

SATU NEGARA SATU TUJUAN: MENYOAL KONSEP NEGARA KHILÂFAH TAQÎ AL-DÎN AL-NABHÂNÎ

Umar Faruq

Abstract:

Taqî al-Dîn al-Nabbâhî, an Islamic fundamentalist, with his political party Hzb al-Tahrîr al-Islâm, offered an idea of khilâfah. As a universal nation, which is aimed at providing solutions to the whole problems (final solution), is a political ideology in form covered by religious issue that is universality of Islam. This idea is based on the universality of Islam which has no boundary limit so as the Islamic political system is universal and its implementation to build a khilâfah state should also be universal and absolute. This ideological reason is supported by empirical reason addressed to the countries and nations perceived as disbelievers institutions applied to Islamic nations. Since the world order nowadays is built on the interaction among countries and nations world wide, to show Islamic supremation, the secularistic system must be replaced. The alternative solution offered by Taqî al-Dîn is khilâfah state where Allah is the Judge.

Although the functions of representative authority conduct are, the same as those in the theocratic system, the khilâfah nation is claimed to be different from theocracy for historical reasons; there is no historical and ideological relationships between theocracy and Islamic politic. The khâlîfah is not an incarnation of God as claimed by an emperor in a theocratic nation. Khalîfah is just a representation of God who is the same as ordinary person in the eye of God. The existence of khâlîfah is to facilitate the implementation of Allah's rules, as the owner and the holder of the authority. The claim that khâlîfah is the implementer of Allah's rules and representation of God, practically, resembles the religious and political functions in a theocratic system. Therefore, khilâfah state is not an expression of religion resurrection, but merely a statement of new order to replace the present system with the khilâfah system claimed to be the religious principles.

Keywords: Khilâfah, Khalifah, Politik, Jihad, Negara, Rakyat, Hukum Syar'i.

JATUHNYA otoritas khalifah setelah kekalahan Islam dalam berbagai benturannya dengan Barat membawa penderitaan panjang bagi dunia Islam. Penderitaan ini menyebar di hampir semua bidang kehidupan: politik,

ekonomi, dan ilmu pengetahuan.¹ Kenyataan itu tentu saja mengundang perhatian para aktivis muslim untuk memberikan solusi. Aneka solusi yang ditawarkan beragam dan coraknya pun berbeda sesuai dengan visi dan orientasi dari bentuk-bentuk gerakan yang dipilih.²

Di antara solusi-solusi tersebut pada tiga dasawarsa pascakejatuhan *Khilâfah 'Utsmâni*, yang kembali merebak setelah melemahnya gerakan Ikhwân al-Muslimîn,³ adalah ide pembentukan negara *khilâfah*. Di tahun 1928 M, ide memang pernah digotong oleh Ikhwân al-Muslimîn, dan setelah ditenggelamkan oleh wacana dan aksi-aksi negara-bangsa⁴ dalam beberapa

¹ Imperialisme Eropa yang merambah dunia Islam memang tidak sampai mengakibatkan stagnasi di kalangan kaum muslim. Meski beberapa wilayah didominasi Barat pada Perang Dunia I, dinamika di dunia Islam sepanjang abad XIX terus berlanjut hingga abad XX. Masa sejak Perang Dunia II sampai pertengahan tahun '60-an adalah saat terjadinya perubahan signifikan dan dramatis di dunia Islam, baik di bidang politik maupun ideologi. Selama periode ini banyak negara memerdekakan diri, berbagai perkembangan ideologis juga terjadi. Aneka peristiwa itu dibarengi revolusi militer dan perubahan evolusioner yang mengubah wajah dunia Islam. Periksa John Obert Voll, *Islam Continuity and Change in the Modern World* (Colorado: Westview Press, 1982), 149.

² Memuncaknya kesadaran Islam melahirkan berbagai aktivitas muslim dengan bermacam ciri, seperti revivalisme, kelahiran kembali, fundamentalisme, penegakan kembali syariat Islam, kebangkitan Islam, pembaruan Islam, modernisasi Islam, revitalisasi, militansi, aktivisme, messianisme, kembali ke Islam, dan barisan Islam. Lihat R. H. Raïr Dekmejian, *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World* (New York: Syracuse University Press, 1985), 4.

³ Gerakan revivalis Islam pertama, *Ikhwân al-Muslimîn*, didirikan di Mesir pada 1928 M oleh seorang guru agama bernama Hassan al-Banna. Sejarah awal gerakan ini tak begitu jelas, tetapi tampaknya selama delapan tahun pertama, ia telah memfokuskan pada aktivitas keagamaan dan sosial. Namun, setelah itu gerakan ini mulai mengubah orientasinya dan lebih menonjolkan aspek politik dan tuntutan pengembalian negara Islam. Lihat Bernard Lewis, *Islam and the West* (London: Oxford University Press, 1993), 139.

