

# KHILAFAH KONSTITUSIONAL DALAM PEMIKIRAN POLITIK ISLAM RASYID RIDHA

**Sumper Mulia Harahap**

Fakultas Syari'ah dan Ilmu Hukum Institut Agama Islam Negeri Padangsidempuan  
Jalan T. Rizal Nurdin KM. 4,5 Sihitang Padangsidempuan  
E-mail: sumper\_mulia@yahoo.com

## **Abstrak**

Rasyîd Ridhâ menyatakan bahwa terbentuknya pemerintahan khilâfah pada zaman sekarang ini adalah suatu keniscayaan. Terlepas dari sikap pesimistis yang diperlihatkan sebagian kalangan pemikir Islam, bahwa keinginan tersebut susah dicapai, Rasyîd Ridhâ ketika itu memiliki keyakinan bahwa keinginan tersebut dapat dicapai. Untuk mencapai terbentuknya pemerintahan khilâfah, maka para pemimpin harus berupaya untuk tidak selalu taklid buta terhadap adopsi undang-undang yang berasal dari Barat. Dalam pandangan Rasyîd Ridhâ, untuk mencapai suatu pemerintahan Islam yang benar, perhatian umat Islam harus tertuju kepada pembentukan supremasi imamah dengan sistem pemerintahan khilâfah, dengan menghidupkan kembali sistem *syûrâ* dan kekuatan lembaga *ahl al-hall wa al-'aqd* dengan segala kualifikasinya. Dengan cara inilah, menurut Rasyîd Ridhâ akan terwujud sistem keadilan, persamaan (*al-musâwah*), dan memelihara kemaslahatan umat Islam secara keseluruhan, bahkan angka kemiskinan akan teratasi dan patologi sosial akan teratasi.

## **Abstract**

Rashid Rida states that the establishment of the caliphate ruling in this day and age is a necessity. Regardless of the pessimistic attitude shown by most among Islamic thinkers, that desire is difficult to achieve, and Rashid Rida has confidence that these desires can be achieved. To achieve the establishment of the caliphate ruling, then the leaders should strive not to always blind imitation of the adoption of legislation that comes from the West. In the point of view of Rashid Rida, to achieve a true Islamic government, attention should be drawn to the Muslim supremacy formation of Imamah with the caliphate ruling system, to revive the shura system and the power of institutions *ahl al-hall wa al-'aqd* with all the qualifications. In this way, according to Rashid Rida will manifest justice system, equation (*al-Musawah*), and maintain the benefit of Muslims as a whole, even poverty will be resolved and social pathology will be resolved.



## **Pendahuluan**

Konsep khilâfah dalam pandangan Rasyîd Ridhâ merupakan isu paling utama dalam pemikiran politik Islam. Khilâfah atau imamah sering juga dihubungkan dengan konsep negara dan pemerintahan. Kedua istilah ini kerap kali digunakan secara simultan dalam literatur pemikiran politik Islam, baik pada masa pra-modern maupun masa modern. Sebagai konsepsi tentang pemerintahan dan kekuasaan, kata khilâfah menjadi kata kunci di kalangan kelompok Sunni, sedangkan kata imamah menjadi kata kunci di kalangan kelompok Syî'ah.

Khilâfah dan Imamah mengandung definisi kepemimpinan dan kekuasaan. Walaupun demikian, kedua konsep yang menjadi ciri khas masing-masing, baik Sunni atau Syî'ah, keduanya mengandung prinsip yang berbeda satu sama lain. Menurut Hamid Enayat, khilâfah dalam perspektif Sunni didasarkan pada dua aspek utama, yaitu konsensus elit politik (*ijmâ`*) dan pemberian legitimasi (*bai`ah*). Sedangkan *imamah* dalam perspektif Syî'ah menekankan dua unsur utama lain, yaitu: kekuasaan imam (*walâyah*) dan kesucian seorang imam (*`ishmah*).<sup>1</sup>

*Khilâfah, imâmah al-`uzhmâ* atau *imârah al-mu'minîn* adalah serangkaian kata yang berarti satu yaitu pemimpin pemerintahan Islam untuk menjaga kemaslahatan dunia dan kemaslahatan akhirat.<sup>2</sup> Akar kata *khilâfah* yaitu *khalafa* mengandung arti dasar antara lain menggantikan, mengikuti, datang kemudian. Kata *khalîfah* dalam al-Qurân menunjukkan pengertian pengganti atau wakil seperti dalam kata *khalîfah Allâh fi al-ardh* (wakil Tuhan di bumi). Kata ini dihubungkan dengan Nabi Adam dan Nabi Daud yang diciptakan dan diutus Tuhan untuk menjadi wakil atau khalîfah di muka bumi (QS 2: 30). Walaupun dalam konteks Nabi Daud penugasannya terkesan lebih jelas sebagai penguasa (QS 38: 26).<sup>3</sup> Namun

<sup>1</sup>Hamid Enayat, *Modern Islâmic Political Thought* (Austin: Texas 1982), h. 6.

<sup>2</sup>Shalâh al-Dîn Muhammad al-Nawwâr, *Nazhariyyah al-Khilâfah aw al-Imâmah wa Tathawwuruhâ al-Siyâsiyyah wa al-Dîniyyah* (Kairo: Mansya'at al-Ma`ârif, 1996), h. 11.

<sup>3</sup>Muhammad Sa`îd al-`Asymâwî, *Al-Khilâfah al-Islâmiyyah* (Kairo: Sînâ L al-Nasyr, 1992), h. 98.

pada hemat penulis konsep khalifatullah membawa implikasi makna yang bersifat universal, yaitu berlaku untuk setiap manusia. Bahwa setiap manusia adalah wakil Tuhan di bumi, oleh karena itu, konsep khalifatullah tidak berhubungan dengan kepemimpinan negara atau kekuasaan politik.

### **Sketsa Khilafah Islamiyah**

Dalam sejarah Islam, kata khalīfah dipergunakan pertama kali oleh Abû Bakar, khalīfah pertama dari Khulafâ' al-Râsyidin. Dalam pidato inagurasinya, Abû Bakar mengklaim dirinya sebagai "*khalīfah Rasûl Allâh*", dalam pengertian pengganti dari Rasûlullah. Pemakaian kata khalīfah selanjutnya telah mengalami transformasi arti yang cukup mendasar. Jika pada masa Abû Bakar kata khalīfah (dalam khalīfah Rasûl Allâh) membawa pengertian netral yakni "pengganti Nabi", pada perkembangan selanjutnya pada masa Umayyah dan Abbasiyah kata khalīfah berkembang dengan nuansa pengertian subyektif (khalīfah Allâh), yaitu bahwa seorang khalīfah adalah wakil Tuhan.

Penisbatan istilah ini kepada seseorang penguasa membawa konsekuensi adanya legitimasi ketuhanan baginya dan kedaulatan Ilahi bagi kekuasaannya. Hal ini diperjelas oleh adagium tentang penguasa yang sering disebut oleh para ulama yang sering berbicara tentang politik bahwa khalīfah adalah *zill Allâh fi al-ardh* (bayang-bayang Tuhan di bumi).<sup>4</sup>

Penguatan penguasa sebagai wakil Tuhan (khalīfatullâh) menunjukkan legitimasi ulama politik terhadap kekuasaan. Legitimasi ini mengakibatkan kekhalīfahan historis (yaitu sistem kekhalīfahan yang pernah ada dalam sejarah Islam) dipersepsikan sebagai lembaga politik resmi keagamaan. Sistem khilâfah menjadi sistem pemerintahan yang dianggap ideal dan sesuai dengan nilai-nilai Islam. Padahal, menurut Ibnu Khaldûn, kekhalīfahan sesudah masa Khulafâ' al-Râsyidûn bukan lembaga politik keagamaan, tapi lembaga politik sekuler, karena dasar pembentukannya bukan agama tapi solidaritas kelompok (*ashabiyah*).<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup>Nashr Hâmid Abû Zaid, *Al-Khilâfah wa Sulthah al-Ummah* (Kairo: Dâr al-Nahr, 1995), h. 8.

