***KHILĀFAH ISLĀMĪYYAH:
DARI WAḤDAH AL-DAWLAH MENUJU WAḤDAH AL-UMMAH***

Muhammad Anis Mashduqi

*Ponpes Aji Mahasiswa Almuhsin
Krapyak Sewon Bantul Yogyakarta
Email: duky19@yahoo.com*

Abstrak

Perdebatan tentang *Khilāfah Islāmīyyah* belum menunjukkan tanda akan berakhir. Pada saat itu pula, perjuangan beberapa gerakan Islam untuk kembali menegakkan *Khilāfah Islāmīyyah* semakin menguat saja. Tulisan ini secara sederhana akan berusaha menganalisis fenomena *Khilāfah Islāmīyyah* yang selama ini marak dikampanyekan di Indonesia oleh salah satu gerakan Islam dan relevansinya untuk diterapkan pada masa sekarang. Dari beberapa pendapat para ulama, ada satu tawaran yang dipandang relevan. Al-Sanhūrī, salah satu pemikir Islam terkenal, menawarkan gagasan untuk mengubah konsep *Khilāfah Islāmīyyah* sebagai *waḥdah al-dawlah*—yang mengandaikan peleburan negara-negara menuju *waḥdah al-`ummah* (kesatuan umat)—dengan mewujudkan suatu lembaga multi-nasional yang akan memperjuangkan prinsip-prinsip Islam di belahan dunia manapun. Gagasan al-Sanhūrī untuk mentransformasikan konsep *Khilāfah Islāmīyyah* ke arah bentuk persatuan dan solidaritas umat Islam dengan menyelenggarakan organisasi multi-nasional sangatlah relevan di masa sekarang. Dengan begitu, konsep *khilāfah* ditarik ke arah kompromi antara prinsip *khilāfah* dengan fakta perkembangan geo-politik yang meniscayakan paradigma negara-bangsa (*nation-state*).

Kata kunci: *Khilāfah, Waḥdah al-Dawlah, Waḥdah al-`Ummah, Nation-State, Negara Islam*

Abstract

Debate on *Khilāfah Islāmīyyah* has no sign to end. At the same time, the struggles of some Islamic groups to re-establish the *Khilāfah Islāmīyyah* is more prominent. This paper tries to analyze the phenomenon of *Khilāfah Islāmīyyah* that is widely campaigned by one of the Islamic groups in Indonesia recently, and the paper also elaborates the relevance of *Khilāfah Islāmīyyah* to today's condition. Among many opinions of Muslim scholars, there is one appropriately followed and applied in modern era. Al-Sanhūrī, a well-known Islamic thinker offers an idea to change the concept of *Khilāfah Islāmīyyah* as *waḥdah al-dawlah* (the unity of the countries) into *waḥdah al-ummah* (the unity of Muslims) by building a multinational institution that will fight for Islamic principles all over the world. Al-Sanhūrī's opinion is very relevant today. Therefore, the concept of *khilāfah* is drawn into a compromise between the genuine concept of *khilāfah* and the fact of recent geo-political situation that has surely created nation-states

Keywords: *Concepts of Khilāfah, United Islamic Nations, Muslim Solidarity, Nation-State, Islamic States*

A. Pendahuluan

Khilāfah Islāmīyyah tidak tumbang dengan sendirinya. Perang dunia pertama, di mana Usmaniyyah (1517-1924 M) sebagai pewaris *Khilāfah Islāmīyyah* setelah Umayyah (661-750 M) dan Abbasiyyah (754 -1517 M)¹ bergabung dengan Jerman untuk melawan Inggris dan Perancis adalah penyumbang terbesar ambruknya dinasti ini. Sebagai imperium besar yang kalah perang, bukan hanya wilayah bagian yang menjadi sasaran pencaplokan negara pemenang, akan tetapi wilayah sentral pun berusaha dikuasai dan dipengaruhi. Jika tidak secara geografis maka secara politis.

Adalah Mustafa Kemal Attaturk dengan kekuatan organisasinya, Turki Muda, membubarkan *Khilāfah Islāmīyyah* ketika Sultan Abdul Hamid II masih sebagai penguasa. Sejak saat itu, tepatnya tanggal 3 Maret 1924, *Khilāfah Islāmīyyah* yang sudah menapaki jejak sejarah hampir 13 abad lenyap dari dunia Islam. Muṣṭafā Kemal kemudian menjadi sosok historis yang misterius. Sebagian kalangan yang mengenang *Khilāfah Islāmīyyah* dengan tinta emasnya menilai Mustafa Kemal sebagai pengkhianat dan antek zionis. Sebaliknya, kalangan yang memandang otoritarianisme *Khilāfah Islāmīyyah* menilai Mustafa Kemal sebagai sang pencerah.

Kekalahan politik bukanlah faktor tunggal bangrutnya Usmaniyyah. Sebagaimana dinasti Abbasiyyah di Baghdad dan Umayyah di Spanyol, segudang faktor internal turut menentukan. *Khilāfah Islāmīyyah* memang menjanjikan prinsip-prinsip ideal seperti *al-syūrā* (musyawarah), *al-‘adālah* (keadilan), *al-musāwah* (persamaan),² akan tetapi prinsip-prinsip dasar ini seringkali tidak diejawentahkan dalam bingkai praktik *Khilāfah Islāmīyyah*. Usmaniyyah pun mengalami anomali sama dengan Abbasiyyah.³ Terlepas dari gambaran positif yang ada, Usmaniyyah adalah lukisan nyata sebuah imperium yang otoriter, despotis, korups, dan terpecah belah.

Di samping itu, Usmaniyyah yang menuhankan militerisme menyebabkan tidak bergairahnya ilmu pengetahuan. Batas teritorial yang hampir seluruhnya merupakan capaian militeristik

menyebabkan ketakberdayaan untuk mengurusinya. Sebagaimana Baghdad era Abbasiyyah, Turki era Usmaniyyah hanya menjadi sentral kekuasaan yang simbolistik. Kekuasaan real dimiliki penguasa wilayah yang siap memanfaatkan kelemahan kekuasaan sentral dan bahkan mensubversinya.

Bagaimanapun juga *Khilāfah Islāmīyyah* merupakan wacana yang teramat penting dilihat dari sisi mana merupakan sentral sejarah Islam yang telah berjalan selama hampir 13 abad. Sebuah tema baru rupanya mulai diintrodusir secara serius dalam khazanah fikih kita, yaitu Fikih *Khilāfah* (*Fiqh al-Khilāfah*). Fokus kajian fikih yang akhirnya menjadi bagian dari tema besar Fikih Politik (*al-Fiqh al-Siyāsī*). Tulisan ini secara sederhana akan berusaha menganalisis fenomena *Khilāfah Islāmīyyah* yang selama ini marak dikampanyekan di Indonesia oleh salah satu gerakan Islam dan relevansinya untuk diterapkan pada masa sekarang.

