerintah Yordania, namun ditolak bahkan ditolak karena dianggap ilegal. Lihat Ainur Rofiq al Amin, *Membongkar Proyek Khilafah Ala Hizbut Tahrir Indonesia*, (Yogyakarta: LkiS, 2012), h. 21.

³ Misalnya, demokrasi merupakan pandangan dunia sekuler yang mengandung seperangkat peraturan yang terkait dengan konstitusi, hukum, dan sistem pemerintahan secara keseluruhan. Lebih lanjut, menerima dan menganjurkan atau menerapkan demokrasi hukumnya haram bagi umat Islam. Lihat Masdar Hilmy, *Teologi Perlawanan; Islamisme dan Diskursus Demokrasi Indonesia Pasca Orde Baru*, (Yogyakarta: Kanisius, 2009), h. 200.

⁴ Diantara dalil itu adalah (QS. al-Mâidah [3]: 48), QS. Ali Imran [3]: 110, QS. an-Nisâ' [4]: 59:

⁵ Abdul Karim Soroush, *Reason, Freedom dan Democracy in Islam*, (Oxford: Oxford University Press, 2000), h. 133.

⁶ Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan*, (Bandung: Mizan, 2008), h. 17.

Gesekan dan dinamika pemikiran demikian, penulis menganggap Quraish Shihab penting untuk dikaji pandangannya terkait dengan penafsirannya terhadap dalil-dalil yang digunakan HTI untuk mengakomodir gagasannya tentang *khilâfah* dengan pertimbangan; *pertama*, Quraish Shihab adalah mufassir nusantara yang saat ini masih eksis dalam dunia pemikiran Islam dengan berbagai karyanya, salah satu paling monumental adalah tafsir al-Misbah. Dengan merujuk pada tafsirnya, akan memberi warna pemikirannya seperti apa dan bagaimana menyikapi dan memahami dalil-dalil yang digunakan HTI sebagai ideologi *khilâfah*

Kedua, Quraish Shihab juga dinilai dan dikategorikan sebagai mufassir yang mengusung nilai-nilai moderasi Al-Qur'an dengan menjunjung nilai-nilai keadilan, kebebasan, dan kesetaraan.⁷ Karenanya, gagasannya tentang kebangsaan menjadi penting untuk menilai sebagai kontribusi dalam perkembangan gagasan kebangsaan apakah *khilâfah* dianggap sebagai keniscayaan, atautkah Al-Qur'an tidaklah menghendaki *khilâfah*.

TAFSIR DAN TEKS AL-QUR'AN

Kata *tafsîr* berasal dari *fassara-yufassiru-tafsîran* berarti menjelaskan dan membuka sesuatu yang tertutup.⁸ Artinya, tafsir membuka sesuatu yang tertutup, teks Al-Qur'an berarti maknanya tertutupi oleh bahasa, dengan cara menafsirkanlah makna-makna Al-Qur'an terurai dan terbuka. Husain Hamid memahami dengan *al-sharah* (penjelasan) yaitu penjelasan ayat-ayat Al-Qur'an apakah dalam bentuk hakikat ataupun majaz.⁹ Menurut Baqir Hakim tafsir adalah penjelasan dan keterangan (*al-bayân* dan *al-kasyf*) yang berarti keterangan mengenai petunjuk yang berasal darinya dan penjelasan mengenai makna yang diisyaratkan oleh *lafazh* tersebut.¹⁰

Dengan demikian, dikalangan ulama/mufassir memahami tafsir sebagai ekspresi intelektual untuk memahami dan memaknai pesan teks Al-Qur'an yang secara substansial, tafsir tetap bagian dari aktivitas literer yang abstrak, teoritis dan cerdas yang didasarkan pada hasil pembacaan Al-Qur'an yang multisegi.¹¹ Dalam Al-Qur'an penyebutan term *tafsîr* disinggung oleh Al-Qur'an hanya sekali saja pada QS. al-Furqân [25]: 33. Makna *tafsîr* dalam ayat ini adalah penjelasan yang terbaik bagi mereka.¹² Karenanya, tafsir meniscayakan perbedaan dalam memahaminya dengan dasar kerangka atau pendekatan (*approach*) yang berbeda.

Tekstualitas- Skripturalis Penafsiran

Tak dapat dibantah bahwa penafsiran selalu menimbulkan ambiguitas penafsiran, hal ini bermula ketika Al-Qur'an diyakini kitab suci yang *shâlih li kulli zamân wa makân* (selalu *up to date* sepanjang masa) meskipun diktum ini menjadi "pemaksaan" bagi kalangan

⁷ Salah satu upaya menyuarkan Islam moderat (*wasathiyah*) dengan mendirikan Yayasan Pusat Studi Al-Qur'an sebagai wadah dan kajian tentang nilai-nilai toleran dan moderat

⁸ Muhammad Hamdan Zaglul, *at-Tafsîr bi al-râ'yi: Qawâ'iduhu wa Dhawâbithuhu wa A'lâmihi*, (Damaskus: Maktabah al-Farabi, 1999), h.115.

⁹ Husain Hamid, *at-Ta'wîl al-Lughawî fi Al-Qur'an al-Karîm*, (t.tp.: Dâr Ibn Hizam, tt), h. 24.

¹⁰ Muhammad Baqir Hakim, *Ulûm Al-Qur'an*, terj Nashirul Haq dkk, (Jakarta: al-Huda, 2012), h. 319.

¹¹ Norman Calder, *Tafsîr from Tabari to Ibn Kathir: Problems in the Description of a Genre Illustrated with Reference to the Story of Abraham*, (New York: Routledge, 1993), h. 78

¹² Wahbah Zuhaili, *at-Tafsîr al-Munîr fi al-'Aqâdah wa asy-Syari'ah wa al-Manhâj*, (Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'âshirah, 1991), h. 56.

REKONSTRUKSI *KHILÁFAH* DALAM AL-QUR'AN:

Studi Kritis Penafsiran Quraish Shihab

tekstualis karena dipandang terkesan mensakralkan teks. Karenanya, tekstualitas penafsiran yaitu menafsirkan teks Al-Qur'an berdasarkan harfiahnya dan mengabaikan konteks yang mengitarinya.¹³ Terjadinya tekstualitas wahyu karena membatasi teks Al-Qur'an dengan jarak yang dihadapi zaman. Tekstualitas penafsiran ingin kembali melihat kebenaran mutlak akan wahyu dimana pertama kali Nabi saw. menerima wahyu tersebut. Tekstualitas Islam adalah bagaimana cara terbaik menentukan dan membatasi hubungan antara yang universal (Tuhan; wahyu) dan yang particular.¹⁴

Tentu, bukan tanpa historis dan landasan argumentatif tafsir tekstualis ini muncul, ia tidak lain dipahami Al-Qur'an sebagai kitab suci yang murni kebenarannya dimana pertama kali diterima oleh Nabi dan disaksikan sahabat. Maka penafsiran sahabat menjadi paling otoritatif sejak Nabi saw. tiada, sehingga upaya penafsiran Al-Qur'an untuk dijadikan pegangan dan aturan hukum oleh para sahabat dan tabi'in menjadi salah satu dorongan besar untuk menafsirkan Al-Qur'an, meskipun pada fase ini masih berpegang terhadap *ma'tsûr* (riwayat) dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an.¹⁵