### *Sumber Mulia Harahap*

Sebagai penganut ideologi *salafiyah*, Rasyîd Ridhâ memandang bahwa iman umat telah menyimpang,<sup>6</sup> yang pada gilirannya akan melumpuhkan umat Islam dalam menghadapi tantangan kehidupan politik modern (Barat). Rasyîd Ridhâ memandang perlunya mereformasi sistem hukum Islam dan memperbaiki pemerintahan Islam, yakni dengan membangkitkan kembali sistem kekhalifahan.<sup>7</sup>

Seperti para pemikir pra-modern, Rasyîd Ridhâ menyatakan kekhalifahan adalah wajib hukumnya dan kewajiban itu didasarkan pada syari`ah (wajib syar`i) dan konsensus (*ijmâ`*), oleh sebab itu eksistensi khalifah sangat penting dalam rangka penerapan syari`at Islam.<sup>8</sup> Ini sejalan dengan pandangannya bahwa Islam adalah agama untuk kedaulatan politik dan pemerintahan.<sup>9</sup> Dalam pandangan Rasyîd Ridhâ, sistem

---

5 `Abd al-Rahmân Muhammad Ibn Khaldûn, *Muqaddimat Ibn Khaldûn*, Jilid I (Beirut: Dâr al-Fikr, 1981), h. 214.

6 Menurut Rasyîd Ridhâ pengertian dan pengamalan umat tentang ajaran agamanya telah menyimpang jauh dari ajaran yang sebenarnya. Di kalangan umat Islam berkembang ajaran-ajaran tarekat sesat, seperti pengkultusan syaikh tarekat sehingga menimbulkan kepatuhan yang berlebih-lebihan, syaikh dianggap perantara hubungan manusia dengan Tuhan, baik semasa hidup maupun setelah meninggalnya syaikh. Baca. Maryam Jameelah, *Islam in The Theory and Practice* (New Delhi: Taj Company, 1983), hal. 209. Lihat juga Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), h. 72-73

7 Rasyîd Ridhâ membedakan dua model kekhalifahan yang pernah terjadi dalam sejarah umat Islam. Model pertama adalah kekhalifahan di bawah khalifah-khalifah yang dibimbing dengan benar (*al-khulafâ' al-râsyidûn*) dan beberapa khalifah lain setelah mereka yang disebutnya khilâfah ideal. Model kedua adalah khilâfah aktual, yakni kekhalifahan selain tipe pertama. Ia juga membagi kekhalifahan aktual atas dasar asal-usulnya ke dalam dua bagian: imamah darurat (*al-imâmah al-dharûrah*) dan imamah tirani (*al-taqallub bi al-quwwah*). Yang pertama dibentuk karena situasi darurat, misalnya karena tidak ada calon yang betul-betul memenuhi syarat. Yang kedua dibentuk dengan kekuatan dan paksaan, dan sepenuhnya tergantung pada pembentuknya tanpa harus disetujui oleh *ahl al-hall wa al-'aqd*. Kedua macam *imâmah* ini menurut Rasyîd Ridhâ menuntut kepatuhan rakyat. Akan tetapi Rasyîd Ridhâ menyetujui penurunan tahta, dalam situasi tertentu saja dan membenarkan hak perlawanan rakyat atas penguasa yang tidak adil dengan merujuk kepada dalil *al-dharûrah tubîh al-mahzûrah*. Baca Rasyîd Ridhâ, *Al-Khilâfah aw al-Imâmah al-'Uzhmâ* (Kairo: Mathba'at al-Manâr, 1341 H), h. 37. Lihat juga Hamid Enayat, *Modern Islamic Political*, h. 71-72.

8 Rasyîd Ridhâ, *Al-Khilâfah aw al-Imâmah al-'Uzhmâ*, h. 10.

pemerintahan yang ada selain sistem kekhalifahan, tidak dapat menerapkan syariat Islam secara konsisten.

Untuk mendukung pendapatnya Rasyîd Ridhâ memberikan pengertian yang sama kepada *khilâfah*<sup>10</sup>, *imâmah*<sup>11</sup> dan *imârah*<sup>12</sup> yakni kepala pemerintahan untuk menegakkan urusan agama dan urusan dunia.<sup>13</sup> Pengertian ini sama dengan pengertian yang dikemukakan al-Mâwardî bahwa *imâmah* dibentuk untuk menggantikan fungsi kenabian guna memelihara agama dan mengatur dunia.<sup>14</sup> Al-Taftazâni juga memberikan definisi yang sama sebagai dikutip Rasyîd Ridhâ bahwa *imâmah* adalah kepemimpinan umum dalam urusan agama dan dunia yakni suatu *khilâfah* yang diwarisi dari Nabi.<sup>15</sup> Pengertian *khilâfah* tersebut memperlihatkan adanya hubungan timbal balik antara agama dan negara, yakni saling memerlukan dalam perkembangan masing-masing. Walaupun antara “memelihara agama” dan “mengatur dunia” merupakan dua bidang aktivitas yang berbeda, akan tetapi antara urusan agama dan urusan negara atau politik tidak dapat dipisahkan.

Pendapat di atas menggambarkan paradigma pemikiran Rasyîd Ridhâ yang konservatif yang ide-idenya terikat kepada tradisi dan pemikiran ulama pra-modern. Karena faktor keterikatannya itu, dan karena

9 Rasyîd Ridhâ, *Al-Wahy al-Muhammadi* (Mesir: Mathba`at al-Qâhirah, 1960), h. 239.

10Kata *khilâfah* berasal dari kata *khalafa*, yang berarti seseorang yang mengganti orang lain sebagai penggantinya. Kata *khilâfah* mempunyai arti lain yaitu pemerintahan atau institusi pemerintahan dalam sejarah Islam. Baca Ibn Manzhûr, *Lisân al-Arab*, Jilid IX (Beirut: Dâr al-Shâdir, 1968), h. 83.

11Secara etimologis *imâmah* berarti keimaman, kepemimpinan, pemerintahan. Baca Mohammad E. Hasim, *Kamus Istilah Islam*, (Jakarta: Penerbit Pustaka, 1987), h. 55

12*Imârah* secara etimologis berarti keamiran dan pemerintahan. *Imârah* merupakan sebutan untuk jabatan amir dalam suatu negara kecil yang berdaulat untuk melaksanakan pemerintahan oleh seorang amir. Louis Ma'luf. *Al-Munjid fi al-Lughât wa al-A'lâm* (Beirut: Dâr al-Masyriq, 1973), h. 192.

13Rasyîd Ridhâ, *Al-Khilâfah aw al-Imâmah al-`Uzhmâ*, h. 37.

14Al-Mâwardî, *Al-Ahkâm al-Sulthâniyah* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), h. 5.

15Al-Mâwardî, *Al-Ahkâm al-Sulthâniyah*, h. 5. Baca juga J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasa: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta: Rajawali Press, 2002), h. 45.

*Sumper Mulia Harahap*

faktor keberadaan pendirian institusi khalifah adalah wajib syar'i hukumnya, maka khalifah dalam pandangannya mempunyai wilayah yang luas dan bersifat internasionalisme atau dengan bahasa lain yaitu kekuasaan politik yang mendunia.<sup>16</sup> Artinya di dunia Islam hanya boleh ada satu khilafah dan seorang khalifah tidak dibenarkan ada dua khalifah yang berkuasa. Ia beralasan kepada hadits Nabi: "*Idzâ buyi'a li khalîfataini faqtulû al-ahad minhumâ.*" Apabila khalifah lebih dari satu, menurutnya bertentangan dengan tujuan pembentukan khalifah untuk mempersatukan umat Islam sedunia di bawah satu kekuasaan lembaga politik.<sup>17</sup>

### **Mekanisme Pengangkatan Khalifah**

Persoalan pengangkatan pemimpin Negara dalam teori politik Islam, memang dipandang sebagai persoalan paling mendasar. Boleh jadi hal ini disebabkan oleh pentingnya posisi pemimpin negara dalam kelangsungan hidup sebuah pemerintahan (negara). Bahkan, kata Syahrastânî, begitu pentingnya masalah pengangkatan pemimpin negara ini sehingga dapat memicu timbulnya berbagai perpecahan dalam Islam ke dalam beberapa golongan.<sup>18</sup>

Lepas dari hakikat konsep-konsep politik yang melekat dalam Islam (yakni dalam al-Qurân dan Sunnah Nabi), persoalan pertama yang melekat pada kelahiran pemikiran politik Islam dimulai setelah berakhirnya periode perkembangan al-Qurân, ketika umat Islam menghadapi masalah suksesi setelah Nabi wafat tahun 632 M.

Masalah suksesi, bagaimana pun, menjadi faktor pendorong bagi munculnya dua faksi umat Islam yang kemudian dikenal sebagai Sunni dan Syi'ah. Dua kelompok ini bersaing untuk merebutkan kekuasaan, dan akibatnya, masing-masing merumuskan teori tentang khalifah sesuai dengan kecenderungan dan kepentingan mereka masing-masing. Situasi khusus dan logika peristiwa di masa akhir kehidupan Nabi telah membuat

---

<sup>16</sup>Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasa: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, h. 293.