B. *Khilāfah, Imāmah, Dawlah* dan *Syūrā*; Problem Definisi

Muḥammad Said Al-‘Asymawī itu benar. Menurutnnya, mengkaji *khilāfah* ibarat menyelam dalam banjir bandang.⁴ Bisa saja seseorang gagal memahami seluk beluk dan hakikat *khilāfah* setelah masuk ke dalam pengertiannya yang absurd. *Khilāfah* adalah nomenklatur yang digunakan dengan pengertian yang berbeda. Sebagian tidak membedakan antara *khilāfah* kenabian dan *khilāfah* ketuhanan, antara *khilāfah* sebagai konsep normatif dengan realitas historis, antara *khilāfah* sebagai bentuk pemerintahan multi-nasional dengan *dawlah islāmīyyah* atau *nation-state*, dan antara *khilāfah* sebagai bentuk pemerintahan multi-nasional dengan *syūrā* sebagai sistem pemerintahannya.

Secara etimologis, dalam beberapa literatur bahasa, *khilāfah* merupakan derivasi kata kerja *khalafa* yang berarti datang kemudian, kebalikan dari *salafa* atau *taqaddama* yang berarti telah berlalu. Dalam al-Qur’an, berbagai derivasi kata *khalafa* digunakan dengan arti yang berbeda-beda seperti *khalf*, *khalfah*, *khilāf*, *iikhtilāf*, *khalfah*, *yakhliif*, *akhlaifa*, *yastakhliif* dan lainnya.⁵ Dari sekian makna al-Quran, tidak satupun

mengindikasikan adanya makna pemerintahan Islam sebagaimana sekarang *khilāfah* dipahami sebagian kelompok Islam. Di dalam al-Qur'an kata *khalīfah* disebutkan dua kali⁶ dan tidak satu pun dari keduanya mengindikasikan makna pemimpin pemerintahan.⁷

Sedangkan secara terminologis, definisi *khilāfah* yang sekarang ini sering digunakan, justru diambil dari pengertian Al-Māwardī tentang *imāmah*. *Imāmah* adalah kepemimpinan yang dibentuk guna menggantikan peran kenabian (*khilāfah al-nubuwwah*) dalam menjaga perkara agama (*hirāsah al-dīn*) dan mengatur hal ihwal dunia (*siyāsah al-dunyā*).⁸ Definisi ini mengindikasikan eksistensi pemerintahan dalam Islam. Definisi yang diberikan ulama-ulama Islam selanjutnya, hampir sama dengan ujaran al-Māwardī.⁹ Sedangkan pengertian "pemerintahan Islam multi-nasional" yang dipahami al-Nabhānī dan pengikutnya pada masa sekarang ini, barangkali secara implisit tercakup dalam redaksi *khilāfah al-nubuwwah*. Rasyīd Ridā pun dalam *al-Khilāfah* yang terbit pertama kali pada tahun 1922 M, akhirnya menegaskan *Khilāfah Islāmīyyah* sebagai "kepemimpinan negara Islam multi-nasional (*al-jāmi'ah*) untuk memelihara kemaslahatan agama dan dunia".¹⁰

Sedangkan *imāmah*, secara bahasa berarti kepemimpinan. Imam adalah orang yang mempunyai kekuasaan tertinggi.¹¹ Meski sudah menjadi sebuah nomenklatur mazhab Syi'ah, akan tetapi mazhab Sunni tetap menggunakan term *imāmah* semakna dengan *khilāfah*. Sinonimitas lain adalah *al-zi'āmah*. *Imāmah* digunakan untuk menjelaskan ideologi pemerintahan Syi'ah yang bisa jadi menghindari terminologi *khilāfah* sebagai ideologi pemerintahan Sunni. Ada beberapa similiaritas di samping diferensiasi atau bahkan kontradiksi konseptual antara keduanya. Di satu sisi mazhab Sunni dan Syi'ah sama-sama memposisikan *khilāfah* dan *imāmah* sebagai pengganti peran kenabian,¹² tapi di lain sisi Sunni tidak mengakui prinsip-prinsip '*ishmah al-imām, taqiyyah, raj'ah, bidā', ghaybah* dan lain sebagainya'.¹³

Adapun *dawlah* adalah nomenklatur yang digunakan untuk

menjelaskan konsep negara baik dalam bentuk pemerintahan nasional maupun multi-nasional. Dalam sejarah perkembangan *Khilāfah Islāmīyyah*, pemerintahan multi-nasional bisa disebut *Dawlah Islāmīyyah* sedangkan pemerintahan "nasional" biasanya disebutkan *duwaylah* atau *imārah*. Meskipun dilihat dari perspektif penguasa sentral, *duwaylah* sebenarnya adalah negara bagian. Secara *de jure*, *duwaylah* adalah sebuah zona kekuasaan di bawah payung *khilāfah*, meski secara *de facto* kekuasaan efektif dimiliki *duwaylah-duwaylah* itu yang bahkan, dalam kasus tertentu, mempunyai kekuatan subversif terhadap *khilāfah* sebagai pemerintahan sentral.¹⁴

Sedangkan *syūrā* lebih tepat disandingkan, dalam perkembangan selanjutnya, dengan demokrasi. *Syūrā* adalah satu-satunya sistem pemerintahan dalam Islam yang sudah diterapkan semenjak awal Islam. Nabi Muḥammad menerapkannya dalam tata kelola pemerintahan sehari-hari. Nabi Muḥammad pernah mengatakan, "Jika kalian berdua (Abū Bakr dan 'Umar) bersepakat maka saya tidak akan mengingkari kalian."¹⁵ Sahabat menerapkan prinsip ini dengan mekanisme yang berbeda dalam suksesi kepemimpinan *Khulafā' al-Rāsyidūn*. 'Umar Ibn Al-Khaṭṭāb pernah mengatakan, "Barang siapa melakukan bai'ah kepada seseorang tanpa musyawarah umat Islam maka tidaklah sah..."¹⁶ Sedangkan demokrasi lahir di Yunani dan kemudian menjadi wacana politik di Barat modern. Demokrasi baru dikenal Islam abad XIX M, ketika *syūrā* sudah lama menghilang dalam sejarah dan kesadaran umat Islam.¹⁷

C. *Khilāfah Islāmīyyah* dan Schizophrenia

Islam memang berhasil mengukir sejarah gemilang yang cukup panjang. Islam tidak hanya sukses bermain cantik di kancah geo-politik akan tetapi juga menorehkan tinta emas di ranah peradaban intelektual. Dalam kancah geo-politik, dalam jangka waktu yang kurang dari satu abad, Islam telah mengembangkan kekuasaan politiko-religius dalam sebuah wilayah, yang

luasnya hanya bisa diimbangi oleh Kekaisaran Romawi. Bahwa agama Islam telah menyebar dalam waktu yang sedemikian singkat di tiga benua, dan berhasil membawa dunia di bawah satu sistem agama, satu bentuk pemerintahan dan satu cara hidup.¹⁸

