

Ahmad Nabil Falahuddin

Kecenderungan Ideologis Tafsir Khilāfah dalam al-Qur'an,

KECENDERUNGAN IDEOLOGIS TAFSIR KHILĀFAH DALAM AL-QUR'AN; ANALISIS TERHADAP PENAFSIRAN ṬĀHIR IBNU 'ASHŪR DAN TAQIY AL-DĪN AL-NABHĀNĪ

Ahmad Nabil Falahuddin

Universitas Nurul Jadid, Paiton Probolinggo

E-Mail: ahmadnabil1997@gmail.com

Abstract: This article discusses the insight of the khilāfah in the perspective of Ibn Ashur and Taqī al-Dīn al-Nabhānī. This article departs from the problem that the khilāfah discourse continues to be a polemic among interpreters, especially when the khilāfah is associated with the state. From this problem, this article will discuss the concept of khilāfah in the perspective of Ṭāhir Ibn Ashur and Taqiy al-Dīn al-Nabhāni. Although al-Nabhānī does not have a complete interpretation work like Ibn Ashur, he does interpret the khilāfah verses contained in his works. Both are sunni figures, although in their attitude towards the problems of the state and khilafah they are different. By using a thematic interpretation approach and discourse analysis of the two interpretive works, this study comes to the conclusion that; (1) khilāfah according to Ibn Ashur is the name of leadership that embodies the leadership of the prophet. while Taqiy al-Dīn al-Nabhānī stated that the khilāfah of the leadership system of Muslims throughout the world is to uphold Islamic law and carry Islamic preaching to all corners of the world. The difference between the two figures in understanding the caliphate is, first, the arguments used by Ibn 'Ashūr emphasize more on aspects that are prerequisites for the Caliph in his khilafah, such as those who believe and do good deeds do justice, while Taqiy al-Dīn al-Nabhānī is more leads to the obligation to obey and practice what Allah commands, and the obligation to establish a caliphate. Second, that both of them have differences in the realm of ideology, of course this will have little or much impact on the frame of mind of the two figures, so what the authors find that distinguishes the two figures is that Ibn 'Ashur is more moderate than Taqiyuddin An-Nabahni.

Keywords: *Khilāfah, Ibn Ashur, Taqiy al-Dīn al-Nabhānī*

Pendahuluan

Polemik dalam penentuan bentuk negara dalam Islam pada dasarnya muncul dari wawasan al-Qur'an yang tidak memberikan penjelasan konsep negara secara rinci. Dengan kata lain, al-Qur'an tidak memberi petunjuk tentang suatu pola dan teori kenegaraan tertentu yang pasti dan harus diikuti oleh seluruh umat Islam di seluruh dunia. Hal itu bisa dipahami karena al-Qur'an pada prinsipnya adalah petunjuk etik bagi manusia. Ia bukanlah "kitab politik" yang memuat detail konsep politik dalam suatu kenegaraan dalam Islam. Karena al-Qur'an tidak mengatur sistem politik yang harus dianut oleh umatnya dalam negara tertentu, maka wajar apabila umat Islam berbeda dalam menentukannya.¹ Pun dalam sunnah, Nabi tidak meninggalkan pesan khusus tentang seperti apa atau bagaimana bentuk suatu negara, bagaimana sistem pemilihan pemimpin Negara, dan siapa yang memiliki otoritas dalam membentuk undang-undang.

Apabila dilihat dalam sejarah kekhilafahan, konsep negara pada masing-masing periode khalifah dibangun melalui sistem yang bervariasi. Misalnya Abū Bakar, ditunjuk sebagai khalifah, menggantikan nabi, karena kedekatannya dengan nabi baik dalam urusan agama dan kenegaraan. Sementara kekhilafahan berikutnya, 'Umar Ibn Khaṭṭāb dipilih, selain melalui sistem musyawarah mufakat, atas rekomendasi Abū Bakar. Utsman bin Affan menjabat sebagai kekhilafahan melalui musyawarah terbuka, meskipun anggota pemilihan telah ditentukan sebelumnya oleh 'Umar Ibn Khaṭṭāb. Sementara 'Alī Ibn Abī Ṭālib menjadi khalifah yang ke empat melalui penetapan pemilihan dalam situasi yang tidak sempurna.²

Sejarah Peradaban Islam umumnya bertolak dari asumsi bahwa kekhilafahan berakhir hanya sampai Ali bin Abi Thalib. Setelah itu, kekhilafahan cenderung mengalami perubahan bentuk menjadi kerajaan karena bersifat turun temurun. Banyak pemegang jabatan khalifah setelah *al-khulafā' al-Rāshidīn*, tidak memperlihatkan sikap yang saleh. Oleh karena itu, praktik pada masa *al-Khulafā' ar-Rasyidīn* menjadi patokan dasar bagi teori-teori tentang ke khalifahan sesudahnya.³ Secara umum, praktik kepemimpinan sosial politik era *al-Khulafā' al-Rāshidīn* tidaklah terikat dengan satu sistem tunggal. Perbedaan sistem yang diterapkan oleh ke empat khalifah bisa dilihat, antara lain dalam sosial suksesi. Secara berani dan

¹ Fadli Sj & Abdul Halim, *Politik Islam Syi'ah: dari imamah hingga Faqih* (Malang, UIN Maliki Maliki Malang Press, 2011), 2.

² Munawwir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara, Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta: UI-Press, 1993, 21-30).

³ *Ibid*, 2

dengan integritas yang tinggi diintroduksi mekanisme *shurā* (berkonsultasi), termasuk menyangkut suksesi kepemimpinan politik.

Upaya mengimplementasikan gagasan pembaruan semacam ini tidaklah tanpa resiko. Perdebatan serius muncul, bahkan tidak jarang terjadi benturan keras di antara kekuatan-kekuatan sosial-politik yang ada. Misalnya saja antara 'Alī bin 'Abī Ṭālib dan Mu'awiyah bin Abī Sufyān. Dua-duanya mewakili pandangan tentang masyarakat Islam yang dicita-citakan. Dalam hal ini 'Alī bias dikatakan sebagai representasi mazhab yang memperjuangkan suatu bentuk masyarakat yang ideal yang dipimpin oleh seorang pemimpin yang memperoleh petunjuk suci, dan yang sangat penting, harus merupakan keturunan atau keluarga dekat Nabi Muhammad SAW. Sementara itu Mu'awiyah merupakan wakil dari garis realis-praktis yang lebih condong menawarkan gagasan menegakkan monarki Arab, yang didasarkan pada prinsip-prinsip realitas politik.⁴

Ada dua alasan akademik mengapa penulis memilih penelitian dengan fokus kajiannya adalah penafsiran tentang wawasan khilafah, dan mengapa penafsiran Ibn 'Ashūr dan Taqiyuddin al-Nabhani yang dipilih dalam penelitian ini. *Pertama*, Ibnu 'Ashūr adalah salah seorang ulama tafsir modern yang terkenal dengan karya tafsirnya, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, yang memberikan pengaruh terhadap perkembangan Islam saat ini. Ditinjau dari aspek historis, sejarah penulisan *al-Tahrīr* dilatari oleh situasi perjuangan dalam membela kebebasan pemikiran akademis Islam di Tunisia yang pada akhirnya menyeret Ibnu 'Ashūr mendapat tahanan rumah. Hari harinya diisi dengan membaca dan menulis. Dalam pernyataannya, ia mengatakan bahwa "Salah satu cita-citaku yang terpenting sejak dulu adalah menulis sebuah tafsir al-Qur'an yang komprehensif untuk kemaslahatan dunia dan agama".⁵ Ibnu 'Ashūr juga pernah dijebloskan ke dalam penjara karena mempertahankan prinsip ideologinya sehingga ia harus menanggung siksaan yang berat demi memperjuangkan kemerdekaan bangsa, negara dan agama.

Tak jauh berbeda dengan Ibnu 'Ashūr, bahwa Taqiyuddi Al-Nabhānī adalah salah tokoh pemikir dalam Islam dengan proyeksinya tentang khilafah yang sangat dalam. Dalam sejarah, ia dikenal sebagai pendiri Hizb al-Tahrīr di al-Quds Palestina pada tahun 1953. Kehidupan sosialnya dilingkupi oleh perjuangan pembebasan dalam situasi kekuasaan politik yang begitu bergejolak pada waktu itu. Tekanan politik di Palestina menuntutnya menggelorakan gagasan khilāfah untuk mewujudkan tatanan politik yang bebas dan adil. Meski al-Nabhānī tidak menulis kitab tafsir secara lengkap,

⁴ *Ibid*, 2-3.

⁵ Saiful Amin Ghafur, *Mozaiik Mufassir Al-Qur'an dari Klasik hingga Kontemporer*, (Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2013), 104.

namun gagasannya tentang khilāfah bersumber dari penafsiran terhadap al-Qur'an yang tersebar di dalam sejumlah karya-karyanya.

Diskursus Khilāfah dalam Wawasan al-Qur'an

Secara historis, tidak ada bentuk negara yang tunggal dalam kekuasaan Islam. Sejarah menyebut setidaknya ada empat bentuk pemerintahan yang berlaku dalam Islam. Keempatnya adalah: *khilāfah*, *mulk*, *daulah* dan *imamah*. *Khilāfah* institusi yang diberlakukan pada masa khulafa' al-Rasyidin. *Mulk* dijalankan oleh Dinasti Umayyah. *Daulah*, institusi politik yang dibangun dan diterapkan oleh daulah Abbasiyah. Serta, *Imamah*, sistem dan institusi politik yang dipilih oleh komunitas Sy'ah. Ketika mayoritas umat Islam khilafah adalah satu-satunya sistem politik Islam, timbul pertanyaan, apakah khilafah merupakan teokrasi ataukah monokrasi?⁶

Juga ada yang berpendapat istilah yang digunakan dalam term *khilāfah* dalam Islam sebenarnya, terdapat beberapa bentuk, diantaranya, *imamah*, *imarah*, *wilayah*, *sultān*, *mulk* dan *ri'asab*. Istilah tersebut mengandung makna secara umum. Akan tetapi yang sering digunakan dalam konteks *khilāfah* dalam pemerintahan dan kenegaraan adalah khilafah, imamah, dan imarah.⁷

Kata dasar *Khilāfah* sebagai mana keterangan dalam kamus al-Munawwir, yaitu berasal dari kata *khilāfa-yakhlufu-khalifa-wa-khilāfan*, yang berarti mengganti, member ganti, sedangkan kata *khilāfah* dengan bentuk jamak (*Khilāfā' wa khalāif*) yang berarti khilafah, pengganti, penggantian, kekhalifahan.⁸ *Khilāfah* sering dimaknai sebagai pengganti, karena orang yang menggantikan kedudukan pemimpin sebelumnya. Di satu pihak yang lain, mengartikan sebagai wakil tuhan di muka bumi, yang memiliki dua makna. Pertama, sebagai wakil tuhan dalam bentuk jabatan atau kepala negara. Kedua, sebagai fungsi manusia itu sendiri di muka bumi, yang merupakan ciptaan Tuhan yang paling sempurna. Sedangkan menurut al-Mawardi, khilafah atau imamah berfungsi sebagai pengganti peranan kenabian dalam memelihara dan mengatur dunia.

Disisi lain kata *khilāfah* sering dipahami sebagai kepala negara dalam pebuah pemerintahan dan kerajaan Islam di masa lalu. Sedangkan khilafah sebagai turunan dari kata khalifah adalah merupakan teori Islam tentang

⁶ Moh. Sholeh, *Khilāfah Sebagai Produk Sejarah, Bukan Produk Syariah*, (Yogyakarta: Istana Publishing, 2017), 31.

⁷ Dari ketiga istilah tersebut memiliki bentuk kata yang menunjukkan kepada pelakunya atau subjeknya adalah, Khalifah, imam dan amir.