Kontekstualitas Penafsiran

Al-Qur'an bukan hanya sebagai teks semata, tapi pada teks pula bersimpuh pesan dan makna dari Tuhan, jika teks berdimensi sosial, maka cakupannya pun akan sarat dengan nilai kemanusiaan, bahkan bisa saja tidak hanya berhenti pada makna itu, atau dimensinya soal teologis, maka cakupannya akan begitu dalam, dan bisa saja tidak hanya pemaknaan teologis dan yang lainnya.¹⁶ Dari sekian pesan Al-Qur'an baik yang *zhâhir* maupun *bâthin*, maka penafsiran menjadi "seni" memahami kehendak Allah dengan berbagai ragam dan cara, muncullah yang dikenal dengan tentang metode inklusif, yaitu sebuah metode penafsiran yang menghasilkan produk penafsiran secara terbuka terhadap segala persolan dinamika sosial. Tujuannya guna memberikan respon atas kebutuhan masyarakat terhadap berbagai penyelesaian problematika kehidupan sosial dengan nilai nilai fleksibilitas dalam memahami persoalan.¹⁷

Tafsir yang eksklusif, tidak meletakkan teks sebagai sumber kebenaran yang baku, tunggal dan mutlak, melainkan teks diberi ruang untuk ditafsirkan dan dipahami berdasarkan kompetensi seorang mufassir, karenanya penafsiran inklusif adalah konstruksi atau kritik terhadap tafsiran eksklusif yang dianggap terpesona akan kebenaran teks sehingga

¹³ Didi Junaedi, *Menafsirkan Teks Memahami Konteks: Menelisik Akar Perbedaan Terhadap Penafsiran Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Depublish, 2016), h. 35.

¹⁴ Budi Juliandi, "Menggugat Tafsir Tekstual", *at-Tibyan* Vol. I, (Januari-Juni 2016), h. 52.

¹⁵ Salah satu tokoh dalam hal ini adalah Ibn Abbas yang dijuluki sebagai *Turjumân* Al-Qur'an dengan menggunakan riwayat-riwayat dari Nabi saw. dan juga banyak menggunakan syair-syair Arab, bahkan sebagian ulama memberikan komentar bahwa jalan yang ditempuh oleh Ibn 'Abbâs dalam menafsirkan Al-Qur'an inilah yang paling baik kualitasnya. Lihat Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhith fî Ulûm Al-Qur'ân*, (Beirut: Mantsûrât al-'Ashr al-Hadis, 1990), h. 382.

¹⁶ Lihat Muhammad Husain adz-Dzhahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, (Kairo: t.p., 2000), Vol. ii, h. 262. Dalam sebuah hadis dikatakan:

أخبره الديلمي من رواية عبد الرحمن بن عوف مرفوعا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: "القرآن تحت العرش، له ظهر وبطن

يحتاج العباد"
"ad-Dailami meriwayatkan hadis marfu' dari Abdurrahman bin 'Auf, Nabi saw. bersabda, "Al-Qur'an itu di bawah arsy, terdapat makna zhahir dan bathin yang menjadi hujjah (argumen) bagi para hamba".

¹⁷ Lihat Ma'mum Mu'min "Metode Tafsir Inklusif: Upaya Membedah Eksklusivitas Interpretasi Al-Qur'an", *Hermeunetik*, Vol. 8, (Juni 2014).

kehilangan sentuhan dengan inti pengetahuan, semangat rasional dari teks. Namun demikian, terdapat karakteristik yang menonjol yang membedakan dari pemahaman metodologi tafsir terdahulu, salah satunya menjadikan Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk, atau meminjam istilah Amin al-Khuli (w. 1966 M.) *al-ihidâ' bi Al-Qur'an*. Hal ini tidak terlepas dari pengaruh Muhammad Abduh yang ingin mengembalikan fungsi Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk.¹⁸

Karenanya, Al-Qur'an selalu dipandang memberi stimulan bahwa ia sejalan dengan kehendak zaman dan kemajuan peradaban manusia, Al-Qur'an tidak hanya hadir sebagai bacaan (wirid), tapi kitab suci yang memberikan "terapi" dan solusi bagi umat manusia. Konsekuensinya, pendekatan secara kritis, dialektis, reformasif, dan transformatif dibutuhkan guna membuka sisi-sisi lain dari Al-Qur'an.

Polemik Hubungan Agama dan Negara

Perbincangan agama dan negara tak pernah usang dikalangan pemikir dan ulama, sebab dua entitas yang berbeda namun dianggap tak boleh dipisahkan, dampaknya polarisasi negara/politikanya harus tegak di bawah nilai dan prinsip agama. Sisi lain agama dipandang hak privasi yang tak ada ruang untuk intervensi kepada negara, sehingga muncul klaim sekularisasi.¹⁹ Ada pula yang menilai bahwa agama dan negara dua-duanya bisa berjalan bersamaan, dimana kebijakan negara tetap tidak melanggar nilai hak asasi, keadilan dan kebebasan yang juga bagian dari prinsip agama. Sehingga agama tidak diletakkan sebagai ajaran yang formalistik-simbolik, melainkan pada sisi substansinya atau esensi-esensinya²⁰

Dari asumsi-asumsi demikian muncul aliran dalam konteks relasi agama dan negara, yaitu aliran yang cenderung yang menekankan adanya pemisahan agama dan negara yang bersifat sekularistik. Konsekuensinya agama tidak ada wilayah akan kewajiban mendirikan negara. Argumennya didasarkan bahwa tidak ada ayat yang secara tegas dan lugas mewajibkan pembentukan pemerintahan dan negara, bahkan kehadiran Nabi Muhammad bentuk kerasulannya hanyalah menyebarkan dan mengajarkan berdasarkan wahyu, tidak termasuk konteks pembentukan negara..²¹

Aliran lain yaitu menempatkan Islam sebagai ajaran yang berdasarkan etika bernegara yang tak mengabaikan prinsip dasarnya, semisal *al-hurriyyah* (freedom) kebebasan dan

¹⁸ Shahrur menggunakan semantik dengan analisis paradigmatis dan sintegmatis setelah melakukan teknik intra tekstualitas untuk mendapatkan ide yang relative mendekati kebenaran. Lihat Arifin Hidayat, "Metode Penafsiran Al-Qur'an Menggunakan Pendekatan Linguistik (Telaah Pemikiran M. Syahrur)", *Madaniyah*, Volume 7, (Agustus 2017). Atau apa yang dilakukan oleh Khaled Abou el Fadl yang banyak mengkritik terhadap penafsiran tekstualis-eksklusif yang ia sebut sebagai otoritarianisme penafsiran yang menganggap adanya ketidakjujuran terhadap pemaknaan teks Al-Qur'an dengan menyerukan menjunjung otoritas teks dan membatasi otoritarianisme pembaca. Lihat Khaled Abou el Fadl, *And God Knows Soldier*, (UPA/Rowman and littlefield, 2001), h. 279.