<sup>17</sup>Rasyîd Ridhâ, *Al-Khilâfah aw al-Imâmah al-'Uzhmâ*, h. 48.

<sup>18</sup>Abdul Fath Muhammad Abd al-Karîm al-Syahrastânî, *al-Milal wa al-Nihal* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 24.

masing-masing faksi menafsirkan sumber-sumber Islam untuk membenarkan keinginan mereka mengenai suksesi.

Peristiwa di Ghadir Khumm ketika Nabi Muhammad mengadakan perjalanan setelah menunaikan ibadah hajinya yang terakhir (sebelum wafat), dipercaya oleh kaum Syi'ah sebagai pertanda suksesi harus dilakukan. Di tempat ini, Nabi dikisahkan telah menyatakan: "Barangsiapa menjadikan aku sebagai imamnya, maka ia harus memilih `Ali sebagai imamnya". Ini berarti bahwa Nabi, menurut kaum Syi'ah, sebenarnya telah menunjuk siapa penggantinya dan ia adalah menantu dan sepupunya, Ali bin Abî Thâlib. Kaum Syi'ah berpendapat bahwa tidaklah masuk akal kalau Nabi tidak memutuskan siapa yang bakal menjadi pemimpin umat setelah beliau wafat. Terlalu penting menyerahkan pemilihan pengganti Nabi pada individu-individu biasa yang mungkin salah dalam memilih orang untuk posisi tersebut sehingga menyimpang dari tujuan wahyu ilahi.<sup>19</sup>

Sementara itu kaum Sunni percaya bahwa Nabi menunjuk Abû Bakar sebagai penggantinya dalam memimpin umat. Karena ia sahabat dekat Nabi yang dipilih mendampingi dalam hijrah dari Makkah ke Madinah. Ia juga mertua Nabi sendiri dan penasihat kepala bagi umat. Ketika Nabi sakit ia selalu menggantikan Nabi sebagai imam dalam shalat berjamaah. Semua ini melambangkan kompetensi Abû Bakar untuk menjadi pemimpin umat setelah Nabi wafat. Ini di antaranya yang dijadikan alasan oleh kaum Sunni untuk membenarkan keputusan Saqifah Banî Sa'îdah, di mana umat Islam Madinah, *Anshâr* dan *Muhâjirîn* melaksanakan pertemuan untuk memilih pengganti Nabi, bahkan sebelum jenazah Nabi dikuburkan. Lepas dari pandangan kaum *Anshâr* bahwa pengganti Nabi harus berasal dari kalangan mereka sendiri karena mereka telah membantu Nabi di Madinah ketika beliau dipaksa meninggalkan tanah kelahirannya, Makkah, Abû Bakar dinominasikan oleh kelompok kecil elit dan kemudian dikukuhkan oleh umat Islam di Madinah.<sup>20</sup>

Kaum Syi'ah menekankan masalah kepribadian, bahwa Ali adalah pengganti yang absah karena kapasitas intelektualnya yang hebat dan

---

<sup>19</sup>Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought* (Austin, Texas: 1982), h. 5-6.

<sup>20</sup>M. Din Syamsuddin, *Islâm dan Politik Era Orde Baru* (Ciputat: Logos Wacana Ilmu, 2000), h. 90.

*Sumper Mulia Harahap*

dipandang sebagai orang yang paling dekat dan paling cinta pada Nabi. Dalam pandangan kaum Syi`ah, hanya orang yang punya hubungan dekat dengan Nabi yang dapat memiliki kualitas-kualitas pengetahuan dan “ketidak-mungkinan salah” (*ishmah*), dan memiliki kemampuan untuk menegakkan kepemimpinan yang harus adil secara absolut dan permanen. Kaum Sunni, di pihak lain, menekankan pentingnya metode suksesi itu sendiri. Mereka, seperti disimpulkan Hamid Enayat, mempertahankan hak umat Islam untuk memilih pengganti Nabi bagi kepemimpinan politik dari pada menerima penunjukan begitu saja atas individu tertentu. Hal ini dipandang sesuai dengan sabda Nabi yang menyatakan bahwa umatnya lebih tahu mengenai persoalan keduniaan.<sup>21</sup>

### **Mekanisme Penunjukan Khalifah (*Istikhlaf*)**

Dalam karyanya, Rasyid Ridhâ mengarahkan perhatiannya terhadap ketentuan yang berkaitan dengan penunjukan khalifah secara langsung. Apabila seorang khalifah yang sedang memerintah ingin menunjuk seorang calon penggantinya, maka si calon khalifah tersebut harus memiliki semua syarat khalifah yang telah digariskan. Demikian pula halnya dengan khalifah yang menunjuk calon penggantinya tersebut, ia harus pula memiliki syarat-syarat yang tidak menggugurkan statusnya sebagai seorang khalifah. Hal tersebut sesuai dengan pendapat Rasyid Ridhâ bahwa penunjukan calon khalifah dinyatakan tidak sah, kecuali apabila seleksinya dilakukan oleh orang-orang yang memenuhi syarat-syarat sebagai seorang khalifah, baik orang yang menunjuk ataupun yang ditunjuk.<sup>22</sup>

Dalam pandangan Rasyid Ridhâ tetap mementingkan syarat-syarat khalifah dalam proses penunjukan calon khalifah ini. Tiga syarat utama yang diutarakan oleh Rasyid Ridhâ (*al-`adâlah*, *al-kafâ`ah* dan *al-Quraisyiyah*) merupakan syarat yang harus menjadi perhatian khusus. Sehingga dengan demikian, tidak terbuka peluang jabatan khalifah ini lepas dari keturunan suku Quraisy, karena sesuai dengan pendapatnya,

---

<sup>21</sup>Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, h. 6.

<sup>22</sup>Rasyid Ridhâ, *al-Khilâfah aw al-Imamâh al-`Uzhmâ*, h. 33.



syarat keturunan suku Quraisy ini merupakan syarat yang amat penting. Karena dalam pandangan Rasyîd Ridhâ syarat ini ditetapkan berdasarkan kepada nash dan ijma'.<sup>23</sup> Hanya kalau tidak ditemukan calon khalîfah yang berkebangsaan Quraisy, maka khalîfah dapat dijabat oleh suku atau bangsa lain. Karena menurut pandangannya kasus ini tergolong dalam keadaan darurat (*al-dharûrat, wa al-dharûrat tuqaddaru biqadarihâ*).

Dalam analisis penulis, konsep pengangkatan khalîfah yang dikemukakan Rasyîd Ridhâ ini tetap memiliki kaitan yang erat dengan pendapatnya tentang syarat-syarat khalîfah. Sehingga dengan demikian, cara pengangkatan khalîfah menurut pendapat Rasyîd Ridhâ ini mirip dengan sistem pewarisan jabatan raja dalam sistem kerajaan, atau setidaknya cenderung dipahami demikian. Perbedaannya ialah dalam sistem kerajaan jabatan raja atau kepala negara diwariskan kepada keturunan yang lebih dekat kepada raja yang sedang memerintah, seperti anak atau saudara. Sedangkan dalam sistem khilâfah, menurut Rasyîd Ridhâ jabatan khalîfah ini diwarisi oleh orang satu keturunan suku, yaitu suku Quraisy. Tetapi, kecenderungan seperti ini ditutupi oleh Rasyîd Ridhâ dengan lebih mengutamakan syarat-syarat khalîfah bagi calon pengganti khalîfah yang sedang memerintah.

Justru itulah agaknya maka Rasyîd Ridhâ menentang cara yang dilakukan oleh Muawiyah Ibn Abî Sofyân dalam pengangkatan anaknya Yazîd. Hal ini disebabkan Yazîd Ibn Muawiyah dalam pandangannya tidak memiliki semua syarat khalîfah. Bahkan Yazîd dipandang sebagai orang yang masuk kategori *fâsiq* dan *fâjir*.

Menurut Rasyîd Ridhâ, model pengangkatan khalîfah melalui penunjukan (*istikhlâf*) ini, sesuai atau berdasarkan kepada cara pengangkatan `Umar Ibn al-Khaththâb.<sup>24</sup> Sebabnya, karena `Umar Ibn al-Khaththâb adalah orang yang memenuhi syarat-syarat khalîfah. Demikian pula halnya dengan Khalîfah Abû Bakar, yaitu ia juga seorang khalîfah yang tetap memiliki syarat-syarat khalîfah tersebut.

---

<sup>23</sup>Rasyîd Ridhâ, *al-Khilâfah aw al-Imamâh al-'Uzhmâ*, h. 36.