Bisa dibaca selama abad ke-7 dan ke-8 M, Umayyah dan Abbasiyyah telah mengurangi wilayah Byzantine di Timur. Begitupun kekaisaran Persia Sasanian menghadapi kekalahan total. Hajjāj Ibn Yūsuf telah bergerak dari Persia ke India; Mūsā Ibn Nushayr atas perintah dari Damaskus bergerak ke arah barat dari Mesir melalui Afrika Utara ke Qayrawan, dan ke arah barat terjauh yaitu Maghrib, menundukkan Berber di sepanjang perjalanan ke Tangier dan ke pantai Atlantik; Thāriq Ibn Ziyād telah melintasi selat ke Spanyol atas perintah Ibn Nuṣāyr pada tahun 711 M. Di bawah pemimpin-pemimpin baru, Arab dan Berber bergerak menuju semenanjung Iberia ke arah Pyrenees dan Gaul. Spanyol telah ditaklukkan, dan pada tahun 732 M tentara-tentara Islam yang dipimpin oleh Abdurrahmān telah bergerak ke arah Pyreness Barat dan menyelesaikan pengepungan Afrika Utara dan Eropa.¹⁹

Di level peradaban intelektual, pemerintahan Umayyah mengusung toleransi dan universalitas pengetahuan dengan membiarkan ilmu pengetahuan yang berasal dari tradisi Helenistik tumbuh subur di Syria; sekolah-sekolah Kristen, Sabian dan Persian berkembang di Alexandria, Beirut, Jundi-Shapur, Nisibis, Harran dan Antioch. Pemerintahan Abbasiyyah megikuti saja jejak Umayyah, menggalakkan penerjemahan karya Yunani ke dalam bahasa Arab. Bahkan seringkali penerjemahan tersebut dilakukan orang-orang Yahudi dan Kristen Nestorian. Al-Makmun pada tahun 830 M mendirikan pusat riset dan penerjemahan yang dinamakan Baitul Hikmah di mana penerjemahan dari bahasa Syria, Yunani, Sanskerta dan Pahlavi sampai abad ke-10

M terus berjalan. Di antara penerjemah besar dan penghimpun buku pada awal-awal abad kebudayaan Islam adalah Ishaq Ibn Hunain. Dalam terjemahannya memasukkan karya-karya Aristoteles, Galen, Plato, Hippocrates, Dioscorides, Ptolemy dan Alexander dari Aphrodisias. Karya-karya al-Khawārizmī dan al-Birūnī juga merupakan karya-karya penting. Al-Birūnī menyusun tabel astronomi, memperkenalkan angka Hindu, merumuskan tabel-tabel trigonometri dan bekerja sama dengan enampuluh cendekiawan lain menyusun ensiklopedi geografis.²⁰

Menyaksikan dengan sepenuh emosi runtuhnya capaian luar biasa *Khilāfah Islāmīyyah* menyebabkan kemirisan rasa yang tiada tara. Buku-buku sejarah Islam pun barangkali ditulis oleh para sejarawan muslim itu dengan linangan air mata, ketika mengisahkan runtuhnya Baghdad atau barangkali Cordova dan Turki. Sebagian umat Islam belakangan, ketika dihadapkan pada posisi umat Islam yang serba “*asfala safilin*”, tiba-tiba saja mengenang keindahan dan kebesaran masa lalu, sebuah romantisme sanggup menanggalkan segenap kepahitan dan kebobrokan di lain sisi sebagai penyebab mereka mengindap sindrom schizophrenia.

Pengusung *Khilāfah Islāmīyyah*, menurut Sa‘īd al-‘Asymawī, adalah pengidap sindrom schizophrenia, kondisi psikopatologis di mana manusia terdorong mengingat-ingat bagian-bagian masa lalu dan melupakan bagian-bagian lainnya. Ingatan nostalgis itu kemudian berubah menjadi bayang-bayang yang mempengaruhi bagaimana seseorang berpikir. Penderita penyakit ini, biasanya terputus dari pengamatan dunia luar, mengarah kepada dunia imajinasi, khayal dan mimpi²¹ yang kadang tidak mungkin nyata lagi. Para pengusung *Khilāfah Islāmīyyah*, mengingat dan mewiridkan kejayaan *Khilāfah Islāmīyyah* di satu sisi, tapi di lain sisi melupakan kelemahan,

kepahitan dan kegetiran cukup lama yang disebabkan olehnya. *Khilāfah Islāmīyyah* yang sesungguhnya merupakan konsep dinamis dan profan, menjadi konsep statis yang eternal.²²

D. Menimbang *Wahdah Al-`Ummah*

Setelah Usmaniyyah dibubarkan oleh Mustafa Kemal Attaturk dunia Islam mengalami kekosongan kepemimpinan. Beberapa pemimpin wilayah Islam pada waktu itu berusaha mengadakan *khilāfah* dengan sentralitas baru. Amīr Husayn, pemimpin Makkah Al-Mukarramah yang mewarisi Masjid Al-Ḥaram sebagai sentral ibadah umat Islam, dan Raja Fuad di Mesir sebagai negara Arab terbesar dan mempunyai lembaga keagamaan dengan otoritas terbesar di dunia yaitu Al-Azhar, adalah dua di antara pemimpin Islam yang menginginkan tampuk kepemimpinan *Khilāfah Islāmīyyah* baru.

Dalam hiruk pikuk percaturan politik internal maupun intervensi eksternal yang ricuh, muncul pandangan-pandangan kontroversial justru dari dalam Al-Azhar. ‘Alī ‘Abdurraziq, seorang ulama Al-Azhar, menganggap *Khilāfah Islāmīyyah* sebagai konsep historis dari politik Islam yang bisa saja dirubah dan bukan konsep idealis yang paten. Ia juga berpandangan bahwa kepemimpinan Nabi Muḥammad SAW berlandaskan dasar-dasar kepemimpinan yang sudah ada pada masa pra Islam. Nabi Muḥammad tidak merujuk wahyu al-Qur`an dalam hal ketatanegaraan dan tidak bertendensi membentuk pemerintahan Islam.²³ Lebih dari itu, kepemimpinan Nabi Muḥammad dalam hal politik pemerintahan bukan bagian dari skenario wahyu.²⁴ Ia lebih merupakan seorang juru dakwah pembawa peringatan dan berita gembira, daripada tokoh politik.

Abdurraziq menuliskan gagasan yang mengagetkan itu dalam *Al-Islām wa Ushūl Al-Ḥukm*, sebuah buku yang terbit pertama pada tahun 1925 M, satu tahun setelah tumbangnya *Khilāfah Islāmīyyah*.

Pada tahun yang sama, seorang sarjanawan Mesir bernama ‘Abdurrazāq al-Sanhūrī baru memulai program doktor untuk kedua kali dengan judul disertasi cukup menantang, *Al-Khilāfah wa Taṭawwuruhā li Tuṣbiḥa ‘Aṣabata `Umam Syarqiyyah*. Disertasi ini baru terbit pertama dalam edisi Perancis pada tahun 1926 dan baru terbit dalam edisi Arab pada tahun 1988. Hemat penulis, buku ini merupakan jalan tengah antara pendapat ‘Abdurraziq yang menihilkan sama sekali dimensi politik Islam dalam pewahyuan dan gerakan Islam kontemporer yang menuhankan *Khilāfah Islāmīyyah* sebagai satu-satunya kepemimpinan Islam yang ideal.