¹⁹ Sekularisasi dipahami sebagai proses seluruh sektor-sektor kehidupan dalam masyarakat dan kebudayaan yang dilepaskan dari dominasi lembaga-lembaga dan simbol-simbol keagamaan. Lihat, Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, (New York: Doubleday & Company, 1969), h. 109-125.

²⁰ Nurcholis Madjid, "Suatu Tahapan terhadap Masa Depan Politik Indonesia", *Prisma*, edisi ekstra, Jakarta, 1984, h. 31

²¹ Ali Abd al-Eaziq, *al-Islâm wa Ushûl al-Hukm Bahts fi al-Khilâfah wa al-hukâmah fi al-Islâm* (Kairo: Mathbah al-Musyârahah, 1925), h. 64.

REKONSTRUKSI *KHILĀFAH* DALAM AL-QUR'AN:

Studi Kritis Penafsiran Quraish Shihab

kemerdekaan, dasar landasan utamanya pada piagam Madinah.²² Dasar pemetaan demikian, Ahmad Vaezi membagi dua aliran terkait relasi negara atau politik dengan Islam. *Pertama*, kelompok yang sepakat relasi Islam dan negara, sebuah sistem hukum membutuhkan pemerintah yang mengadopsi dan seperangkat aparat-aparat yang menegakkan sanksi-sanksi. Hukum Islam sebagai sistem hukum, tentu membutuhkan kehadiran negara untuk menegakkannya dengan asas Islam. Peran pembentukan *khilāfah* menjadi keharusan guna menerapkan syariat Islam. Seperti yang dikemukakan al-Mawardi:

*“Kepemimpinanan bagian dari pokok kekhilāfahan yang memiliki tujuan memelihara eksistensi agama serta mengatur urusan-urusan kebijakan duniawi”.*²³

Bagi al-Mawardi misi *khilāfah* sebuah kewajiban bagi umat Islam karena sistemnya berupaya menerapkan kebijakan strategi duniawi dan memelihara agama. Kewajiban mendirikan *khilāfah* atau negara Islam memiliki tiga karakteristik utama: 1) Tuhan adalah pemegang kedaulatan, dan tiada seorang pun yang dapat menggugat kedaulatan Tuhan. 2) Tuhan adalah pemberi hukum, manusia tidak dapat melegislasi hukum secara sepihak, dan tidak dapat sama sekali mengubah hukum Tuhan. 3) Negara ditegakkan berdasarkan hukum Tuhan.²⁴

Kedua, kelompok yang menolak pemerintah Islam dengan dua argumentasi yang digunakan, yaitu: 1) Nabi membentuk tertib politik di Madinah, tetapi bukan bagian hubungan intrinsik antara Islam dan politik, melainkan peristiwa historis semata, artinya situasi sosial-politik kala itu menghendaki terbentuknya tertib politik. 2) Seperti ungkapan Ali Abd ar-Rāziq Nabi Muhammad tidak bermaksud mendirikan negara dan sistem sosial politik tertentu. Nabi hanyalah manusia sebagai rasul.²⁵

Karenanya, di satu sisi negara dilihat oleh para ahli politik Islam klasik dan pertengahan sebagai representasi masyarakat yang membutuhkan agama sebagai pedoman. Menurut Ibn Khaldun lebih baik ketimbang hasil rekayasa rasio manusia. Namun, di pihak lain agama pun merupakan sarana pokok untuk menjelaskan cita-citanya. Politik atau negara menjadi bagian dari usaha untuk mewujudkan masyarakat yang dicita-citakan Islam.²⁶

Teologi Khilāfah dan Politik Hizbut Tahrir Indonesia (HTI)

HTI berpandangan bahwa politik terkait pengaturan masyarakat dilandaskan ketentuan-ketentuan syariat Islam. Itulah sebabnya politik sama sekali tidak ada hubungannya dengan praktik perebutan kekuasaan dengan berbagai cara, melainkan politik adalah aktivitas

²² Lihat Muhammad Hamidullah, *Majmû'ah al-Watsîq as-Siyâsiyah*, (Bairut: Dâr al-Irsyâd, 1969), h. 351-348. Lihat pula Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad bin Hanbal* (t.tp: Muassasah al-Risâlah, 2001), vol 38, h. 474. Kaum Yahudi Bani Auf bersama dengan kaum Muslimin adalah satu umat, kedua belah pihak memiliki kebebasan dalam memeluk agama masing-masing (prinsip *al-musawa*). Nabi bersabda:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ، أَلَا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، وَإِنَّ أَبَائَكُمْ وَاحِدٌ، أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبٍ عَلَى عَجَمِيٍّ، وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا أَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدٍ، وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ، إِلَّا بِالتَّقْوَى أَبْلَغْتُ»

(tidak ada kelebihan orang arab atas orang non arab (ajam) kecuali taqwanya).

²³ Al Mawardi, *al-Ahkâm as-Sulthâniyyah*, (Kuwait: Maktabah Dâr Ibn Qutaibah, 1989), h. 3.

²⁴ Ainun Rofiq al-Amin, *Membongkar Proyek Khilāfah Hizbut Tahrir di Indonesia*, (Yogyakarta: LkiS, 2012), h. 19.

²⁵ Ainun Rofiq al Amin, *Membongkar Proyek Khilafah Hizbut Tahrir di Indonesia*, h. 17.

²⁶ Sukron Kamil, “Pemikiran Politik Islam Klasik dan Pertengahan: Tinjauan terhadap Konsep Hubungan Agama dan Negara”, *Refleksi*, Vol viii, (Juni 2005), h. 128.

mulia yang wajib dilakukan setiap muslim.²⁷ Menganggap politik sebagai kewajiban, maka HTI memandang hal mutlak yang harus diperjuangkan oleh umat Islam dalam sebuah negara. Oleh karena itu, juru bicara HTI, Muhammad Ismail Yusanto menyatakan politik di Indonesia hendaknya diperjuangkan dengan mengokohkan tekad dalam tiga hal; *pertama*, menolak segala bentuk sistem sekuler baik dibidang politik, ekonomi, dan lainnya, karena dianggap bertentangan prinsip Islam. *Kedua*, bahu membahu berjuang dengan sungguh-sungguh bagi tegaknya sistem *khilâfah islâmiyyah*, karena dengan cara itu segala sistem jahiliyah akan hilang dan misi Islam dapat terwujud untuk mengatasi krisis. *Ketiga*, mengokohkan tekad secara kuat dalam dakwah bagi tegaknya *syari'ah* dan *khilâfah*.²⁸

Konsekuensi politiknya, Hizbut Tahrir mengenal definisi politik wilayah yang dikenal dengan wilayah Islam (*dâr al-Islâm*) dan wilayah kafir (*dâr al-kufr*). Dalam konstitusinya dikatakan bahwa *khilâfah* didirikan atas empat dasar, yaitu;²⁹ 1) Kekuasaan adalah milik hukum Allah dan bukan milik rakyat. 2) Otoritas adalah milik rakyat (umat). 3) Penunjukan khalifah sebagai pejabat adalah kewajiban bagi semua muslim. 4) Hanya khalifah yang mempunyai hak untuk mengadopsi hukum-hukum syariah dan dengan demikian ia menjalankan undang-undang dasar dan berbagai hukum.

