

FAUZUL IMAN

FIQH MUHAMMAD RASYID RIDLA: AHL AL-KITAB DAN KHILAFAT

Abstrak:

Perbedaan pendapat dalam fiqh adalah suatu yang tidak terhindarkan. Karena itu pula fiqh kerap diidentikkan dengan perbedaan pendapat. Di antara persoalan yang sejak dulu senantiasa diperdebatkan dalam pemikiran fiqh adalah masalah Ahl al-Kitab dan Khilafah. Dalam masalah Ahl al-Kitab, perbedaan tidak hanya di seputar persoalan siapa saja yang masuk golongan ahl al-kitab tersebut, melainkan juga pada masalah definisi dan perkembangan makna ahl al-kitab itu sendiri. Perbedaan pendapat pada masalah-masalah tadi berimplikasi pada perdebatan yang lebih keras dalam persoalan status pernikahan seorang muslim dengan ahl al-kitab. Sementara itu dalam masalah Khilafah, perdebatan juga muncul dalam hal keharusan mendirikan institusi pemerintahan Islam yang mengurus masalah-masalah agama dan dunia umat Islam.

Sebagai salah seorang pemikir terkemuka di dunia Islam, Muhammad Rasyid Ridla memiliki pandangannya tersendiri dalam kedua masalah di atas. Dalam masalah ahl al-kitab, model pemikiran liberal Ridla nampak dalam ijtihadnya mengenai ahli kitab. Baginya, golongan ahl al-kitab tidak hanya meliputi kelompok Yahudi dan Nasrani, melainkan juga umat beragama lainnya seperti Hindu, Budha, dan Konghucu. Namun demikian, pemikirannya yang liberal itu tidak tampak pada pemikiran tentang khilafat. Baginya, umat Islam perlu membangun kembali khilafah Islamiyah sebagaimana yang pernah terjadi pada masa khalifah al-rasyidin.

Kata Kunci: *Ahl al-Kitab, Khilafat, Ijtihad, Fiqh*

I. Pendahuluan

Pemikiran fiqh Muhammad Rasyid Ridla yang akan diuraikan berikut ini adalah berkenaan dengan masalah posisi *Ahl al-Kitab* dan *khilafat*. Kedua masalah ini dipilih dalam kajian ini karena pertama, masih tetap merupakan peristiwa hukum yang mengandung perdebatan aktual di tengah-tengah masyarakat. Kedua, penulis memilihnya karena kedua

masalah tersebut merupakan pemikiran Rasyid Ridla yang mengandung segi-segi kontroversinya. Pemikirannya tentang *Ahl al-Kitâb* dinilai oleh sementara pakar terkesan liberal, sedangkan pemikirannya tentang *khilâfat* dinilai tradisional.

II. Ahl al-Kitab

Ahl al-Kitâb merupakan salah satu segi ajaran Islam yang sangat unik digambarkan dalam al-Qur'an. Keunikan itu dapat dikatakan karena berarti Islam telah memberikan pengakuan tertentu kepada para penganut agama lain yang memiliki kitab suci. Al-Qur'an menyebut kata *Ahl al-Kitâb* di beberapa tempat dengan istilah yang berbeda-beda seperti terungkap dengan kata *Ûtu al-kitâb* (أوتوا الكتاب), *Ûtu Nashîban* (أوتوا نصيبا), *min al-Kitâb* (من الكتاب) *al-Yahûd* (اليهود), *al-Ladzîna Hâdu* (الذين هادوا), *Banî Isrâîl* (بنى إسرائيل) *an-Nashâra* (النصارى) dan istilah lainnya.

Penyebutan istilah *Ahl al-Kitâb* oleh al-Qur'an yang sangat beragam menyebabkan lahirnya pengertian tersendiri pula, terutama, segi pemahaman terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang mengandung *Ahl al-Kitâb*. Dalam hubungan ini, Quraish Shihab,¹ misalnya, mengakui bahwa ada kesan umum bila al-Qur'an menggunakan kata *al-yahûd* maka isinya adalah kecaman atau gambaran negatif tentang mereka. Ia mencontohkan kecaman tersebut terdapat dalam surat *al-Mâ'idat* ayat 5, atau ayat yang menunjukkan ketidakrelaan orang Yahudi dan Nashrani terhadap kaum muslimin sebelum umat Islam mengikuti mereka (*al-Baqarat*:120), atau pernyataan orang Yahudi atau tangan Allah terbelenggu (*al-Mâ'idat*:64).

Bila al-Qur'an menggunakan kata *al-ladzîna hâdû*, maka kandungannya ada yang berupa kecaman, misalnya terhadap mereka yang mengubah arti kata-kata atau mengubah dan mengurangnya (*an-Nisâ'*:46), atau mereka tekun mendengar untuk menyebarkan kebohongan (*al-Mâ'idat*:4), dan ada juga yang bersifat netral, seperti janji bagi mereka yang beriman dengan benar untuk tidak mengalami rasa takut atau sedih. (*al-Baqarat*:62).

Adapun kata *Nashârâ* kelihatannya tidak berbeda penggunaannya dengan *al-ladzîna hâdû*, terkadang digunakan dalam kaitan yang menggambarkan sanjungan misalnya surat *al-Mâ'idat* (5:82) yang menjelaskan gaya persahabatan akrab mereka dengan orang-orang Islam. Tetapi dalam konteks lain digambarkan pula sikap ketidakrelaan Nashara

terhadap kaum muslimin, seperti tersebut dalam surat *al-Baqarat* (2:120), sebelum kaum muslim mengikuti ajarannya.

Masih banyak sesungguhnya ayat al-Qur'an yang menggambarkan bermacam sikap *Ahl al-Kitab* baik segi positif maupun negatifnya, yang jelas, menurut Quraish Shihab dalam kesimpulan tulisanya menyatakan:

1. Sikap al-Qur'an terhadap *Ahl al-Kitab* pada dasarnya amat positif. Tidak ada halangan sedikit pun untuk menjalin kerja sama dan bantu-membantu dengan penganut *Ahl al-Kitab*, serta penganut agama lain dalam kehidupan sosial, budaya dan ekonomi.
2. Kecaman yang terdapat dalam al-Qur'an, lebih banyak tertuju kepada orang Yahudi dan kecaman tersebut lebih banyak diakibatkan oleh sikap politik dan ekonomi mereka.
3. Betapa pun terdapat perbedaan agama dan keyakinan, namun keadilan harus diperlakukan terhadap semua pihak.
4. Pengertian *Ahl al-Kitab* dan cakupan makna serta implikasinya dalam kehidupan sehari-hari –istimewa menyangkut perkawinan dan binatang halal hasil sembelihan mereka- diperselisihkan oleh para ulama. Dengan kata lain tidak wajar seseorang dianggap menyimpang dari ajaran Islam, bila ia memilih salah satu pendapat yang telah diuraikan di atas, dan dalam saat yang sama sikap kehati-hatian yang diambil oleh sekian banyak umat dapat dinilai sebagai sikap terpuji.²

Rasyid Ridla merupakan salah satu ulama modern juga menguraikan cakupan (makna) *Ahl al-Kitab*,³ termasuk mengenai hukum perkawinan *Ahl al-Kitab*. Menurut Rasyid Ridla⁴, pengertian (cakupan) *Ahl al-Kitab* tidak boleh dibatasi hanya kepada kaum Yahudi dan Nashrani tetapi juga mencakup Kaum Majusi, Shabi'in, Hindu, Budha, Konfisius dan Shinto.

Pendapat demikian didasarkan pada kenyataan sejarah dan informasi al-Qur'an bahwa semua umat sebelum diutusnya Rasulullah Saw telah diutus seorang Rasul sebagai petunjuk kepada kebenaran. Mengenai ini dijelaskan dalam firman Allah sebagai berikut:

إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ.

"Sesungguhnya Kami mengutus kamu dengan membawa kebenaran sebagai pembawa berita gembira dan sebagai pemberi

peringatan. Dan tidak ada satu umat pun melainkan telah ada padanya seorang pemberi peringatan” (Q.S. Fâthir : 24).

Hanya saja, sebagian di antara mereka tidak diinformasikan oleh al-Qur'an, seperti dijelaskan dalam ayat berikut:

وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ ...

“Dan (Kami telah mengutus) rasul-rasul yang sungguh telah Kami kisahkan kepadamu dahulu, dan rasul-rasul yang tidak Kami kisahkan tentang mereka kepadamu...”(Q.S. An-Nisâ :164).
Demikian pula firman Allah;

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ.

“Dan sesungguhnya telah Kami utus beberapa orang rasul sebelum kamu, di antara mereka ada yang Kami ceritakan kepadamu dan di antara mereka ada (pula) yang tidak Kami ceritakan kepadamu” (Q.S.Al-Mu'min : 78).

Di samping menggunakan argumen al-Qur'an, Ridla juga menggunakan argumen hadits yang menerangkan tindakan Nabi menerima jizyah dari kaum Majusi Bahrain dan menolak jizyah dari kaum Musyrik Arab. Dalam hadits tadi—yang diriwayatkan oleh Malik dan Syafi'i, Nabi bersabda:

حدثنا يحيى عن مالك عن ابن شهاب قال: بلغني ان رسول الله عليه وسلم أخذ الجزية من مجوس البحرين وحدثني عن مالك عن جعفر بن محمد بن علي عن ابيه ان عمر بن الخطاب ذكر المجوس فقال ما ادري كيف أصنع في أمرهم فقال عبد الرحمن بن عوف: أشهد لسمعت رسول الله صلعم يقول: ستواجهم سنة اهل الكتاب غير ناكحي نسائهم ولا أكلي ذبائهم.⁵

"Telah menceritakan kepadaku, Yahya dari Malik dari Ibnu Syihab, ia berkata: "Telah sampai kepadaku berita bahwa Rasulullah telah memungut jizyah dari kaum Majusi Bahrain . Ia juga telah menceritakan kepadaku dari Malik, dari Ja'far bin Muhammad bin Ali dari bapaknya, bahwa Umar bin Khattab mendatangi kaum Majusi, lalu ia berkata: "Saya tidak tahu bagaimana aku harus berbuat terhadap mereka" lalu

Abdurrahman bin 'Auf menyahut: "Aku bersaksi sungguh telah kudengar Rasulullah berkata: "Perlakukanlah mereka itu sebagaimana kamu (memperlakukan) *Ahl al-Kitāb* (hanya yang tidak boleh adalah) mengawini perempuan-perempuan mereka dan makan sembelihan-sembelihan mereka".