⁴ Selama abad XX berkembang dua hal penting, yakni revolusi nasionalisme di dunia Islam dan kian strategisnya struktur negara di masyarakat. Kedua *trend* ini acapkali saling mendukung karena sebuah negara-bangsa yang menjadi tujuan banyak intelektual dan aktivis politik. Dalam pada itu, ide komunitas Islam kosmopolit (kesatuan umat) memang belum terlupakan. Para penulis nasionalis menekankan karakter Islam Arab dan melihat kesatuan Arab sebagai hal penting untuk kesatuan selanjutnya: Pan-Islam. Dalam hal ini, seorang intelektual nasionalis Arab, 'Abd al-Râhmân al-Bazzâz di tahun 1952 berujar, "Islam meskipun agama universal yang sesuai untuk semua orang dan pada faktanya dipeluk oleh banyak bangsa dan suku, maka tidak ragu lagi bahwa Islam adalah agama yang pertama kali diturunkan kepada orang Arab sendiri. Dari sudut ini, Islam adalah agama spesial milik mereka sendiri." Lihat Voll, *Islam* ..., 150 dan 161.

tahun kemudian, isu tersebut kembali diangkat oleh Taqî al-Dîn al-Nabhânî, bahkan diwujudkan ke dalam aksi politiknya melalui gerakan *Hisb al-Tahrîr*.⁵

Menurut al-Nabhânî, keterpurukan umat banyak disebabkan oleh hilangnya “pemerintahan *khilâfah*”, dan tanpanya segala urusan publik menjadi terbengkalai. Untuk itu, mengembalikan “sistem *khilâfah*” dalam kehidupan rakyat, menurutnya, wajib dilakukan setiap Muslim.⁶ Bertolak dari asumsi itu dan dengan perspektif Islam fundamentalis, ada tiga problem utama yang membebani umat, yaitu (1) munculnya berbagai persoalan lantaran “tiadanya *khilâfah*”, (2) “perlunya kehadiran *khilâfah*” beserta konsepnya yang lengkap, dan (3) pentingnya upaya-upaya konkret yang mengarah pada “pengembalian institusi *khilâfah*”.

Persoalan *pertama* adalah problem umum yang telah banyak terpahami umat sehingga melahirkan gerakan Islam dalam berbagai bentuk dan visi. Maka, al-Nabhânî pun tidak membahasnya secara khusus, kecuali sepintas. Sementara, persoalan *kedua* adalah masalah khusus dan sangat eksklusif karena menyangkut strategi gerakan, bentuk-bentuk koordinasi gerakan, dan tahap-tahap pencapaian tujuan. Persoalan tersebut juga tidak dibahas dalam tulisan ini karena sulitnya mencari informasi yang berkaitan dengan pola dan jaringan dakwah al-Nabhânî. Sementara, persoalan yang *ketiga* adalah masalah konsep pemecahan yang ditawarkan al-Nabhânî kepada umat. Konsep doktrinal politik ini dikemas dalam “negara *khilâfah*” dan menjadi “suguh” utama dakwahnya. Hal ini mungkin didiskusikan karena gagasan *khilâfah* al-Nabhânî belakangan mulai banyak dipublikasikan.

⁵Setidaknya ada dua alasan pokok mengapa kaum fundamentalis menolak ide nasionalisme sembari menawarkan ide negara Islam universal, yaitu (i) menyangkut hubungan antara agama dan negara, dan (ii) mengenai konsep umat universal. Alasan pertama didasarkan pemahaman bahwa Islam merupakan sistem eksistensi total yang secara universal bisa diterapkan di semua waktu dan tempat. Dus, mustahil memisahkan agama dari negara. Hukum adalah inheren dalam Islam, al-Qur'an memberi hukum dan negara menjadi alat penerapnya. Alasan kedua dipengaruhi anggapan bahwa tujuan akhir seorang muslim yang baik seharusnya adalah tegaknya aturan Allah. Maka, tak aneh jika Taqî al-Dîn al-Nabhânî, pendiri *Hisb al-Tahrîr al-Islâmi* (Partai Pembebasan Islam), meyakini bahwa hanya dengan penciptaan ulang negara Islam, jalan hidup muslim dapat terbebas dari segenap kekuatan pemecah-belah seperti imperialisme, nasionalisme, dan sekularisme. Lihat Dekmejian, *Islam...*, 45; dan Dale F. Eickelman dan James Piscatori, *Muslim Politics* (London: Princeton University Press, 1996), 139.

⁶Taqî al-Dîn al-Nabhânî, *Al-Dawlah al-Islâmiyyah* (Beirût: Dâr al-Islâm, 1994), 236.

Obsesi Politik Seorang Guru Tsanawiyah

Taqî al-Dîn al-Nabhânî adalah lelaki keturunan kabilah Bani Nabhân yang lahir di Kampung Azjam (1909 M) dan tumbuh di lingkungan yang penuh konflik. Kampungnya masuk wilayah Haifa, sebelah utara Palestina, sebuah basis pergerakan para pejuang Palestina. Kendati tumbuh di lingkungan keluarga ulama Sunni yang moderat dan dibesarkan sang ayah yang juga moderat, dia lebih memilih jalan politik garis keras dalam memperjuangkan Islam. Ayahnya, Ibrâhîm bin Mushthafâ bin Ismâ‘îl bin Yûsuf al-Nabhânî yang dikenal sebagai seorang ulama bermadzhab Hanbalî-Syâfi‘î, hanya mempengaruhi paham keagamaannya, bukan visi politiknya. Sedang ibunya adalah putri dari Syaikh Yûsuf bin Ismâ‘îl bin Yûsuf al-Nabhânî, seorang hakim sekaligus penyair terkenal di masa dinasti ‘Utsmânî, juga tidak berperan banyak dalam membentuk pandangan politiknya.