Pandangan Hizbut Tahrir, menilai kekuatan-kekuatan Islam harus dibangkitkan dengan cara umat Islam bangkit dari kemerosotan dalam berbagai dimensi kehidupan, yaitu membebaskan umat dari pemikiran-pemikiran dan sistem perundang-undangan yang tidak Islami, menolak segala macam hegemoni Barat, Hizbut Tahrir memilih dan menetapkan ide-ide, pendapat-pendapat dan hukum-hukum yang berkaitan dengan *fikrah* dan *tharîqah*. Semua ide, pendapat dan hukum hanya berasal dari Islam.³⁰

Seluruh gerakan HTI berpijak di atas cita-cita mengembalikan *khilâfah islâmiyyah* dan kembali mengimplementasikan hukum Islam secara keseluruhan. Hal tersebut sebagaimana tercermin dalam motto HTI “Untuk Melanjutkan Kehidupan Islam”. Pemikiran HTI ini didasari oleh pandangan mereka yang menganggap semua Mabda atau ideologi selain Islam, seperti kapitalisme, sosialisme, komunisme, nasionalisme, patriotisme, sektarianisme dan isme-isme sejenis, tidak lain sebagai ideologi yang rusak dan bertentangan dengan fitrah manusia.³¹

Konstruksi Penafsiran Quraish Shihab

Menelusuri penafsiran Quraish Shihab, tentu berpijak pada tafsiran-tafsiran terhadap teks-teks Al-Qur'an dalam karyanya yaitu Tafsir al-Misbah dan buku-buku lain yang ditulisnya.³² Terkait pandangannya tentang *khilâfah*, maka penulis mengambil ayat yang representatif menjadi dasar pertimbangan kelompok HTI akan kewajiban *khilâfah*

²⁷ Imam Tholikhah, ed, *Gerakan Keislaman Pasca Orde Baru; Upaya Merambah Dimensi Baru Islam*, (Jakarta: Balitbang Kemenag, 2005), h. 124.

²⁸ Sidratahta Mukhtar, *Dinamika Politik Islam Dalam Dunia Yang Berubah*, (Yogyakarta: Aynat Publishing, 2014), h. 59-60.

²⁹ Sidratahta Mukhtar, *Dinamika Politik Islam Dalam Dunia Yang Berubah*, h. 54.

³⁰ Lihat Jonkennedi, “Gerakan Hizbut Tahrir dan Realitas Politik Islam Kontemporer di Indonesia”, *Komunika*, Vol.6, (Juni 2012), h. 3-4.

³¹ Zusiana Elly Triantini “Terpasung Tak Terasa (Melihat Eksistensi Politik Perempuan HTI)”, *UNISIA*, Vol. XXXII, (Juni 2009).

³² Misal karyanya tentang membumikan Al-Qur'an dan wawasan Al-Qur'an kedua buku menyinggung soal kebangsaan dan relasinya dengan Islam.

islāmiyyah dengan tiga aspek, yaitu kewajiban penetapan hukum Islam, seruan dan ajakan menegakkan kebaikan (*Khilāfah*), dan menolak kemungkaran (yang bertentangan dengan norma Islam) serta kewajiban taat kepada Allah dan Rasul-Nya.

Mengkaji demikian, memberi narasi yang terukur dan jelas jika memberikan perbandingan atau letak perbedaan memahami teks-teks Al-Qur'an yang dianggap representasi *khilāfah islāmiyyah*, diantaranya:

1. Kewajiban penetapan hukum Islam.

Faktor utama adanya keinginan untuk mendirikan *khilāfah*, karena sangat jauhnya cita-cita Islam, bahkan bertentangan atas konsep kenegaraan yang dilakukan umat Islam.³³ Dengan motivasi semacam ini, maka sangat wajar jika berada pada jalur non-mainstream, salah satunya adalah pandangan yang kontra dengan dasar negara yang berlaku di Indonesia, yakni sistem demokrasi dan Pancasila. Sebagaimana dipaparkan berikutnya, terlihat bagaimana seluruh pergerakan HTI misalnya, dipenuhi dengan kritikan yang sangat tajam dan frontal terhadap sistem pemerintahan Indonesia.³⁴ Atas dalil QS. al-Mâ'idah [5]: 48

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا...
 وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا...

"Dan Kami telah turunkan kepadamu Al-Qur'an dengan membawa kebenaran, membenarkan apa yang sebelumnya, yaitu kitab-kitab (yang diturunkan sebelumnya) dan batu ujian terhadap kitab-kitab yang lain itu; maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang Allah turunkan dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu. Untuk tiap-tiap umat diantara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang..." (QS. al Mâ'idah [5] 48).

Ayat ini berbicara tentang kebenaran Al-Qur'an dengan membenaran dan membenarkan kitab-kitab sebelumnya, sehingga Quraish Shihab menegaskan perintah akan penetapan hukum sesuai dengan apa yang diturunkan Allah kepada-Nya, kewajiban hukum Allah, sebab orang Yahudi dan yang semacam mereka tidak henti-hentinya berupaya menarik hati kaum muslimin dengan berbagai cara, apalagi kandungan lain ayat ini mengisyaratkan masing-masing umat Allah telah diberikan aturan dan jalan yang terang.³⁵

Penetapan hukum dengan dasar hukum Allah, agar tidak mengalihkan dari menetapkan hukum yang bertentangan dengan hukum Allah, yaitu meninggalkan kebenaran yang telah datang kepada manusia (umat Nabi saw.). Penafsiran Quraish Shihab, secara tersirat hukum Allah menjadi kewajiban untuk diterapkan, hanya saja mengundang dugaan tafsiran, apakah hukum Allah secara mutlak, atau hukum substansialnya sejalan dengan nilai Islam? Jika merujuk pada tafsiran kewajiban menetapkan hukum Allah pada ayat 44 (*Barangsiapa yang tidak memutuskan menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang kafir*).³⁶ Penafsirannya dengan mengutip ulama lain dianggap kafir sebagai kecaman yang amat keras terhadap mereka yang menetapkan hukum bertentangan dengan

³³ lihat Tim Hizbut Tahrir, *Ajhzat ad-Daulah al-Khilāfah*, (Beirut: Dar al-Ummah, 2005), h. 23.

³⁴ Nilda Hayati, "Konsep Khilafah Islamiyyah Hizbut Tahrir Indonesia: Kajian Living Al-Qur'an Perspektif Komunikasi", *Episteme*, vol. 12, (2017), h. 170.