<sup>24</sup>Rasyîd Ridhâ, *al-Khilâfah aw al-Imamâh al-'Uzhmâ*, h. 36

## **Pemerintahan Khilâfah Konstitusional dalam Pemikiran Rasyîd Ridhâ**

Dalam pandangan Rasyîd Ridhâ bahwa upaya pendirian Khilâfah Islamiyyah akan membuat para pemimpin negara-negara penjajah merasa kesal dan marah, lalu mereka pun akan menentang upaya tersebut dengan segenap daya dan kemampuan yang mereka miliki. Di antara negara yang paling menentang rencana pendirian Khilâfah Islamiyyah tersebut adalah negara Inggris. Pernyataan bahwa sebelum terjadinya Perang Dunia, negara Inggris telah berusaha untuk menjadikan Khilâfah Islamiyyah itu berada di tengah-tengah masyarakat Arab merupakan pernyataan yang tidak benar. Seandainya Inggris menginginkan hal itu, niscaya ia akan membantu para pemimpin Yaman dalam mengatur pasukan mereka dan dalam mewujudkan Khilâfah Islamiyyah di Yaman, karena sebagaimana diketahui pemerintahan Yaman merupakan pemerintahan yang kuat, adil dan sudah cukup lama berdiri yaitu sejak abad ketiga Hijriyyah. Tetapi kenyataan yang ada, Inggris justru selalu melakukan tipu daya dan menyebarkan isu-isu dengan tujuan agar ia dapat melakukan intervensi terhadap Yaman dan kemudian menaklukkannya.<sup>25</sup>

Sudah menjadi rahasia umum bahwa negara Inggris merupakan negara yang membantu Khilâfah Islamiyyah di Turki, tetapi hal itu bukanlah karena Inggris benar-benar ingin membantu dan mendukung berdirinya Khilâfah Islamiyyah, melainkan karena Inggris mengetahui bahwa khilâfah yang ada di Turki hanya sekedar formalitas, bukan khilâfah yang sesungguhnya, dan bahwa Turki merupakan negara yang dapat menjalin hubungan baik dengannya. Para penguasa negara Inggris juga mengetahui benar bahwa negara Turki sedang mengalami kelemahan dan sebentar lagi akan mengalami kehancuran. Mereka memang berusaha agar eksistensi negara Turki tetap dapat dipertahankan, namun hal itu hanya semata-mata karena mereka ingin menjadikannya sebagai benteng yang menjadi penghalang antara Kekaisaran Romawi yang sangat ditakuti dengan negara-negara yang berada di wilayah Laut Tengah. Karena itu, mereka menginginkan agar kekuatan yang dimiliki oleh benteng tersebut (maksudnya negara Turki) bukanlah kekuatan yang muncul dari negara

---

25Rasyîd Ridhâ, *al-Khilâfah aw al-Imâmah al-'Uzhmâ*, h. 113

Turki sendiri, melainkan berkat bantuan dan dukungan dari negara Inggris.<sup>26</sup>

Dalam pandangan Rasyîd Ridhâ, umat Islam harus menyiapkan segala sesuatunya dengan matang demi menyongsong kebangkitan umat Islam di masa yang akan datang. Dalam pandangannya, umat Islam harus mengarahkan perhatiannya terhadap hal-hal yang dipandang untuk mendukung terbentuknya institusi khilâfah pada zaman modern sekarang ini.<sup>27</sup>

Rasyîd Ridhâ menyatakan bahwa terbentuknya pemerintahan khilâfah pada zaman sekarang ini adalah suatu keniscayaan. Terlepas dari sikap pesimistis yang diperlihatkan sebagian kalangan pemikir Islam, bahwa keinginan tersebut susah dicapai, Rasyîd Ridhâ ketika itu memiliki keyakinan bahwa keinginan tersebut dapat dicapai.

Untuk mencapai terbentuknya pemerintahan khilâfah, maka para pemimpin harus berupaya untuk tidak selalu taklid buta terhadap adopsi undang-undang yang berasal dari Barat. Menurutnya, faktor yang membuat sistem khilâfah runtuh dan faktor pemecah persatuan umat Islam adalah penerapan sistem perundang-undangan Barat secara baku dan stagnan (undang-undang darurat) di dalam pemerintahan sebuah Negara.<sup>28</sup>

Untuk itu menurut Rasyîd Ridhâ, untuk mencapai suatu pemerintahan Islam yang benar, perhatian umat Islam harus tertuju kepada pembentukan supremasi imamah dengan sistem pemerintahan khilâfah, dengan mehidupkan kembali sistem *syûrâ* dan kekuatan lembaga *ahl al-hall wa al-'aqd* dengan segala kualifikasinya. Dengan cara inilah, menurut Rasyîd Ridhâ akan terwujud sistem keadilan, persamaan (*al-musâwah*), dan memelihara kemaslahatan umat Islam secara keseluruhan, bahkan angka kemiskinan akan teratasi dan patologi sosial akan teratasi.

Untuk itu, menurut Rasyîd Ridhâ perlu merangkul kelompok pembaharu (*hizb al-ishlâh*) yang dapat merumuskan bagaimana

---

26Rasyîd Ridhâ, *al-Khilâfah aw al-Imâmah al-'Uzhmâ*, h. 113

27Rasyîd Ridhâ, *al-Khilâfah aw al-Imâmah al-'Uzhmâ*, h. 80.

28Rasyîd Ridhâ, *al-Khilâfah aw al-Imâmah al-'Uzhmâ*, h. 68.

*Sumper Mulia Harahap*

keberadaan bentuk pemerintahan khilâfah dengan membuat undang-undang yang sesuai dengan kondisi zaman sekarang ini, bukan dengan cara mengambil undang-undang Eropa yang belum tentu dapat memberikan jaminan apapun bagi kemasalahatan umat Islam ke Depan.<sup>29</sup>

Dalam pandangan Rasyîd Ridhâ, ada 3 cara bagi orang-orang muslim non Arab dalam membentuk dan menjalankan pemerintahan yaitu: dengan mengikuti buku-buku fikih yang beragam, mengikuti sistem perundang-undangan Eropa, dan membentuk perkumpulan golongan pembaharu (*hizb al-ishlâh*) yang dapat mempersatukan independensi (*istiqlâl*) pemahaman keagamaan dengan syariat Islam. Golongan pembaharu inilah suatu saat nantinya diharapkan dapat menjadi motor penggerak dalam rencana pendirian pemerintahan khilâfah.<sup>30</sup>

Sementara itu, dalam pandangan Rasyîd Ridhâ, komunitas yang membawa paham-paham ala Eropa telah membawa dampak yang sangat buruk bagi umat Islam pada awal abad ke-19. Akhirnya muncullah kelompok yang hidup dengan gaya kebarat-baratan yang ia istilahkan dengan kelompok westernisme (*hizb al-mutafaranjin*). Dalam persepsi kelompok muslim yang westernism, pada era sekarang ini, agama tidak lagi memiliki relevansi yang tepat untuk dijadikan sebagai basis semua aktivitas dunia. Dalam pandangan mereka, agama sama sekali tidak ada kaitannya dengan politik, peradaban dan ilmu pengetahuan dan sebuah Negara yang melandaskan kepada legitimasi agama, tidak akan bertahan lama.<sup>31</sup>

Selanjutnya Rasyîd Ridhâ menandakan bahwa di antara kelompok yang memiliki kecenderungan kebarat-baratan, mendirikan institusi khilâfah pada zaman sekarang ini dengan mengangkat seorang imam sebagai pemimpin, adalah pekerjaan yang sia-sia pada zaman dengan peradaban modern saat ini. Dalam pandangan mereka, keberadaan institusi khilâfah di Turki pada hakikatnya memiliki urgensi penting baik secara politis

---

29Rasyîd Ridhâ, *al-Khilâfah aw al-Imâmah al-'Uzhmâ*, h. 69

30Rasyîd Ridhâ, *al-Khilâfah aw al-Imâmah al-'Uzhmâ*, h. 61

31Rasyîd Ridhâ, *al-Khilâfah aw al-Imâmah al-'Uzhmâ*, h. 63

maupun secara sosiologis, dengan catatan bahwa bentuk khilâfah yang ada hanya dalam bentuk formalitas belaka.<sup>32</sup>