⁸Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir : Kamus Arab-Indonesia*, (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997) Cet, 14, 361-363.

negara dan pemerintahan.⁹ Dalam buku Muqaddimahya Ibnu Khaldun, memberikan pernyataan *Khilāfah* adalah *Kepemimpinan*. Istilah ini berubah menjadi pemerintahan berdasarkan kedaulatan. Khilafah ini masih bersifat pribadi, sedangkan pemerintahan adalah khilafah yang telah melembaga ke dalam suatu sistem kedaulatan.¹⁰

Abdul Qadir al-Jailani juga memberikan definisi, bahwa khilafah adalah ruhaniah keagamaan dan ketuhanan, bukan sebatas otoritas politik yang mengatur urusan-urusan lahiriah. Imam al-Razi juga berpendapat dalam kitab *Nihāyah* bahwa *Khilāfah* adalah seorang pengganti Rasulullah SAW dalam menegakkan syari'at Islam dan menjaganya atas cara wajibnya manusia untuk mengikuti secara sempurna.¹¹

Taqiyuddin Al-Nabhānī menyamakan *imāmah* dengan *khilāfah*. Menurutnnya, *khilāfah* adalah kepemimpinan umum bagi seluruh kaum Muslimin di dunia untuk menegakkan hukum-hukum Syariat Islam dan mengemban dakwah Islam ke segenap penjuru dunia.¹² M. Quraish Shihab memberikan sebuah kongklusi, bahwa Khilafah adalah seseorang yang diberi kedudukan oleh Allah untuk mengelola suatu wilayah, ia berkewajiban menciptakan suatu masyarakat yang hubungannya dengan Allah baik, kehidupan masyarakatnya harmonis dan agama, akal, dan budayanya terpelihara.¹³

Perspektif Sunni terhadap khilafah didasarkan pada dua rukun, yaitu konsensus elit politik (*ijma'*) dan pemberian legitimasi (*baiat*). Oleh karenanya, setiap pemilihan pemimpin Islam, cara yang digunakan adalah dengan pemilihan pemimpin yang sudah ditetapkan dalam elit politik, selanjutnya baru dilegitimasi oleh rakyatnya. Dengan demikian hal tersebut menunjukkan bahwa khilafah bukan merupakan bentuk kerajaan, akan tetapi lebih cenderung pada bentuk republic, yaitu kepala negara yang dipilih dan tidak mempunyai sifat turun temurun.¹⁴

Muhammad Rasyid Ridha dalam karyanya *al-Khilāfat wa al-A'lām* memberikan definisi yang sama antara kata *khilāfat*, *imāmat* dan *imārat*, yaitu suatu pemerintahan untuk menegakkan agama dan urusan dunia.¹⁵

⁹ Abu A'la al-Maududi, *Hukum dan Konstitusi Sistem Politik Islam*, ter. Asep Hikmat (Bandung: Mizan, 1995), 168-173.

¹⁰ Ibnu Khaldun, *Muqaddimah Ibnu Khaldun*, (Beirut: Dar-al-Fikr. (t.t)), 190.

¹¹ Sayyid Muhammad Thahir Ibnu 'Asyur, *Naqdu 'Ilmi, Likitabi al-Islami wa Ushul al-Hukmi*, (Al-Qahirah: Al-Matba'ah Al-Salafiyah, 1344 H), 12.

¹² Kamaruzzaman, *Relasi Islam dan Negara: Perspektif Modernis dan Fundamentalis* (Magelang : Indonesiatara, 2001), 41.

¹³ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung : Mizan, 2014), 166.

¹⁴ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta: UI Press, 1985), 95

¹⁵ Rayid Ridha, *Al-Khilafat wa Al-Uḥmat*, (Kairo: Al-Manar Al-Qahiroh, t.t), 10.

Dari urain definisi di atas, penulis menggaris bawahi bahwa makna khilafah baik dalam arti etimologi dan termenologi mengalami perkembangan arti dari arti asli kepada arti yang lain, hal ini tentu tak bisa dilepaskan dari istilah-istilah tersebut bagi seseorang ataupun kelompok-kelompok yang memiliki kewenangan dan latar belakang ideologi yang berbeda. Islam memandang bahwa Khilafah memiliki posisi yang strategis dalam terwujudnya masyarakat *Baldatun Tayyibatun Wa Rabbun Ghafūr*,¹⁶ yaitu dimana masyarakat Islam yang dalam sistem kehidupannya menerapkan prinsip-prinsip Islam. Dan hal ini menunjukkan bahwa Khilafah memiliki posisi yang sangat penting dalam sebuah jamaah, golongan, bahkan kelompok.

Tentu dalam hal ini yang memiliki tanggung jawab pertama adalah manusia, sebab kedudukan manusia sebagai pengganti Allah, mempunyai arti;¹⁷ *pertama, Khalifat Allah* adalah Adam. Karena Adam adalah symbol bagi seluruh manusia, maka manusia adalah khalifah. *Kedua, Khalifat Allah* adalah suatu generasi penerus atau pengganti, yaitu khalifah diemban secara kolektif oleh suatu generasi. *Ketiga, Khalifat Allah* adalah kepala negara atau kepala pemerintahan. Namun dari ketiga arti diatas yang memiliki pengertian yang tepat untuk diterapkan sebagai kedudukan manusia adalah yang pertama, yang memosisikan manusia secara keseluruhan sebagai khalifatullah. Karena manusia memiliki keistimewaan disbanding dengan makhluk Tuhan yang lainnya di muka bumi. Keistimewaan ini bisa dilihat dari sisi penciptaan fisik maupun personalitas karakternya. Karena itu manusia memiliki tugas dan kewajiban yang berbeda dengan makhluk yang lain.¹⁸

Juga dalam sejarahnya bagaimana pentingnya posisi kekhalifahan dan pemimpin dalam sejarah Islam. Hal ini bisa di lihat setelah meninggalnya Nabi, ketika para pemimpin komunitas Muslim memilih Abu Bakar menggantikan Nabi. Empat khalifah pertama, Abu Bakar, Umar, Utsman dan Ali bergantian menjabat khalifah bukan atas dasar turun-temurun, melainkan dengan aklamasi komunitas. Tiga kasus pertama, didahului dengan penunjukkan oleh sedikit orang terkemuka saja atau oleh khalifah sebelumnya. Keempat ini dikenal sebagai Khulafa' Al-Rasyidin. Secara kesejarahan, kekhalifahan riil berakhir hanya sampai disini. Sesudah itu, kekhalifahan menjadi kerajaan karena bersifat turun-temurun dan arena banyak diantara para pemegang jabatan khalifah ini tidak memperlihatkan

¹⁶ Al-Qur'an dan Terjemah, QS: 17:16

¹⁷ M. Dawamraharjo, *Ensiklopedia Al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 1996), 1.

¹⁸ Tedi Priatna, *Reaktualisasi Paradigma Pendidikan Islam*, (Bandung: Pustaka Bani Qurasy, 2004), 89.

kesalehan. Namun bagaimanapun praktik-praktik pada masa khalifah Rasyidin menjadi presiden bagi teori-teori tentang kekhilafahan sesudahnya.¹⁹

Khilafah juga tak bisa dipisahkan dengan *kbhalifah* dalam arti sebagai orang yang memiliki kewenangan didalamnya yang memiliki sayarat tersendiri, sehingga khilafah memiliki posisi terpenting. Diantara sayarat menjadi khalifah adalah; pertama, beragama Islam, jika pemerintahan di pimpin oleh orang kafir, munafiq atau masih diragukan dalam segi aqidahnya, maka kekhilafahannya tidak sah.²⁰ Untuk menegaskan pendapatnya, al-Nabhani mengutip ayat Al-Nisa' Ayat 141. Pengungkapan kata "*Lan*" yang berfungsi untuk menyatakan selamanya (*Li Ta'bid*) merupakan qarinah (Indikasi) untuk menyatakan larangan tegas orang kafir dalam memegang suatu pemerintahan kaum muslim, baik menyangkut jabatan khilafah ataupun lainnya. Juga memperkuat dasar tersebut, khalifah merupakan *waliy al-Amri*, sementara Allah SWT telah mensyaratkan bahwa *waliy al-Amri* haruslah seorang mukmin atau muslim, sebagaimana dalam al-Qur'an Surat An-Nisa Ayat 59. Kedua, syarat khalifah adalah seorang laki-laki, jika seorang perempuan yang menjadi pemimpin dalam kekhilafahan, maka tidak sah, hal ini berdasarkan pada apa yang diriwayatkan oleh imam al-Bukhari dari Abu Bakrah, ketika sampai berita kepada rasulullah SAW, bahwa penduduk Persia telah mengangkat anak perempuan Kisra sebagai raja.²¹ *Ketiga*, Khalifah harus baligh dan berakal, khalifah tidak boleh orang yang belum baligh dan tidak ber akal. Hal ini sesuai dengan riwayat Abu Daud dari Ali bin Abi Thalib ra, bahwa Rasulullah Saw pernah bersabda: "Telah diangkat pena (beban hukum), dari tiga golongan: dari anak-anak hingga ia baligh, dari yang tidur hingga ia bangun, dan dari orang yang rusak akalnya hingga ia sembuh. Orang yang telah diangkat pena (beban hukum) darinya, maka tidak sah mengelola urusannya. Secara syar'i ia bukan seorang *mukallaf*. Oleh karenanya ia tidak sah menjadi khalifah atau menduduki jabatan ataupun penguasa.²² *Keempat*, Khalifah harus seorang yang adil, orang yang dzolim atau fasik tidak sah diangkat menjadi khalifah. Adil merupakan syarat yang harus dipenuhi demi keabsahan kekhilafahan dan kelangsungannya. Sebab hal ini Allah SWT telah mensyaratkan dalam hal kesaksian dalam al-Qur'an Surat Ath-Thalaq 65:2.²³

¹⁹ Moh. Sholeh, *Khilafah Sebagai Produk Sejarah, Bukan Produk Syariah*, (Yogyakarta: Istana Publishing, 2017), 31-32.

²⁰ Taqiyuddin An-Nabhani, *Muqaddimah as-Dustur aw al-Asbab al-Mujibah Labu*, (Beirut: Darul Ummah, 2009), Cet. II, Jilid I, 13.

²¹ Hizbut Tahrir, *Struktur Negara Khilafah "Pemerintahan dan Administrasi"*, (Jakarta Selatan: HTI Press, 2005), 35.

²² *Ibid*, 38-39.

²³ *Ibid*, 39.

Kelima, Khalifah harus orang yang merdeka, sebab seorang hamba sahaya atau budak adalah milik tuannya sehingga ia tidak memiliki kewenangan untuk mengatur urusannya sendiri apalagi mengatur urusan orang lain.²⁴ *Keenam*, Khalifah harus orang yang mampu, khalifah haruslah memiliki kemampuan untuk menjalankan tanggung jawab dan amanah dalam kekhilafahan.²⁵ Semua syarat diatas adalah syarat in'iqad (syarat legal) kekhilafahan yang harus ada pada diri khalifah. Dengan adanya syarat tersebut sebuah kehilafahan dengan khalifah yang memiliki landasan dan tujuan sesuai syari'at, maka akan melahirkan sebuah tatanan negara yang sejahtera dan makmur.

Di dalam al-Qur'an lafadz yang berbunyi *al-kehilafah* secara spesifik tidak ditemukan, hanya saja lafal-lafal yang seakar dengan *kehilafah* adalah kata khalifah dalam bentuk singular, kata khalāif dan khulafā' merupakan bentuk plural dari khalīfah. Dengan wazan *kehalafa*, *istakhlafa*, dan *akhlafa* dan, yang terbagi dalam beberapa bagaian, diantaranya: pertama, kata *kehalifah* disebut dua kali dalam al-qur'an, yaitu pada al-Baqarah: 30 dan şād: 26. *Kedua*, dalam bentuk khlāif dan khulafā disebut sebanyak empat kali, yaitu pada QS. Al-An'ām: 165, QS. Al-Fāṭir: 39, QS. Al-A'raf: 69, dan al-A'raf: 74. *Ketiga*, sedangkan dalam bentuk khuluf disebut sebanyak tiga kali, yaitu pada QS. Aal-A'raf: 169, QS. Maryam: 59, QS. Yunus: 92. Juga terdapat dengan bentuk shighat khalfu dari susunan *lughawī* dengan disandarkan kepada kata “بين يديه” dan “بين ايديهم” di sepuluh tempat, seperti contoh dalam QS. Al-'Araf: 17. *Keempat*, dalam bentuk istakhlafa terdapat empat ayat, yaitu QS. Al-An'ām: 133, QS. Al-A'raf: 129, Hūd: 57 dan al-Nūr: 55.

²⁴ *Ibid*, 40.

²⁵ *Ibid*, 40.