Setelah seperempat abad buku *Al-Islām wa Ushūl Al-Ḥukm* beredar, lahir sebuah buku dengan nada yang sama. Buku dengan nuansa kritik tajam terhadap konsep dan eksistensi *Khilāfah Islāmīyyah* lagi-lagi justru ditulis oleh seorang ulama Al-Azhar, Khālid Muḥammad Khālid. Ia menuliskan gagasannya dalam sebuah buku berjudul *Min Hunā Nabda`* yang nantinya akan mendapatkan perlawanan dari Muḥammad Al-Ghazzālī, seorang ulama kharismatik Al-Azhar dalam bukunya *Min Hunā Na`lam*. Meski akhirnya, tidak seperti Abdurraziq yang memegang kuat-kuat pemikirannya, Muḥammad Khalid menuliskan sebuah buku, *al-Dawlah fī Al-Islām*, sebagai sikap rujuk pemikiran dalam buku sebelumnya.

Selain Al-Sanhūrī dan Muḥammad Al-Ghazālī, dalam rangka merespon pemikiran ‘Abdurraziq dan Muḥammad Khālid, Muḥammad Bakhīt Al-Muthī`ī juga merasa perlu untuk menulis *Ḥaqīqah al-Islām wa Ushūl al-Ḥukm*, Muḥammad Khadar Husayn juga menulis *Naqdu Kitāb al-Islām wa Ushūl al-Ḥukm*. Tidak hanya sebatas perdebatan di level wacana dan pemikiran, ‘Abdurraziq harus menerima ‘kutukan’ Al-Azhar ketika institusi ini secara resmi mengeluarkan keputusan pemecatan dirinya dari segenap jabatan di Al-Azhar,

dicabutnya gelar akademik yang disandanginya, dikeluarkan dari korps ulama Al-Azhar (*zumrah al-‘ulamā’*) dan dengan begitu tidak berhak untuk mengisi kuliah formal maupun informal di lembaga pendidikan dan masjid-masjid di bawah Al-Azhar.

Setelah itu, buku-buku dengan nuansa fikih politik tumbuh subur bak jamur di musim hujan, baik dengan nuansa pemikiran yang cenderung pro maupun kontra *Khilāfah Islāmīyyah*. Abd al-Wahhāb Khalaf, ‘Alī al-Khafīf, Muḥammad al-Bannā, Abdurrahman Tag, menulis buku dengan judul yang sama yaitu, *al-Siyāsah al-Syar‘īyyah*. Muḥammad Yusuf Mūsā, Ṣādiq Arjūn, Abdullah al-‘Arabī, Aḥmad Huraydī, dan al-Nabhānī menuliskan buku dengan judul yang sama pula yaitu, *Nizām al-Ḥukm fī Al-Islām*. Abū Fāris dan Sālim al-‘Awā juga menulis buku dengan judul yang sama yaitu, *al-Nizām al-Siyāsī fī al-Islām*.

Buku-buku dengan judul yang berbeda juga sedemikian suburnya, di antaranya *Minhāj al-Islām fī al-Ḥukm* karya Muḥammad Asad, *al-Nazariyyat al-Siyāsīyyah al-Islāmīyyah* karya Ḍiyā‘uddīn al-Rays, *al-Sulṭat al-‘Sala’s fī al-Dasātīr al-‘Arabīyyah al-Mu‘āṣirah wa fī al-Fikr al-Siyāsī al-Islāmī* karya Sulaymān Ṭamawī. Pendiri *Ikhwān al-Muslimīn*, Ḥasan al-Bannā, juga merasa perlu menulis sebuah buku berjudul *Musykilātunā fī Dawī al-Nizām al-Islāmī*, sedangkan Sayyid Qutb, cukup produktif dengan menuliskan, *al-Salām al-‘Alāmī wa al-Islām*, *al-‘Adālah al-Ijtimā‘īyyah fī al-Islām* dan *Ma‘rakah al-Islām wa Ra’s al-Māliyah*.

Sedangkan beberapa buku buah karya ulama kontemporer bisa disebutkan misalnya, *al-Islām wa al-Siyāsah wa al-Sulṭah wa al-‘Ilmāniyyah* karya Muḥammad ‘Imārah, *al-Qur’ān wa al-Sulṭan* dan *Muwāqinūn Lā Ḍimmiyyūn* karya Fahmī Huwaydī, *Fiqh al-Syūrā wa al-Istisyārah* karya Tawfiq al-Syāwī, *al-Syūrā wa Dīmuqrāṭiyyah* karya Ḥumayd

al-Anṣārī, *Ri’āsah al-Dawlah fī al-Fiqh al-Islāmī* karya Ra‘fat U’smān dan *Aḥkam al-Ḍimmiyyin wa al-Musta‘minīn* karya Abd al-Karīm Zaydān. Karya-karya tersebut hanya sebagian dari karya-karya yang berbicara pemerintahan Islam, belum termasuk karya-karya yang berbicara tema-tema penyerta seperti, *al-jihād* (jihad), *al-salām* (perdamaian), *alāqah dawliyyah* (hubungan internasional), dan lain sebagainya.

Di antara deretan buku-buku yang ada, buah karya al-Sanhūrī terlihat spesial karena menawarkan gagasan besar yang genuin. Gagasan itu berupa perlunya membangun solidaritas umat Islam untuk menggantikan eksistensi *Khilāfah Islāmīyyah*. Al-Sanhūrī menjelaskan lebih lanjut bahwa konsep solidaritas umat Islam memegang prinsip *waḥdah al-‘ummah* yang tidak ditali dengan batas-batas agama dan nasionalisme akan tetapi siapa dan di mana saja yang bersedia tunduk pada prinsip-prinsip yang menjadi kesepakatan bersama yang sesuai dengan ajaran Islam.²⁵ Al-Sanhūrī tidak mengingkari bahwa *Khilāfah Islāmīyyah*, terlepas torehan sejarah positif dan negatifnya, merupakan sebuah sistem ideal untuk dakwah Islam yang dibuktikan oleh Khulafā` Al-Rāsyidūn. Al-Sanhūrī juga tidak mengingkari bahwa Nabi Muḥammad diutus bukan hanya sebagai juru dakwah tetapi juga juru politik yang terkait dengan sistem dan tata kelola pemerintahan. Akan tetapi, Al-Sanhūrī memahami bahwa *Khilāfah Islāmīyyah* yang diartikan sebagai negara Islam multi-nasional bukanlah konsep statis akan tetapi konsep dinamis yang bisa berubah. Al-Sanhūrī menawarkan perspektif bagaimana merubah konsep *Khilāfah Islāmīyyah* sebagai *waḥdah al-dawlah* (kesatuan negara) menuju *waḥdah al-‘ummah* (kesatuan umat) dengan mewujudkan sebuah lembaga multi-nasional yang akan memperjuangkan prinsip-prinsip Islam di belahan dunia manapun.