Dalam pandangan Rasyîd Ridhâ, terdapat juga golongan/kelompok para fuqaha yang stagnan. Rasyîd Ridhâ menandakan bahwa kelompok ini menginginkan bahwa bentuk pemerintahan yang mereka idam-idamkan adalah bentuk pemerintahan yang Islami dengan mengikuti kaidah-kaidah fikih secara membabi buta. Tetapi mereka tidak mampu membuat undang-undang baik dalam bidang militer, moneter, dan politik yang didasarkan kepada kaidah-kaidah fikih yang tradisional tersebut. Hal ini dapat saja disebabkan, karena mereka tidak mungkin meninggalkan ijtihad secara keseluruhan. Seandainya mereka diserahkan kepercayaan untuk mengatur pemerintahan, sudah pasti mereka tidak akan mampu. Hal inilah yang menjadi kesimpulan bagi Rasyîd Ridhâ yang menyatakan ulama fikih ketika itu cenderung pasif dan stagnan.<sup>33</sup>

Berikut ini akan dipaparkan pandangan Rasyîd Ridhâ tentang implementasi sistem khilâfah di tiga wilayah berbeda.

a. Menjadikan Hijaz (Arab) sebagai pusat pemerintahan khilâfah

Negara-negara Arab pada umumnya dan Jazirah Arab pada khususnya, bahkan Negara Hijaz yang lebih khusus, dalam pandangan Rasyîd Ridhâ adalah merupakan Negara yang paling tepat menjadi pusat khilâfah Islamiyah dibandingkan dengan Negara-negara Islam lainnya. Akan tetapi, menurut Rasyîd Ridhâ di Hijaz sendiri terdapat sejumlah kendala yang menjadi hambatan terbentuknya pusat khilâfah tersebut. Di antaranya adalah:<sup>34</sup>

- 1) Raja yang berkuasa di Hijaz sekarang ini banyak tergantung dengan hegemoni Barat.
- 2) Raja Hijaz yang berkuasa cenderung mengambil langkah-langkah eksploitatif agar dirinya diakui sebagai raja yang paling berkuasa di Negara-negara Arab.

---

32Rasyîd Ridhâ, *al-Khilâfah aw al-Imâmah al-`Uzhmâ*, h. 64

33Rasyîd Ridhâ, *al-Khilâfah aw al- Imâmah al-`Uzhmâ*, h. 65

34Rasyîd Ridhâ, *al-Khilâfah aw al- Imâmah al-`Uzhmâ*, h. 74

*Sumper Mulia Harahap*

- 3) Raja Hijaz cenderung menjadikan Kedua Putra Mahkotanya sebagai pemimpin di sebagian negeri Arab.
- 4) Pemerintahannya bersifat diktator dengan mengeluarkan kebijakan tidak melalui lembaga kenegaraan lainnya.
- 5) Pemerintahan Hijaz sangat apatis terhadap karya-karya para tokoh Islam yang menyerukan reformasi keagamaan seperti karya Ibn Taimiyyah dan Ibn al-Qayyim al-Jawziy.
- 6) Adanya Ambisi yang berkesinambungan dari pihak kerajaan untuk mempertahankan kekuasaan dengan berbagai cara, meskipun dengan cara campur tangan kekuasaan non muslim
- 7) Keluarga Raja Hijaz tidak sepenuhnya memenuhi syarat-syarat menjadi khalifah, karena dianggap tidak menguasai ilmu keagamaan dengan sempurna.
- 8) Sebagian besar negara Islam tidak begitu menyukai dengan gaya kepemimpinan yang ada di Negara Hijaz, dengan bukti adanya beberapa kritikan yang dilontarkan berbagai media masa di Negara-negara Islam lainnya seperti Tunis, Mesir, al-Jazair, India dan lain sebagainya.
- 9) Pemerintahan Hijaz dianggap tidak memiliki kesiapan untuk mewujudkan tiga tujuan umum dibentuknya khilâfah Islamiyyah, yaitu: 1.mendirikan pemerintahan yang dilandaskan kepada konsep musyawarah; 2. mengembalikan kejayaan umat Islam di bidang ilmu pengetahuan; 3. terwujudnya reformasi di bidang paham keagamaan dengan menghilangkan khurafat dan bidah, menghidupkan sunnah dan memperkuat tali ukhuwah
- 10) Pemerintahan Hijaz dianggap lemah untuk menjadi pusat khilâfah karena tidak memiliki kekuatan dan sumber daya alam yang mendukung.

b. Menjadikan Turki sebagai pusat pemerintahan khilâfah

Dalam pandangan Rasyîd Ridhâ, ada dua hal yang menjadi kendala utama bagi terbentuknya Khilâfah di Negara Turki.<sup>35</sup>

- 1) Tidak adanya dukungan dari para petinggi militer dan para politisi lokal terhadap terbentuknya sistem khilâfah, karena dianggap dengan

---

35Rasyîd Ridhâ, *al-Khilâfah aw al-Imâmah al-'Uzhmâ*, h. 76

adanya khilâfah kekuasaan sepenuhnya berada di tangan khalîfah. Bahkan adanya kekhawatiran munculnya dampak lain seperti semakin subur nya perkembangan bahasa Arab di negeri Turki.

- 2) Adanya resistensi yang kuat dari Jazirah Arab untuk dijadikannya Turki sebagai basis khilâfah.
- c. Menjadikan pusat pemerintahan khilâfah di antara Jazirah Arab dan Turki

Rasyîd Ridhâ berpandangan bahwa untuk mewujudkan pusat pemerintahan khilâfah di antara Jazirah Arab dan Turki (*manthiqah wushthâ*) yang di dalamnya terdapat banyak bangsa Arab, Turki dan Kurdi adalah usaha yang dapat dijadikan alternatif. Seperti di wilayah Moushul perbatasan yang menjadi wilayah perebutan antara Negara Irak dan Syiria. Menurut pandangan Rasyîd Ridhâ hal ini dapat tercipta dengan adanya dukungan dari Negara Turki. Kemudian setelah itu diberikan kewenangan terhadap kelompok pembaharu (*hizb al-ishlâh*) untuk memformulasikan sistem dan undang-undang pemerintahan khilâfah di wilayah tersebut.<sup>36</sup>

Demi terwujudnya sistem khilâfah yang benar dalam era kontemporer saat ini sebagaimana yang menjadi cita-cita Rasyîd Ridhâ, maka Rasyîd Ridhâ memandang perlu adanya sejumlah program dan institusi penting yang menentukan kesuksesan sistem pemerintahan khilâfah.<sup>37</sup>

- 1) Program pendirian Sekolah Tinggi yang menjadi pusat pengkaderan dan pembentukan karakter calon khalîfah dan mujtahid.
- 2) Program suksesi Khalîfah
- 3) Program pembentukan institusi atau lembaga kenegaraan yang meliputi:
  - a) Dewan Syûrâ
  - b) Majelis Fatwa dan Pengawasan buku-buku keagamaan.
  - c) Majelis pengawasan pelaksanaan kebijakan yang dikeluarkan oleh pemerintahan khilâfah.

---

<sup>36</sup>Rasyîd Ridhâ, *al-Khilâfah aw al-Imâmah al-`Uzhmâ*, h. 78

<sup>37</sup>Rasyîd Ridhâ, *al-Khilâfah aw al- Imâmah al-`Uzhmâ*, h. 80

*Sumper Mulia Harahap*

- d) Komisi Pengawasan Kinerja Pemerintah
- e) Majelis Dakwah dan Pengkaderan Dai
- f) Badan Kerohanian yang berfungsi untuk mengkoordinir pemberian khutbah dan nasehat serta pelaksanaan amar makruf nahi mungkar
- g) Badan Pengelolaan Zakat
- h) Badan Urusan Haji yang menangani urusan haji dan pemeliharaan Haramain (Mekkah dan Madinah)
- i) Badan Kesekretariatan Negara

Kebangkitan umat Islam merupakan satu tujuan yang harus dicapai oleh umat Islam. Sayangnya, menurut Rasyîd Ridhâ, kesiapan umat Islam untuk mencapai kebangkitan tersebut masih tergolong sangat lemah. Mereka terkesan sangat pasif dan cenderung ingin mempertahankan status quo atau merasa cukup dengan kondisi yang ada, bahkan dapat dikatakan bahwa mereka tidak memiliki semangat untuk menuju ke arah yang lebih baik. Inilah yang menyebabkan laju progresifitas umat Islam di negara-negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam masih tergolong lambat. Andaikata ada perkembangan (kemajuan) di sebagian negara tersebut, maka hal itu lebih disebabkan oleh kuatnya tekanan dari pihak-pihak asing, dan bukan disebabkan oleh upaya mereka untuk kembali kepada ajaran-ajaran agama mereka atau oleh kesadaran mereka bahwa mereka tidak akan mendapatkan apa yang dapat mereka peroleh seandainya mereka berpegang teguh pada ajaran-ajaran tersebut. Padahal seandainya mereka mengikuti petunjuk-petunjuk dan menegakkan syariat agama mereka, lalu mereka mau mengimplementasikan perintah Allah yang terkandung dalam firman-Nya: “*Dan persiapkanlah olehmu kekuatan (untuk menghadapi) mereka*”, niscaya tidak ada satu orang atau umat pun yang dapat menyaingi mereka dalam hal pembuatan rudal, bom dan berbagai jenis senjata lainnya, dan juga dalam berbagai bidang keilmuan.<sup>38</sup>