Sekilas tentang Muḥammad Ṭāhir Ibn Ashūr dan Taqiy al-Dīn al-Nabhānī

Ṭāhir Ibn Ashūr

Nama Ibnu 'Ashūr adalah Muḥammad al-Ṭāhir bin Muḥammad bin Muḥammad Ṭāhir bin Muḥammad bin Muḥammad Shadhālī bin Abd al-Qādir Muḥammad bin 'Ashūr.²⁶ Ibnu 'Ashūr lahir bulan Jumadil Ula pada tahun 1296 H atau bulan September 1879 M di desa Marsi yaitu sebuah daerah Tunisia bagian utara. Ia wafat hari Ahad pada tanggal 12 Rajab 1393 H atau 12 Oktober 1973 M dan dimakamkan di pemakaman al-Zalaj, waktu itu sebelum sholat maghrib dan pada saat melaksanakan sholat 'Asar sebelumnya memang ia merasakan sakit ringan.²⁷ ia dilahirkan oleh pasangan suami istri, Ayahnya yang bernama Muhammad dan Ibunya bernama Fatimah, yang merupakan putri dari perdana Menteri Muhammad bin Aziz al-Bu'atar, Ayahnya termasuk seseorang yang dipercaya memegang jabatan penting sebagai ketua Majlis Persatuan Waqaf dikala itu. Dan kemudian dari pasangan inilah kemudian lahir Muhammad Thahir Ibnu 'Ashūr yang nantinya akan menjadi ulama besar di Tunisia.²⁸

Selain terkenal sebagai keluarga relegius juga dikenal sebagai cendekiawan. Muhammad Thahir bin Muhammad bin Muhammad Syazili merupakan Kakeknya, ia adalah seorang ahli fiqh, ahli nahwu yang terkenal banyak mengarang buku diantaranya "Hasyiyah Qathr al-Nada". Ia mendapat kepercayaan untuk menjabat sebagai *Qadhi* di Tunisia pada tahun 1860 H, dan ia diangkat menjadi mufti di masa pemerintahan Muhammad Shadiq Bey dan meninggal pada tahun 1868 H.²⁹

Sebenarnya pada penamaan Ibnu 'Ashūr merupakan isim kunyah (nama marga) yang berasal dari keluarga besar dengan garis keturunan al-Idrisyi al-Husyaimiyyah, dan merupakan pemuka masyarakat di Maroko pada waktu itu (nenek moyang) dan dari salah satu keluarganya yang bernama Muhammad bin 'Ashūr tiba di Tunisia dan menetap disana pada tahun 1060 H. salah satu diantara penyebab hijrahnya Ibnu 'Ashūr ke Tunisia karena adanya penyerangan ke Andalusia oleh tentara Salib.³⁰

²⁶ Ibnu 'Asyur, *Kasyf al-Mughthiy min al-Ma'anīy wa al-Alfaẓ al-Waqī'ah fi Muwatta'* (Kairo: Dar al-Salam, 2006 M), Vol. 1,7.

²⁷ M. Ibrahim Buzgaibah, *Fatawa al-Syaikh al-Imam Muḥammad Thahir ibn 'Asyur* (Dubai: Markaz Jam'ah al-Majid li al-Tsaqofah wa al-Turats, 2004), Vol. 1, 11.

²⁸ Muḥammad al-Jib Ibn al-Khaujah, *Syaikh al-Islam al-Imam al-Akbar Muḥammad al-Tahir Ibn 'Asyur* (Beirut: Dar Muassasah Manbu' li al-Tauzi', 1425 H/ 2004 M), Juz 1, h. 152-154.

²⁹ *Ibid*, h.154

³⁰ *Ibid*, h. 154

Tak heran bahwa ia adalah seorang yang alim, secara garis nasab dan keturunan Ibnu 'Ashūr, maka tidaklah berlebihan jika pepatah mengatakan "buah tidak jauh dai pohonnya" untuk menggambarkan jejak prestasi yang diraih oleh keluarganya. Dengan lingkungan keluarga yang memiliki apresiasi tinggi terhadap akademik, maka lahirlah generasi-generasi seperti Ibnu 'Ashūr.

Pertumbuhan dan perkembangan Ibnu 'Ashūr sudah dimulai sejak kecil karena berada dalam lingkungan keluarga baik ayah, ibu dan kakeknya yang memang sangat mencintai ilmu pengetahuan. Sehingga ilmu tersebut dapat mengakar dalam pemahaman agamanya. Mereka selalu mendidik dan mengarahkan Ibnu 'Ashūr untuk mencintai ilmu pengetahuan. Apa yang menjadi harapan dan keinginan mereka pun untuk menjadikan Ibnu 'Ashūr seorang yang terhormat sebagaimana para pendahulu mereka bias tercapai. Disisi lain sejak kecil Ibnu 'Ashūr terkenal akan kecerdasannya sehingga hal tersebut menjadi salah satu faktor pembentuk pola pikir dan wawasan keilmuannya juga ditopang dengan faktor keluarga yang selalu mengarahkan kepada kecintaan terhadap ilmu pengetahuan dengan tetap memagan akidah ahli al-Sunnah wa al-jama'ah. Tak bias terlepas juga peran seorang guru-gurunya yang telah mempunyai pengaruh besar bagi karakter. Jiwa dan ilmunya.³¹

Ibnu 'Ashūr sudah sejak dini kurang lebih pada umur enam tahun ia mulai mempelajari al-Qur'an, baik hafalan, ilmu tajwid, serta ilmu qira'atnya disekitar daerah tempat tinggalnya.³² Selain itu Ibnu 'Ashūr juga mempelajari, mengahafal Matan al-Jurumiyah serta mempelajari bahasa Perancis kepada al-Sayid Ahmad bin Wannas al-Mahmudy. Setelah menginjak umur 14 tahun pada tahun 1310 H atau 1893 M, ia mulai melangkah kakinya dalam menimba ilmu di Universitas Zaitunah.³³ Zaitunah adalah sebuah masjid dari sekian banyak masjid kuno yang selama berabad-abad berfungsi sebagai pusat pendidikan, informasi, dan penyebaran ilmu. Di tempat ini ia banyak belajar *ilmu fiqh* dan *uṣūl al-fiqh*, *bahasa Arab*, *hadist*, *tarikh* dan lain sebagainya. Selama tujuh tahun ia menimba ilmu di Universitas al-Zaitunah, pada 4 Rabiul Awwal 1317 H atau Juli 1899 M. Ia berhasil lulus dengan gelar sarjana.³⁴

Selama belajar dilembaga Zaitunah ini Ibnu 'Ashūr sering menenggelamkan diri didalam perpustakaan. Disana ia membaca berbagai

³¹ *Ibid*, Juz 1, 155

³² Ibnu 'Ashūr, *Kasyf al-Mughṭiy min al-Ma'aniy wa al-Alfaz al-Waqi'ah fi al-Muwatta'* (Beirut: Dar Muassasah Manbu' Li al-Tauzi', 1425 H), 7.

³³ *Ibid*, Juz 1, 154

³⁴ *Ibid*, Juz 1, 158

literature, baik literature yang kuno dan langka, maupun literature yang modern. Perpustakaan tersebut adalah warisan generasi tua dari para cendekiawan dan termasuk perpustakaan terkenal di dunia.

Dari segi keilmuan dan akhlaknya sepanjang karir hidup Ibnu 'Ashūr, selain menjadi seorang yang 'Alim, guru dibidang Tafsir dan Balaghah di Universitas al-Zaitunah, Ibnu 'Ashūr adalah seorang *Qadhi* dan Mufti, ia juga sebagai *Majami'* *al-Lughab al-'Arabiyyah*. Juga pada masanya ia juga dikenal sebagai pusat (*Qutb*) pembaharuan pendidikan dan bersosial.³⁵

Namun karena pergolakan politik Tunisia yang memanas waktu itu, ia pun berseteru dengan para penguasa Tunisia seputar wacana keislaman. Mungkin karena hal ini, akhirnya ia dicopot dari kedudukannya sebagai Syaikh Besar Islam di Tunisia. Ontaran-ontaran politik Tunisia juga akhirnya membawanya berkuat di rumah. Terbayang kembali keinginannya sejak lama belum terwujud, yaitu menulis tafsir.³⁶

Dalam perkembangannya tentu yang paling utama dan terutama adalah faktor didikan keluarganya baik ayah, ibu dan kakeknya. Namun tak bisa dilupakan bahwa dalam perjalanannya dalam keilmuannya adalah faktor seorang guru, ia memiliki banyak guru yang 'Alim serta memiliki kualitas kehormatan yang sangat tinggi sehingga ia bias belajar langsung. Diantara guru-guru Ibnu 'Ashūr adalah³⁷ Syaikh Abd al-Qadir al-Taimimiy, dari gurunya ini ia belajar tentang *tajwid al-Qur'an dan ilmu Qira'at*, Syaikh Muhammad Shalih, dari gurunya ini ia belajar kitab al-Mukwidiy 'ala al-Khulashah tentang *ilmu nahwu, mantiq, ilmu maqashid dan ilmu fiqh*, Muhammad al-Nakhliy, dari gurunya ini ia mempelajari ilmu *al-Nahwi, balaghah, manthiq, ushul fiqh dan fiqh*, Amru Ibnu 'Ashūr, dari gurunya ini, ia mempelajari kitab al-Damamainy 'ala al-Mughniy tentang *ilmu nahwu*, ia juga belajar *balaghah, fiqh dan ilmu faraidh*, Syaikh Muhammad al-Najar, dari gurunya ini, ia mempelajari *Ilmu kalam dan ilmu musthalah al-hadits*, Syaikh Muhammad Thahir Ja'far, dari gurunya ini, ia mempelajari tentang *ushul fiqh, dan sirah Nabawiyah*, Syaikh Muhammad al-'Arabiyy al-Dur'iy, dari gurunya ini, ia mempelajari *ilmu fiqh*.

Dari seluruh guru Ibnu 'Ashūr tersebut, dapat dipahami bahwa ia memiliki karakter unik, yaitu jika menekuni suatu disiplin ilmu, ia tidak akan pernah puas dengan seorang guru saja, akan tetapi ia belajar kepada beberapa orang guru, sehingga tak heran jika Ibnu 'Ashūr tumbuh menjadi seorang

³⁵ Musyrif Ahmad al-Zuhainy, *Asar al-Dilalat al-Lughawiyah fi al-Tafsir 'Indalibni 'Asyur*, (Baerut, Muasash al-Rayyan, 2002), 21.

³⁶ Saiful Amin Ghofur, *Mozaik Mufasssir al-Qur'an dari Klasik hingga Kontemporer*, (Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2013), 104.

³⁷ *Ibid*, Juz 1, 155-156.

yang sangat 'Alim dan pintar. Salah satu buktinya pada bulan Rabi'ul Awwal 1317 H / Juli 1899 M, ia mendapatkan syahadah *al-thathwi'*.³⁸

Sekilas tentang Kitab *Al-Tahrir Wa Al-Tanwir*

Karya Ibnu 'Ashūr yang sangat masyhur diantara karya-karyanya adalah kitab Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir. Kitab ini menjadi salah satu sumber tulisan dalam penelitian ini. Kitab ini pada tahun 1984 M diterbitkan secara komprehensif atau lengkap oleh penerbit al-Dar al-Tunisiyah li al-Nasyri di Tunisia. Dalam penulisan kitab ini Ibnu 'Ashūr pernah berkata "Salah satu cita-citaku yang terpenting sejak dulu adalah menulis sebuah tafsir al-Qur'an yang komprehensif untuk kemashlahatan dunia dan agama."³⁹ Kitab tafsir yang memuat sekitar 21 jilid dengan menafsirkan 30 juz ini ditulis selama 39 tahun. Pada tahun 1968 dicetak lagi secara lengkap 15 jilid dengan 30 juz di Tunisia.⁴⁰

Metode yang digunakan dalam penafsirannya adalah metode *tablihi*, yaitu metode penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang dilakukan dengan cara mendeskripsikan uraian-uraian makna yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'an dengan mengikuti tertib susunan/urutan surat-surat atau ayat-ayat al-Qur'an itu sendiri dengan sedikit banyak melakukan analisis didalamnya.⁴¹ Salah satu hal yang unik yang dilakukan Ibnu 'Ashūr dalam penafsirannya adalah mengkolaborasikan anatara tafsir bi al-Riwayah atau bi al-Ma'tsur dan al-Dirayah atau bi al-Ra'yi.⁴² Tak terlepas dari latar belakang keahlian keilmunya dalam bidang kebahasaan yang sangat mendalam, terbukti dalam kitab tafsirnya juga bisa dikatakan sebagai kitab kebahasaan, sebab dalam penjelasannya Ibnu 'Ashūr banyak memperlihatkan penafsirannya dari aspek, *nahwu sharraf serta balaghah*, sehingga dapat diketahui bahwa corak pada kitab tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir karya Ibnu 'Ashūr ini bercorak *lughawi* dan *'ilmi*.

Corak *lughawi* adalah menafsirkan al-Qur'an dengan menekankan kepada aspek kebahasaan seperti *nahwu, sharraf balaghah* dan kaidah-kaidahnya, dalam menjelaskan makna atau tujuan kandungan al-Qur'an,

³⁸ Ibnu 'Asyur, *Maqashid al-Syari'ah Islamiyah*, (Yordan: Dar Nafais, 1421H/2001M), Cet. 2, 34.