³⁵ Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, (Ciputat: Lentera Hati, 2000), h. 143.

³⁶ QS. al-Mâ'idah [5]: 44

hukumnya Allah, atau mereka yang melecehkan hukum-Nya dan mengingkarinya.³⁷

Hanya saja, konsekuensi tidak tegaknya hukum Allah dianggap kafir, Quraish memberi catatan siapa yang dianggap kafir. Jika sifat kafir disandangkan kepada orang yang beriman, ia dipahami sebagai kecaman yang keras, bukan berarti menjadikan ia keluar dari agama. Sisi lain ditegaskan, jika non Muslim dinilai fasik atau zalim, berarti sikap melampaui batas dalam kekufuran. Meskipun kesimpulan Quraish Shihab menyatakan orang akan dianggap kafir, yaitu keluar dari agama Islam, jika melecehkan hukum Allah atau enggan menerapkannya karena tidak mengakuinya.³⁸

Dasar itulah, tampak berbeda jika dikaitkan dengan penafsiran HTI yang meyakini hukum Allah secara mutlak wajib, dengan *istidlâl* bahwa Allah memerintahkan Nabi saw. untuk memutuskan hukum diantara kaum muslimin atas apa yang Allah turunkan (syariah Islam), kewajiban itu memberi dasar hukum yang kuat bahwa keputusan hukum hendaknya hukum Allah, sebagaimana kaidah ushul fiqh kewajiban pada Nabi saw. hakikatnya kewajiban dan perintah kepada kaum muslimin, selama tidak satu argumentasi yang mengkhususkan pada Nabi saw. Maka, menegakkan syariat Islam tidak akan sempurna, kecuali dengan adanya seorang Imam (khalifah). Konsekuensinya, ayat yang memerintahkan ber hukum dengan apa yang diturunkan Allah, hakikatnya terkait kewajiban mengangkat seorang Imam (khalifah).³⁹

Quraish Shihab disatu sisi meyakini hukum Allah yang terbaik dengan tidak mencela dan mengingkarinya, hanya saja, penulis menilai hukum yang dipahami bukan hukum yang sifatnya absolut, melainkan substansial hukum sendiri yang sejalan dengan nilai-nilai hukum Allah. Asumsi ini didasarkan dalam pemaparannya tentang demokrasi, bahwa ada anggapan Islam jauh dari demokrasi. Karenanya, Islam sering dibenturkan dengan demokrasi. Padahal, sesungguhnya Islam bukan hanya mendukung demokrasi tapi justru mensyaratkan demokrasi. «Islam jelas bukan hanya mendukung, dia mensyaratkan. Kalau mendukung, ini seakan-akan datang dari luar yang didukung. Sebenarnya, demokrasi yang diajarkan Islam justru lebih dulu, lebih jelas dari pada demokrasi yang berasal dari Barat (Yunani).⁴⁰

Beda halnya yang dipahami HTI sebagaimana yang disebutkan Ismail Yusanto, bahwa demokrasi adalah sistem yang bukan berasal dari Islam, atau yang ia sebut kafir. «Kafir, itu berarti bukan Islam, (istilah) biasa saja». Ia menganggap sistem demokrasi, kedaulatan ada di tangan rakyat. Kedaulatan yang dimaksud antara lain adalah kedaulatan untuk membentuk hukum yang akan digunakan oleh manusia. Padahal dalam ajaran Islam, kedaulatan untuk membuat hukum hanya ada di tangan Allah Swt.⁴¹

2. Amar ma'ruf nahi munkar interpretasi *khilâfah*

Konsep amar ma'ruf nahi munkar menjadi representasi teks-teks Al-Qur'an yang menjadi legitimasi *khilâfah* dalam konteks bernegara. Sebagaimana pada QS. Ali 'Imrân [3]: 110 sebagai berikut:

³⁷ Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, vol 3, h. 131.

³⁸ Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, vol 3, h. 131.

³⁹ Abdullah Umar Sulaiman, *al-Imâmah al-'Uzhmâ 'Inda Ahli as-Sunnah wa al-Jamâ'ah* (Kairo: t.p., 1987), h. 49.

⁴⁰ <http://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/09/01/14/25960-prof-dr-hm-quraish-shihab-islam-mensyaratkan-demokrasi>, diakses tanggal 29 Mei 2018

⁴¹ <http://www.tribunnews.com/nasional/2017/05/10/begini-hti-memandang-demokrasi>, diakses pada tanggal 29 Mei 2018.

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ ءَامَنَ
أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِّنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ

Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah. Sekiranya Ahli Kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka, di antara mereka ada yang beriman, dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang fasik" (QS. Ali 'Imrân [3]: 110).

Hizbut Tahrir berdasarkan ideologinya untuk memenuhi seruan Allah hendaklah ada diantara kalian segolongan umat. Yang berarti Allah memerintahkan umat Islam agar diantara mereka ada suatu kelompok yang terorganisasi, dengan kelompok ini memiliki dua tugas, yaitu mengajak pada *al-khair* yaitu Islam dan memerintahkan kebajikan dengan menjalankan syari'at dan mencegah kemungkaran (mencegah segala pelanggaran terhadap syari'at).⁴² Berbeda dengan apa yang dikemukakan Quraish Shihab bahwa manusia adalah umat yang terbaik dengan terus menerus tanpa bosan menyeru kepada yang *ma'ruf*. Kata *ma'ruf* bagi Quraish Shihab apa yang dinilai baik oleh masyarakat, selama sejalan dengan nilai-nilai ilahi dan mencegah yang munkar, yaitu apa yang bertentangan dengan nilai-nilai luhur dan pencegahan yang sampai pada batas menggunakan kekuatan.

Konsistensi pandangan Quraish Shihab saat menafsirkan QS. Ali 'Imrân [3]: 104, yaitu seruan mengajak (*yad'ûn*) dikaitkan dengan *al-khair* sedangkan memerintahkan (*yamurûn*) dikaitkan dengan *al-ma'ruf*, artinya ayat ini mengajak kepada manusia pada kebaikan yang bersifat universal diajarkan oleh Al-Qur'an dan Sunnah. Sedangkan menyeru pada *ma'ruf* berarti sesuatu yang baik menurut pandangan umum masyarakat selama sejalan dengan *al-khair*.⁴³

Jika ditarik pada penafsiran HTI, konteks ayat menyeru yang *ma'ruf* diwujudkan dalam penerapan aturan Islam, dan mencegah yang munkar sebagai penolakan terhadap sistem selain syariat Islam, didasarkan kewajiban amar *ma'ruf* nahi munkar dengan melaksanakan syariat Islam. "*Demi dzat yang diriku berada di tangan-Nya, sungguh kalian mempunyai dua pilihan melaksanakan amar maruf nahi munkar ataukah Allah benar-benar akan menimpakan siksaan dari sisi-Nya. Kemudian setelah itu, kalian berdoa tetapi doa kalian tidak terkabulkan.*