Al-Sanhūrī juga secara lebih tegas berpendapat, bahwa pemerintahan *Khulafā` Al-Rāsyidūn* sebenar-benarnya adalah bentuk pemerintahan republik dengan sistem demokrasi. Bentuk pemerintahan republik ini dalam hal mekanisme pergantian kepemimpinan diterjemahkan sesuai dengan perkembangan situasi dan kondisi. Doktrin Islam dibedakan antara dimensi ajaran yang bersifat statis dan eternal dengan dimensi ajaran yang bersifat dinamis dan profan. Dimensi ajaran yang statis dan eternal adalah bahwa bentuk pemerintahan haruslah bersandar kepada kesepakatan rakyat melalui mekanisme *syūrā*, sedangkan dimensi ajaran yang bersifat dinamis dan profan adalah mekanisme pergantian kepemimpinan.²⁶

Pemerintahan *khulafā` al-rāsyidūn* menurut Al-Sanhūrī, sebagaimana selanjutnya diperjuangkan oleh ulama otoritatif, Muḥammad Yusuf Al-Qaradhawī, sebagai pemerintahan sistem demokrasi. Seorang khalifah tidak mempunyai kekuasaan mutlak. Dalam arti, khalifah haruslah dikawal oleh rakyat yang menjalankan fungsi kontrol dan evaluasi. Hal ini merupakan prinsip dasar dalam sistem demokrasi modern. Benar bahwa dua fungsi rakyat ini (kontrol dan evaluasi) belum sampai kepada detail mekanistik sebagaimana yang sekarang ada. Hal ini memang berkembang sesuai dengan pergeseran ruang dan waktu. *Khulafā` al-rāsyidūn* menempatkan diri mereka sebagai orang yang dipercaya atas masalah keuangan negara dan bertanggungjawab atas kesalahan dan penyelewengan. Mereka bermusyawarah dengan rakyat dan tunduk pada pengawasan. Mereka juga dibatasi kewajiban menataati hukum dan memperjuangkan keadilan.²⁷

Terlepas dari kritik banyak kalangan yang mengkhawatirkan solidaritas umat Islam ala Al-Sanhūrī berbau islamisme, tetap saja dalam peta percaturan dunia global dengan pertimbangan geo-politik yang ada,

dibutuhkan jalan tengah antara *Khilāfah Islāmīyyah* yang mengandung prinsip dasar persatuan umat Islam dan arus nasionalisme yang meniscayakan negara bangsa (*nation-state*).

Al-‘Asymawī dan Al-Sanhūrī sama-sama tidak setuju dengan ‘Alī Abddurrāziq yang mereduksi doktrin Islam bahwa ia tidak mengajarkan dasar-dasar politik, akan tetapi keduanya berbeda pendapat mengenai *Khilāfah Islāmīyyah*. Jika Al-‘Asymawī menganggap negara bangsa adalah bentuk pemerintahan final untuk saat ini, maka Al-Sanhūrī sembari mengimani negara bangsa, menawarkan gagasan supaya *waḥdah al-dawlah* dalam bingkai *Khilāfah Islāmīyyah* ditransformasikan menjadi *waḥdah al-ummah* dalam bingkai negara bangsa dengan membentuk organisasi solidaritas umat Islam sejagad.

Tidak diketemukan satu sejarah yang sama bagi budaya yang berbeda-beda di dunia. Setiap budaya mempunyai sejarah dan periodenya sendiri. Apabila kita menempatkan diri di abad pertengahan Barat, maka kebudayaan Islam sedang menempuh suatu fase sejarah yang berbeda dari Barat, yaitu sebuah masa keemasan (*al-‘ashr al-ṣāhibī*) ketika ilmu-ilmu keislaman bertumbuh kembang dan sempurna pada tujuh abad pertama. Fase tujuh abad kedua bagi Islam adalah periode stagnasi dengan dominasi kebudayaan *al-syurūkh wa al-mulakhaṣāt* yang mengurangi tradisi penemuan baru (*ijtihād*). Periode stagnasi ini terjadi terutama pada masa Usmaniyyah ketika kebudayaan cukup hanya dengan mewiridkan masa lalu.²⁸

Periode modern Islam dimulai ketika gerakan independensi negara-negara Islam menyeruak di abad ke-19.²⁹ Tiga aliran pemikiran pembaruan mengemuka; reformasi keagamaan Jamāluddīn al-Afghānī, Liberalisme al-Ṭaḥṭāwī dan sekulerisme ilmiah Syiblī Syumail. Ketika Barat sekarang berada pada penghujung modernisme maka kita

sedang memulainya. Kita berada pada fase reformasi keagamaan dan kebangkitan, sedang Barat sudah melewatinya di tangan Martin Luther King dan John Calvin, kebangkitan di tangan Geordano Bruno semenjak abad ke-15 dan ke-16. Fenomena-fenomena sejarah ini tidak menggambarkan superioritas maju dan mundurnya sebuah bangsa, tapi itulah perjalanan sejarah dan perbedaan periodisasi.³⁰

Sebagaimana Karl Kasper, Hasan Hanafi memandang bahwa era modern adalah periode ekspansi Eropa dan telah empat abad berjalan. Ketika perang dunia pertama membatasi interaksi antara negara-negara Eropa sendiri, maka terjadilah ledakan ekspansi ke arah Timur. Yaitu ketika Eropa sama-sama mempunyai satu kebudayaan, agama dan bangsa sedangkan bangsa-bangsa selain Eropa berada dalam kefakuman budaya dan tercerai berai di mana saja.³¹ Kolonialisme Barat dengan segenap visi primordialisme, agama dan ekonomi, setelah sekian lama harus menyerah di bawah gerakan independensi negara-negara Timur. Eropa lalu kehilangan negara-negara jajahan, kekayaan dan sumber daya yang dimilikinya lalu segera memancang dasar dan bentuk imperialisme baru. Dalam benak mereka, apabila tekologi adalah penyebab keberhasilan imperialisme gaya konvensional maka rasionalitas adalah senjata yang akan memposisikan negara-negara Timur di bawah bentuk imperialisme baru. Kasper mendefinisikan rasionalitas ini lebih jelas dengan bentuk wacana perdamaian, toleransi, dan pluralisme yang mampu menenangkan negara-negara Timur yang diam-diam

terus dijarah kekayaannya. Maka Kasper dengan tegas merubah konsep imperialisme itu, dari imperialisme militeristik ke arah imperialisme pemikiran dan kekayaan negara atas nama kerja sama dan keteraturan dunia.³²

E. Penutup

Dihadapkan pada kondisi umat Islam yang terpecah belah dan tidak mempunyai garis kepemimpinan yang menentu, maka gagasan Al-Sanhūrī untuk mentransformasikan konsep *Khilāfah Islāmīyyah* – terlepas dari kebakuan sebagian kelompok umat Islam di dalam melihat dan menilainya – ke arah bentuk persatuan dan solidaritas umat Islam dengan menyelenggarakan organisasi multi-nasional sangatlah relevan. Dalam hal ini, organisasi internasional haruslah didasarkan pada semangat persatuan dan solidaritas untuk mewujudkan prinsip-prinsip dasar ajaran Islam di dalam segenap aspeknya.