Menurut Ridla kata pengecualian yang disebut terakhir dalam hadits di atas, tidak benar, sebagaimana diterangkan oleh para ahli hadits, namun hal itu terkenal di kalangan para ahli fiqh.⁶

Walaupun kepastian asal kitab-kitab suci menjelaskan *Ahl al-Kitāb* untuk kedua kelompok Yahudi dan Nashrani dengan sifat-sifat (karakter) khusus mereka, tidak berarti bahwa di dunia ini tidak ada *Ahl al-Kitāb* selain mereka. Al-Qur'an, menurut Ridla, telah mengutus Rasul dalam setiap umat untuk membawa berita gembira dan ancaman dan bersama mereka pula Allah menurunkan kitab suci dengan ajaran keadilan. Sebagaimana juga penggunaan umum gelar ulama untuk sekelompok manusia yang memiliki kelebihan khusus, tidak mesti berarti ilmu hanya terbatas kepada mereka (Yahudi dan Nashrani) dan tidak ada pada orang lain.⁷

Uraian di atas menegaskan adanya argumen Ridla yang tidak terhenti pada argumen yang bersifat normatif, ia juga menjelaskan argumen-argumen rasionalnya dalam menjelaskan cakupan makna *Ahl al-Kitāb*, seperti klaim ilmu atau gelar ulama yang merupakan kelebihan-kelebihan khusus, tidak mungkin hanya dikuasai oleh dan diberikan pada komunitas tertentu (dalam hal ini Yahudi dan Nashrani) sehingga tidak terdapat pada komunitas lain.

Nurcholish Madjid melihat adanya perkembangan makna *Ahl al-Kitāb* secara rasional semata-mata sebagai dampak perkembangan budaya dan peradaban Islam yang gemilang, sebagai hasil kosmopolitanisme berdasarkan tata masyarakat yang terbuka dan toleran.⁸

Dengan demikian, menurut penulis, pemeluk agama yang ada sekarang, selain Yahudi dan Nashrani, adalah jelas bahwa ajaran mereka dan kitab suci yang dipegangnya juga wahyu yang dibawa oleh para Nabi dan Rasul terdahulu. Akan tetapi, dalam perkembangan agama-agama tersebut mengalami perubahan di tangan pemeluknya. Sebab, agama Nashrani saja yang jarak waktunya dengan Nabi Muhammad Saw tidak begitu lama ternyata mengalami perubahan yang sangat tajam.

Perubahan itu terjadi pada tataran yang paling prinsip, terutama, dari keaslian kitab-kitab suci yang dijadikan acuan mereka (Yahudi dan Nashrani) sehingga perubahan pada aspek akidah dan perilaku yang tidak

sejalan dengan pesan-pesan kenabian dalam menegakkan keadilan dan kebenaran.

Konsekwensi dari perubahan yang bersifat prinsip menyebabkan perbedaan pandangan di kalangan ulama di dalam menyikapi segala aspek yang berhubungan dengan *Ahl al-Kitâb*. Termasuk apabila umat Islam mengadakan perkawinan dengan *Ahl al-Kitâb*.

Dalam menyoroti kasus perkawinan dengan *Ahl al-Kitâb*, para ulama sepakat tidak membolehkan perkawinan tersebut bila dalam perkawinan terdapat pihak laki-laki *Ahl al-Kitâb* yang mengawini perempuan muslimat. Akan tetapi, para ulama berbeda pendapat apabila pihak laki-laki muslim yang mengawini wanita *Ahl al-Kitâb*.

Jumhur Ulama dan kalangan mazhab empat sepakat membolehkan laki-laki muslim melakukan perkawinan dengan *Ahl al-Kitâb*. Dasar hukum yang dipergunakan ulama ini adalah firman Allah surat *al-Mâ'idat* ayat 5;

الْيَوْمَ أَحْلَلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلًّا لَكُمْ
وَطَعَامُكُمْ حَلًّا لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ
الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ
غَيْرِ مُسَافِحِينَ وَلَا مَتَّحِدِينَ أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ
عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ.

“Pada hari ini dihalalkan bagimu yang baik-baik. Makanan (sembelihan) orang yang diberi al-Kitâb itu halal bagimu dan makanan kamu halal pula bagi mereka. (Dan dihalalkan mengawini) wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara wanita-wanita yang mukminah dan wanita-wanita yang menjaga kehormatannya di antara orang-orang yang diberi al-Kitâb sebelum kamu, bila kamu telah membayar maskawin mereka dengan maksud menikahinya, tidak dengan maksud berzina dan tidak (pula) menjadikannya gundik-gundik. Barang siapa yang kafir sesudah beriman (tidak menerima hukum-hukum Islam), maka hapuslah amalannya dan dia di hari akhirat termasuk orang-orang merugi”

Berbeda dengan pendapat Jumhur adalah pendapat Ibnu Umar, *Syi'at Imâmiyyat* dan sebagian *Syi'at Zaidiyyat*. Mereka berpendapat tidak membolehkan (haram) mengadakan perkawinan dengan *Ahl al-Kitâb*. Dasar yang dipergunakan oleh kelompok ulama ini adalah firman Allah surat *al-Baqarat* ayat 221:

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ ...

“Dan janganlah kamu mengawini perempuan-perempuan musyrikat sehingga mereka beriman...”

Perbedaan dua kelompok ulama di atas disebabkan oleh pemahaman dan penafsiran mereka terhadap lafazh “*musyrikat*” yang terdapat dalam surat *al-Baqarat* ayat 221 tersebut di atas. Ulama Jumhur memahami lafaz musyrikat tersebut sebagai kata yang tidak mencakup makna *Ahl al-Kitâb*, karena Allah berfirman dalam surat *al-Baqarat* ayat 105; “orang-orang kafir dari *Ahl al-Kitâb* dan orang-orang musyrik tidak menginginkan diturunkannya suatu kebaikan”. Dalam ayat ini, kata Jumhur, terdapat huruf ‘*athaf* yang fungsinya menghubungkan lafazh “*musyrikin*” dengan *Ahl al-Kitâb* dalam makna dua kata atau dua kalimat yang berlainan. Dengan demikian secara zhahirnya berarti lafazh “*musyrikat*” tidak mencakup makna *Ahl al-Kitâb*. Sedangkan ulama Syi’at baik Imamiyyat maupun Zaidiyyat memahaminya sebagai kata yang mencakup *Ahl al-Kitâb*.

Di samping alasan di atas, mereka juga berbeda pandangan dalam hal mempersoalkan posisi *nâsikh dan mansûkh*. khususnya ayat yang berkaitan dengan *Ahl al-Kitâb* di maksud. Menurut Jumhur Ulama, surat *al-Mâ’idat* ayat 5 yang menghalalkan makanan *Ahl al-Kitâb* tidak dapat dinasah oleh surat *al-Baqarat* ayat 221 yang mengharamkan perkawinan dengan wanita musyrik, karena ayat tersebut turunnya belakangan dari pada surat *al-Baqarah* ayat 221. Dalam konteks ini Jumhur memperkuat argumennya dengan kaidah tafsir: “ayat yang belakangan datang adalah yang dapat menasah ayat yang datang permulaan” (القاعدة أن المتأخر ينسخ) (التقدم لا العكس), sedangkan ulama Syi’ah berpendirian sebaliknya sehingga mereka mengharamkan mengawini wanita *Ahl al-Kitâb*.⁹

Selain ayat al-Qur’an yang dijadikan landasan hukum, Jumhur ulama juga menggunakan dasar hukum hadits yang diriwayatkan oleh Abdurrahman bin Auf r.a.;

حدثنا يحيى عن مالك عن ابن شهاب قال: بلغني ان رسول الله عليه وسلم أخذ الجزية من مجوس البحرين وحدثني عن مالك عن جعفر بن محمد بن علي عن ابيه ان عمر بن الخطاب ذكر المجوس فقال ما ادري كيف أصنع في أمرهم فقال عبد الرحمن بن عوف: أشهد لسمعت رسول الله صلعم يقول: ستواهم سنة اهل الكتاب غير ناكحي نسائهم ولا أكلي ذبائحهم.¹⁰

"Telah menceritakan kepadaku, Yahya dari Malik dan Ibnu Syihab, ia berkata: "Telah sampai kepadaku berita bahwa Rasulullah telah memungut jizyah dari kaum Majusi Bahrain". Ia juga telah menceritakan kepadaku dari Malik, dari Ja'far bin Muhammad bin Ali dari bapaknya, bahwa Umar bin Khattab mendatangi kaum Majusi, lalu ia berkata: "Saya tidak tahu bagaimana aku harus berbuat terhadap mereka" lalu Abdurrahman bin 'Auf menyahut: "Aku bersaksi sungguh telah kudengar Rasulullah berkata: "Perlakukanlah mereka itu sebagaimana kamu (memperlakukan) *Ahl al-Kitâb* (hanya yang tidak boleh adalah) mengawini perempuan-perempuan mereka dan makan sembelihan-sembelihan mereka".

Dalam hal tersebut, Abdul Muta'al Muhammad Al-Jabry mengemukakan alasan tidak dibolehkannya mengawani wanita *Ahl al-Kitâb* di zaman jahiliyah, secara historis bahwa wanita *Ahl al-Kitâb* pada zaman itu digolongkan wanita musyrikah yang merupakan wanita penyembah berhala karena mereka menjadikan patung-patung dan berhala sebagai sekutu Tuhan. Pada waktu itu wanita-wanita *Ahl al-Kitâb* masih disejajarkan hukumnya dengan wanita musyrikah sehingga haram hukumnya mengawini wanita *Ahl al-Kitâb*.