³⁹ Saiful Amin Ghofur, *Mozaik Mufassir al-Qur'an dari Klasik hingga Kontemporer*, (Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2013), 104.

⁴⁰ *Ibid*, 317.

⁴¹ Muhammad Amin Suma, *Ulumul Qur'an*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2014), 374.

⁴² *Tafsir bi-Alma'tsur* sebagaimana yang dikatakan Ali al-Shabuni adalah tafsir yang terdapat dalam al-Qur'an, atau al-Sunnah atau pendapat sahabat, dalam rangka menerangkan apa yang dikehendaki Allah Swt. Sedangkan Tafsir *bi al-Ra'yi* adalah penafsiran al-Qur'an yang dilakukan berdasarkan oleh ijtihad mufassir setelah mengenali aspek bahasa Arab, lafal-lafal Arab dan segi argumentasinya serta dibantu dengan sya'ir-sya'ir jahili serta mempertimbangkan sababun nuzul, dan lain-lain sarana yang mendukung mufassir.

sedangkan corak *Ilmy* adalah penafsiran al-Qur'an yang pembahasannya lebih menggunakan pendekatan istilah atau (term-term) ilmiah dalam mengungkapkan al-Qur'an, dan seberapa dapat berusaha melahirkan berbagai cabang ilmu pengetahuan yang berbeda dan melibatkan pemikiran-pemikiran filsafat.⁴³

Dalam pandangan pendukung *tafsir 'ilmī*, model penafsiran semacam ini member kesempatan yang sangat luas bagi para mufassir untuk mengembangkan berbagai potensi keilmuan yang telah dibentuk dari al-Qur'an. Al-Qur'an tidak hanya sebagai sumber Ilmu-ilmu keagamaan yang bersifat *I'tiqadiyyah* (keyakinan) dan *amaliyah* (perbuatan) atau (*al-'ulūm al-diniyyah al-I'tiqadiyyah wa al-amaliyyah*), akan tetapi juga meliputi semua ilmu-ilmu keduniaan (*al-'ulūm al-dun-ya*) yang beraneka macam jenis dan bilangannya.⁴⁴ Maka tak heran Gamal al-Banna kagum terhadap kitab tafsir ini, sampai menegaskan bahwa dalam muqaddimah nya saja merupakan bagian inti dari kitab tafsir itu sendiri dan hal ini yang terbaik dalam kitab tafsir tersebut.⁴⁵

Penulis mencoba mengurai muqaddimah Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir ini dengan berisikan sepuluh sub bab atau pasal tersebut, sebagai berikut:⁴⁶ *pertama*, Ibnu Ashūr menjelaskan tentang definisi ilmu al-Tafsir, takwil dan posisi tafsir sebagai disiplin ilmu. *Kedua*, Ibnu 'Āshūr menjelaskan tentang alat bantu (istimdad) didalam ilmu al-Tafsir; *ketiga*, kebenaran penafsiran tanpa periwayatan (*al-Ma'tsur*) dan arti tafsir yang berlandaskan nalar (*al-Ra'yu*); *keempat*, Tentang maksud dari mufassir; *kelima*, Tentang sejarah yang melatari ayat tertentu diturunkan. Pada bahasan ini Ibnu 'Āshūr menjelaskan secara detail tentang asbab al-Nuzul; *keenam*, Ibnu 'Āshūr menjelaskan tentang persoalan macam-macam bacaan al-Qur'an atau Qira'at; *ketujuh*, Ibnu 'Āshūr menjelaskan tentang Qaṣaṣ al-Qur'ān, yaitu kisah-kisah dalam al-Qur'an, maksud dan tujuan al-Qur'an menceritakan kisah-kisah tersebut; *kedelapan*, Ibnu 'Āshūr menjelaskan tentang nama, jumlah ayat dan surah, susuan dan nama-nama al-Qur'an; *kesembilan*, Ibnu 'Āshūr menjelaskan tentang makna-makna yang terkandung dalam kalimta-kalimat al-Qur'an; *kesepuluh*, Ibnu 'Āshūr menjelaskan tentang kemu'jizatan al-Qur'an.

Satu hal yang sangat penting dalam sebuah penafsiran adalah mengetahui rujukan karya tafsir tersebut. Hal tersebut dilakukan untuk melihat seberapa bagus kualitas dan untuk mengetahui keaslian pemikiran

⁴³ Muhammad Husaan al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirin*, (t.t, t.p, 1396 H), 210.

⁴⁴ Muhammad Amin Suma, *Ulumul Qur'an*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2014), 396.

⁴⁵ Gamal al-Banna, *Tafsir al-Qur'an al-Karim baina al-Qudama' wa al-Muhadditsin*, Ter: Noviantoni Kahar, (Jakarta: Qisthi Press, 2004), 130.

⁴⁶ Bisa dilihat dalam pengantar kitab *tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir* karya Ibnu 'Asyur, Juz 1, 10-130.

didalamnya. Dalam hal ini Ibnu 'Ashūr merujuk kepada kitab tafsir yang ada. Misalnya, *al-Kashshāf* karya Zamaksyari, *al-Muḥarrar al-Wajīz* karya Ibnu 'Aṭīyah, *Mafāṭih al-Ghaib* karya Al-Razi, *Tafsir Baidāwī* yang merupakan ringkasan dari *al-Kashshāf dan mafāṭih al-Ghaib*, *Tafsir Bani Su'ud*, *Rūb al-Ma'āni* karya al-Alūsī *Tafsir Qurṭūbī*, *Tafsir al-Aḥkām*, *al-Burbān* karya al-Zarkasyiy, *Ma'ālim al-Tanzīl*, *Ma'āni al-Qur'ān* dan *Tafsir al-Ṭabari*.⁴⁷ Meskipun Ibnu 'Ashūr merujuk banyak kitab tafsir, namun ia tidaklah dilakukannya tanpa kritik. Ia menjelaskan bahwa tafsirnya memiliki karakteristik tersendiri, yaitu dengan menjembatani dua karakter dalam penafsiran yaitu mengikuti bangunan epistemologi tafsir sebelumnya, dan kritik terhadap sesuatu yang dipandang telah tidak sesuai dengan konteks hari ini.

Ibnu 'Ashūr menitik beratkan tafsirannya, terutama menjelaskan sisi kemukjizatan al-Qur'an, linguistik Arab (balagh), dan gaya bahasa (badi'). Ia tak pernah meninggalkan sebuah surah tanpa menjelaskan semua maksud ayat. Tujuannya agar pembaca tidak mendapat tafsir al-Qur'an yang terbatas hanya kepada penjelasan makna-makna per kalimat dan makna umum. Seakan-akan sebagai suatu kesatuan terpisah yang tidak lagi ditemukan keserasian dan keindahan al-Qur'an.⁴⁸

Taqiy al-Dīn al-Nabhānī

Nama lengkapnya adalah Muhammad Taqiyuddin bin Ibrahim bin Musthafa bin Ismail bin Yusyuf al-Nabhānī. Kata Al-Nabhānī disandarkan atas nama suatu suku/kabilah yaitu Bani Nabhan, yang mana kabilah Arab ini merupakan penghuni padang sahara di daerah Palestina. Tepatnya di daerah didaerah Ijzim, wilayah Haifa, Palestina Utara, dan bermukim disana.⁴⁹ Taqiyuddin Al-Nabhānī (lahir 1332 H/1914 M, di Ijzim masuk wilayah Haifa, Al-Quds , Palestina, pada tahun 1977 M, ia wafat di al-Auza'I Beirut).⁵⁰ Ayah dan Ibundanya merupakan seorang yang memiliki keilmuan yang dalam, sebab ayahnya berprofesi sebagai pengajar di Kementrian Pendidikan Palestina, mengajari ilmu-ilmu syari'at. Ibunya yang dikenal akan pengetahuan yang luas dalam masalah syari'ah yang di ajarai dan ia peroleh dari Ayahya sendiri yang bernama Syaikh Yusuf Al-Nabhānī. yang mana Yusuf al-Nabhānī ini adalah seorang qadhi (hakim) yang konsisten di daerah

⁴⁷ Saiful Amin Ghofur, *Mozaik Mufassir al-Qur'an dari Klasik hingga Kontemporer*, (Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2013), 105.

⁴⁸ *Ibid*, 105.

⁴⁹ Ihsan Samara, *Biografi Syaikh Taqiyuddin An-Nabhanim*, (Bogor: Al-Azhar press, 2002), 4.

⁵⁰ Yahya A, *Biografi Singkat Pendiri Hizbut Tahrir Syaikh Taqiyuddin An-Nabhani*, dalam Al-Wa'in, no.55 tahun V, edisi khusus (Maret-2005), 35.

Qusbah Junain, tegas dan selalu bertindak adil, ia juga adalah seorang sastrawan, penyair, dan salah ulama masyhur dikalangan daulah Utsmaniyah.⁵¹

Dalam sejarah perkembangannya Al-Nabhānī hidup dalam lingkungan keluarga yang sudah mengenal dan dalam akan tradisi keagamaan dan hal ini jelas akan besar pengaruhnya akan pembentukan kepribadian, keilmuan, dan pandangan hidup Al-Nabhānī. pada usia 13 tahun misalnya, ia sudah mampu menghafal al-Qur'an.⁵² Di sisi lain dalam proses perkembangan dan pertumbuhannya tak hanya dipengaruhi oleh lingkungan keluarganya sendiri. Sebagaimana wajarnya anak-anak lain yang seumur dengannya, ia juga menempuh pendidikan formal. Dalam perjalanan karirnya dalam pendidikan formal dimulai sejak sekolah dasar negeri yang terdapat di daerah Ijzim, di Palestina. Tahun 1928, ia melanjutkan pendidikan menengah di Akka, namun ia tidak sampai lulus disana, sebab ia meneruskan pendidikan di al-Azhar, Kairo, Mesir, atas keinginan dan arahan kakeknya. Ketika di Kairo ia berhasil meraih ijazah dengan predikat *mumtaz jiddan* atau sangat memuaskan. Gelar doktornya ia dapatkan juga di Universitas al-Azhar tersebut.⁵³

Setelah menyelesaikan studinya, ia kembali ke Palestina dan bekerja di kementerian pendidikan Palestina menjadi seorang guru sekolah Menengah Atas Negeri dan Madrasah di Haifa. Sistem pembelajarannya yang selalu tidak menetap namun berpindah-pindah dari satu tempat atau madrasah ke tempat lain diberbagai daerah. Hal itu sudah menjadi aktifitasnya mulai sejak tahun 1932–1938 M. Ia pernah mengajukan permohonan pekerjaan di mahkamah Syari'ah Pada tahun 1938 M. Keinginannya untuk menjadi seorang hakim ia lakukan untuk bisa menghilangkan pengaruh barat dalam ranah pendidikan dan ranah hukum syari'ah. Sampai ia menjelaskan bahwa:⁵⁴ Di kalangan terdidik dan terpelajar telah terjadi penjajahan sebelum penjajahan yang sesungguhnya. Dan setelah merdeka dari penjajahan pun banyak sekolah yang masih menggunakan pendidikan, budaya, falsafah bahkan *way of life* Barat. Inilah yang kemudian menyebabkan kepribadian barat telah menjadi asas yang mencabut budaya dari akar-akarnya yang asli sebagaimana yang ada dalam sejarah Barat dan kebangkitannya yang telah menutup rasionalitas kita".⁵⁵

⁵¹ Ibid., hal. 4.

⁵² Saktiyono Purwoko, *Psikologi Islami Teori dan Penelitian*, (Bandung: Saktiyono Word Press, 2012), 1.

⁵³ Taqiyuddin An-Nabhani, *Membangun Sistem Ekonomi Alternatif Perspektif Islam*, Terj: M. Mahfur Wahid, (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), 359.

⁵⁴ Taqiyuddin an-Nabhani, *al- Daulah al-Islamiyah*, (Beirut: dar- Ummah, 1953), 153.

⁵⁵ *Ibid*, 154.

Ketika Al-Nabhānī bekerja dipengadilan, ia merasa bisa menjaga jarak dengan dunia pendidikan di kementerian, dan merasa mempunyai ruang yang lebih untuk mengamalkan ilmunya di bidang hukum syari'ah. Keprihatinannya akan pengaplikasian dalam syari'at Islam ia nilai masih kurang. Menurutnya dalam hubungan antara laki-laki dan perempuan dengan semua derivasinya terlebih dengan hukum keluarga memang masih diterapkan. Akan tetapi dilain sisi hukum tersebut di nilai masih mengambil sistem kafir dan itu tertuang dalam undang-undang kemasyarakatan Islam. Al-Nabhānī diterima di pengadilan di Baisan. Lalu ia pindah ke Thabriya atas bantuan teman-temannya yang lebih dulu bekerja, Karirnya di lembaga pengadilan terus menanjak.