Dengan begitu, konsep *khilāfah* ditarik ke arah kompromi antara prinsip *khilāfah*, yaitu kesatuan dunia Islam dengan fakta perkembangan geo-politik yang meniscayakan paradigma negara bangsa. Bagaimanapun, bentuk negara bangsa tidak bisa dipungkiri telah menjadi kenyataan historis. Bentuk negara di dalam ajaran Islam merupakan bagian dari dimensi ajaran yang bersifat dinamis dan profan. Akan tetapi tidak bisa dipungkiri pula bahwa al-Qur'an dan Sunnah mengajarkan solidaritas umat Islam yang apabila ini diabaikan akan melanggar dimensi ajaran Islam yang bersifat statis dan eternal, yaitu persatuan (*waḥdah al-`ummah*).

Catatan Akhir

¹ Penulis tidak memasukkan periode Kenabian (610-632 M) dan Khulafā' al-Rāsyidūn (632-661 M) dalam daftar khilafah karena mengacu Abdurrazaq al-Sanhūrī yang membedakan *al-Khilāfah al-Rāsyidah* dengan *al-*

Khilāfah al-Nāqishah. Terlepas dari Kritik Al-'Asymawī, yang hemat penulis agak berlebihan, terhadap upaya kategorisasi ini yang cenderung ingin menutupi Khilafah Islamiyah dari kecacatannya sebagai sebuah model pemerintahan. Baca Muhammad Said Al-'Asymawī, *Al-Khilāfah Al-Islāmiyyah*, cet. 5 (Beirut: al-Intisyār al-'Arabī, 2004), hlm. 399. Lebih dari itu khilafah setelah Khulafa Al-

Rasyidun lebih merupakan hasil pengaruh dari sistem kepemimpinan Persia dan Bizantium. Muhammad Jalāl Syaraf, 'Ali Abd al-Muṣṭafā Muhammad, *al-Fikr al-Siyāsī fī al-Islām; Syakhṣiyyāt wa Mazāhib* (Iskandariyah: Dār Al-Jām'iyāt al-Mishriyyāt, 1978), hlm. 135.

² Hūriyah Tawfīq Mūjahid, *al-Fikr Al-Siyāsī Min Aflātūn Ilā 'Abduh*, cet.2 (Kairo: Maktabah Anjlū Miṣriyyah, 1992), hlm. 164.

³ Al-'Asymawī membedakan antara konsep normatif dengan konsep historis. Mayoritas umat Islam tidak membedakan antara Khilafah Islamiyah dengan sejarah Khilafah Islamiyah. Maka, menurut Al-'Asymawī, penerjemahan konsep normatif tidak harus melalui bentuk kepemimpinan khilafah. Dengan atau tanpa khilafah yang terpenting adalah konsep normatif itu bisa diejawentahkan. Al-'Asymawī, *al-Khilāfah*, hlm. 398.

⁴ *Ibid.*, hlm. 26.

⁵ Farīj Wajdi, *Dā'irah al-Ma'ārif al-Islāmiyyah*, cet. 3 (Beirut, Dār Al-Ma'rifah, 1971), I: 742-743.

⁶ Q.S. al-Baqarah 92) : 30 dan QS. Sād (38) : 26.

⁷ Ibn Khaldun mencatat bahwa ketika Abu Bakar memegang tampuk kepemimpinan umat Islam, para sahabat dan umat Islam menjulukinya *Khalīfah Rasūlillah*. Umat Islam juga menjuluki para pemimpin delegasi dakwah Islam dengan julukan Amir. Dari kata Imarah. Masyarakat Jahiliyyah menjuluki Muhammad sebagai 'Amīr Makkah wa Amīr al-Hijāz. Umat Islam menjuluki Sa'd Ibn Abi Waqqāṣ dengan julukan *Amīr al-Mu'minīn* karena kepemimpinannya atas bala tentara Qadisiyah. Abdullāh ibn Jahsy atau Amr ibn Al-Ash menjuluki khalifah kedua Umar Ibn Al-Khatāb dengan julukan *Amīr al-Mu'minīn* dan diikuti oleh sahabat yang lain karena dipandang baik. Farīd Wajdi, *Dā'irah al-Ma'ārif*, hlm. 571.

⁸ Mūjahid, *al-Fikr al-Siyāsī*, hlm. 227. Al-Māwardī tidak menjelaskan apapun mengenai apa yang dimaksud dan batasan antara perkara agama dan dunia. Sayangnya, ketika kita melakukan pelacakan terhadap kategorisasi ini tidak menemukan data yang baik untuk melakukan batasan-batasan. *Iḥyā' 'Ulūmiddīn*, buah karya Al-Ghazālī yang hidup satu abad setelah Al-Māwardī, barangkali bisa menjelaskan batasan antara ilmu agama (*syar'īyyah*) dan ilmu dunia (*ghayr syar'īyyah*). Ilmu agama adalah ilmu yang langsung kita warisi dari para Nabi tanpa perantara akal pikiran. Sedangkan ilmu dunia dibagi menjadi dua; bermanfaat (*maḥmūdah*) dan tidak bermanfaat (*ghayr maḥmūdah*). Ilmu dunia yang bermanfaat adalah segala ilmu yang terkait dengan kemaslahatan duniawi seperti ilmu kedokteran, arsitektur, industri, telekomunikasi,

kedirgantaraan dan lain sebagainya. Ilmu pemerintahan, barangkali bisa dimasukkan dalam kategori yang kedua. Abū Ḥāmid Al-Ghazzālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, cet. 3 (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), I: 27-28.

⁹ Muhammad Rasyīd Riḍa, *al-Khilāfah* (Kairo: al-Zahra' li Al-'Ilām Al-'Arabī, 1988), hlm. 17.

¹⁰ *Ibid.*, hlm. 17. Meski definisi ini sudah adalah dalam pengertian yang diberikan al-Taftazānī, al-Rāzī, Al-Baiḍāwī dan lain-lain. Baca 'Alī 'Abd al-Rāziq, *al-Islām*, hlm. 2. Riḍa, *al-Khilāfah*, hlm. 17.

¹¹ Imam berbeda dengan *qaḍi* atau *mutawallī* yang juga mempunyai kekuasaan akan tetapi berada di bawah kekuasaan imam. *Imāmah* dan *imām* sering juga digunakan untuk menjelaskan kepemimpinan dalam bidang fikih, ilmu pengetahuan, dan ibadah terutama salat.

¹² *Imāmah* sama saja dengan *nubuwwah* dan *nubuwwah* sama saja dengan *Imāmah*, kecuali dalam kerja menerima wahyu dan menyampaikannya kepada manusia. Ḥasan Ḥanafī, *Min 'Al-Aqīdah Ilā Al-'Saurah*, cet.5 (Beirut: Maktabah Madbulī, t.t.), I: 172.

¹³ Nāṣir Ibn 'Abdilāh Ibn 'Alī al-Qafarī, *Mas'alah al-Taqrīb Bayna Ahl al-Sunnah wa al-Syi'ah*, cet. 5 (Riyāḍ: Dār Ṭayyibah, 1418 H), I: 322.