Setelah umat Islam bertambah banyak dan kuat, demikian pula setelah masyarakat Islam di Jazirah Arabia menjadi masyarakat berkuasa, maka hilanglah kekhawatiran adanya dampak negatif yang diakibatkan wanita non muslimah dalam rumah tangga muslim sehingga wanita *Ahl al-Kitâb*, yang telah memeluk agama Kristen dan Yahudi, diperbolehkan dinikahi oleh laki-laki muslim.¹¹

Selain pendapat ulama salaf di atas, dalam uraian ini, perlu juga dikemukakan bagaimana pendapat ulama modern seperti Sayyid Qutb, al-Mududi dan Muhammad Rasyid Ridla. Sayyid Qutb tampaknya tidak mendukung pendapat Jumhur Ulama yang membolehkan perkawinan muslim dengan *Ahl al-Kitâb*. Ia berpendapat bahwa wanita kitabiyah yang mencakup Yahudi dan Nashrani merupakan golongan agama yang berakidah trinitas, yang mempercayai adanya tiga Tuhan. Oleh karena itu, ia dengan tegas mengharamkan umat Islam mengawini wanita *Ahl al-Kitâb*. Pendapat ini mengacu pada dasar hukum hadits:

حدثنا قتيبة حدثنا ليث عن نافع أن ابن عمر كان إذا سئل عن
نكاح النصرانية واليهودية قال إن الله حرم المشركات على
المؤمنين ولا أعلم من الإشراف شيئا أكبر من أن تقول المرأة ربها

عيسى .¹²

Qutaibah dan Lais meriwayatkan dari Nafi', sesungguhnya Umar pernah ditanya tentang hukum mengawini kaum Nasrani dan Yahudi. Umar menjawab: "Allah telah mengharamkan wanita-wanita musyrik atas kaum mu'min dan saya tidak menjumpai suatu syirik yang lebih besar daripada perkataan wanita kitabiyah yang menyatakan bahwa Isa a.s. adalah Tuhannya".¹³ (H.R. Bukhâri).

Tokoh modern yang agaknya sedikit berbeda dengan pendapat Sayid Qutb adalah al-Maududi. Ia berpendapat bahwa perkawinan dengan wanita kitabiyah hukumnya makruh. Menurut Maududi, pada orang-orang non muslim dapat dibedakan dalam dua kelompok. Pertama, kelompok yang peradaban dan kepercayaannya sangat jauh dari agama Islam seperti kaum penyembah berhala dan kaum Atheis. Mengawini kelompok ini hukumnya haram mutlak. Kedua, kelompok yang agak dekat dengan Islam seperti orang-orang *Ahl al-Kitâb* yang percaya pada Allah dan hari akhir. Islam membolehkan mengawini wanita dari kelompok ini, apa bila dalam keadaan darurat atau terpaksa.

Al-Maududi memperkuat pendapatnya berdasarkan surat *al-Mâ'idat* ayat 5;

وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ.

"Barang siapa yang kafir sesudah beriman (tidak menerima hukum-hukum Islam) maka hapuslah amalannya dan ia di hari akhirat termasuk orang-orang merugi".

Pada ayat ini, demikian al-Maududi, terselip peringatan bahwa mengawini wanita non muslimah dapat mengancam keimanan. Jadi, jelaslah bahwa syari'at Islam hanya membolehkan menikahi wanita kitabiyah dalam keadaan dan kebutuhan yang luar biasa. Dengan kata lain, hukum Islam memperbolehkan mengadakan perkawinan dengan wanita *kitâbiyyat* dengan catatan merupakan hukum *rukhsbat* (keringanan hukum).¹⁴

Adapun menurut pemikiran Rasyid Ridla, mengenai hukum perkawinan dengan *Ahl al-Kitâb* kelihatannya sangat sejalan dengan paradigma awal pemikiran Ridla ketika memahami makna (cakupan) *Ahl al-Kitâb*. Sebagai telah diperlihatkan Ridla yang memasukkan umat Hindu, Budha dan Konghucu, selain tentunya umat Yahudi, Nashrani Majusi dan Shabi'in dalam definisi *Ahl al-Kitâb*.

Pemahaman semacam ini telah menunjukkan sikap (pemikiran) Ridla yang bersifat inklusif (moderat) kepada adanya kelompok agama

lain. Dengan kata lain, *Ahl al-Kitab* adalah kelompok beragama yang harus dihormati karena secara implisit al-Qur'an mengisyaratkan bahwa Allah sebenarnya telah mengirim utusannya kepada setiap umat untuk mengabarkan janji dan ancaman Tuhan dengan membawa kitab suci dan ajaran keadilan (Q.S. 23:24-25);¹⁵

وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَلَا تَكُنْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَائِهِ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِبَنِي إِسْرَائِيلَ (٢٣) وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ (٢٤) إِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ (٢٥).

“Dan sesungguhnya telah kami berikan kepada Musa al-Kitab (Taurat), maka janganlah kamu (Muhammad) ragu-ragu menerima (al-Qur'an) dan kami jadikan al-Kitab (Taurat) itu petunjuk bagi Bani Israil. Dan Kami jadikan di antara mereka itu pemimpin-pemimpin yang memberi petunjuk dengan perintah Kami ketika mereka bersabar. Dan mereka meyakini ayat-ayat Kami. Sesungguhnya Tuhanmu Dialah yang memberikan keputusan di antara mereka pada hari kiamat tentang apa yang selalu mereka perselisihkan padanya”.

Kelanjutan sikap moderat Ridla ditunjukkan pula oleh pemahamannya dalam menafsirkan ayat al-Qur'an surat *al-Mâ'adat* ayat 51, yang melarang mengangkat pemimpin dari kalangan Yahudi dan Nashrani. Menurut Ibnu Jarir, ayat tersebut turun berkenaan dengan sikap Yahudi Bani Quraizhat yang mengkhianati perjanjian dengan Nabi Saw.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ.

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengambil orang-orang Yahudi dan Nasrani menjadi pemimpin-pemimpinmu; sebahagian mereka adalah pemimpin sebahagian yang lain. Barang siapa di antara kamu mengambil mereka menjadi pemimpin mereka. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang zalim”

Berdasarkan konteks turunnya ayat, Ridla berpendapat bahwa larangan mengangkat seorang pemimpin dari kelompok agama lain hanya

berlaku apabila mereka memerangi atau bermaksud jahat terhadap kaum muslimin. Bahkan, menurutnya, bukan saja umat Yahudi, umat Islam pun bila berbuat sadis dan jahat tidak pantas diangkat menjadi pemimpin. Oleh karena itu, ia mengkritik dengan amat tajam pandangan beberapa ulama tafsir —seperti Al-Baidlawi dan Az-Zamakhshari— yang menjadikan ayat ini sebagai larangan bersahabat dengan orang-orang Yahudi dan Nasrani secara mutlak. Banyak pengajar, demikian Ridla, hanya merujuk kepada Tafsir Al-Baidlawi dan Az-Zamakhshari sehingga wawasan pemahaman mereka terhadap ayat dan hadits menjadi dangkal. Apa lagi keduanya hanya memiliki sedikit pengetahuan hadits, dan keduanya pun tidak banyak merujuk kepada pendapat salaf.¹⁶

Sejalan dengan sikap dan pemikirannya yang moderat (inklusif) itulah, Ridla tampaknya membolehkan umat Islam menikahi wanita kitabiyah. *Ahl al-Kitâb*, menurutnya, tidak dapat dikategorikan dengan kaum musyrik sebagai disebut dalam surat *al-Baqarat* ayat 221. Kaum musyrik yang disebut dalam ayat itu adalah musyrik Arab yang tidak mempunyai kitab dan sangat awam; penyembah berhala yang ketika itu bertempat tinggal di kota Makkah.¹⁷

Lebih jauh Ridla mengatakan bahwa memang ada sebagian yang berpendapat menggolongkan *Ahl al-Kitâb* sama dengan kaum *musyrikin*. Hal ini didasarkan pada surat *al-Baqarat* ayat 105, yang menyebut orang-orang kafir dari *Ahl al-Kitâb* dan kaum musyrik merupakan dua kelompok yang tidak menginginkan diturunkannya suatu kebaikan. Padahal, kata Ridla, di dalam ayat tersebut terdapat huruf 'athaf yang menghubungkan lafal musyrikin dengan *Ahl al-Kitâb*. Huruf 'athaf itu berfungsi menghubungkan antara dua kalimat yang berlainan (*wa al-athfu yaqtadli al-Mughayyarat*) sehingga tidak benar bila *Ahl al-Kitâb* digolongkan (disamakan) dengan kaum *musyrikin*.¹⁸

Mengenai surat *al-Mâ'idat* ayat 5, yang menurut sementara ulama, dinasah oleh surat *al-Baqarat* ayat 221, Ridla tidak sepakat dengan pendapat tersebut. Ia menempatkan posisi surat *al-Mâ'idat* ayat 5 bukan dalam posisi dinasakh tetapi berdiri sendiri sehingga ayat itu tetap dalam konteks *Ahl al-Kitâb* yang tidak tergolong musyrik.¹⁹

Pendapat ini sejalan dengan konsep naseh-mansuh yang dikemukakan Rasyid Ridla sendiri. Menurutnya, bila ayat itu dinaseh oleh ayat lain berarti telah terjadi perubahan hukum (*tabdil al-hukm*). Dengan kata lain hukum yang berlaku (pada ayat) pertama dihapus dengan menggunakan hukum kemudian. Perubahan ini terjadi didasarkan oleh

perubahan situasi dan zaman sehingga penerapan hukum menjadi lebih baik (mashlahat).²⁰

Jadi, jelaslah dalam kontek ayat yang berkenaan dengan *Ahl al-Kitâb* di atas tidak terjadi prinsip *nâsikh mansûkh* sehingga hukumnya tetap berlaku sebagai *Ahl al-Kitâb* bukan sebagai musyrik.