Oleh sebab itu, penulis menilai Quraish tidak menempatkan makna tunggal ayat dengan pemaknaan murni aturan Islam yang dianggap baik, tapi nilai-nilai kultur atau pada umumnya yang dianggap baik selama tidak bertentangan dengan substansial ajaran Islam. Makna substansial ajaran Islam dapat dilihat dalam pandangannya tentang demokrasi, dimana demokrasi sebagai wujud dari penolakan syariat *khilâfah islâmiyyah*. Quraish Shihab menilai menyerukan keharusan demokrasi dan menegakkannya, pada hakikatnya menegakkan prinsip-prinsip ajaran Islam dalam kehidupan bermasyarakat.⁴⁴ Tentu ini berbeda dengan HTI yang memiliki misi dan haluan yang berbeda dengan konstitusi yang berdasarkan pada UUD 1945 dan Pancasila.⁴⁵

Sisi lain, sistem negara demokrasi bagi Quraish tidak serta merta harus diterima begitu

⁴² Zuly Qodir, *HTI dan PKS Menuai Kritik; Perilaku Gerakan Islam Politik Indonesia*, (Bantul: JKsg, 2013), h. 81.

⁴³ Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, vol 2, h. 163-164.

⁴⁴ Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, (Jakarta: Lentera Hati, 2010), Jil. 2, h. 399-400.

⁴⁵ Sidratahta Mukhtar, *Dinamika Politik Islam Dalam Dunia Yang Berubah*, h. 63.

saja, melainkan pilar-pilar ke-Islaman itu terwujud dalam bentuk: (1) tegaknya nilai-nilai kesamaan, (2) tanggung jawab individu, dan (3) tegaknya hukum berdasarkan *syûrâ* dan atas dasar peraturan perundangan yang jelas dan tanpa pandang bulu. Pandangan Quraish Shihab mengutip pendapat ‘Abbâs Mahmûd al-Aqqâd “ ide demokrasi dibentuk pertama kali dalam sejarah dunia oleh ajaran Islam. Betapa tidak, padahal agama inilah yang menyerukan ketiga unsur pokok di atas.⁴⁶

Justru terjadi pandangan yang berbeda, dimana kelompok HTI mengakui demokrasi dan mendukung demokrasi, sejatinya tidak konsisten dengan perjuangan mereka dalam menerapkan prinsip kebebasan berekspresi dalam kehidupan publik. Kebebasan berekspresi dianggap identitas demokrasi liberal.⁴⁷ Juru Bicara HTI, Ismail Yusanto menyebut demokrasi adalah sistem yang bukan berasal dari Islam, atau yang ia sebut kafir, karena kafir maka demokrasi bukanlah bagian dari Islam. Dalam sistem demokrasi, kedaulatan ada di tangan rakyat. Kedaulatan yang dimaksud antara lain adalah kedaulatan untuk membentuk hukum yang akan digunakan oleh manusia. Padahal dalam ajaran Islam, kedaulatan untuk membuat hukum, hanya ada di tangan Allah Swt.⁴⁸

3. Kewajiban Menaati Allah, Rasul, dan Ulil Amri

Kewajiban taat kepada Allah dan Rasul menjadi keniscayaan bagi umat Islam. Yang menjadi perdebatan, siapakah ulil amri itu? dan apakah keberadaan mereka mengikat sebuah kewajiban mengikutinya? Sebagaimana pada QS. an-Nisâ’ [4]: 59

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ
إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

"Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri diantara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al-Qur'an) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya" (QS an-Nisâ’ [4]: 59).

Ayat ini menjelaskan beberapa pokok persoalan yaitu kewajiban patuh terhadap Allah, Rasul, dan ulil amri. Namun, jika terdapat perbedaan dalam menyikapi persoalan kehidupan, maka segalanya dikembalikan kepada (Allah dan Rasul). Jika demikian, itu dianggap indikasi orang yang beriman. Quraish Shihab memaparkan disamping kewajiban menjalankan amanah secara adil, ayat ini pula memerintahkan kepada manusia untuk menciptakan masyarakat yang adil dan makmur, kelompok masyarakatnya dengan cara tolong menolong dan saling membantu, taat kepada Allah dan rasul, tunduk pada ulil amri, menyelesaikan masalah dan perselisihan berdasarkan nilai-nilai yang diajarkan Al-Qur'an dan Hadis.⁴⁹

Quraish Shihab menilai hukum yang ditetapkan oleh siapapun, bagi mereka yang punya wewenang secara berurut, dinyatakan: “taatilah Allah dalam hal perintah-Nya, taatilah Rasul dengan segala macam perintahnya baik perintah melakukan sesuatu atau

⁴⁶ Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, Jil. 2, h. 401.

⁴⁷ Masdar Hilmy, *Teologi Perlawanan; Islamisme dan Diskursus Demokrasi Indonesia Pasca Orde Baru*, (Yogyakarta: Kanisius, 2009), h. 239.

⁴⁸ <http://www.tribunnews.com/nasional/2017/05/10/begini-hti-memandang-demokrasi>, diakses pada tanggal 20 Mei 2018,

⁴⁹ Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, vol 2, h. 459.

REKONSTRUKSI *KHILÁFAH* DALAM AL-QUR'AN:

Studi Kritis Penafsiran Quraish Shihab

perintah tidak melakukannya sebagaimana yang tercantum dalam sunnahnya, dan ulil amri juga yang berwenang menangani urusan kamu, selama mereka merupakan bagian dari kamu dan tidak bertentangan dengan Allah dan Rasulnya”.⁵⁰ Bagi Wahbah, memberi penegasan kewajiban menjalankan amanah dan keadilan dalam konteks ayat ini berlaku secara universal bukan kekhususan lafazhnya,⁵¹ karenanya memelihara amanah, konteksnya ada tiga, *pertama*, memelihara amanah sebagai hak kewajiban kepada Allah dengan menjalankan berbagai aturan hukum, menjauhi batasan-batasan dan larangannya serta mensosialisasikannya yang dapat mendekatkan kepada Allah. *Kedua*, memelihara amanah terhadap hak jiwa dengan tidak melakukan dan membuat sesuatu yang tidak memberikan manfaat kepada agama, dunia, terlebih kehidupan akhirat. *Ketiga*, memelihara amanah terhadap sesama manusia, dengan jihad dan menebar kebaikan, meniadakan kecurangan dalam muamalah, dan menjatuhkan harga diri manusia.⁵²

Quraish Shihab menekankan perintah taat kepada Rasul saw. merupakan perintah tanpa syarat, konsekuensinya tidak ada perintah Nabi atau Rasul yang keliru, apalagi salah, sebab jika perintahnya salah maka tidak akan sejalan dengan perintah agama. Rangkaian menaati Rasul adalah mentaati *ulil amr* yang dipahami sebagai orang yang berwenang mengurus urusan kaum muslim. Lebih lanjut Quraish Shihab tekankan, mereka adalah orang yang diandalkan menangani persoalan-persoalan kemasyarakatan, diantaranya para penguasa/pemerintah, makna lain adalah ulama, dan terakhir yang mewakili masyarakat dalam berbagai kelompok dan profesinya.⁵³