¹⁴ Al-Māwardī membagi distribusi kekuasaan pusat kepada kekuasaan wilayah ke dalam tiga kategori; 1. *Imārah Istīlā'* (distribusi darurat). 2. *Imārah Istikfā'* (distribusi terbatas) dan 3. *Imārah Khaṣah* (distribusi khusus). Abū Ḥasan al-Māwardī, *al-Aḥkām al-Sulṭaniyyah wa al-Wilāyah al-Dīniyyah* (Beirut: Dār al-Kutub Al-'Ilmiyyah, t.t.), hlm. 35-37.

¹⁵ H.R. Aḥmad.

¹⁶ Al-'Asymawī, *al-Khilāfah*, hlm. 167. Menurut al-Māwardī, ada dua mekanisme pergantian kepemimpinan di dalam Islam. Pertama; dipilih oleh *ahl al-hal wa al-'aqd*. Kedua; penunjukan (*al-'ahd*). Mekanisme kedua dibedakan antara penunjukan kepada orang lain dan keluarga (bapak/anak). Dalam hal penunjukan kepada salah satu dari yang pertama maka ada dua pendapat; 1. Diharuskan persetujuan dari *ahl al-hal wa al-'aqd*; 2. Tidak diharuskan persetujuan dari *ahl al-hal wa al-'aqd* (dan ini yang benar menurut al-Māwardī). Sedangkan penunjukan terhadap salah satu dari yang kedua maka ada tiga pendapat; 1. Seorang imam tidak bisa melakukan baiat dengan sendirinya, akan tetapi dengan persetujuan *ahl al-hal wa al-'aqd*, 2. Seorang imam bisa melakukan baiat dengan sendirinya karena ia merupakan pemimpin yang efektif kepemimpinannya, 3. Diperbolehkan baik dengan sendirinya kepada bapaknya sendiri akan tetapi bukan kepada anak karena kecenderungan

emosional seseorang lebih berat kepada anak daripada kepada orang tua. al-Māwardī, *al-Aḥkām al-Sulṭaniyyah*, hlm. 11-12. Pendapat al-Māwardī tentang mekanisme penunjukan ini bukan merupakan deskripsi sejarah akan tetapi wawasan normatif yang dilandaskan kepada praktik Abu Bakar yang melakukan penunjukan kepada ‘Umar Ibn Al-Khaṭāb. Hanya saja hemat penulis, mekanisme penunjukan kepada orang lain maupun bapak/anak secara mutlak tanpa persetujuan *ahl al-hal wa al-aqd* dengan pendasaran terhadap praktik Abū Bakar ini kurang kuat atas beberapa pertimbangan; 1. Bertentangan dengan hadis Nabi yang mengajarkan musyawarah, apalagi dalam hal sepenting ini. 2. Hanya ada satu asar yang diriwayatkan dalam hal ini, ada kemungkinan Abū Bakar telah mengajak bermusyawarah dengan beberapa sahabat meski tidak secara resmi membentuk tm sebagaimana ‘Umar Ibn Khaṭāb ketika hendak merumuskan penggantinya. 3. Perlu dianalisis latar belakang al-Māwardī menjelaskan perbedaan-perbedaan pendapat yang sedemikian beragam dalam konteks negara yang represif saat itu. Ia hidup pada masa kepemimpinan Abbasiyah yang dipegang oleh Al-Qadir Billah. Al-Māwardī sendiri berwasiat supaya buku yang ditulisnya tidak diterbitkan kecuali setelah dirinya meninggal dunia. Untuk membaca konteks sosio-politik di mana Al-Māwardī hidup bisa dibaca: Jalāl Syaraf, *al-Fikr al-Siyāsī*, hlm. 2.

¹⁷ Demokrasi sebagai *al-ḥukm li al-sya‘b* seringkali dipertentangkan dengan *ḥākimiyyatullah* yang menjadi dasar syari‘ah Islam. Padahal seharusnya demokrasi dipertentangkan dengan *al-ḥukm li al-fard* yang merupakan faktor pembentuk diktatorianisme (*asās al-diktātūriyyah*). Muhammad Yūsuf al-Qaradāwī, *Min Fiqh al-Dawlah fī al-Islām* (Kairo; Dār al-Syurūq, 2005) cet. IV, hlm. 139. Demokrasi yang berarti kekuasaan rakyat merupakan hak dari Allah SWT yang dilimpahkan kepada manusia. Maka dalam konsep Islam, kekuasaan penguasa tidaklah berarti kekuasaan ketuhanan (*suṭṭah ilāhiyyah*) akan tetapi kekuasaan rakyat yang secara terbatas dipercayakan kepadanya. al-Sanhūrī, *al-Khilāfah*, hlm. 69.

¹⁸ Mehdi Nakosteen, *Kontribusi Islam atas Dunia Intelektual Barat: Deskripsi Analisis Abad Keemasan Islam* (Surabaya: Risalah Gusti, 2003), hlm. 14.

¹⁹ *Ibid.*, hlm. 12. Spanyol telah jatuh ke tangan umat Islam pada dasawarsa pertama abad ke 8. Di samping Spanyol, semua wilayah Afrika Utara dari Tangier di pantai Atlantik sampai Mesir dan Laut Merah, Sardinia, sebagian Sisilia dan seluruh Timur Tengah membentang ke utara

sampai pegunungan Kaukasus, Ural dan Yordania; ke timur meliputi kawasan-kawasan Punjab, Sind dan Gujarat di India, ke timur laut meliputi Ferghana, ke selatan meliputi seluruh semenanjung Arabia dan ke Barat sampai ke Perbatasan Byzantine.

²⁰ Nakosteen, *Kontribusi*, hlm. 15. Baca juga Adam Mez, *al-Ḥaḍārah al-Islāmiyyah fī al-Qarn al-Rābi‘ al-Hijrī*, terj. Muhammad ‘Abd al-Hādī Abū Raydah (Kairo: Maṭba‘ah Lajnah al-Ta‘līf wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1957).

²¹ Al-‘Asymawī, *al-Khilāfah*, hlm. 40.

²² al-Syātibī menggunakan redaksi yang lebih tepat untuk melakukan kategorisasi ini dengan redaksi kalimat yang tuliskannya, “*Al-aṣlu fī al-ibādāt bi al-nisbah ilā al-mukallaḥ al-‘abbud dūna al-iltifāt ilā al-ma‘āni, wa al-aṣlu fī al-‘adāt al-iltifāt ilā al-ma‘āni.*” Penggunaan kata *al-aṣlu* mengindikasikan adanya kemungkinan pengecualian. Kemudian penggunaan redaksi *al-mukallaḥ* menjelaskan tidak terlihatnya ‘illah hanyalah berlaku bagi manusia, adapun bagi Allah Swt., segala syari‘atnya sudah barang tentu mempunyai hikmah dan tujuan. Nu‘man Jughaim, *Thuruq al-Kasyf ‘an Maqāsid Al-Syarī‘ah* (Beirut: Dār al-Nafāis, 2002), hlm. 161. Para pengusung khilafah biasanya tidak membedakan antara dimensi keagamaan yang bersifat statis (*al-‘sābit*) seperti halnya dasar-dasar akidah dan ibadah dengan dimensi keagamaan yang bersifat dinamis (*al-mutaḥawwil*) seperti halnya muamalah dan politik. Dimensi keagamaan yang bersifat statis tidak bisa dirubah, sedangkan dimensi keagamaan yang bersifat dinamis bisa saja dirubah dan dikembangkan.