Selanjutnya dalam memperkuat dasar dibolehkannya menikahi wanita *kitâbiyyat*, Ridla mempergunakan dasar kaidah fiqh;

إِنَّ الْأَصْلَ الْإِبَاحَةُ فِي كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى يَرِدَ النَّصُّ بِحُظْرِهِ.

“Bahwa segala sesuatu itu pada prinsipnya dibolehkan, kecuali setelah terdapat nas yang melarangnya”

Substansi kaidah ushul di atas ditunjukkan oleh Ridla dengan mengacu pada ayat al-Qur'an surat *an-Nisâ'* ayat 24:

... وَأَحِلُّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ ...

Berdasarkan surat *an-Nisâ'* ayat 24 dan kaidah di atas, Ridla berpendapat bahwa perkawinan dengan wanita kitabiyah dibolehkan dan tidak ada alasan untuk dilarang, termasuk dengan wanita Majusi.

Menurut Ridla, dengan mengutip pendapat Ibn al-Mundir, surat *an-Nisâ'* ayat 24 (dihalalkan bagimu setelah yang demikian), menunjukkan kebolehan dari dalil yang bersifat umum, yang sebelum ayat tersebut, terkandung ayat yang melarang bentuk-bentuk perkawinan secara khusus dan terperinci. Larangan terperinci itu meliputi larangan perkawinan dengan bapak, ibu, anak, saudara, paman dan ibu susu. Jadi, tegasnya, di luar perkawinan yang dilarang di atas, kecuali dengan wanita pezina, dibolehkan melakukan perkawinan.²¹ Jadi, dilihat dari prinsipnya yang sangat berpegangteguh pada nash al-Qur'an, maka pemikiran Ridla mengenai dibolehkannya perkawinan Islam dengan *Ahl al-Kitâb*, tidak lain merupakan sikap konsistensinya di dalam menerapkan metode ijtihad yang mengutamakan al-Qur'an sebagai sumber utama.

Pendapat Ridla ini diikuti pula oleh para ulama modern seperti Maulana Muhammad Ali dan Abdul Hamid Hakim seorang ulama yang berasal dari Sumatra Barat. Muhammad Ali menyatakan bahwa perkawinan dengan wanita musyrik atau laki-laki musyrik dilarang, tetapi perkawinan dengan penganut lain dibolehkan. Pendapat ini berdasarkan kepada ayat al-Qur'an yang menyatakan bahwa wahyu ilahi diturunkan kepada sekalian bangsa di dunia (Q.S. *Fâthir*, 35:24), kecuali kaum

musyrik bangsa Arab yang belum pernah menerima wahyu (Q.S. *as-Sajadat*, 32:3 dan S *Yâsin*, 36:6).

Berdasarkan ayat-ayat di atas, Muhamad Ali menyimpulkan bahwa orang Islam hanya dilarang kawin dengan kaum musyrik bangsa Arab. Sedang perkawinan dengan wanita yang menganut agama lain dibolehkan Kaum Nasrani, Yahudi, Majusi, Budhis, dan Hindu (Shikh masuk bagian Hindu), semuanya tergolong kaum *Ahl al-Kitâb*. Walaupun agama Kristen dewasa ini sudah berbau Syirik karena kesalahan penganutnya dengan menempatkan Yesus Kristus sebagai Allah atau Anak Allah, mereka tetap diperlakukan sebagai *Ahl al-Kitâb*. Maka dari itu, wanita Hindu dan wanita Majusi halal dikawini, sama seperti wanita Kong Fu Tse, wanita Budha dan wanita Tao.²²

Pendapat yang sama juga dikemukakan Abdul Hamid Hakim bahwa Majusi, *Shâbiîn*, penyembah berhala dari India, Cina dan yang serupa dengannya seperti orang-orang Jepang, semuanya termasuk kelompok *Ahl al-Kitâb* yang menganut ajaran tauhid sampai sekarang. Relatias sejarah dan informasi al-Qur'an menunjukkan bahwa semua umat dibangkitkan rasul (Q.S. *Fâthir*, 35:24 dan Q.S. *ar-Ra'd*, 13:7), karena itu kitab-kitab suci mereka termasuk kitab samawi. Tetapi dalam perkembangan sejarah, kitab-kitab suci mereka mengalami perubahan sebagaimana perubahan yang terjadi dalam kitab Yahudi dan Nasrani. Karena mereka termasuk *Ahl al-Kitâb*, perkawinan dengan mereka hukumnya boleh.²³

Dikaitkan dengan konteks kehidupan bermasyarakat yang semakin pluralis, pemikiran Ridla di atas dapat menjadi wacana segar dalam upaya menghargai agama-agama lain dan menempatkan agama itu bersama-sama dan saling toleransi menegakkan aktivitas sosial kehidupan bermasyarakat. Adapun pemikirannya yang membolehkan laki-laki muslim menikahi *Ahl al-Kitâb*, menurut penulis, tidak dapat dilakukan, apa lagi di negara Indonesia yang tidak sedikit dari kalangan muslim maupun muslimat yang terseret ke dalam akidah (ideologi) agama lain (Kristen) setelah melakukan perkawinan dengan non muslim.

Perkawinan Muslim (muslimat) dengan non Islam yang merusak kemashlahatan dan menghancurkan akidah umat Islam ini, jelas tidak dapat dipertahankan dan harus di larang dengan tegas. Penulis setuju dengan sikap Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang telah memfatwakan secara tegas tentang larangan perkawinan antara muslim (muslimat) dengan non Islam pada tanggal 1 Juni 1980. Lengkapnya fatwa MUI itu tertulis sebagai berikut;

1. Perkawinan wanita muslimah dengan laki-laki non muslim adalah haram hukumnya.
2. Seorang laki-laki muslim diharamkan mengawini wanita bukan muslim

Tentang perkawinan antara laki-laki muslim dengan wanita *Abl al-Kitâb* terdapat perbedaan pendapat. Setelah mempertimbangkan bahwa mafsadahnya lebih besar dari pada mashlahatnya, Majelis Ulama Indonesia memfatwakan perkawinan tersebut hukumnya haram.²⁴

III. Khilafat

Gerakan reformis Jamaluddin dan Muhammad Abduh yang menyerukan rehabilitasi umat Islam dan reorganisasi kekuatan politik umat Islam, sangat berpengaruh pada pemikiran muridnya, Rasyid Ridla. Gerakan guru yang berideologi salafiyah diamini oleh murid (Ridla) dengan menggali prinsip-prinsip iman dan ajaran-ajaran Islam yang benar.

Dalam konteks ini, Ridla melihat perlunya mereformasi sistem hukum Islam dan memperbaiki pemerintahan Islam yakni sistem kekhalifahan. Menurut Ridla, sebagaimana dikutip Esposito, sistem politik yang benar adalah sistem politik yang didasarkan pada musyawarah antara Khalifah dan Ulama yang merupakan pembimbing bagi penafsiran-penafsiran atas hukum Islam.²⁵

Ridla mendefinisikan *khilâfat*²⁶ dalam satu makna dengan *al-Imâmat al-'Uzhmâ* dan *Imârat al-Mukminîn*, yang artinya suatu lembaga yang mengurus pemerintahan Islam untuk kemashlahatan agama dan dunia. Ia juga tampaknya setuju dengan Taftazani, seorang ulama kalam, yang mendefinisikan khilafah sebagai institusi di masa pemerintahan Rasulullah yang berfungsi mengatur kepentingan umum baik masalah agama maupun dunia.²⁷

Ridla juga kelihatannya setuju dengan pengertian khilafah yang dikemukakan al-Mawardi; bahwa didirikannya khilafah ialah untuk menjalankan fungsi kenabian dalam melindungi agama dan mengatur dunia. Sementara ar-Razzy, yang juga di kutip Ridla, mendefinisikan khilafah dengan tambahan mengaitkan (*qayyid*) pada kata *syakhsy* (individu). Lengkapnya definisi itu adalah: khilafah ialah institusi yang berfungsi mengatur kepentingan umum baik agama maupun dunia bagi setiap individu.²⁸

Dari definisi ini dapat ditangkap penjelasan bahwa Ridla dengan ulama yang dikutipnya memahami bahwa pemerintahan (negara) merupakan lembaga yang tidak dapat dipisahkan dengan agama. Agama akan menjadi subur dan terawat dengan baik manakala negara dapat menjaga dan mengelolanya dengan baik, demikian pula negara akan terhindar dari kehancuran dan pelanggaran undang-undang bila agama berfungsi sebagai landasan moral bagi penyelenggaraan negara.

Oleh karena itu, mendirikan negara atau mengangkat Imam, Ridla sependapat dengan ulama salaf, hukumnya *wajib syar'i*; suatu hukum yang tidak didasarkan pada akal semata. Dasar hukum yang digunakan adalah pertama, *ijma'* Sahabat, dasar ini menjadi pegangan karena para sahabat telah mendahulukan pendirian pemimpin pemerintahan (sebagai penganut) sebelum dilakukan pemakaman Nabi. Kedua, tidak akan sempurna sesuatu, kecuali dalam sesuatu itu ada kewajiban menegakkan (pemerintahan) peraturan hukum untuk membendung berbagai pelanggaran dan kekacauan. Ketiga, dengan mendirikan negara berarti dapat mewujudkan kemasalahatan dan menyingkirkan mara-bahaya, karena itu hukumnya wajib berdasarkan *ijma'*.