Jika tafsiran menaati pemerintah adalah penguasa, ulama, dan kelompok masyarakat, berarti tidak menjadi kewajiban mutlak sebuah negara atas dasar hukum Islam atau mendirikan negara Islam. Ibn Taimiyyah mengemukakan, membangun pemerintahan mestilah berdasarkan syariat (*siyâsah syar'iyah*), bahwa Tuhan telah menetapkan pengetahuan dan pena dengan tugas menyampaikan dan menyeru.⁵⁴ Sebab Quraish Shihab menilai kewajiban taat pada pemerintah dengan dasar *lâ thâ'ata li makhluqin fi ma'shiat al-Khâliq* (tidak dibenarkan taat kepada seorang makhluk dalam kemaksiatan kepada Sang Khaliq). Itu artinya, dalam konteks apapun kewajiban patuh terhadap pemerintah menjadi hal yang mutlak selama prinsip dan konsepnya tidak melanggar nilai-nilai Islam. Hal ini didasarkan hadis Nabi saw.: “*Seorang muslim wajib memperkenankan dan taat menyangkut apa saja (yang diperintah ulil amr) suka atau tidak suka. Tetapi bila ia diperintahkan berbuat maksiat, maka ketika itu tidak boleh memperkenankan, tidak juga taat*” (HR. Bukhari dan Muslim).⁵⁵

⁵⁰ Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, vol 2, h. 459

⁵¹ Manna' al-Qaththan berkata, “jika *asbab an-nuzul* itu bersifat khusus, dan ayat itu turun dengan redaksi yang umum, para ahli ushul berselisih pendapat apakah yang dijadikan patokan lafaz yang sifatnya umum atau sebab yang sifatnya khusus? ada beberapa pandangan; *pertama*, jumhur Ulama' mengatakan yang menjadi patokan hukum (*'ibrâh*) adalah redaksi yang umum bukan sebab yang khusus. Inilah pendapat yang lebih *râjih* dan lebih *shahih*. *Kedua*, sebagian ulama berpendapat bahwa yang menjadi patokan adalah sebab yang khusus bukan lafaz yang umum. Karena lafaz yang umum itu menunjukkan sebab yang khusus. Maka untuk dapat diterapkan untuk kasus lain yang serupa dengan sababun nuzul, diperlukan dalil lain, seperti qiyas dan semacamnya. Lihat Manna' al-Qaththân, *Mabâhith fi 'Ulûm Al-Qur'an*, h. 79-81.

⁵² Wahbah Zuhaili, *Tafsîr al Munîr; fi al-'Aqîdah wa asy-Syari'ah wa al-Manhâj*, Vol. v, h. 122.

⁵³ Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, h. 461.

⁵⁴ Anthony Black, *Pemikiran Politik Islam; Dari Masa Nabi hingga Masa Kini*, (Jakarta: Serambi Ilmu, 2006), h. 290.

⁵⁵ Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, h. 462.

Karenanya, pengambilan kebijakan dan hukum atas dasar syari'at Islam seolah bukan menjadi kewajiban mutlak dalam sebuah negara, sebab Tuhan telah memberi wewenang kepada manusia untuk menetapkan kebijaksanaan atas dasar pelimpahan dari Allah Swt. dan karena itu manusia yang baik adalah yang memperhatikan kehendak pemberi wewenang itu.⁵⁶ Sisi lain, Tuhan telah menunjuk manusia sebagai khalifah.⁵⁷ Bagi Quraish pengangkatan Khalifah bagi Nabi Adam menggunakan bentuk tunggal, sebab kala itu manusia belum ada masyarakat manusia apalagi dalam bentuk ide. Penegasan Tuhan "Aku akan mengangkat khalifah di bumi",⁵⁸ menginformasikan unsur-unsur kekhalifahan sekaligus kewajiban sang khalifah. Unsur-unsur yang dimaksud adalah (1) bumi atau wilayah. (2) khalifah (yang diberi kekuasaan politik atau mandataris), serta (3) hubungan antara pemilik kekuasaan dengan wilayah, dan hubungannya dengan pemberi kekuasaan.⁵⁹

Pandangan berbeda dari HTI bahwa makna khalifah multi tafsir, sisi lain dapat ditafsirkan sebagai manusia diturunkan untuk menjadi khalifah bagi Allah di bumi untuk menegakkan hukum-hukum-Nya dan menerapkan ketetapan-ketetapan-Nya, karenanya khalifah tidak hanya berhenti disandang oleh Adam as. melainkan seluruh Nabi-nabi yang ada, memiliki kewajiban untuk mengurus manusia, memperbaiki moralnya dan menerapkan segala bentuk perintah dan aturan Allah kepada manusia.⁶⁰

Justru pandangan HTI tidak saja berbeda dengan tafsiran Quraish Shihab, tapi Ibn Khaldun menilai apa yang disebut *khilâfah* adalah institusi kepemimpinan umum yang bertugas menghantarkan manusia kepada kemashlahatan dunia dan akhirat, sehingga khalifah memiliki peranan penting paling tidak dalam tiga hal. *Pertama*, sebagai pengganti Nabi saw. Imam merupakan para pengganti Rasulullah bagi umatnya dan orang yang menjalankan urusan umat setelah Nabi. *Kedua*, memiliki tanggung jawab memelihara eksistensi agama serta mengatur kepentingan umat Islam. *Ketiga*, mencakup satu wilayah umum yang meliputi urusan-urusan agama dan dunia, yang pemerintahannya mencakup keseluruhan umat Islam, sehingga tak satu pun umat Islam yang keluar dari pemerintahan imamah tanpa terkecuali.⁶¹

PENUTUP

Wacana *khilâfah islâmiyyah* yang dijadikan argumentasi adalah Qur'an oleh Hizbut Tahrir jika di analisis penafsiran Quraish Shihab, maka beberapa catatan penting: *Pertama*, bahwa konsepsi *khilâfah* yang didasarkan kata khalifah tidaklah dimaknai sebagai pemimpin atau pengganti yang membawa dan meneguhkan syariat Islam, melainkan khalifah yang diberi kekuasaan politik atau mandataris), serta hubungan antara pemilik kekuasaan dengan wilayah, dan hubungannya dengan pemberi kekuasaan.

⁵⁶ Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat*, (Jakarta: Mizan, 2005), h. 422.

⁵⁷ Kata *khilâfah* dan turunannya dalam Al-Qur'an disebut sebanyak 127 kali. Sedangkan kata Khalifah dalam bentuk jamak sebanyak dua kali yaitu *khilâif* dan *khulafâ*. Kata *khilâif* ditemukan pada QS. al-An'âm [6]: 165, QS. Yûnus [10]: 14 dan 73, dan QS. Fâthir [35]: 39. Sedangkan kata *khulafâ* ditemukan tiga kali pada QS. al-A'râf [7]: 69 dan 74, QS. an-Naml [27]: 62. Bentuk tunggal terulang sebanyak dua kali yaitu QS. al-Baqarah [2]: 30 dan QS. Shad [38]: 26. Lihat Muhammad Fuad Abd al-Bâqi, *al-Mu'jam al-Mufâhras li Alfâzh Al-Qur'an*, (Kairo: Dâr al-Hadîts, t.th.), h. 293-295.