Untuk mewujudkan pemerintahan dengan sistem khilafah konstitusional, maka umat Islam harus berani berijtihad. Seandainya kebangkitan sebagian umat Islam dalam berbagai bidang keilmuan itu berhasil diwujudkan berkat komitmen mereka terhadap petunjuk (ajaran-ajaran) Islam, niscaya laju progresifitas dalam bidang sipil (sosial

---

<sup>38</sup>Rasyîd Ridhâ, *al-Khilâfah aw al-Imâmah al-'Uzhmâ*, h. 80



kemasyarakatan) pun akan lebih cepat. Di samping itu, upaya untuk menghidupkan kembali fungsi khilâfah akan terasa lebih mudah hingga tidak membutuhkan kerja keras dan tidak perlu dibentuk satu *hizb* (kelompok) pun yang memiliki perhatian khusus terhadap upaya tersebut. Hal ini disebabkan karena semangat atau jiwa keislaman termasuk salah satu sarana yang paling efektif untuk mewujudkan kebangkitan umat Islam.<sup>39</sup>

Bila umat Islam menginginkan perubahan pada adat dan tradisi, maka harus dibentuk komite-komite khusus yang beranggotakan orang-orang yang berfikiran moderat yang akan membahas sisi-sisi positif dan sisi-sisi negatif dari perubahan yang diinginkan itu, maka harus dibuat sistem atau aturan-aturan untuk hal-hal yang ingin dirubah, tentunya dengan memperhatikan kondisi sosiologi yang ada dan kemungkinan terjadinya pertentangan (konflik) antara individu atau kelompok dalam menyikapi perubahan tersebut.<sup>40</sup>

Dengan adanya perbedaan tingkat pendidikan dan pola pikir seperti itu dan dengan adanya masalah-masalah yang selalu muncul di kalangan umat Islam, maka akan terjadi pula perbedaan sikap di antara umat Islam terhadap masalah-masalah tersebut, tentunya sesuai fatwa ulama yang diikuti oleh masing-masing kelompok. Menurut Muhammad Rasyîd Ridhâ, kondisi seperti ini tidak akan pernah menyelesaikan masalah-masalah yang mereka hadapi. Solusinya adalah dengan adanya seorang khalîfah yang mujtahid (pandai berijtihad).<sup>41</sup>

Sebagai contoh, Afghanistan termasuk salah satu bangsa yang beragama Islam yang memiliki komitmen paling kuat terhadap ajaran-ajaran Islam dan paling jauh dari kebiasaan atau gaya hidup orang Eropa (Barat). Memang dalam mewujudkan kebangkitannya, umat Islam di Afghanistan banyak menyerap ilmu-ilmu pertanian dan teknologi dari Eropa tetapi mereka tidak mau menyerap ilmu-ilmu sosial kemasyarakatan dan ilmu-ilmu hukum, karena menurut mereka syariat Islam sudah sangat

---

39Rasyîd Ridhâ, *al-Khilâfah aw al-Imâmah al-'Uzhmâ*, h. 81

40Rasyîd Ridhâ, *al-Khilâfah aw al-Imâmah al-'Uzhmâ*, h. 85

41Rasyîd Ridhâ, *al-Khilâfah aw al-Imâmah al-'Uzhmâ*, h. 87

*Sumper Mulia Harahap*

kaya akan kedua ilmu tersebut sehingga mereka tidak perlu mempelajarinya dari bangsa Eropa, apalagi bila mereka mau menerapkan konsep ijtihad. Sebab, kebangkitan dan kemajuan umat Islam sangat tergantung pada upaya penerapan konsep ijtihad dalam kehidupan mereka.<sup>42</sup>

Berdasarkan hal ini, maka Muhammad Rasyîd Ridhâ berpendapat bahwa seandainya letak geografis negara Afghanistan menyatu dengan Jazirah Arabia, lalu Bahasa Arab dijadikan sebagai bahasa resmi kenegaraannya, niscaya ia akan menjadi negara Islam yang lebih pantas untuk menghidupkan kembali fungsi khilâfah.

Maka ijtihad kontemporer dalam pandangan Rasyîd Ridhâ adalah upaya untuk mengkompromikan antara peradaban modern dan komitmen terhadap ajaran-ajaran Islam. Maka menurutnya, seorang khalîfah tidak akan menjadi pemimpin yang wajib ditaati dan memiliki kemampuan untuk menyebarkan dakwah Islamiyyah, memelihara kesucian agama, memberantas bid'ah dan menghilangkan perselisihan di antara umat Islam, kecuali bila dia adalah seorang mujtahid atau orang yang pandai berijtihad.<sup>43</sup>

Di sisi lain, kemampuan seseorang untuk berijtihad sangat tergantung pada penguasaannya terhadap Bahasa Arab serta pemahamannya terhadap gaya bahasa dan struktur kalimatnya. Seseorang tidak dapat berijtihad kecuali bila dia telah menguasai Bahasa Arab dengan baik sehingga dia dapat memahami nash-nash al-Qur'an dan Hadits, dua hal yang berada pada puncak ketinggian bahasa. Ulama Ushul Fikih dari berbagai madzhab mengkategorikan pengetahuan dan penguasaan terhadap bahasa Arab sebagai salah satu syarat ijtihad yang terpisah dengan syarat-syarat lainnya. Bahkan sebagian ulama berpendapat bahwa pengetahuan ini wajib dimiliki oleh setiap muslim, meskipun dia adalah orang yang baru sampai pada level taklid. Keyakinan seperti inilah yang menyebabkan Bahasa Arab pada tiga masa terbaik (masa sahabat, tabi'in dan tabi' tabi'in) tersebar luas di setiap wilayah yang

---

42Rasyîd Ridhâ, *al-Khilâfah aw al-Imâmah al-'Uzhmâ*, h. 81

43Rasyîd Ridhâ, *al-Khilâfah aw al-Imâmah al-'Uzhmâ*, h. 87

ditaklukkan oleh Islam, tanpa harus ada sekolah-sekolah yang dibangun baik oleh pihak pemerintah ataupun swasta (lembaga-lembaga pendidikan).<sup>44</sup>

Pentingnya menghidupkan Bahasa Arab dalam sistem pemerintahan Islam ini tidak bisa lepas dari pembahasan tentang kedudukan sebuah bahasa yang berfungsi sebagai salah satu alat pemersatu berbagai suku (ras). Sebagaimana diketahui, Islam telah mengharamkan fanatisme kesukuan karena ia dapat memecah belah umat, menghilangkan persatuan dan memunculkan permusuhan di antara mereka. Berdasarkan hal ini, maka di antara program yang termasuk ke dalam agenda reformasi atau pembaharuan dalam Islam di bidang keagamaan dan sosial adalah mempersatukan bahasa, yaitu dengan menjadikan Bahasa Arab sebagai bahasa bagi semua suku dan bangsa yang menganut agama Islam. Islam dan Bahasa Arab merupakan dua hal yang saling menjaga satu sama lain; Tanpa adanya agama Islam, maka Bahasa Arab akan mengalami perubahan besar seperti yang terjadi pada bahasa-bahasa lain; Sebaliknya tanpa Bahasa Arab, pemahaman umat Islam terhadap agama Islam akan sangat berbeda, antara satu orang dengan orang lainnya, hingga Islam pun akan menjadi sebuah agama yang di dalamnya terjadi pengkafiran antar penganutnya.