Di samping alasan di atas, Ridla menggunakan dasar hukum hadits Nabi riwayat Muslim:

حدثنا عبد الله بن معاذ العنبري حدثنا عاصم (وهو ابن محمد بن زيد) عن زيد بن محمد عن نافع قال: جاء عبد الله بن عمر إلى عبد الله بن مطيع حين كان من أمر الحرّة ما كان زمن يزيد بن معاوية فقال: أطرحوا لأبي عبد الرحمن وسادة فقال: إني لم آتكم لأجلس. أتيتكم لأحدثكم حديثاً سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من خلع يدا من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له. ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية.²⁹

Abdullah bin Mu'ad al-'Anbari dan 'Ashim (Ibnu Muhammad bin Yazid) meriwayatkan dari Nafi' ia berkata; Abdullah telah datang pada Ibnu Abdullah bin Muthi' pada saat situasi Pemerintahan Yazid bin Mu'awiyah memanas. Lalu Abdullah berkata pada Abdullah bin Mu'ad: "Lempar! bantal itu pada Bapak Abdurrahman", "saya datang pada anda tidak untuk duduk-dudukan tetapi datang untuk menyampaikan suatu hadits yang pernah saya dengar dari Rasulullah Saw", (hadits itu) adalah: "Barang siapa yang tidak loyal pada (pemerintahan Yazid bin Mu'awiyah), maka ia akan bertemu Allah di hari kiamat dengan tanpa *hujjat*, dan barang siapa yang mati tanpa sumpah setia (pada

pemerintah), maka ia telah mati dengan mati jahiliyyah” (H.R. Muslim).

Mengenai bagaimana mekanisme pengangkatan pemimpin, Ridla cukup puas dengan menguraikan secara historis mekanisme pengangkatan pemimpin yang dilakukan oleh para sahabat sepeninggal Nabi. Menurut Ridla, pengangkatan pemimpin di masa sahabat betapa pun dilakukan sangat simpel, namun sistem pembe'atan yang didasarkan pada prinsip musyawarah oleh beberapa komponen, hakekatnya telah memperlihatkan penegakkan demokrasi.

Ridla tidak sepakat dengan pendapat ulama yang mengabsahkan pengangkatan pemimpin didasarkan oleh pembe'atan satu orang. Untuk menegakkan prinsip musyawarah (demokrasi), pengangkatan pemimpin (imam) harus dilakukan melalui musyawarah jama'ah. Ridla menunjuk pengangkatan pemimpin secara musyawarah jama'ah adalah seperti pembe'atan Umar terhadap Abu Bakar.

Oleh karena itu, ia sangat membenarkan Umar yang membantah keras suatu pendapat yang menyatakan sah diangkatnya seorang pemimpin hanya oleh pembe'atan satu orang tanpa musyawarah jama'ah.³⁰

Persoalan pengangkatan pemimpin Negara dalam teori politik Islam, memang, dipandang sebagai persoalan paling mendasar. Boleh jadi hal ini disebabkan oleh pentingnya posisi pemimpin negara dalam kelangsungan hidup sebuah pemerintahan (negara). Bahkan, kata Suhrahyani, begitu pentingnya masalah pengangkatan pemimpin negara ini sehingga dapat memicu timbulnya berbagai perpecahan dalam Islam ke dalam beberapa golongan.³¹

Mekanisme pengangkatan kepala negara sepanjang sejarah Islam dapat dikategorikan ke dalam dua pola, yaitu pengangkatan berdasarkan nash atau wasiat dan pengangkatan berdasarkan *syûrâ* atau pemilihan. Pola pertama dianut oleh kaum Syi'ah, sedangkan pola kedua diperaktekkan oleh kelompok Sunni. Menurut kelompok Syi'ah, pemimpin negara harus diangkat berdasarkan nash atau wasiat. Golongan Sunni memandang hadits-hadits tersebut tidak mutawatir sehingga tidak memadai untuk dijadikan dalil.

Menurut golongan Sunni, pengangkatan kepala negara itu harus berdasarkan kepada pilihan umat atau yang lazim disebut dengan *syûra*.³² Alasannya adalah: Pertama, karena tidak adanya nash yang qath'i tentang siapa pengganti Nabi sebagai kepala negara Islam. Kedua, karena prinsip pemerintahan dalam Islam itu berdasarkan *syûrâ*.³³ Secara lebih rinci Abu

Zahrah menjelaskan bahwa kalangan jumbuh *Ahl as-Sunnat* sepakat bahwa pelaksanaan syura dalam pengangkatan kepala negara dapat ditempuh melalui tiga cara: Pertama, melalui pemilihan bebas yang dilaksanakan melalui musyawarah, tanpa ada pengangkatan atau penunjukkan seseorang; kedua, pengangkatan atau penunjukkan dari khalifah yang berkuasa terhadap seseorang yang bukan tergolong kerabat; ketiga, pengangkatan atau penunjukkan oleh khalifah yang berkuasa terhadap beberapa orang, tiga atau lebih yang merupakan tokoh-tokoh terkemuka dalam masyarakat untuk selanjutnya dipilih salah satunya menjadi kepala negara.³⁴

Dari ketiga mekanisme pengangkatan pemimpin pemerintahan, Ridla lebih memantapkan pada pilihan mekanisme musyawarah. Menurut Ridla, musyawarah merupakan instansi tertinggi bagi Imam (pemimpin) negara dalam menetapkan segala problem kenegaraan ketika problem tersebut tidak terdiktum dalam nash atau ijma' yang sah, terutama menyangkut urusan yang didasarkan pada kemashlahatan umum. Bahkan Ridla lebih jauh melihat musyawarah sebagai metode untuk menerapkan ajaran Islam sejalan dengan perubahan zaman dan tempat.³⁵

Dalam pandangan Ridla, musyawarah memang dinilai sangat berguna buat memecahkan segala persoalan kenegaraan. Akan tetapi, ia tidak sepakat menempatkan musyawarah sebagai "pemutus mutlak" (*hâkîman muthlaqan*) yang seolah-olah segala persoalan dapat diselesaikan oleh yang bernama musyawarah. Menurutnya, musyawarah yang menjadi pegangan mutlak adalah musyawarah yang mengacu pada al-Qur'an, sunnah Nabi dan cara yang dilakukan *Khulafâ' ar-Râsyidîn*.³⁶

Dari uraian ini tampak sekali Ridla ingin mempertahankan prinsip-prinsip musyawarah yang tidak keluar dari apa yang secara tegas digariskan Rasulullah dan bahkan diperaktekkan oleh *Khulafâ' ar-Râsyidîn* di zamannya. Ia memandang apa yang telah dilakukan para khalifah di zaman sahabat, termasuk cara-cara penegakkan musyawarah, merupakan contoh yang sangat ideal untuk dilanjutkan oleh umatnya di kemudian hari.

Dari sini dapat ditangkap persentuhan pemikiran Ridla dengan keinginannya menghidupkan kembali sistem khilafah zaman sahabat. Paradigma yang dikemukakannya ialah bahwa ia merasa kecewa kepada Pemerintahan Turki dan para pembesar-pembesarnya yang selalu tunduk pada kekuasaan Inggris. Mereka mempunyai pemerintahan tapi hakekatnya menjadi alat penguasa Inggris.

Rasyid Ridla mencontohkan bagaimana Pemerintahan Turki Usmani di masa kekuasaan Abdul Hamid, yang menjadi alat penguasa Inggris dengan menjalankan roda pemerintahan yang absolut. Akan tetapi ia raja yang tidak mempunyai jiwa melainkan hanya kekuasaan sultan yang ditakuti oleh rakyatnya. Masyarakat (umat) menjadikannya sebagai pembuat undang-undang di atas undang-undang syara', yang menyebabkan masyarakat tidak berani mempertanyakan upaya penegakkan syari'ah Islam baik di bidang ibadah, mu'amalah, politik maupun peradaban.

Keadaan lebih gawat lagi ketika pemerintahan Turki dipegang oleh pemerintahan yang melakukan konspirasi dengan pihak asing untuk membenci kaum muslimin. Peristiwa politik yang demikian memilukan menimpa pada pemerintahan Sultan Turki, menurut Ridla tidak boleh terulang lagi pada pemerintahan Islam lainnya. Sebab bila hal ini terjadi (secara berlarut-larut), fungsi pemerintahan menjadi tidak efektif bahkan untuk mendirikan sebuah partai dan organisasi-organisasi sosial pun di dalamnya tidak lagi relevan.

Oleh karena itu, sistem pemerintahan yang efektif bukanlah pemerintahan yang seolah-olah secara simbolis spritual telah menjalankan undang-undang berdasarkan kekuasaan legislatif dan eksekutif, padahal kenyataan melakukan sebaliknya. Pemerintahan efektif, menurut Ridla, ialah pemerintahan yang di dalamnya terdapat kekuasaan legislatif dan yudikatif yang berfungsi mengawasi secara ketat perjalanan pemerintahan.³⁷

Pengawasan dilakukan dalam satu sistem oleh *Ahl al-Hall wa al-'Aqd* yang mempunyai kekuatan hukum mengikat dan dilakukan berdasarkan musyawarah.³⁸ Lembaga ini bergerak mengangkat dan mengawasi sistem pemerintahan dan bahkan berkuasa mencabut kekuasaan pemerintahan apabila pemerintahan tersebut melanggar undang-undang syara', berlaku sangat otoriter dan melakukan ketidakadilan.

Di lembaga *Ahl al-Hall wa al-'Aqd* ini berkumpul orang-orang yang dipandang cakap dan memiliki akuntabilitas yang tinggi. Menurut ulama fiqh, *Ahl al-Hall wa al-'Aqd* diartikan dengan orang-orang yang mempunyai wewenang untuk melonggarkan dan mengikat. Istilah ini dirumuskan ulama fiqh untuk sebutan bagi orang-orang yang bertindak sebagai wakil umat untuk menyuarakan hati nurani mereka.³⁹ Tugasnya antara lain memilih khalifah, Imam kepala negara secara langsung. Karena itu, *Ahl al-Hall wa al-'Aqd* juga disebut al-Mawardi sebagai *Ahl al-Ikhtiyâr* (golongan yang berhak memilih).⁴⁰

Paradigma yang digunakan ulama dalam merumuskan *Ahl al-Hall wa al-'Aqd* didasarkan pada sistem pemilihan empat khalifah pertama yang dilaksanakan oleh para tokoh sahabat yang mewakili dua golongan, Anshar da Muhajirin. Mereka ini oleh ulama Fiqh diklaim sebagai *Ahl al-Hall wa al-'Aqd* yang bertindak sebagai wakil umat.⁴¹ Walaupun sesungguhnya pemilihan itu, khususnya pemilihan Abu Bakar dan Ali bersifat seponatan atas dasar tanggung jawab umum terhadap kelangsungan keutuhan umat dan agama, Namun kemudian kedua tokoh itu mendapat pengakuan umat.