²³ Al-‘Asymawī, *al-Khilāfah*, hlm. 394. Baca juga Farīj Wajdī, *Dā‘irah al-Mā‘ārif*, III: 743-744.

²⁴ ‘Alī ‘Abdurraziq, *al-Islām wa Ushūl al-Ḥukm; Baḥ’sun fī al-Khilāfah wa al-Ḥukūmah al-Islāmiyyah*, cet. 3 (Kairo: Maṭba‘ah Mishr, 1925), hlm. 55.

²⁵ Al-Sanhūrī, *Khilāfah*, hlm. 352. Fahmī Huwaydī, *Muwāṭinūn Lā Ḍimmiyyūn* (Kairo: Dār al-Syurūq, 1999), hlm. 110.

²⁶ Al-Sanhūrī, *Khilāfah*, hlm. 286. Al-Qaradhawī, *Min Fiqh al-Dawlah*, hlm. 139. Al-Qardawi juga menggagas Daulah Islamiyah akan tetapi bukan Daulah Diniyah. Daulah Islamiyah adalah sebuah pemerintahan yang disandarkan pada prinsip keislaman dan penerjemahannya dalam berbagai bidang sedangkan Daulah Diniyah adalah sebuah pemerintahan dengan kepemimpinan mutlak yang mengatasmakan agama. Al-Qaradhawī, *Min Fiqh al-Dawlah*, hlm. 56.

²⁷ Al-Sanhūrī, *Khilāfah*, hlm. 287.

²⁸ Hasan Ḥanafī, *Ḥiṣār al-Zaman*, cet.1 (Kairo: Markaz al-Kitāb Li al-Nasyr, 2004), hlm. 422-423.

²⁹ Mesir memperoleh kemerdekaannya dari Inggris pada tahun 1922. Irak merdeka secara formal pada tahun 1932. Syria, Yordania, dan Libanon pada tahun 1946. Libya merdeka dari Perancis pada tahun 1951. Sedangkan Sudan dan Maroko merdeka dari Perancis pada tahun 1956. Aljazair merdeka dari Perancis pada tahun 1962, dalam waktu hampir bersamaan dengan Yaman Utara, Yaman Selatan dan Emir Arab. Malaysia merdeka dari Inggris pada tahun 1957 dan Brunei Darussalam merdeka dari Inggris pada tahun 1984.

³⁰ Hasan Ḥanafī, *Ḥiṣār*, hlm. 422-423.

³¹ Hasan Ḥanafī, *Qaḍāyā Mu'āṣirah fī al-Fikr al-Gharbī al-Mu'āṣir* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.t.) hlm. 423.

³² *Ibid.*, *Qaḍāyā Mu'āṣirah*, hlm. 425.

DAFTAR PUSTAKA

'Abd al-Rāziq, 'Alī. *Al-Islām wa Uṣūl al-Hukm: Baḥ's fī al-Khilāfah wa al-Hukūmah al-Islāmiyyah*. Kairo: Maṭba'ah Miṣr, 1925.

Al-'Asymawī, Muḥammad Sa'īd. *Al-Khilāfah al-Islāmiyyah*. Beirut: al-Intisyār al-'Arabī, 2004.

Al-Ghazālī, Abū Ḥamid. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.

Al-Māwardī, Abu Hasan. *Al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah wa al-Wilāyah al-Dīniyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.

Al-Qafarī, Nāṣir ibn 'Abd Allāh ibn 'Alī. *Mas'alah al-Taqrīb Bayna Ahl Al-Sunnah wa Al-Syi'ah*. Riyāḍ: Dār Ṭayyibah, 1418 H.

Al-Qarḍawī, Muḥammad Yūsuf. *al-Siyāsah al-Syar'iyyah fī Ḍaw'i Nuṣuṣ al-Qur'ān wa Maqāṣidihā*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1998.

Al-Syahrastānī, Abū Bakar. *al-Milal wa al-Nihal*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1975.

Al-Syāwī, Muṣṭafā. *Fiqh al-Syūrah wa al-Istisyārah*. Maṣṣūrah: Dār al-Wafā' li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr, 1992.

Al-Zuhaylī, Wahbah. *Haq al-Ḥurriyyah fī al-'Alam*. Damaskus: Dār al-Fikr, 2000.

Ḥanafī, Hasan. *Ḥiṣār al-Zaman*. Kairo: Markaz al-Kitāb Li al-Nasyr, 2004.

Ḥanafī, Hasan. *Qaḍāyā Mu'āṣirah fī al-Fikr al-Gharbī al-Mu'āṣir*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.t.

Hisyām, Ibn. *al-Sīrah al-Nabawiyyah*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t.

Huwaydī, Fahmī. *Muwāṭṭinūn Lā Ḍimmiyyūn*. Kairo: Dār al-Syurūq, 1999.

Imarah, Muhammad. *Ma'rakah al-Islām wa Uṣūl al-Hukm*. Kairo: Dār al-Syurūq, 1989.

Jughaym, Nu'mān. *Turuq al-Kasyf 'An Maqāṣid al-Syarī'ah*. Beirut: Dār al-Nafā'is, 2002.

Khaldūn, 'Abd al-Rahman Ibn. *Muqaddimah*. Kairo: al-Maṭba'ah al-Syarqiyyah, t.t.

Mujāhid, Hūriyah Tawfiq. *Al-Fikr al-Siyāsī Min Aflātūn Ilā Abduh*. Kairo: Maktabah Anjlo Miṣriyyah, 1992.

Nakosteen, Mehdi. *Kontribusi Islam atas Dunia Intelektual Barat; Deskripsi Analisis Abad Keemasan Islam*. Surabaya: Risalah Gusti, 2003.

Riḍā, Muḥammad Rasyīd. *Al-Khilāfah*. Kairo: al-Zahrā li al-'Ilām al-'Arabī, 1988.

Ṣabrī, Muṣṭafā. *Mauqif al-'Aql wa al-'Ilm wa al-'Alam Min Rabb al-'Alamīn*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turā's al-'Arabī, 1981.

Syaraf, Muḥammad Jalāl dan 'Alī Abd al-Muṣṭafa Muḥammad, *al-Fikr al-Siyāsī fī al-Islām: Syakhṣiyyāt wa Mazāhib*. Iskandariyah: Dār al-Jam'iyyāt al-Miṣriyyāt, 1978.

Taymiyyah, Taqiyyuddīn Ibn. *Al-Siyāsah al-Syar'iyyah fī Iṣlāḥ al-Rā'y wa al-Ra'iyyah*. Kairo: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1951.

Wajdi, Farīj. *Dā'irah Al-Ma'ārif al-Islāmiyyah*. Beirut, Dār al-Ma'rifah, 1971.