Seandainya Daulah Usmaniyyah mau menghidupkan Bahasa Arab di wilayah-wilayah Eropa yang telah ditaklukkannya, niscaya agama Islam akan tersebar luas di wilayah-wilayah tersebut dan juga wilayah-wilayah sekitarnya, di samping akan terbentuk peradaban Islam di sana seperti yang dapat dilihat di Andalusia. Sayangnya, Daulah Islamiyyah tidak melakukan hal itu dan tidak pula menjadikan Bahasa Turki sebagai bahasa keilmuan, yang menjadi perhatiannya hanyalah kekuatan pedang semata.<sup>45</sup>

Selanjutnya Rasyîd Ridhâ berpandangan bahwa sekarang ini dunia Islam sedang berada dalam kondisi yang memprihatinkan, karena sistem pemerintahan dan hukum-hukum yang diterapkan di dalamnya sangat tergantung kepada selera (baca: kepentingan) para pemimpinnya yang

---

44Rasyîd Ridhâ, *al-Khilâfah aw al-Imâmah al-'Uzhmâ*, h. 88

45Rasyîd Ridhâ, *al-Khilâfah aw al-Imâmah al-'Uzhmâ*, h. 89

*Sumper Mulia Harahap*

memiliki latar belakang agama dan kepercayaan yang berbeda-beda, dan juga tergantung kepada pendapat para ulama dan penasehatnya yang berasal dari berbagai madzhab atau faham. Tidak ada lagi sumber yang disepakati bersama untuk dijadikan sebagai pedoman dan rujukan dalam menghadapi dan menyelesaikan setiap masalah yang muncul, sehingga orang-orang yang memiliki niat buruk terhadap Islam dapat menentukan kebijakan-kebijakan yang menguntungkan mereka tetapi merugikan Islam dan kaum Muslimin. Untuk mengatasi kondisi seperti ini, tidak ada solusi lain kecuali dengan menghidupkan kembali fungsi khalîfah dan mengangkat seorang pemimpin (khalîfah), yang memenuhi syarat-syarat yang telah ditetapkan oleh syariat Islam dan akan bekerja sama dengan *ahl al-hall wa al-'aqd* dalam mengemban tugas kekhalîfahan. Dalam hal ini, setiap keputusan dan kebijakannya yang berkaitan dengan kepentingan umum wajib ditaati oleh setiap Muslim.<sup>46</sup>

Tetapi bila seseorang diangkat sebagai pemimpin tetapi sistem pengangkatannya dan mekanisme kerjanya tidak sesuai dengan ketentuan-ketentuan yang ditetapkan syariat Islam, maka keputusan-keputusan dan kebijakan-kebijakannya tidak wajib ditaati oleh setiap Muslim. Sebagai contoh, meskipun Sultan Abdul Hamid mengaku sebagai khalîfah, tetapi karena dia tidak memenuhi syarat-syarat dan kriteria-kriteria khalîfah (yang ditetapkan syariat Islam) lalu dia juga tidak melaksanakan kewajiban-kewajibannya dengan baik, maka kaum Muslimin di Afghanistan, Yaman, Najd dan Maroko tidak menganggap sah kekhalîfahannya dan meyakini bahwa mereka tidak wajib mentaatinya.

Sebaliknya lanjut Rasyîd Ridhâ, bila dalam pengangkatan seorang khalîfah syarat-syarat dan ketentuan-ketentuan yang berkaitan dengannya dipenuhi, maka dunia Islam harus tunduk kepadanya dan tidak ada seorangpun yang boleh mengingkari keabsahan kekhalîfahannya itu. Pada saat itulah, setiap bangsa yang beragama Islam harus berusaha semaksimal mungkin untuk bersatu dengannya.<sup>47</sup>

---

46Rasyîd Ridhâ, *al-Khilâfah aw al-Imâmah al-'Uzhmâ*, h. 102

47Rasyîd Ridhâ, *al-Khilâfah aw al-Imâmah al-'Uzhmâ*, h. 103

Bila hal ini terwujud, maka reformasi atau pembaharuan baik dalam bidang keagamaan ataupun bidang-bidang lainnya dapat diwujudkan oleh umat Islam. Hal itu disebabkan karena agenda dan program pembaharuan itu dapat terorganisir dan terkontrol dengan baik. Selain itu, kondisi yang ada pun akan kondusif karena umat Islam dituntut untuk bersatu dan tidak boleh menentang kebijakan-kebijakan khalifah, sehingga hal itu akan memudahkan orang-orang yang memiliki perhatian khusus terhadap pembaharuan di tubuh umat Islam dalam mewujudkan cita-cita mulia tersebut. Kondisi seperti itu, tentunya akan sangat berbeda dengan kondisi sekarang ini dimana orang-orang yang berniat mewujudkan misi pembaharuan di sejumlah negeri seringkali harus berhadapan dengan orang-orang yang lebih mempersoalkan masalah-masalah khilafiyah yang dianggapnya berbeda dengan apa yang selama ini mereka yakini.<sup>48</sup>

Hal inilah yang menjadi bahan analisa Antony Black bahwa pemikiran yang dituangkan oleh Rasyîd Ridhâ merupakan “buah terakhir ide-ide Islam murni”.<sup>49</sup>

Dalam analisis Antony Black, penghapusan kekhalifahan mendorong Rasyîd Ridhâ untuk menyelesaikan konsep *al-khilafah*-nya. Menurut Rasyîd Ridhâ telah membahas kembali persoalan struktur institusional Islam. Rasyîd Ridhâ telah mengadopsi pendekatan al-Afghân dan Abduh bahwa “pintu ijtihad” harus dibuka kembali; bahwa kita harus “kembali ke sumber-sumber”. Seperti kalangan modernis, dia membedakan antara bagian-bagian syariat yang berhubungan dengan masalah ketuhanan yang baku, dan bagian-bagian yang membahas perilaku sosial: semua ini dapat diadaptasikan sesuai dengan prinsip kemaslahatan. Ulama, menurutnya, alih-alih mendukung “otokrasi yang tiran”, seharusnya sejak lama menerima konstitusionalisme parlementer.<sup>50</sup>

Akan tetapi, berbagai peristiwa yang terjadi belakangan membuatnya hati-hati untuk melepaskan prioritas sunnah: dalam *al-*

48Rasyîd Ridhâ, *al-Khilâfah aw al-Imâmah al-'Uzhmâ*, h. 104.

49Antony Black, *Pemikiran Politik Islam dari Masa Nabi Hingga Masa Kini*, diterjemahkan dari *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*, Alih Bahasa Abdullah Ali dan Mariana Ariestyawati (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006). h. 565.

50Antony Black, *Pemikiran Politik Islam*, h. 566.

*Sumper Mulia Harahap*

*khilafah* ia mengingatkan agar pengembangan kembali moralitas sosial harus didasarkan semata-mata atas syariat yang merupakan dasar seluruh legislasi manusia. Kekhalifahan, dia berargumen, sangat dibutuhkan, yang tentu saja fungsinya adalah memenuhi kepentingan duniawi dan mengatur urusan agama kaum muslim. Bahkan, dalam kerangka Sunni yang sebenarnya, ia bersikukuh bahwa khalifah tidak secara khusus menjadi pemimpin agama, dalam pengertian bahwa ia tidak dapat memutuskan masalah hukum agama. Dia adalah seorang pemimpin seluruh dunia, tetapi di zaman modern ia tidak dapat menggantikan negara-negara yang ada. Dia harus memimpin negara-negara muslim dan orang muslim yang hidup di bawah “pemerintahan asing” dalam bentuk semacam “konfederasi” atau “persemakmuran”. Jadi, kekuasaan politik Khalifah juga secara praktis tidak ada. Ia harus memelihara berbagai hal yang tidak dilakukan atau diatur oleh pemerintahan yang ada: misalnya masalah “organisasi pendidikan agama” dan “peraturan tentang status pribadi”. Rasyîd Ridhâ menyebutkan institusi kepausan sebagai model untuk apa yang ia maksudkan. Kendati Khalifah sendiri bukan sebuah otoritas yuridis, apalagi legislatif, ia mungkin saja memberi masukan kepada pemerintah dalam persoalan politik dan hukum menganjurkan satu keputusan ijtihad dibanding yang lain, setelah bermusyawarah dengan ulama di antara “mereka yang berhak mengurai simpul masalah *-ahl al-hall wa al-`aqd* (yaitu para pemimpin umat)-, khususnya jika ia sendiri bukan seorang mujtahid yang memenuhi syarat”. Tugasnya yang paling penting adalah menjalankan fungsi pengawasan dan pengembangan kembali nilai-nilai syariat dalam persoalan sosial. Dengan kata lain, Rasyîd Ridhâ memberi khalifah peran terbaru dalam kepemimpinan moral, serta bimbingan dan penasehatan agama.<sup>51</sup>

Mengenai soal konstitusi kekhalifahan, menurut Antony Black hutang Rasyîd Ridhâ kepada modernisme telah dibayar tetapi, sekali lagi, ia mencampurkan dosis agama yang begitu kuat ke dalam modernisme sesuai dengan tradisi konstitusi muslim. Pemilihan dan musyawarah adalah prinsip dasar dalam Islam yang telah ditinggalkan oleh Dinasti Umayyah; karena sesungguhnya “kepatuhan yang sebenarnya hanyalah

---

<sup>51</sup>Antony Black, *Pemikiran Politik Islam*, h. 567.

kepada Tuhan, dan kekuasaan yang memaksa telah diberikan (yakni oleh Tuhan) kepada *badan sosial umat*. Rasyîd Ridhâ berpandangan bahwa “semua yang dimiliki hukum (Eropa), yang baik dan adil, telah ditetapkan oleh syariat kita sejak lama”. Ini memungkinkannya untuk memutuskan berdasarkan kriteria tradisional muslim seberapa jauh ia ingin mendefinisikan kedaulatan rakyat menurut pengertian Barat. Dalam ungkapan Kerr, *syura* (konsultasi) menjadi “ciri khas teori politik Rasyîd Ridhâ dalam proses pemilihan, interpretasi konstitusi, dan legislasi.