Bertolak dari uraian di atas dapat dikatakan bahwa *Ahl al-Hall wa al-'Aqd* merupakan suatu lembaga pemilih. Orang-orangnya berkedudukan sebagai wakil-wakil rakyat yang salah satu tugasnya memilih khalifah atau kepala negara. Ini menunjukkan bahwa sistem pemerintahan khalifah dalam perspektif pemikiran ulama fiqh, dan kecendrungan umat Islam generasi pertama dalam sejarah, adalah secara tidak langsung atau melalui perwakilan. Ini dari segi fungsinya sama seperti Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR) di Indonesia sebagai lembaga tertinggi negara dan perwakilan yang personal-personalnya merupakan wakil-wakil rakyat dalam pemilu, yang salah satu tugasnya adalah memilih persiden. Akan tetapi, dari segi yang lain tidak berarti identik.

Pernyataan ulama fiqh yang menyebut *Ahl al-Hall dan wa al-'Aqd* sebagai kumpulan orang yang mempunyai legalitas kepercayaan masyarakat (rakyat), kelihatannya masih abstrak. Belum dijelaskan secara kongkrit kelompok-kelompok sosial yang mana yang dapat dikategorikan sebagai *Ahl al-Hall wa al-'Aqd*. Apa kualifikasinya, bagaimana hubungannya dengan rakyat dan mekanisme apa yang digunakan untuk memperoleh kedudukan terhormat itu.

Rasyid Ridla menjelaskan lebih kongkrit kelompok sosial yang perlu didudukan ke dalam posisi *Ahl al-Hall wa al-'Aqd*, yaitu mereka yang mendapat legalitas kepercayaan masyarakat (umat) terdiri dari para ulama, para pemimpin militer, para pemimpin pekerja untuk kemashlahatan publik seperti pedagang, tukang, petani, para pemimpin perusahaan, para pemimpin politik dan para tokoh wartawan.⁴²

Cakupan *Ahl al-Hall wa al-'Aqd* tersebut sangat lugas mencerminkan perwakilan dari berbagai unsur (komponen) masyarakat. Ditambah dengan *ulu al-amr* sebagai pemegang kekuasaan. Ke dua kekuasaan baik *Ahl al-Hall wa al-'Aqd* maupun *ulu al-amri* bekerja sama dalam arti masing-masing menjalankan fungsinya. *Ahl al-Hall wa al-'Aqd* (badan legislatif) bertugas merumuskan kebijakan dan mengawasi

jalannya pemerintahan, sedangkan *ulu al-Amr* (badan eksekutif) bertugas menjalankan kebijakan itu dalam roda pemerintahannya. Inilah yang menurut Ridla merupakan kerjasama yang menggambarkan kekuasaan umat dan jama'at (*sulthat al-ummat wa ma'na al-jamâ'at*).⁴³

Maksud kerjasama antara kedua kekuasaan itu tidak berarti kekompakan yang saling mentolerir penyimpangan, kerja sama itu mengandung arti sikap terbuka kekuasaan pemerintah (*sulthat at-tanfîdz*) dalam menerima kontrol yang sangat kuat dari kekuasaan legislatif (*murâaaqabat al-munfiẓa*). Dari kerjasama demikian diharapkan roda pemerintahan secara efektif dapat menjalankan program dan misinya, terutama, dalam memenuhi kemashlahatan umat (*al-mashlahat al-'ammat*) dan menghilangkan bahaya publik (*al-mafsdat al-'ammat*).

Pola kekuasaan umat semacam ini, menurut Ridla, pernah dipraktekkan oleh para sahabat *al-Khulafâ' ar-Râsyidîn* yang mengandalkan kekuasaan ummat melalui pengawasan dan musyawarah oleh *Ahl al-Hall wa al-'Aqd*. Bahkan Abu Bakar di awal pelantikan kepala pemerintahan menawarkan diri untuk selalu dikoreksi (kontrol) oleh rakyatnya bila di satu saat kepemimpinannya melakukan penyimpangan (melanggar undang-undang syari'ah). Hal ini terefleksikan dalam pernyataannya;⁴⁴

“Kini aku telah memimpin anda sekalian, bila ternyata dalam kepemimpinanku tidak berjalan lurus, aku mohon anda untuk meluruskannya, dan bila dalam kepemimpinanku berjalan baik aku mohon anda untuk mengikutinya”.

Pola kepemimpinan (pemerintahan) era sahabat dalam bentuk khilafah seharusnya menjadi panutan, namun amat disayangkan sistem yang baik ini telah di~~tinggalkan~~ ditinggalkan oleh generasi muslim berikutnya.

Dalam pandangan Ridla, kaum muslimin belakangan telah mengkoyak-koyak sistem khilafah dan menggantinya ke dalam sistem pemerintahan kerajaan yang menekankan kepentingan '*ashabiyyat* dan sistem waris kerajaan. Pemerintahan tidak lagi berjalan berdasarkan undang-undang syara' yang diangkat dan diawasi oleh *Ahl al-Hall wa al'Aqd* melalui musyawarah.

Akan tetapi, pemerintahan kemudian berjalan dalam karakter kerajaan (*ilâ thabi'at al-mulk*), yaitu dengan dua ciri has; pertama dengan pergantian kepemimpinan langsung diwariskan ke anak-anaknya secara turun temurun, dan kedua berciri has *ashabiyyat* Akibatnya, menurut Ridla, umat manusia pada saat itu lebih banyak terperangkap ke dalam dua hal yang amat buruk itu. Perkembangan kemudian, secara internal

pemerintahan mengalami pertumpahan darah. Sementara di luar pun ada yang menginginkan kembali ke jalan petunjuk Islam yang agung.⁴⁵

Kondisi demikian dinilai Ridla sebagai peristiwa yang amat buruk yang mengalahkan kemashlahatan besar. Sebenarnya yang diharapkan akan menggalakkan pemerintahan khilafah adalah Sultan Abdul Hamid pada masa pemeritahan Turki Utsmani, namun dengan sikap yang absolut menandingi undang-undang syari'ah, kehancuran pun terjadi. Apa lagi setelah kedatangan pemerinthan yang sekuler dibawah kepemimpinan Musthafa Kamal Pasa semakin merobek-robek sistem *Khilāfat Islāmiyyat*.

Oleh karena itu, kondisi pemerintahan Islam yang sudah berada dalam wabah (bencana) besar (*وباء الفسدة*), obatnya menurut Ridla adalah membangun (menegakkan) kepemimpinan (*ihyā' manshab al-Imāmat*) yang memfungsikan *Ahl al-Hall wa al-'Aqd* yang mendapat legalitas kepercayaan masyarakat untuk menegakkan hukum Islam yang benar. Yaitu hukum yang paling baik buat kaum muslim maupun umat manusia pada umumnya.

Dalam hukum Islam menyatu kuat antara kedalian dan persamaan (egaliter), memelihara kepentingan publik, mencegah kerusakan, dan melindungi kaum tertindas (kaum lemah). Semua itu, demikian Ridla, merupakan misi pemerintahan di bawah naungan hukum Islam dalam upaya menanggulangi bahaya masyarakat dari pemerintahan materialistik yang akan membawa mayoritas masyarakat ke dalam filsafat kekacauan.

Untuk mencapai ke arah itu, menurut Ridla, tidak ada pilihan lain kecuali dengan mendirikan pemerintahan sistem *Khilāfat Islāmiyyat*. Dengan demikian menjadi tugas dan kewajiban para pembaharu Islam untuk menjelaskan bentuk pemerintahan Islam yang sangat cocok dengan perkembangan zaman ini, dan bahkan sangat berbeda dengan undang-undang apa pun di segala zaman. Kemudian berusaha memuaskan tokoh-tokoh berpengaruh yang berada di negeri Islam yang diharapkan terlaksananya kemashlahatan ini. Di samping itu, kelebihan-kelebihannya dengan pemerintahan lain di seluruh dunia dapat dijelaskan. Termasuk strategi-strategi kemungkinan pelaksanaannya. Selanjutnya⁴⁶ mencegah semua pandangan keliru tentang *Khilāfat Islāmiyyat* baik yang datang dari orang-orang Perancis maupun orang-orang yang sedang frustrasi.

Firman Allah dalam surat *an-Nūr* ayat 55;

وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي
الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ ...

"Dan Allah telah berjanji kepada orang-orang yang beriman di antara kamu dan mengerjakan amal-amal yang saleh bahwa Dia sungguh-sungguh akan menjadikan mereka berkuasa di bumi, sebagaimana Dia telah menjadikan orang-orang yang sebelum mereka berkuasa ..."

Membangun pemerintahan sistem khilafah diakui Ridla sangat mudah tetapi sekaligus ujian yang harus dicoba. Langkah awal yang dimajukan untuk itu, menurutnya, harus menciptakan undang-undang dasar sejalan dengan tuntutan keadaan (masa) dalam melindungi agama, mensiasati pemerintahan Islam dan kemashlahatan umat. Untuk pembuatan undang-undang ini agar direncanakan melalui langkah-langkah gradual hukum sesuai dengan prinsip-prinsip *syar'iyat*. Setelah itu, kepada masyarakat yang masih memandang syari'ah Islam tidak sejalan dengan peradaban dan kebudayaan agar dikemukakan argumen-argumennya secara rasional.

Dalam upayanya mempersiapkan pemerintahan sistem khilafah, Ridla mengusulkan agar didirikan pusat pendidikan tinggi yang dapat mencetak kader pemimpin-pemimpin Islam besar. Dari mereka itu kemudian dipilih pemimpin dewan khilafah khusus, para legislator, pemberi fatwa yang semuanya ahli dalam ijtihad.