Dari sejak lahir sampai dengan ia lahir sudah dikenal dalam lingkup keluarga yang memiliki latar belakang yang terhormat dan memiliki disiplin keilmuan yang tinggi, sehingga hal tersebut sangatlah memiliki peranan dan pengaruh terhadap perkembangan kepribadian dan pola pikirnya. Syaikh Yusuf An Nabhani, merupakan kakeknya yang dikenal akan keluasan keilmuannya juga memberikan pengaruh banyak terhadapnya. Al-Nabhānī banyak memperoleh ilmu dari majelis, diskusi tentang fiqh yang diselenggarakan oleh kakeknya. Ketika dalam majelis tersebut sungguh tampak kecerdasan Al-Nabhānī dan kakeknya merasa kagum terhadapnya. Oleh karenanya, Al-Nabhānī sampai melanjutkan pendidikannya ke Al-Azhar untuk belajar ilmu Syari'ah sebab kakeknya yang mendorong serta meyakinkan ayahnya.⁵⁶

Dalam historis sejarahnya, pada masanya ia melihat dan merasakan sendiri akan bencana gugurnya *Khilafah*. Banyak kaum muslim waktu itu berada dalam penjajahan Barat baik dalam bentuk fisik maupun non fisik, sehingga tercerai-berai, kejamnya penjajahan pada waktu itu akhirnya pada tahun 1948 Palestina jatuh kekuasaan Yahudi.⁵⁷

Dalam kejadian tersebut, pengaruh terhadap pemikiran dalam perkembangannya mulai bertambah dan nampak, hal itu di buktikan dengan pendapatnya, bahwa solusi atau jalan satu-satunya agar dapat bangkit dan bisa menstabilkan kepemimpinan dunia atas kaum muslimin adalah menghapus penjarahan pemikiran dengan kembali terhadap ideologi Islam secara penuh.⁵⁸

Taqiyuddin Al-Nabhānī memiliki pemikiran yang bisa dikatakan kaya, analisa yang cermat dan brilian dengan bukti pasca meninggalnya, ia

⁵⁶ Abd Halim Ar Ramhi, *Al-A'lam Al-Islami*, (Tesisnya: Universitas Islam Pakistan, 1986), 120.

⁵⁷ M. Muhsin Rodi, *Tsaqofah & Metode HT dalam Mendirikan Khilafah*, (Bogor: Al-Azhar Press Zone Publishing, 2012), 67.

⁵⁸ Taqiyuddin al-Nabhani, *Syistem Pergaulan dalam Islam*, Terj, Muhammad Nasir, (Jakarta: HTI-Press, 2007) 9-19.

juga meninggalkan beberapa kitab yang penting baik itu tentang ideologi, ekonomi, politik dan sosial.⁵⁹ Kitabnya juga memuat akan berbagai segi atau aspek-aspek dalam kehidupan manusia dan problematikanya. Kurang lebih 30 karya kitab yang ia tulis, namun diantara semua karyanya, karya Al-Nabhānī tentang politik dan pemikiran, lebih di tekankan akan kesadaran, kecermatan dan kejelasan serta sistematis, sehingga dapat memperlihatkan bahwa Islam sebagai ideology yang komprehensif dan sempurna dalam pengambilan dali-dalil atau dasar-dasar hukumnya termaktub dalam al-Qur'an dan al-Hadist.⁶⁰

Penafsiran Ibnu 'Āshūr dan Taqiy al-Dīn al-Nabhānī tentang ayat-ayat Khilāfah

Penafsiran Ibnu 'Ashūr

Penafsiran Ibnu 'Āshūr tentang khalifah dapat ditemukan dalam beberapa ayat. Pertama adalah QS. Al-Baqarah: 30, al-An'ām: 165, Nur: 55. Dalam QS. Al-Baqarah: 30, Allah berfirman:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّىۤ جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ خَلِیْفَةًۭۙ قَالُوۡۤا اَتَجْعَلُ فِیْهَا مَنْ یُّفْسِدُ فِیْهَاۙ وَیَسْفِكُ الدِّمَآءَۙ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَۗ قَالَ اِنِّىۤۤ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوۡنَ

Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, “Aku hendak menjadikan khalifah di bumi.” Mereka berkata, “Apakah Engkau hendak menjadikan orang yang merusak dan menumpahkan darah di sana, sedangkan kami bertasbih memuji-Mu dan menyucikan nama-Mu?” Dia berfirman, “Sungguh, Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui.”

Berkaitan dengan ayat di atas, Ibnu 'Āshūr menafsirkan bahwa kisah awal penciptaan manusia atas penciptaan langit dan bumi karena Bergeraknya mereka dalam menyimpulkan bahwa sesungguhnya Allah SWT adalah esa dan ketidakabsahan politeisme mereka dan menghilangkan penyebutan penciptaan langit dan bumi terhadap penciptaan jenis yang merupakan otoritas bumi dan para pembuang dalam kondisi-kondisinya, untuk menggabungkan antara banyaknya bukti-bukti dengan berbagai insiden pembentukan atau asal-muasal dunia agar umat muslim mengetahui terhadap

⁵⁹ Syaikh Taqiyuddin An-Nabhani, *Maṣṣūm al-‘Adalah al-Ijtima ‘iyah fī al-Fikri al-Islami*, (Beirut: Dar- An-Nahdhah al-Islamiyah, 1991), 140.

⁶⁰ *Ibid*, 32.

apa yang telah dilakukan oleh oran-orang ahlul kitab dari pengetahuan bahwa orang-orang Arab banga, itulah yang disebutkan dalam kitab taurat.⁶¹

Sebenarnya sampai saat ini masih ada beberapa yang memberikan wacana dan saling berdialektik ketika Allah Swt menjadikan manusia sebagai khalifahnyanya, malaikat sedikit menghujat bahwa dunia akan menjadi tempat kerusakan, pembangkangan dan pertikaian yang tiada henti, dan juga tempat pertumpahan darah serta perampasan harta dan perbudakan. Sedangkan kami (para malaikat) lebih layak untuk menjadi khalifah dimuka bumi dan sudah sejak dulu kami yang memperbaiki serta mengatur dan menjaga ketetapan-ketetapan yang telah engkau putuskan terhadap makhluk tersebut. Karena kami selalu memujimu bertasbih atas nikmat-nikmatmu dan selalu mensucikan dzatmu. Oleh karenanya kami lebih pantas mengemban khalifah. Dan pada akhirnya muncullah perbandingan antara Manusia dan Malaikat, dan dipilihya Adam As dan keturunannya sebagai khalifah dimuka bumi. Sehingga terdapat cerminan bahwa Adam As dan keturunannya memiliki sifat ketaatan meskipun banyak rintangan yang harus dilalui seperti, Hawa nafsu, Nufus (Jiwa), Syetan yang baik berupa manusia, menghidupkan agama serta menegakkan amar ma'ruf nahi mungkar.⁶²

Dalam penfsirannya Ibnu 'Ashūr menyatakan bahwa kata "Khalifah" secara asalnya adalah seorang yang menggantikan orang lain atau menggantikannya dalam pekerjaan yang dia lakukan. Kata "خليفة" mengikuti wazan "فَعِيلٌ" dengan makna "فاعل" subjek atau pelaku, sedangkan (ة) *ta'* merupakan bentuk mubalaghah didalam sifatnya seperti kata "العلامة". Sedangkan yang dimaksud dari kata khalifah disini adakalanya dalam makna majazi yaitu seseorang yang mengambil pekerjaan yang diinginkan penerima, seperti wali atau orang yang diwasiatkan artinya seseorang yang dijadikan dimuka bumi ini sebagai seorang yang memiliki kewenangan untuk melakukan apa-apa yang ia inginkan. Namun makna tersebut merupakan isti'aroh atau majaz mursal bukan makna hakikat, karena Allah SWT tidak ada dalam keadaan dan perbuatan manusia di bumi melainkan Allah lah yang menguasai semuanya sehingga ia yang berkuasa atas adanya muka bumi ini. Juga karena Allah SWT tidak meninggalkan pekerjaan atau perbuatan yang ia lakukan, ia mempercayakannya kepada manusia karena manusia adalah satu-satunya makhluk Allah yang mampu untuk mengatur makhluk-makhluk dimuka bumi dengan apa yang telah Allah karuniakan kepadanya, yang tentu berbeda dengan dengan binatang-binatang yang ada dimuka bumi.

⁶¹ Thahir Ibnu 'Asyur, *Al-Tahrir wa Al-Tanwir*, (Tunisia: al-Dar al-Tunisiah Linnasyar, 1984), Jil. I, 395.

⁶² *Ibid*, 396.

Makna khalifah dalam makna hakiki, adalah jika benar bahwa bumi sebelumnya dihuni oleh sekelompok makhluk yang diberi nama “الحن” dan “البن” juga ada yang mengatakan bahwa nama mereka adalah “الطم” dan “الرم” dengan fathah di awalnya. Juga ada yang menduga bahwa dari dua nama itu muncul bab tentang perkataan manusia “هيان بن بيان” itu merupakan sebuah isyarat kepada sesuatu yang tidak ada atau sesuatu yang tidak pernah dikenal sebelumnya. Dari penyebutan penciptaan bumi kemudian langit dan penyebutan menjadikan khalifah, hal tersebut merupakan awal dari keadaan setelah diciptakan muka bumi ini dijadikanlah seorang khalifah untuk memakmurkan bumi dan sekitarnya. Dan yang menjadi khalifah pertama yaitu nabi Adam dengan apa-apa yang menjadi kehendak dari Allah SWT, seperti memberikannya aturan nabi Adam terhadap keluarganya dan sekitarnya, sehingga keberlangsungan kehidupan dimuka bumi ini bisa lebih terarah sesuai dengan tuntunan syari'at Islam, oleh karena itu Syari'at Islam dan aturan-aturannya datang adalah kehendak Allah yang terakhir sehingga Allah mengutus para utusan untuk menyebarluaskan kepada umat-umat.⁶³

Oleh karena itu para sahabat rasul sepakat setelah wafatnya nabi Muhammad SAW atas menegakkan khalifah untuk menjaga aturan-aturan umat dan menjaga syari'at dan tidak ada pencabutan dari seorangpun ataupun kelompok bahkan golongan umat, kecuali mereka yang mendurhakai dari apa yang telah dijelaskan sebelumnya karena mereka belum mendapat hidayah, yang terdiri dari orang-orang arab yang sering menfitnah.

Dari penafsiran Ibnu 'Ashūr pada QS: Al-Baqarah Ayat 30 diatas, penulis mendapatkan pemahaman bahwa manusia memang menjadi salah seorang yang memiliki kodrat yang istimewa disisi Allah Swt, yang menjadikannya sebagai khalifah dimuka bumi, tak hanya sekedar menjadi khalifah bahwa manusia juga memiliki peranan yang mulia yang akan meneruskan perjuangan Rasulullah SAW dalam menegakkan agama Islam.

⁶³ Thahir Ibnu 'Asyur, *Al-Tahrir wa Al-Tanwir*, (Tunisia: al-Dar al-Tunisia Linnasyar, 1984), Jil. I, 396-399.

Pada QS: al-An'am: 165:

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

Dan Dialah yang menjadikan kamu sebagai khalifah-khalifah di bumi dan Dia mengangkat (derajat) sebagian kamu di atas yang lain, untuk mengujimu atas (karunia) yang diberikan-Nya kepadamu. Sesungguhnya Tuhanmu sangat cepat memberi hukuman dan sungguh, Dia Maha Pengampun, Maha Penyayang.