Sekarang, sebagai akibatnya, Rasyîd Ridhâ menetapkan semua fungsi ini kepada *ahl al-hall wa al-`aqd*. Para pemuka, atau warga negara terkemuka ini tidak dipilih, melainkan hanya diakui. Rasyîd Ridhâ menyamakan mereka dengan “umat” dalam arti bahwa pilihan dan keputusan mereka merupakan pilihan dan keputusan umat. Itu terjadi, sekali lagi, sebagian karena kesejajaran antara badan perwakilan yang dipilih dan perwakilan seluruh komunitas seperti dalam sistem konstitusionalisme representatif yang telah berjalan di Eropa. Akan tetapi, Rasyîd Ridhâ di sini tengah memperlunak teori kedaulatan rakyat seperti yang dinyatakan oleh kalangan modernis Islam, boleh jadi karena kecenderungan-kecenderungan sekularisasi di Majelis Nasional Turki.

Apa yang khas dari Ridha kelihatannya adalah bahwa ia telah mengubah bobot relatif yang dilekatkan kepada tradisi Eropa dan Islam; jelasnya, ketertarikan Rasyîd Ridhâ pada sumber-sumber Islam telah menafikan, atau setidaknya mengabaikan, pengaruh Barat. Sekali lagi, teori Islam mempunyai persamaan tertentu dengan Plato: Rasyîd Ridhâ tengah mendukung pemerintahan konstitusional ketimbang perwakilan. Karenanya tidak mengherankan jika gagasan-gagasannya lebih *masuk* ke kalangan “elit tradisional dan publik muslim yang berpendidikan atau agak berpendidikan” daripada ke lingkungan pemerintah yang terbaratkan.<sup>52</sup>

## **Penutup**

Rasyîd Ridhâ menyatakan bahwa terbentuknya pemerintahan khilâfah pada zaman sekarang ini adalah suatu keniscayaan. Terlepas dari sikap pesimistis yang diperlihatkan sebagian kalangan pemikir Islam,

---

<sup>52</sup>Antony Black, *Pemikiran Politik Islam*, h. 567-568.

*Sumper Mulia Harahap*

bahwa keinginan tersebut susah dicapai, Rasyîd Ridhâ ketika itu memiliki keyakinan bahwa keinginan tersebut dapat dicapai. Untuk mencapai terbentuknya pemerintahan khilâfah, maka para pemimpin harus berupaya untuk tidak selalu taklid buta terhadap adopsi undang-undang yang berasal dari Barat. Menurutnya, faktor yang membuat sistem khilâfah runtuh dan faktor pemecah persatuan umat Islam adalah penerapan sistem perundang-undangan Barat secara baku dan stagnan (undang-undang darurat) di dalam pemerintahan sebuah Negara.

Dalam pandangan Rasyîd Ridhâ, untuk mencapai suatu pemerintahan Islam yang benar, perhatian umat Islam harus tertuju kepada pembentukan supremasi imamah dengan sistem pemerintahan khilâfah, dengan mehidupkan kembali sistem *syûrâ* dan kekuatan lembaga *ahl al-hall wa al-`aqd* dengan segala kualifikasinya. Dengan cara inilah, menurut Rasyîd Ridhâ akan terwujud sistem keadilan, persamaan (*al-musâwah*), dan memelihara kemaslahatan umat Islam secara keseluruhan, bahkan angka kemiskinan akan teratasi dan patologi sosial akan teratasi.

Untuk itu, menurut Rasyîd Ridhâ perlu merangkul kelompok pembaharu (*hizb al-ishlâh*) yang dapat merumuskan bagaimana keberadaan bentuk pemerintahan khilâfah dengan membuat undang-undang yang sesuai dengan kondisi zaman sekarang ini, bukan dengan cara mengambil undang-undang Eropa yang belum tentu dapat memberikan jaminan apapun bagi kemasalahatan umat Islam ke depan. Dalam pandangan Rasyîd Ridhâ, ada 3 cara bagi orang-orang muslim non Arab dalam membentuk dan menjalankan pemerintahan yaitu: dengan mengikuti buku-buku fikih yang beragam, mengikuti sistem perundang-undangan Eropa, dan membentuk perkumpulan golongan pembaharu (*hizb al-ishlâh*) yang dapat mempersatukan independensi (*istiqlâl*) pemahaman keagamaan dengan syariat Islam. Golongan pembaharu inilah suatu saat nantinya diharapkan dapat menjadi motor penggerak dalam rencana pendirian pemerintahan khilâfah.

Sementara itu, dalam pandangan Rasyîd Ridhâ, komunitas yang membawa paham-paham ala Eropa telah membawa dampak yang sangat buruk bagi umat Islam pada awal abad ke-19. Akhirnya muncullah kelompok yang hidup dengan gaya kebarat-baratan yang ia istilahkan



dengan kelompok westernisme (*hizb al-mutafaranjin*). Dalam persepsi kelompok muslim yang westernism, pada era sekarang ini, agama tidak lagi memiliki relevansi yang tepat untuk dijadikan sebagai referensi utama dalam segenap aktivitas. Dalam pandangan mereka, agama sama sekali tidak ada kaitannya dengan politik, peradaban dan ilmu pengetahuan dan sebuah Negara yang melandaskan kepada legitimasi agama, tidak akan bertahan lama.

### **Daftar Pustaka**

- Abd al-Rahmân Muhammad Ibn Khaldûn, *Muqaddimat Ibn Khaldûn*, Jilid I, Beirut: Dâr al-Fikr, 1981.
- Al-Asymâwî, Muhammad Sa`îd, *Al-Khilâfah al-Islâmiyyah*, Kairo: Sînâ L al-Nasyr, 1992.
- Black, Antony, *Pemikiran Politik Islam dari Masa Nabi Hingga Masa Kini*, diterjemahkan dari *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*, Alih Bahasa Abdullah Ali dan Mariana Ariestyawati, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006.
- Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, Texas: Austin, 1982.
- Ibn Manzhûr, *Lisân al-Arab*, Jilid IX, Beirut: Dâr al-Shâdir, 1968.
- M. Din Syamsuddin, *Islâm dan Politik Era Orde Baru*, Ciputat: Logos Wacana Ilmu, 2000.
- Ma'luf, Louis. *Al-Munjid fi al-Lughât wa al-A'lâm*, Beirut: Dâr al-Masyriq, 1973.
- Maryam Jameelah, *Islam in The Theory and Practice*, New Delhi: Taj Company, 1983.
- Al-Mâwardî, *Al-Ahkâm al-Sulthâniyah*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Mohammad E. Hasim, *Kamus Istilah Islam*, Jakarta: Penerbit Pustaka, 1987.
- Muhammad Rasyîd Ridhâ, *Al-Khilâfah aw al-Imâmah al-`Uzhmâ*, Kairo: Mathba'at al-Manâr, 1341 H.
- , *Al-Wahy al-Muhammadi*, Mesir: Mathba`at al-Qâhirah, 1960.
- Nashr Hâmid Abû Zaid, *Al-Khilâfah wa Sulthah al-Ummah*, Kairo: Dâr al-Nahr, 1995.
- Nasution, Harun, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975.

*Sumper Mulia Harahap*

al-Nawwâr, Shalâh al-Dîn Muhammad, *Nazhariyyah al-Khilâfah aw al-Imâmah wa Tathawwuruhâ al-Siyâsiy wa al-Dîniy*, Kairo: Mansya'at al-Ma`ârif, 1996.

Pulungan, J. Suyuthi, *Fiqh Siyasah: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: Rajawali Press, 2002.

Al-Syahrastânî, Abdul Fath Muhammad Abd al-Karîm, *al-Milal wa al-Nihal*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.