Di pusat pendidikan tinggi itu, perlu juga dikembangkan konsentrasi kajian ilmu pengetahuan undang-undang pemerintahan, ilmu perbandingan agama, sejarah Islam, ilmu sosiologi, dan tentang lembaga-lembaga keagamaan seperti fatikan.

Apabila dari madrasah (pendidikan) tinggi itu lahir salah seorang pemimpin atas dasar pemilihan lembaga independen (*Ahl al-Ikhtiyâr*), kemudian oleh *Ahl al-Hall wa al-'Aqd*, suatu lembaga kepercayaan umat, telah dibe'at, maka individu maupun masyarakat cukup beralasan untuk mengakui orang tersebut sebagai pemimpin umat pengganti Nabi.

Umat manusia wajib mematuhi pemimpin tersebut sepanjang tidak melakukan perbuatan yang bertentangan dengan syari'ah, yang ditetapkan berdasarkan nas al-Qur'an dan Sunnah. Di samping itu, umat tidak diperbolehkan menentang hasil ijtihad yang dilakukan oleh Imam karena Imam adalah mujtahid yang bertugas menetapkan halal dan haram berdasarkan kemashlahatan umat.⁴⁷

Pemikiran Rasyid Ridla tentang perlunya pembentukan sistem pemerintahan khilafah sebagaimana di masa Nabi dan Sahabat, tampaknya merupakan misi kuat untuk membangun kembali hubungan sosial di antara umat dan syari'ah. Upaya ini sangat penting guna memulihkan tatanan sosial politik Islam yang telah di rusak oleh pemerintahan kerajaan otoriter dan intervensi hukum Barat (sekuler) yang tidak mengacu pada hukum Allah dan sunnah Rasul (syari'ah).

Dari sinilah terlihat ijihad Rasyid Ridla diterapkan dalam konteks pemikiran Fiqh Siyasat. Suatu ijihad yang ingin menempatkan posisi syari'ah sebagai undang-undang hukum negara yang mampu menangkal kemafsadatan dan menarik kemashlahatan. Alternatif ini ditempuh karena sistem pemerintahan yang tidak lagi menerapkan syari'ah, terutama di negara-negara dunia Islam, telah mengalami keancuran. Prinsip ini ia pegang dengan mengacu kepada kaidah *fiqhhiyyat*;

درء المفسد مقدم على جلب المصالح.

Dalam konteks ini, pemikiran Ridla hampir sejalan dengan pemikiran politik Ibnu Taymiah yang kerap menjadi sumber acuannya di dalam menuangkan karya-karya ilmiah besarnya. Ibnu Taimiyah menggulirkan pemikiran perlunya ditemukan hubungan baru antara ummah dan syari'ah di saat runtuhnya kekhalifahan Baghdad, kekhalifahan boneka di Mesir dan ancaman-ancaman militer dari pasukan-pasukan Mongol dan Kristen. Ia ingin menegakkan kembali nilai-nilai dan kewajiban Islam yang prinsipil dan menciptakan kembali sebuah masyarakat yang mematuhi hukum Allah dan Sunnah Rasul-Nya.

Namun demikian, Ibnu Taimiyah menolak sistem kekhalifahan dan mengajukan prinsip kerja sama baik dalam politik nasional maupun internasional. Ia tampaknya berbeda dengan Ridla yang menekankan formalisme hukum Islam dalam negara sebagai hukum yang tidak bertentangan dengan zaman modern, sedangkan Ibnu Taimiyah lebih kepada menginterpretasikan kembali pemahaman syari'ah agar sesuai dengan kondisi modern tanpa formalisme Islam dalam negara.⁴⁸

IV. Kesimpulan

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa Pemikiran (ijihad) tentang *Al al-Kitab* terjesan agak liberal, namun bila dicermati terdapat sisi lain yang sesungguhnya masih mengadopsi pemikiran ulama salaf. Demikian pula pemikiran politik Ridla agaknya, cukup mengagetkan

sebagian pemikir Islam yang dahulunya menempatkan pemikiran Ridla sebagai seorang pembaharu, penganut pemikiran Muhammad Abduh yang modernis. Akan tetapi kini ia kembali befikir tradisional dengan menyuarakan perlunya dibangun sistem *Khilâfat Islâmiyyat* yang pernah dipraktekkan di era salafi, zaman para *Khulafâ' ar-Râsyidin*.

Barangkali inilah kekecewaan yang tergambar dari seorang intelektual Islam Syafi'i Ma'arif, yang tidak mampu memahami pemikiran Ridla. Menurutnya, kita gagal sepenuhnya memahami pandangan Muhammad Rasyid Ridla yang ingin mengembalikan bentuk kekhilafahan Quraisy dalam kehidupan politik umat dalam konteks abad ke-20 ini. Pandangan serupa ini tidak saja tidak sah menurut al-Qur'an, tetapi juga sebagai suatu kerja sia-sia dalam rangka memutar jarum jam ke belakang kembali.⁴⁹

Penilaian semacam ini sangat wajar diberikan kepada seorang pemikir kaliber Ridla, akan tetapi tidak berarti Ridla befikir sempit dan picik. Sebab, apa yang digagaskannya baik mengenai peristiwa hukum atau realitas sosial merupakan hasil penalaran akal melalui metodologi ijtihad.

Endnote:

1. M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhû'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, (Bandung: Mizan, 1996), h.348.
2. *Ibid.*, h. 371.
3. Terdapat beberapa perbedaan pendapat di kalangan para ulama mengenai adanya *Ahl al-Kitâb* di luar Yahudi dan Nashrani. Sementara al-Qur'an sendiri dengan tegas menggolongkan Yahudi dan Nashrani sebagai *Ahl al-Kitâb*. Tetapi juga beberapa kelompok agama lain, seperti kaum Majusi dan Shabi'in, disebut seakan konteksnya mengesankan tergolong *Ahl al-Kitâb*. Dipadukan dengan ketentuan yang berlaku dalam praktek Nabi yang menetapkan pungutan jizyah pada kaum Majusi di Hajar dan Bahrain, begitu pula praktek Umar ibn al-Khattab memungut jizyah dari kaum Berber di Afrika Utara sehingga banyak kaum ulama yang menyimpulkan adanya golongan *Ahl al-Kitâb* di luar Yahudi dan Nashrani. Adanya argumen bahwa jizyah hanya dibenarkan di pungut dari *Ahl al-Kitâb*, dan tidak dipungut dari golongan Musyrik (yang tidak termasuk *Ahl al-Kitâb* menunjukkan bahwa cakupan *Ahl al-Kitâb* yang disebut di atas adalah benar. Hal tersebut diperkuat pula dengan perintah Nabi, seperti dikutip Ibnu Taymiyyah; "karena itulah Nabi Saw bersabda tentang kaum Majusi, "jalankanlah sunnah kepada mereka seperti sunnah kepada *Ahl al-Kitâb*", dan beliauupun membuat perdamaian dengan penduduk Bahrain yang di kalangan mereka ada kaum Majusi, dan para khalifah serta para ulama Islam semuanya sepakat dalam hal ini". Lihat Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 80.
4. Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Manâr*, h. 189-190.
5. Imam Malik bin Anas, *Al-Muwatbithâ*, (Beirut, Libanon: Dâr al-Fikr, 1980), h. 171.

6. *Ibid.*, h. 189.
7. *Ibid.*, h. 188-189.
8. Nurcholish Madjid, *Islam*, h. 70.
9. Muhammad Ali ash-Shabuni, *Rawâ'i' al Bayân Tafsîr ayât al-Ahkâm min al-Qur'an*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 288.
10. Imam Malik bin Anas, *Al-Muwaththâ*, h. 171.
11. Abdul Muta'al Muhammad Al-Jabry, *Perkawinan Campuran Menurut Pandangan Islam*, alih bahasa Achmad Syathori, (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), h.34.
12. Imam Abi Abdillah Muhammad bin Ismail bin Ibrahim bin al-Mughirah al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî* (t.t: Dar al-Fikr, 1401 H/1981 M), j. 5, h.172.
13. *Ibid.*, hal. 19.
14. Dalam kaitan dengan hukum rukhsah ini, Umar tidak memperkenalkannya ketika Islam mencapai kejayaannya. Ia memberi peringatan keras kepada umat Islam di saat itu untuk tidak mengawini wanita *kitâbiyyat*. Larangan diberlakukan karena Umar sangat khawatir akan adanya wanita *Ahl al-Kitâb* pelacur yang akan menyusup ke dalam tubuh umat Islam. Dengan demikian, Umar berpendapat bahwa dalam setuasi kejayaan Islam, hukum mengawini wanita *kitâbiyyat* berada di atas makruh.
15. Dengan mengacu bahwa Allah mengirim utusannya ke setiap umat, agaknya sikap inklusif Ridla hampir mirip dengan pandangan Fazlu Rahman yang mengakui adanya kebenaran universal bagi agama-agama lain dengan syarat mereka beriman kepada Tuhan, percaya pada hari akhir dan beramal saleh. Menurut Rahman, meletakkan kaum muslimin duduk berdampingan dan sejajar dengan umat agama lain dalam mencapai kebenaran, bukamlah satu-satunya tapi hanya satu dari sekian banyak yang berlomba mencapai kebenaran. Hal yang hampir sama juga pernah diisyaratkan oleh Muhammad Assad bahwa untuk semua agama Tuhan telah menyiapkan hukum suci yang berbeda dan jalan yang terbuka, dan salah satu tema yang penting dari doktrin Islam, lanjut Asad, adalah kelanjutan sejarah yang berkaitan dari berbagai bentuk dan fase wahyu Ilahi, akan tetapi esensi dari ajaran agama itu sendiri selalu identik, dan dapat dikatakan juga bahwa semua agama memproklamirkan kepercayaan yang sama. Jadi, kata Asad, bahwa *Ahl al-Kitâb* juga akan mendapat ganjaran dari Tuhan sepanjang mereka tetap memegang teguh "ide keselamatan" yang terdiri atas tiga elemen, yakni percaya pada Tuhan, hari akhir dan berbuat kebajikan. Mereka dapat dianggap benar secara Qurani jika percaya pada keesaan dan keunikan Tuhan, sadar akan kewajiban terhadap-Nya dan hidup sesuai dengan ajaran-ajaran agama. Lihat Rasyid Ridla, *Tafsîr al Manâr*, vol 5, h. 156-7; Fazlurrahman, *Major Themes of The Quran* (Minneapolis Bibliotheca Islamica, 1980), h. 166; Muhammad Asad, *This Law of Ours* (Gibraltar: Dâr al-Andalûs, 1980), h. 153-154.
16. Muhammad Rasyid Ridla, *Tafsîr al-Manâr*, h. 428.
17. Muhammad Rasyid Ridla, *Fatwa al-Manâr*, h. 262.
18. *Ibid.*, h. 262.
19. *Ibid.*, h. 262.
20. Imam Muhammad Rasyid Ridla, *Tafsîr al-Qur'an al-Hakîm as-Syabîr bi Tafsîr al-Manâr* (Beirut: Dâr al-Ma'rifat, t.th), j. 1, h. 414.
21. *Ibid.*, h. 267.
22. Maulana Muhammad Ali, *The Religion of Islam*, terjemahan R. Kaclah dan M. Bachrun dengan judul, *Islamologi* (Jakarta: Ikhtiar Baru-Van Hoever, 1977), h. 412.