Dalam menafsirkan ayat di atas, Ibnu 'Ashūr menjelaskan bahwa dalam ayat tersebut menunjukkan dalil tentang akan kemungkinan kebangkitan di masa akhirat, karena Allah adalah dzat yang menjadikan sebagian generasi manusia sebagai pemimpin atau khalifah terhadap generasi sebelumnya, maka mereka memakmurkan bumi dari generasi ke generasi, dan Allah tidak akan lemah mengumpulkan mereka setelah kehidupan mereka selesai artinya di padang mahsyar, Allah swt sendiri akan berbuat seadil adilnya terhadap apa apa yang sudah dilakukan oleh orang dzholim maupun orang-orang yang berbuat baik, sedangkan kata "*Khalaif al-Ardi*" merupakan susunan idhofah dengan khithab (Rasulullah Saw dan Ummat Islam terkhusus umat nabi Muhammad Saw), sedangkan dalam kata "khalaiif" merupakan jama' dari Khalifah, sedangkan khalifah merupakan nama dari sesuatu yang diganti dari pemilik sebelumnya atau menggantinya, ada yang mengatakan bahwa kata "khalifah wa khilfah" mengikuti wazan "Fa'iilun" dengan makna maf'ul. Dan adanya ta' mereka menjadikan atau menggambarkannya sebagai nama untuk memutuskannya dari apa-apa yang disifatinya, sedangkan idhafahnya makna khalaiif terhadap "al-Ardi" atas makna *fi*, ketika khithabnya terhadap orang musyrik. Artinya menjadikan kalian khalifah dimuka bumi setelah umat-umat terdahulu. Hal tersebut seperti hukayat dari Rasulullah SAW yang terdapat dalam QS: Al-A'raf: 69, 74, dan 129. Sedangkan pengidhafahan atas makna "*Lam*" atas bentuk yang kedua maka adanya kithab tersebut terhadap orang-orang muslim.⁶⁴

'Athaf potongan ayat "*wa raja'a ba'dukum Fauqo Ba'din*" dalam QS tersebut berisi tentang sebuah nasehat atau teguran bagi seseorang agar supaya tidak tertipu terhadap kekuasaan dan kedudukan yang tinggi atau khalifah, sehingga hal tersebut tidak menipu mereka untuk lalai terhadap

⁶⁴ Thahir Ibnu 'Asyur, *Al-Tahrir wa Al-Tanwir*, (Tunisia: al-Dar al-Tunisia Linnasyar, 1984), Jil. 4, 209-211.

nikmat Allah SWT, juga untuk menjadikan hal tersebut sebagai wasilah untuk bersyukur, juga mengasahi orang yang lemah dan untuk menolong yang terdzolimi. Sehingga tampak dihadapan manusia bahwa Allah telah memberikan nikmat berupa derajat-derajat nikmat, yaitu bagaimana orang-orang yang mensyukuri nikmat menempatkan dirinya ditempat yang layak. Serta dapat memberikan beberapa pelajaran disemua kalangan.⁶⁵

Pada QS. al-Nur: 55:

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

Allah telah menjanjikan kepada orang-orang di antara kamu yang beriman dan yang mengerjakan kebajikan, bahwa Dia sungguh, akan menjadikan mereka berkuasa di bumi, sebagaimana Dia telah menjadikan orang-orang sebelum mereka berkuasa, dan sungguh, Dia akan meneguhkan bagi mereka dengan agama yang telah Dia ridai. Dan Dia benar-benar mengubah (keadaan) mereka, setelah berada dalam ketakutan menjadi aman sentosa. Mereka (tetap) menyembah-Ku dengan tidak mempersekutukan-Ku dengan sesuatu apa pun. Tetapi barangsiapa (tetap) kafir setelah (janji) itu, maka mereka itulah orang-orang yang fasik.

Terdapat relasi dengan penafsiran Khalifah tentang kriterianya, dalam awal permulaan ayat ini Allah menggunakan kata *Wa'ada* yang artinya (Janji) Allah kepada hambanya, janji terhadap seorang khalifah yang memiliki dua kriteria, yaitu iman dan amal salih. Ayat tersebut diturunkan di Madinah yang mana keadaan disana terdapat banyak orang-orang munafik yang selalu menentang terhadap apa yang diperintahkan oleh Allah dalam setiap perkara bersama orang-orang muslim, mereka mengaku beriman dalam ucapan namun tetap kafir dalam hatinya, mereka berlagak baik deadpan namun diam-diam menghancurkan dari dalam tentu hal tersebut ingin merusak akan apa-apa yang akan dipimpin oleh orang-orang muslim dikala itu. Oleh karena itu orang-orang munafik bisa dikatakan lebih kejam dari orang-orang yang sudah mengaku musyrik dari awal.⁶⁶

⁶⁵ *Ibid*, 210-212.

⁶⁶ Thahir Ibnu 'Asyur, *Al-Tahrir wa Al-Tanwir*, (Tunisia: al-Dar al-Tunisiah Linnasyar, 1984), Jil. 18, 281-282.

Orang-orang muslim mengandalkan keimanan mereka, oleh karenanya Allah memberikan janji kepada mereka yang beriman tentang memimpinya mereka dimuka bumi ini dan memantapkan agama Islam serta dalam menyampaikan syari'at-syari'at oleh mereka. Sebab bagi seorang yang sudah Allah putuskan untuk menjadi seorang pemimpin haruslah memiliki keimanan yang kokoh sehingga tak takut sedikitpun tentang penentangan dari orang-orang munafik, sehingga apa yang menjadi tujuan dari agama Islam bisa tegak dengan adanya taufiq dan diberikan kemenangan oleh Allah. Dan hal tersebut harus dengan ketaatan terhadap apa-apa yang diperintah Allah dan Rasul-Nya sehingga dalam sebuah kepemimpinan akan menghasilkan sebuah keberhasilan, sedangkan keberhasilan dalam memimpin memiliki sebab-sebab yang diantaranya, iman dan amal shalih.⁶⁷

Sebab jika dalam kepemimpinan disuatu kebiasaan yang membiasakan amal shalih, maka hal tersebut memberikan gambaran bahwa dalam kehidupan mereka memiliki kekompakan dalam semua hal dan pasti akan menjadi maju. Dan khitahab dari lafadz “منكم” adalah terhadap umat-umat musyrik dan munafik untuk diberikan dakwah sebab dengan kemusyrikan dan kemunafikannya akan terjadi sebuah kehancuran dan perpecahan dan hal tersebut bisa di selesaikan dengan keimanan dan amal shalih yang sudah dijanjikan oleh sang pemberi janji.⁶⁸

Ibnu ‘Ashūr memberikan pengertian arti dari “الصالحات” yang merupakan jama’ dari lafadz “صالحة” yaitu melakukan atau berbuat amal-amal yang baik, amal yang baik maksudnya adalah segala amal baik yang sudah disifati oleh syari'at, dan meninggalkan segala apa yang membuat kerusakan dan tersebut sudah disifati oleh syari'at. Juga dalam makna istighraq ‘urfi artinya perbuatan yang baik yang dapat memperkokoh sebuah umat seperti, istiqomah baik dalam ibadah dengan menjalankan apa yang diperintah dan apa yang dilarang oleh Allah dan juga baik dalam berinteraksi dalam bermasyarakat, dan hal tersebut merupakan cerminan dari sifat yang harus dimiliki oleh seorang khalifah. Dan Allah telah memberikan penjelasan terhadap pondasi dasar dalam aturan-aturan segala urusan umat dalam al-Qur'an dan melalui Sabda Rasulullah SAW.⁶⁹ Seperti firman Allah dalam QS: An-Nahl Ayat 90:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ
وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

⁶⁷ Ibid, 282.

⁶⁸ Ibid, 283.

⁶⁹ Ibid, 283-284.

Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi bantuan kepada kerabat, dan Dia melarang (melakukan) perbuatan keji, kemungkaran, dan permusuhan. Dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran. Juga dalam QS: al-Nisa': 29:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا
أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا

Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil (tidak benar), kecuali dalam perdagangan yang berlaku atas dasar suka sama suka di antara kamu. Dan janganlah kamu membunuh dirimu. Sungguh, Allah Maha Penyayang kepadamu.

Dan bagaimana interaksi Rasulullah dengan orang-orang disekitarnya dikala itu, beliau sebagai seorang pemimpin yang memberikan pelajaran bukan hanya sekedar ucapan namun disetiap langkah dalam berperilaku dengan penuh keimanan dan keshalihan dan kelembutan serta keadilan beliau lakukan demi terwujudnya masyarakat yang damai dan sejahtera.

Kata “والاستخلف” artinya Allah menjadikan mereka sebagai khilafah-khilafah, yang maknanya bahwa Allah lah yang mengatur keadaan seluruh hamba-hambanya, sebagaimana keterangan dalam firman Allah dalam QS: Al-Baqarah Ayat 30. Sedangkan “*Shin dan Ta*” untuk *Littaukid* yang Asalnya adalah *ليخلفهم في الأرض*. Oleh karena itu, maka bentuk yang dimaksud dari bumi dan keseluruhannya adalah rumah pemerintahan sebuah negara, tempat bagi para penguasanya memperoleh kedudukannya dengan tetap mematuhi apa yang atur oleh syari'at.⁷⁰

Dari beberapa data dalam pemikiran Ibnu 'Ashūr penulis menggaris bawahi dalam memberikan pemahaman dan penjelasannya tersebut, bahwasannya sistem atau syarat-syarat dari orang yang akan menjadi pemimpin dalam tatanan pemerintahan terutama di negara Indonesia dengan sistem demokrasi yang sudah dijalankan, tentu akan memberikan dampak positif yang besar dan nantinya akan diharapkan menjadikan pemimpin di tanah air tak hanya sebatas memimpin dalam pemerintahan namun lebih dari itu sebagai seorang khalifah dimuka bumi ini untuk memberikan kesejahteraan dan keadilan, dengan jiwa mengabdikan karena sudah memiliki sifat keimanan dan sifat melakukan amal shalih dalam arti siap bertanggung jawab dan akan menjaga amanah nya dengan sebaik mungkin.

⁷⁰ Thahir Ibnu 'Asyur, *Al-Tahrir wa Al-Tanwir*, (Tunisia: al-Dar al-Tunisiyah Linnasyar, 1984), Jil. 18, 285.

Pensiran Taqiyuddin Al-Nabhānī

Berbeda dengan Ibnu ‘Ashūr dalam analisis skripsi ini, bagaimana penafsiran Taqiyuddin Al-Nabhānī tentang Khilafah itu sendiri. Namun perlu penelitian tindak lanjut untuk lebih memberikan gambaran dengan data-data yang telah penulis lakukan yang akan diuraikan dalam beberapa pembahasan. Dalam kitab *nizham al-Hukmi fi al-Islam* Al-Nabhānī memiliki definisi tersendiri dalam memahami khilafah, yaitu:

الخِلاَفَةُ هِيَ رِئَاسَةٌ عَامَةٌ لِلْمُسْلِمِينَ جَمِيعًا فِي الدُّنْيَا لِإِقَامَةِ أَحْكَامِ الشَّرْعِ لِاسْلَامٍ.
وَحَمْلِ الدَّعْوَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ إِلَى الْعَالَمِ، وَهِيَ عَيْنُهَا الْإِمَامَةُ، فَالْإِمَامَةُ وَالْخِلاَفَةُ بِمَعْنَى
وَاحِدٍ.⁷¹

“Khilafah adalah kepemimpinan umum bagi seluruh kaum muslimin di dunia untuk menegakkan hukum-hukum syariat Islam dan mengemban dakwah Islam ke segenap penjuru dunia. Kata lain dari khilafah adalah imamah. Imamah dan khilafah mempunyai makna yang sama”.

Juga Al-Nabhānī memberikan pernyataan bahwa negara Islam adalah negara yang bersistem khilafah. Karena khilafah merupakan jabatan dimana orang yang mendudukinya memiliki semua wewenang pemerintahan dan kekuasaan, serta wewenang membuat peraturan apapun tanpa terkecuali. Khilafah adalah kepemimpinan umum bagi seluruh kaum muslimin di dunia, untuk menegakkan hukum-hukum syariat Islam dengan pemikiran-pemikiran yang dibawa oleh Islam dan hukum-hukum yang telah disyariatkannya, serta untuk mengemban dakwah Islam ke seluruh dunia, dengan cara memperkenalkan Islam kepada mereka dan mengajak mereka kepada Islam, serta berjihad di jalan Allah.⁷²

Sedangkan negara Islam semacam ini, bukan sesuatu yang mudah diwujudkan dengan sekedar mengangkat para menteri, baik dari individu ataupun melalui partai, lalu mereka menjadi bagian dalam struktur pemerintahan. Dan sesungguhnya jalan menuju tegaknya Negara Islam dihampiri onak dan duri, penuh resiko dan tantangan serta kesulitan. Belum lagi adanya tsaqafah non-Islam, yang akan memberikan kesulitan terhadap

⁷¹ Taqiyuddin An-Nabhani, *Nizham Al-Hukmi Fi Al-Islam*, (Beirut: Dar AL-Ummah, 1996), 34.