⁵⁸ QS. al-Baqarah [2]: 30

⁵⁹ Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, h. 424.

⁶⁰ Penafsiran demikian dikemukakan oleh al-Qinujî, al-Ajilî, Ibnu Juzyî, dan ash-Shanqîjî

⁶¹ Muhammad Sofî Mubarak, *Kontroversi Dalil-dalil Khilafah*, (Jakarta: Harakatuna, 2017), h. 35.

REKONSTRUKSI *KHILÁFAH* DALAM AL-QUR'AN:

Studi Kritis Penafsiran Quraish Shihab

Kedua, dalam kerangka penafsiran Al-Qur'an, Quraish Shihab tidak selalu menempatkan teks Al-Qur'an sebagai hukum dan dasar mutlak seperti yang dipahami oleh HTI, melainkan analisis lebih dalam (bahasa, sosial, dan historis). Karenanya, mewajibkan hukum Islam secara mutlak, Al-Qur'an tidak mendasar dan menghendaki demikian, sehingga demokrasi bukan sesuatu yang harus ditolak, melainkan sejalan dengan Islam karena demokrasi menyuarakan hak yang sama dalam Islam.

Ketiga, kewajiban hukum Islam, amar ma'ruf nahi munkar dan kewajiban taat pada Allah dalam tiga konteks tersebut tidak berarti dengan jalan *khilâfah*, melainkan nilai substantial Islam (keadilan, kesetaraan, kebebasan, dan lainnya) selama tidak melanggar nilai ajaran Islam.

DAFTAR PUSTAKA

- Abd, Ali al-Eaziq, *al-Islâm wa Ushûl al-Hukm Bahts fi al-Khilâfah wa al-Hukamah fi al-Islâm*, Kairo: Mathbah al-Musyârahah, 1925.
- Abou, Khaled el Fadl, *And God Knows Soldier*, UPA/ Rowman and littlefield, 2001.
- Al-Bâqi, Fuad Abd., *al-Mu'jam al-Mufabras li Alfâzh Al-Qur'ân*, Kairo: Dâr al Hadîts, tt.
- Baqir, Muhammad Hakim, *Ulûm Al-Qur'ân*, terj Nashirul Haq dkk. Jakarta: al-Huda, 2012.
- Black, Anthony, *Pemikiran Politik Islam; Dari Masa Nabi hingga Masa Kini*. Jakarta: Serambi Ilmu, 2006.
- Calder, Norman, *Tafsir from Tabari to Ibn Kathir: Problems in the Description of a Genre Illustrated with Reference to the Story of Abraham*, New York: Routledge, 1993.
- Elly, Zusiana Triantini, "Terpasung Tak Terasa: Melihat Eksistensi Politik Perempuan HTI", *UNISIA*, Vol. XXXII, (Juni 2009).
- Hamdan, Muhammad Zaglul. *at-Tafsîr bi ar-Ra'yi: Qawâiduhu wa Dhawâbithuhu wa A'lâmihi*, Damaskus: Maktabah al-Farabi, 1999.
- Hamid, Husain, *at-Ta'wîl al-Lughawî fi Al-Qur'an al-Karim*, t.tp: Dâr Ibn Hizam, t.th.
- Hayati, Nilda, "Konsep *Khilâfah* Islamiyyah Hizbut Tahrir Indonesia: Kajian Living Al-Qur'an Perspektif Komunikasi", *Episteme*, vol. 12, (2017).
- Hilmy, Masdar. *Teologi Perlawanan; Islamisme dan Diskursus Demokrasi Indonesia Pasca Orde Baru*, Yogyakarta: Kanisius, 2009.
- Hizbut, Tim Tahrir, *Ajhzât ad-Daulah al-Khilâfah*, Beirut: Dar al-Ummah, 2005.
- <http://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/09/01/14/25960-prof-dr-hm-quraish-shihab-islam-mensyaratkan-demokrasi->
- <http://www.tribunnews.com/nasional/2017/05/10/begini-hti-memandang-demokrasi>
- Husain, Muhammad azh-Zhahabi. *at-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, Kairo: t.p., 2000.
- Juliandi, Budi, "Menggugat Tafsir Tekstual", *At-Tibyan*, Vol. I (Januari-Juni 2016).
- Junaedi, Didi. *Menafsirkan Teks Memahami Konteks: Menelisik Akar Perbedaan Terhadap Penafsiran Al-Qur'an*, Yogyakarta: Depublish, 2016.
- Karim, Abdul Soroush. *Reason, Freedom dan Democracy in Islam*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Kennedi, "Gerakan Hizbut Tahrir dan Realitas Politik Islam Kontemporer di Indonesia", *Komunika*, Vol. 6, (Juni 2012).

- Madjid, Nurcholish. *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 2008.
- al Mawardi. *al-Abkâm al-Sulthâniyyah*, Kuwait: Maktabah Dâr Ibn Qutaibah, 1989.
- Mukhtar, Sidratahta. *Dinamika Politik Islam dalam Dunia yang Berubah*, Yogyakarta: Aynat Publishing, 2014.
- Mu'min, Ma'mum. "Metode Tafsir Inklusif: Upaya Membedah Eksklusivitas Interpretasi Al-Qur'an", *Hermeunetik*, Vol. 8, (Juni 2014).
- Peter, L Berger. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York: Doubleday & Company, 1969.
- Qaththân, Mannâ'. *Mabâhits fi Ulûm Al-Qur'ân*, Beirut: Mantsûrât al-'Ashr al-Hadis, 1990.
- Qodir, Zuly. *HTI dan PKS Menuai Kritik; Perilaku Gerakan Islam Politik Indonesia*, Bantul: JKsg, 2013. .
- Rofiq, Ainur al-Amin, *Membongkar Proyek Khilâfah Ala Hizbut Tahrir Indonesia*, Yogyakarta: LkiS, 2012.
- Shihab, Quraish. *Tafsir al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Ciputat: Lentera Hati, 2000.
- _____. *Membumikan Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2010.
- _____. *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Jakarta: Mizan, 2005
- Sofi, Muhammad Mubarak, *Kontroversi Dalil-dalil Khilâfah*, Jakarta: Harakatuna, 2017.
- Umar, Abdullah Sulaiman, *al-Imâmah al-'Uzhmâ 'Inda Ahli as-Sunnah wa al-Jamâ'ah*, Kairo: t.p., 1987.
- Zuhaili, Wahbah, *at-Tafsîr al-Munîr fi al-'Aqîdah wa asy-Syari'ah wa al-Manhâj*, Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'âsyirah, 1991.

REKONSTRUKSI *KHILÂFAH* DALAM AL-QUR'AN:
Studi Kritis Penafsiran Quraish Shihab