23. Abdul Hamid Hakim, *al-Mui'n al-Mubin*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), j. IV, h. 55
24. Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Keputusan dan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, (Jakarta: Sekretariat Majelis Ulama Indonesia Mesjid Istiqlal, 1995), h.91.
25. John L. Esposito, *Islam and Politics*, (Syracuse: 1984), h. 61.
26. Qomaruddin Khan dalam *Kajian Pemikiran Politik Ibnu Taymiyyah*, memaparkan bahwa khilafah beserta berbagai kata jadinya yang terdapat dalam al-Qur'an tidak dipergunakan menurut pengertian politik tetapi hanya menurut pengertian sebagai "pewarisan kekuasaan" dan yang menerima "warisan kekuasaan" saja. Walaupun begitu setelah Nabi wafat negara yang ditegakkannya disebut khilafah yang berarti rejim penerima warisan kekuasaan. Di dalam tradisi golongan Sunni berpendapat bahwa Nabi tidak pernah mengangkat seorang untuk menggantikan dirinya menjadi khalifah; jadi khilafah tidak mungkin berarti perwakilan menurut pengertian politik. Bahkan seandainya Nabi telah mengangkat seseorang yang masih hidup tidak dapat mewakili seseorang yang sudah mati. Jadi, khilafah tidak dapat tidak harus berarti pewarisan kekuasaan, dan arti yang seperti ini sudah tentu berasal dari al-Qur'an. Tetapi pewarisan kekuasaan itu tidak dimaksudkan di dalam pengertian duniawi semata. Dalam konteks sejarah Islam, khilafah berarti negara politik yang ditegakkan kaum muslimin setelah Nabi wafat untuk melaksanakan syari'ah seperti yang telah dilakukan Nabi sendiri semasa hidupnya. Sudah tentu pengertian seperti ini secara filologis tidak terkandung di dalam perkataan khilafah tetapi diperoleh dari situasi politik yang berkembang tidak lama setelah Nabi wafat. Lihat Qamaruddin Khan, *Pemikiran Politik Ibnu Taymiyyat*, alih bahasa Anas Mahyudin, (Bandung: Pustaka, 1971), h. 127.
27. Muhammad Rasyid Ridla, *Al-Khilāfat al-Imāmat al-Uḥmā Mabāḥith Syar'iyat Siyāsīyat Ijtimā'iyat Ishlāhiyyat*, (Mesir: Mathba'at al-Manār, 1341), h.7.
28. *Ibid.*, h. 7.
29. Imam Abi al-Husain Muslim bin al-Hajjaj an-Naisaburi, *Shahih Muslim*, (Beirut, Libanon: Dar al-Fikr, 1414 H/1993 M), j. 2, 199-200.
30. Pembantahan keras Umar terhadap pendapat yang menyatakan sah diangkatnya seorang pemimpin oleh pembe'tan satu orang disampaikan pada saat musim haji. Di musim itu Umar bertekad menjelaskan kepada masa jamaah haji yang belum memahami soal pengangkatan pemimpin sampai ia berulang-ulang menjelaskannya. Umar berharap keras masalah itu terus dijelaskan sampai ia kembali ke Madinah, dan sehingga para pemikir dan ulama pun berdatangan menjumpainya. Umar berdiri di atas mimbar seraya berkata: Janganlah di antara kalian coba-coba mengatakan; "demi Allah! seandainya mati aku (seorang diri) akan mengangkat seorang menjadi pemimpin Lihat, Sayed Muhammad Rasyid Ridla, *al-Khilāfat*, h. 13.
31. Al-Syahrastani, *al-Milal*, h. 24.
32. Abu Zahrah, *Tarikh al-Madzāhib al-Islāmiyyat fi as-Siyāsāt wa al-'Aqā'id wa Tārīkh al-Madzāhib al-Fiqhiyyat* (Cairo: Dār al-Fikr al-'Arābi, t.th), h. 93.
33. *Ibid.*
34. *Ibid.*
35. Muhammad Rasyid Ridla, *Tafsir al-Qur'an*, h. 30.
36. *Ibid.*
37. *Ibid.*, 68

38. Terdapat dua hal yang salah satunya menjadi bidang musyawarah dan ijtihad di kalangan kaum muslimin di masa-masa awal, yaitu *al-masâil at-Taufiqiyyat* dan *al-Masâil at-Taufiqiyyat*. Yang disebut pertama berarti hal-hal yang berhubungan dengan masalah agama, aqidah dan ibadah, yang semuanya bukan lagi wewenang akal dan musyawarah. Terhadap bidang ini semua umat diwajibkan patuh dan tunduk melaksanakan apa yang digariskannya. Adapun yang kedua merupakan masalah yang berhubungan dengan dunia, hukum dan masalah-masalah kehidupan keseharian yang selalu membentang dalam kehidupan manusia, dalam segala setuasi dan kondisinya. Terhadap bidang ini manusia diperkenankan membahasnya melalui pemikiran dan musyawarah. Dalam konteks ini, pengertian musyawarah sudah dikenal merupakan undang-undang yang berlaku dalam pemerintahan Islam yang essensinya mengandung banyak manfaat dan mashlahat bagi umat. Lihat Muhammad Jalâl 'Abd al-Futûh Syaraf dan 'Ali abd al-Mu'thi Muhammad, *Al-Fikr as-Siyâsi fî al-Islâm* (Iskandariyyat: Dâr al-Ma'rifat, 1987), h.70; 'Abd al-Hamid Ismâ'il al-Anshâri, *Nidhâm al-Hukmi fî al-Islâm*, (Qatar: Dâr Qathr bin al-Fajâat, 1985), h. 46.
39. Muhammad Dhiya' ad-Din ar-Rayis, *An-Nadhariyyat as-Siyâsat al-Islâmiyyat*, (Mesir: al-Maktabat al-Mishriyat, 1960), h. 167-168.
40. Al-Mâwardi, *Al-Ahkâm as-Sulthâniyyat*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), h.5.
41. *Ibid.*, h. 5-6.
42. Muhamamad Rasyid Ridla, *Tafsîr al-Manâr*, h. 187.
43. Muhammad Rasyid Ridla, *Al-Khilâfat*, h.13.
44. *Ibid.*, h.14.
45. *Ibid.*, h.134.
46. *Ibid.*, h. 69.
47. *Ibid.*, h.79. Rasyid Ridla menyebutkan syarat-syarat imam (kepala negara) adalah bersifat adil, berilmu, mampu berjihad, sehat panca indra, sehat anggota badan, mempunyai pandangan luas, berani dan berasal dari keturunan quraisy. Tugas imam disebutkan olehnya sebanyak sepuluh, yaitu memelihara agama berdasarkan sendi-sendi yang telah ditetapkan, menegakkan hukum, memelihara stabilitas, menegakkan keadilan, memelihara ketertiban dan ketentraman melakukan jihad, membagi harta rampasan perang dan hasil zakat sesuai dengan ketentuan syara', merinci pembagian harta yang berasal dari bayt al-mal, menerapkan kedisiplinan, dan menangani secara langsung persoalan penting tanpa mendelegasikannya pada orang lain. Lihat Rasyid Ridla, *al-Khilâfat wa al-Imâmat al-Uzûmâ*, (Cairo: al-Manâr, t.th), h. 2 dan 18-19. Lihat pula Taufiq 'Abd al-Ghâni, *Ar-Rashâs Usus al-'Ulûm as-Siyâsat fî dlai' asy-Syari'at al-Islâmiyyat*, (Mesir: 1987), h. 38-47.
48. Ibnu Taimiyah, *Pemikiran*, h. 313. Dalam hal ini Ridla telah menetapkan syari'ah dalam posisi penting. Ia tidak hanya menggarisbawahi kesimpulan bahwa syari'ah Islam harus dilindungi atau dihidupkan dalam bentuknya yang benar, tetapi juga berkesimpulan bahwa pemerintahan kewarganegaraan tidak bisa bertahan tanpa legislasi (*isyтира*). Atau dalam ungkapan Kerr, tujuan utama Ridla adalah menunjukkan bahwa syari'ah dimaksudkan dan disesuaikan agar menjadi stuktur legal komperhensif bagi umat Islam. Lihat, M. Din Syamsuddin, *Islam dan Politik Era Orde Baru*, (Jakarta: logos, 2001), h. 123; Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform The Political and Legal Theories of Muhammad Abdub and Rashid Ridla*, (London, England: Cambridge University Press, 1966), h. 187; Hamid Enayat, *Modern Islamic Political*

Thought, (Austin: University of Texas, 1988), h.73; Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam*, (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 57.

49. Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Masalah Kenegaraan*, (Jakarta: LP3ES, 1985), h.202.

Fauzul Iman adalah dosen Tafsir pada Jurusan Ushuludin STAIN
"Sultan Maulana Hasanuddin Banten" Serang.