⁷² *Ibid*, 116.

pemikiran dangkal yang akan menjadi penghalang dan pemerintahan yang tunduk pada Barat yang lebih membahayakan.⁷³

Di antara sejumlah ayat dalam al-Qur'an yang dijadikan sebagai dasar penafsiran tentang khilafah oleh Taqiy al-Dīn al-Nabhanī adalah QS: al-Nisā': 59:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

Wahai orang-orang yang beriman! Taatilah Allah dan taatilah Rasul (Muhammad), dan Ulil Amri (pemegang kekuasaan) di antara kamu. Kemudian, jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah kepada Allah (Al-Qur'an) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.

Dalam ayat tersebut bahwa ketaatan kepada Allah, dan Rasul serta pemimpin, dimana hukum ketaatan tersebut adalah wajib. Allah dan Rasul, keberadaannya sama-sama pasti, karena itu hukum menaatinya adalah pasti tidak berubah karena ketiadaan objek yang ditaati. Sebaliknya, jika diperintahkan untuk menaati, hukum untuk mewujudkan objek yang ditaati menjadi pasti atau wajib. Sebab, tidak pernah ada hukum wajib diperintahkan atas sesuatu yang keberadaannya tidak ada.⁷⁴

Selain ayat di atas, beberapa ayat juga di jadikan sebagai dasar tentang gagasan khilafah adalah di antara lain: QS: al-Maidah: 48-49:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّبًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ هَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْحَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ وَإِنْ أَحْكَمْتُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ

Dan Kami telah menurunkan Kitab (Al-Qur'an) kepadamu (Muhammad) dengan membawa kebenaran, yang membenarkan kitab-

⁷³ Taqiyuddin An-Nabhani, *Daulah Islamiyah*, ter, Umar Faruq, (Jakarta: HTI-Press, 2012), 12.

⁷⁴ Al-Khalidi, *Qawaid Nizham Al-Hukmi* (Amman: Al-Maktabah Al-Muhtasib, 1983), 239.

kitab yang diturunkan sebelumnya dan menjaganya, maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang diturunkan Allah dan janganlah engkau mengikuti keinginan mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu. Untuk setiap umat di antara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang. Kalau Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap karunia yang telah diberikan-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah kamu semua kembali, lalu diberitahukan-Nya kepadamu terhadap apa yang dahulu kamu perselisihkan, [49] dan hendaklah engkau memutuskan perkara di antara mereka menurut apa yang diturunkan Allah, dan janganlah engkau mengikuti keinginan mereka. Dan waspadalah terhadap mereka, jangan sampai mereka memperdayakan engkau terhadap sebagian apa yang telah diturunkan Allah kepadamu. Jika mereka berpaling (dari hukum yang telah diturunkan Allah), maka ketahuilah bahwa sesungguhnya Allah berkehendak menimpakan musibah kepada mereka disebabkan sebagian dosa-dosa mereka. Dan sungguh, kebanyakan manusia adalah orang-orang yang fasik.

QS. al-Maidah: 44:

إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبِّيُّونَ وَالْأَحْبَابُ
بِمَا اسْتَحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِي وَلَا تَشْرَوْا بِآيَاتِي
مَتَاعًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ

Sungguh, Kami yang menurunkan Kitab Taurat; di dalamnya (ada) petunjuk dan cahaya. Yang dengan Kitab itu para nabi yang berserah diri kepada Allah memberi putusan atas perkara orang Yahudi, demikian juga para ulama dan pendeta-pendeta mereka, sebab mereka diperintahkan memelihara kitab-kitab Allah dan mereka menjadi saksi terhadapnya. Karena itu janganlah kamu takut kepada manusia, (tetapi) takutlah kepada-Ku. Dan janganlah kamu jual ayat-ayat-Ku dengan harga murah. Barangsiapa tidak memutuskan dengan apa yang diturunkan Allah, maka mereka itulah orang-orang kafir.

QS. al-Mā'idah: 45:

وَكُنْتُمْ عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ
وَالْجُرُوحَ قِصَاصًا فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

Kami telah menetapkan bagi mereka di dalamnya (Taurat) bahwa nyawa (dibalas) dengan nyawa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka-luka (pun) ada qisas-nya (balasan yang sama). Barangsiapa melepaskan (hak qisas)nya, maka itu (menjadi) penebus dosa baginya. Barangsiapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itulah orang-orang zalim.

QS. al-Nisa': 58

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ عِزًّا عَظِيمٌ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيمًا بَصِيرًا

Sungguh, Allah menyuruhmu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan apabila kamu menetapkan hukum di antara manusia hendaknya kamu menetapkannya dengan adil. Sungguh, Allah sebaik-baik yang memberi pengajaran kepadamu. Sungguh, Allah Maha Mendengar, Maha Melihat.

Al-Nabhānī menilai bahwa ayat-ayat diatas tidak ada satupun yang menjelaskan bahwa bentuk negara adalah khilafah. Hanya saja ayat diatas menjelaskan supaya manusia menyelesaikan perkara dengan adil sesuai dengan apa yang telah diperintahkan oleh Allah dan Rasulnya serta mentaati *ulil amri*. Menurut Taqiyuddin An-Nabahini semua apa yang diperintahkan oleh Allah SWT tidak akan terlaksana apabila khilafah tidak ditegakkan.⁷⁵

Dari ayat-ayat tersebut, maka dengan adanya bentuk pemerintahan khilafah menurut Taqiyuddin An-Nabahni adalah sebuah kewajiban. Sehingga menurutnya, perintah dalam mentaati seorang imam berarti harus mentaati perintah dalam mewujudkan sistem kekhilafahannya. Sedangkan perintah memerangi orang yang merebutnya merupakan indikasi yang mentaukidkan atau mengokohkan serta menegaskan secara pasti akan keharusan melestarikan adanya imam yang tunggal. Sebagai mana yang dinyatakan Al-Nabhānī:

فَالأَمْرُ بِطَاعَةِ الإِمَامِ أَمْرٌ بِإِقَامَةِ الأُمَّةِ وَالأَمْرُ بِقِتَالِ مَنْ يَنَازِعُهُ قَرِينَةً عَلَى الجُزْمِ فِي دَوَامِ إِيجَادِهِ خَلِيفَةً وَاحِدًا.⁷⁶

“Perintah mentaati imam adalah perintah mendirikan khilafah, dan perintah membunuh orang yang merebutnya adalah alasan tegas dalam melestarikan satu khalifah”.

⁷⁵Taqiyuddin An-Nabhani, *Nizham Al-Hukmi Fi Al-Islami* (Beirut: Dar Al-Ummah, 1996), 17.

⁷⁶Ibid, 36.

Dari sini bisa diambil analisis bahwa pemikiran Al-Nabhānī tentang khilafah mungkin memperlihatkan kejelasan perbedaan yang muncul dengan sistem pemerintahan khususnya demokrasi, baik dalam aspek pemikiran, konsep dan landasan berdirinya, serta standart hukum yang menjadi pijakan serta dalam undang-undang yang digunakan dalam melayani kepentingan umat.

Kecenderungan teologis Khilāfah dalam al-Qur'an

Dari pemaparan data diatas, ditememukan keterangan dalam analisa penulis antara perbedaan dan persamaan bahwa argumentasi yang digunakan Ibnu 'Ashūr lebih menekankan kepada aspek-aspek yang menjadi pra syarat khalifah dalam kekhilafahannya, seperti harus orang yang beriman dan beramal sholeh serat berbuat adil, sedangkan Taqiyuddin An-Nabahni lebih mengarah kepada kewajiban untuk mentaati dan mengamalkan apa-apa yang diperintahkan Allah, bukan pada kewajiban untuk mendirikan *khilafah*.

Dalam penafsiran Ibnu'Asyur memberikan dorongan kuat terhadap orang yang menjadi khalifah baik jasmani dan rohani dalam menuntun pemerintahan yang bisa memakmurkan masyarakat, sedangkan Taqiyuddin Al-Nabhānī lebih memilih apa-apa yang menjadi pijakan seorang dalam menjalankan sistem kekhilafahan dengan tetap bepegang teguh dengan hukum Islam, sehingga dapat menjadikan suatu kedaulatan masyarakat dan pemerintahan yang profan.

Dari keduanya yang memiliki perbedaan dalam ranah ideologinya, tentu hal ini sedikit atau banyak akan berdampak pada kerangka berfikir dari kedua tokoh tersebut, sehingga yang penulis temukan yang membedakan kedua tokoh adalah bahwa Ibnu 'Ashūr lebih moderat ketimbang Taqiyuddin An-Nabahni, hal tersbut bisa dilihat dalam pengambilan sikap dalam menafsirkan ayat-ayat khilafah.

Meskipun ayat yang ditafsirkan dalam memahami khilafah oleh kedua tokoh berbeda, namun penulis menemukan relevansi yang masih bisa di ikut sertakan dalam penguatan dasar-dasar kekhilafahan, sehingga hanya satu yang dapat penulis temukan tentang persamaan yang dilakukan oleh kedua tokoh yaitu, dalam menjalankan kekhilafahan seorang khalifah harus memiliki kapasitas yang memang layak untuk dijadikan sebagai seorang khalifah, sehingga dalam sejarahnya bahwa hanya khilafahlah yang banyak menggunakan hukum Islam, yang mana hukum tersebut terambil berdasarkan al-Qur'an dan Hadist Nabi.

Dari data kedua penafsiran kedua tokoh tersebut, penulis akan sedikit menyinggung dan memaparkan secara umum, yang nantinya diharapkan bisa menjadi sedikit sumbangsih terhadap kepemimpinan dalam tatanan pemerintahan di Negara Kesatuan Republik Indonesia ini.

Dengan mengambil langkah positif dari pemikiran kedua tokoh tersebut demi terwujudnya negara Indonesia untuk menjadi negeri *Baldatun Tayyibatun wa Rabbun Ghafur*, maka hemat penulis adalah setidaknya pemerintahan lebih menjaga maratabat dan wibawanya dengan salah satu cara dalam pengambilan atau memutuskan seorang pemimpin dengan cara pemilihan umum, juga disisi lain tak menutup kemungkinan untuk memberikan prasyarat yang memang layak untuk dijadikan pemimpin, baik dalam keadilan, kedermawanan dan keilmuan yang memang bisa mengemban amanahnya dengan baik, dengan tanpa menghilangkan asas-asas yang sudah dirumuskan oleh para pejuang atau leluhur tanah air demi kemerdekaan.

Selanjutnya, meskipun negara Indonesia di huni oleh berbagai penduduk agama, ras, budaya dan bahasa yang berbeda, dengan mayoritas muslim, tentu hal ini akan mempermudah bagi setiap muslim untuk menjadikan pemimpin yang beragama Islam di Indonesia. Dan hal tersebut selaras dengan salah satu syarat untuk diangkatnya seorang pemimpin haruslah beragama Islam dengan tanpa merusak atau mengolok-ngolok agama yang lain, sehingga apa-apa yang menjadi tujuan bersama untuk bangsa ini bisa diwujudkan dalam keadaan tertib dan damai sesuai dengan semboyan "*Bhineka Tunggal Ika*", berbeda-beda tetapi tetap satu jua.

Dari berbagai kelompok atau organisasi yang mengajak untuk kembali pada sistem pemerintahan dengan sistem khilafah, penulis menggaris bawahi dengan menganalisa pemikiran taqiyuddin Al-Nabhānī yang harus kembali dengan nilai-nilai dasar al-Qur'an dan Hadist memang tidak bisa seratus persen bisa relevan, karena yang dianut oleh Negara Republik Indonesia adalah demokrasi sebagai sitem pemerintahannya. Memang demokrasi tidak akan pernah bisa menerapkan syari'at Islam secara sempurna, namun hemat penulis memberikan pernyataan bahwa dalam aturan-aturan dalam sistem demokrasi sendiri tidak bertentangan dengan al-Qur'an dan Hadist, juga dalam masalah Khilafah dalam daulah adalah perkara Ijtihadi, menurut pakar Ushul Fiqh perkara Ijtihadi masuk dalam kategori dzanni tidak nashy, maka hukum disesuaikan dengan kontekstualitas wilayah dan negara. Namun yang paling penting adalah bukan khilafahnya namun tujuan pokok dari Khilafah itu sendiri meskipun sistem daulah yang dipakek tidak sesuai seratu persen dalam pemerintahan akan tetapi substansi nilai pokok adalah prioritas yang mungkin sudah selesai untuk diperdebatkan.

Dengan konsep yang dibangun oleh Taqiyuddin Al-Nabhānī patut untuk ditegakkan sebenarnya karena yang akan terealisasi seutuhnya adalah hukum-hukum Allah, namun dalam konteks yang memang benar-benar murni akan pemerintahan Islam secara *kaffah*, berbeda dengan Indonesia sendiri yang dengan bentuk republiknya menjadikan Pancasila dengan

Ketuhanan yang Maha Esa sebagai dasarnya tidak akan pernah melaksanakan syari'at Islam secara utuh namun akan tetap mengambil langkah-langkah dalam setiap apa yang ditegakkan oleh pemerintahan akan tetap dikaji dan di telaah oleh setiap pakar-pakar yang memang ahli dalam bidang tersebut sesuai dengan nilai-nilai al-Qur'an itu sendiri.

Juga yang terakhir dari analisis penulis, sejauh ini dalam kepemimpinan yang terjadi di Indonesia terutama dalam bidang kepala pemerintahan yang dalam hal ini adalah seorang presiden. Dari presiden yang pertama sampai sekarang, dengan melihat pemikiran Ibnu 'Ashūr masih cukup relevan dengan tetap menjadikan kepemimpinan harus memiliki kapasitas yang memiliki tanggung jawab dan bisa menanggung amanahnya dengan baik.

Penutup

Setelah melakukan pembahasan pada bab-bab sebelumnya tentang wawasan khilafah dalam al-Quran menurut Thahir Ibnu'Asyur dan Taqiyuddin Al-Nabhānī, dengan memperhatikan pokok permasalahan yang diangkat oleh penulis, maka dengan ini dapat disimpulkan bahwa dalam memberikan pemahaman tentang Khilafah dari kedua tokoh, menurut Ibnu 'Ashūr memandang bawa Khilafah Islamiyah adalah menggantikannya seseorang terhadap rasulullah Saw dalam menegakkan syari'at Islam dan menjaga Agama Islam dengan cara wajib mengikuti secara sempurna, sedangkan menurut Taqiyuddin Al-Nabhānī menyatakan bahwa khilafah adalah kepemimpinan umum bagi seluruh kaum muslimin di dunia untuk menegakkan hukum-hukum syariat Islam dan mengemban dakwah Islam ke segenap penjuru dunia. Kata lain dari khilafah adalah imamah. Imamah dan khilafah mempunyai makna yang sama

Perbedaan kedua tokoh dalam memahami khilafah adalah, *pertama*, Argumentasi yang digunakan Ibnu 'Ashūr lebih menekankan kepada aspek-aspek yang menjadi pra syarat khalifah dalam kekhilafahannya, seperti harus orang yang beriman dan beramal sholeh seraf berbuat adil, sedangkan Taqiyuddin An-Nabhānī lebih mengarah kepada kewajiban untuk mentaati dan mengamalkan apa-apa yang diperintahkan Allah, bukan pada kewajiban untuk mendirikan *kekhilafah*. *Kedua*, Dalam penafsiran Ibnu'Asyur memberikan dorongan kuat terhadap orang yang menjadi khalifah baik dalam jasmani dan rohani dalam menuntun pemerintahan yang bisa memakmurkan masyarakat, sedangkan Taqiyuddin Al-Nabhānī lebih memilih apa-apa yang menjadi pijakan seseorang dalam menjalankan sistem kekhilafahan dengan tetap bepegang teguh dengan hukum Islam, sehingga dapat menjadikan suatu kedaulatan masyarakat dan pemerintahan yang profan. *Ketiga* bahwa keduanya memiliki perbedaan dalam ranah ideologinya, tentu hal ini sedikit atau banyak akan berdampak pada kerangka berfikir dari

Ahmad Nabil Falahuddin

Kecenderungan Ideologis Tafsir Khilāfah dalam al-Qur'an,

kedua tokoh tersebut, sehingga yang penulis temukan yang membedakan kedua tokoh adalah bahwa Ibnu 'Ashūr lebih moderat ketimbang Taqiyuddin An-Nabahni. Sedangkan *persamaannya* adalah bahwa dalam menjalankan kekhilafahan seorang khalifah harus memiliki kapasitas yang memang layak untuk dijadikan sebagai seorang khalifah, sehingga dalam sejarahnya bahwa hanya khilafahlah yang banyak menggunakan hukum Islam, yang mana hukum tersebut terambil berdasarkan al-Qur'an dan Hadist Nabi.

Daftar Rujukan

Al-Qur'an dan Terjemahannya. 2008, *Departemen Agama RI*. Bandung: Diponegoro.

Abdul Baqi. 2005, Muhammad Fu'ad, *Mutiara Hadits Sahih Bukhari-Muslim*, Surabaya: Bina Ilmu.

A, Dudung. 2003, *Pengantar Metode Penelitian*, Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta.

Al-Maududi, Abu A'la. 1995, *Hukum dan Konstitusi Sistem Politik Islam*, ter. Asep Hikmat, Bandung: Mizan.

Al-Jib, Ibn al-Khaujah, Muhammad. 1425 H/ 2004 M *Syaikh al-Islam al-Imam al-Akbar Muhammad al-Tabir Ibn 'Ashūr*, Beirut: Dar Muassasah Manbu' li al-Tauzi'.

Ahmad al-Zuhainy, Musyrif. 2002, *'Asar al-Dilalat al-Lugawiyah fi al-Tafsir Indalibni 'Ashūr*, Baieur, Muasash al-Rayyan.

'Ashūr, Thahir Ibnu. 1984, *Al-Tabrir wa Al-Tanwir*, Tunisia: al-Dar al-Tunisiah Linnasyar.

'Ashūr Ibnu. 1421H/2001M . *Maqashid al-Syari'ah Islamiyah*, Yordan: Dar Nafais.

'Ashūr Ibnu. 2006, *Kasyf al-Mughbiy min al-Ma'aniy wa al-Alfaz al-Waqi'ah fi Muwatta'*, Kairo: Dar al-Salam.

Al-Banna,Gamal. 2004 *Tafsir al-Qur'an al-Karim baina al-Qudama' wa al-Muhadditsin*, Ter: Noviantoni Kahar, Jakarta: Qisthi Press.

Amiruddin Hasbi. 1999 *Konsep Negara Menurut Fazlur Rahman*, Jakarta, Rajawali Pres.

Amin Ghofur, Saiful. 2013, *Mozaiik Mufassir al-Qur'an dari Klasik hingga Kontemporer*, Yogyakarta: Kaukaba Dipantara.

Al-Nabhānī, Taqiyuddin. 2007, *Syistem Pergaulan dalam Islam*, Terj, Muhammad Nasir, Jakarta: HTI-Press.

Al-Nabhānī, Taqiyuddin. 1991, *Maqhum al-'Adalah al-Ijtima 'iyah fyy al-Fikri al-Islami*, Beirut:Dar- An-Nahdhah al-Islamiyah.

Al-Nabhānī, Taqiyuddin. 1996, *Membangun Sistem Ekonomi Alternatif Perspektif Islam*, Terj: M. Mahfur Wahid, Surabaya: Risalah Gusti.

Al-Nabhānī, Taqiyuddin. 1953, *al- Daulah al-Islamiyah*, Beirut: dar-Ummah.

Al-Nabhānī, Taqiyuddin. 2009, *Muqaddimah as-Dustur aw al-Asbab al-Mujibab Labu*, Beirut: Darul Ummah.

Al-Nabhānī, Taqiyuddin. 1996 *Nizham Al-Hukmi Fi Al-Islami*, Beirut: Dar Al-Ummah.

A Yahya. 2005, *.Biografi Singkat Pendiri Hizbut Tabrir Syaikh Taqiyuddin Al-Nabhānī*, dalam Al-Wa'in, no.55 tahun V.

- Dawamraharjo, M. 1996, *Ensiklopedia Al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina.
- Dudung, Abdurrahman. 2003, *Pengantar Metode Penelitian*, Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta.
- Dunleavy Patrick & O'leary Brendan. 1987, *Theories of the State, the Politics of Liberal Democracy*, New York: New Amsterdam Book.
- Eposito, John L. 1996, *Ancaman Islam: Mitos atau Realitas*, Bandung: Mizan.
- Ghafur, Saiful Amin. 2013, *Mozaik Mufasssir Al-Qur'an dari Klasik hingga Kontemporer*, Yogyakarta: Kaukaba Dipantara.
- Halim, Abdul & Sj Fadli, 2011, *Politik Islam Syi'ah: dari imamah hingga Faqih*, Malang, UIN Maliki Maliki Malang Press.
- Halim Ar Ramhi, Abd. 1986, *Al-A'lam Al-Islami*, Tesisnya: Universitas Islam Pakistan.
- Ibrahim Buzgaibah, M. 2004, *Fatawa al-Syaikh al-Imam Muhammad Thahir ibn 'Ashūr*, Dubai: Markaz Jam'ah al-Majid li al-Tsaqofah wa al-Turats.
- Ibnu 'Ashūr, Sayyid Muhammad Thahir. 1344 H, *Naqdu 'Ilmi, Likitabi al-Islami wa Ushul al-Hukmi*, Al-Qahirah: Al-Matba'ah Al-Salafiyah.
- Ibnu 'Ashūr, Thahir. 1984, *Al-Tabrir wa Al-Tanwir*, Tunisia: al-Dar al-Tunisiyah Linnasyar.
- Kamaruzzaman. 2001, *Reslasi Islam dan Negara: Perspektif Modernis dan Fundamentalis*, Magelang: Indonesiatera.
- Kartono, Kartini. 1998, *Pemimpin dan Kepemimpinan: Apakah Kepemimpinan Abnormal itu?*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Khaldun, Ibnu. t.t, *Muqaddimah Ibnu Khaldun*, Beirut: Dar-al-Fikr.
- Munawwir, Ahmad Warson. 1997, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*, Yogyakarta, t.p.
- Mustaqim Abdul. 2015, *Penelitian al-Qur'an dan Tafsir*, Yogyakarta: Idea Press.
- Mulhendri. 2007-2008, *Studi Perbandingan Sistem Khilafah Antara Taqiyuddin al-Nabhāni dan Abu A'la Al-Maududi*, Skripsi: Uin Sunan Kalijaga.
- Muhammad Husaan al-Dzahabi. 1396 H, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, t.t, t.p.
- Nasution, Harun. 1985, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta: UI Press.
- Purwoko, Saktiyono. 2012, *Psikologi Islami Teori dan Penelitian*, Bandung: Saktiyono Word Press.
- Priatna, Tedi. 2004, *Reaktualisasi Paradigma Pendidikan Islam*, (Bandung: Pustaka Bani Qurasy.
- Rahim, Abdur. 2012, *.Khalifah dan Khilafah*, Journal: Alauiddin Makassar.

Ridha, Rayid. T.t, *Al-Khilafat wa Al-Uzḥmat*, Kairo: Al-Manar Al-Qahiroh.

Ridla K, Umar. 1962, *Mu'jamul Muallifin*, Beirut: DarulIhya' At Turats AlArabi.

Rodi, M. Muhsin. 2012, *Tsaqofah & Metode HT dalam Mendirikan Khilafah*, Bogor: Al-Azhar Press Zone Publishing.

Sadjali, Munawwir. 1993, *Islam dan Tata Negara: Ajaran Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: UI-Press.

Samara, Ihsan. 2002, *Biografi Syaikh Taqiyuddin Al-Nabbānīm*, Bogor: Al-Azhar press.

Sholeh, Moh. 2017, *Khilafah Sebagai Produk Sejarah, Bukan Produk Syari'ah* Yogyakarta, Istana Publishing.

Sj, Fadli & Halim Abdul. 2011, *Politik Islam Syi'ah: dari imamah hingga Faqih* Malang, UIN Maliki Maliki Malang Press.

Shihab, M. Quraish. 2013, *Sepercakab Cahaya Ilahi Hidup Bersama Al-Qur'an*, Bandung: PT Mizan Pustaka.

Shihab, M. Quraish. 2014, *Wawasan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan Pustaka.

Shihab, M. Quraish. 2014, *Membumikan Al-Qur'an, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan.

Sholeh, Moh. 2017, *Khilafah Sebagai Produk Sejarah, Bukan Produk Syariah*, Yogyakarta: Istana Pulishing.

Suma, Muhammad Amin. 2013, *Ulumul Qur'an*, Jakarta: Raja Pers.

Samarah Ihsan. 2003, *Syekh Taqiyuddin al-Nabhani: Meneropong Perjalanan Sepiritual dan Dakwahnya*, Bogor: al-Azharr Perss.

Tim Penyusun Kamus Pembinaan dan Pengembangan Bahasa. 1999, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka.

Zainuddin A. Rahman, dkk. 2000, *Syi'ah dan Politik di Indonesia: Sebuah Penelitian*, Jakarta: PPW-LIPI dan Mizan.