Sangat mungkin pemahaman politik al-Nabhânî sedemikian lantaran pergaulannya dengan orang-orang Ikhwân al-Muslimîn saat kuliah di Mesir atau terbentuk oleh kultur Palestina yang sarat pergolakan politik bersentimen agama. Di awal-awal, siklus kehidupannya tidak menunjukkan sifat-sifat radikal. Sekolahnya berjalan lancar dan biasa saja hingga masuk bangku kuliah. Pendidikan dasarnya, selain dari keluarga, juga didapat dari Nîzhâmiyyah dan Tsanawiyahnya di Akka. Sebelum tamat, ia berangkat ke Kairo dan kuliah di al-Azhar (1928 M) mengambil Jurusan Syari‘ah. Selanjutnya, ia belajar politik dan hukum sekuler di Dâr al-‘Ulûm, yang kala itu masih berinduk ke al-Azhar. Ia lulus tahun 1932 M. Selama kuliah, ia banyak berinteraksi dengan tokoh-tokoh Ikhwân al-Muslimîn. Memang tak ada keterangan yang menunjukkan ia masuk anggota kelompok Islam garis keras itu, tetapi setidaknya ia cukup rajin menjalin hubungan dengan mereka.

Sekembalinya ke Palestina, ia diminta mengajar ilmu-ilmu syari‘ah di Tsanawiyah Nîzhâmiyyah Haifa dan beberapa sekolah Islam di kota yang sama. Pekerjaan sebagai pengajar ditekuninya selama enam tahun (1932-1938 M). Pada 1940 M, sejak diangkat sebagai pembantu hakim di Mahkamah Ramlah, dia mulai menunjukkan minatnya sebagai praktisi hukum sehingga wajarlah jika pada 1948 M ia diangkat sebagai hakim penuh di mahkamah yang sama. Namun, tak beberapa lama Palestina jatuh ke tangan Yahudi (1948 M), sehingga memaksanya meninggalkan Ramlah dan jabatannya untuk kemudian menuju Syam. Setahun kemudian, atas promosi sahabatnya, ia diminta kembali ke Palestina untuk menjadi hakim di Mahkamah Syari‘ah al-Quds, daerah yang belum dikuasai Yahudi. Di kota al-Quds itu, berbagai

kelompok pejuang Palestina membentuk jaringan dan kesatuan-kesatuan milisi untuk melancarkan aksi melawan ekspansi Yahudi. Di antaranya terdapat Ikhwâñ al-Muslimîn yang dalam buku *Muslim Politics*⁷ disebut secara implisit bahwa al-Nabbâñî pernah terlibat di dalamnya. Bahkan, diduga keterlibatannya telah dibangun semenjak ia kuliah di Mesir.

Pada 1953 M, al-Nabbâñî mulai menampakkan ambisi politik dan visi keagamaan yang berorientasi politik dengan mendirikan partai politik Islam bernama *Hisb al-Tahrîr al-Islâmi* di al-Quds. Cita-cita politik dan visi gerakannya disusun dalam sejumlah buku yang menjadi rujukan para pengikutnya. Di antara sejumlah bukunya yang bisa penulis temukan (di Perpustakaan Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya) adalah *Nizhâm al-Islâm*, *al-Takattul al-Hisb*, *al-Nizhâm al-Iqtishâd fî al-Islâm*, *al-Nizhâm al-Ijtimâ'*, *Nizhâm al-Hukm fî al-Islâm*, *al-Dawlah al-Islâmiyyah*, *al-Dustûr*, *Muqaddimah al-Dustûr*, *al-Syâkhshîyyah al-Islâmiyyah*, *Mafâhim al-Siyâsiyyah*, dan *al-Tâfsîr*.

Hampir semua karya al-Nabbâñî itu menafsirkan Islam sebagai sistem universal yang lengkap dan total. Sistem Islam dan nilai-nilainya mustahil terwujud nyata jika tidak didukung keberadaan negara *khilâfah*. Karena itu, menurutnya, mengupayakan dan mendirikan negara *khilâfah* adalah wajib bagi setiap muslim. Upaya ini pun akan gagal bila tidak ditopang dengan gerakan sistematis, tujuan yang jelas dan konseptual, serta diperkuat dengan integritas pribadi anggota gerakan.⁸ Bertolak dari kesadaran sedemikian, mantan guru Tsanawiyah ini akhirnya bertekad mendirikan negara *khilâfah* melalui partai politiknya, *Hisb al-Tahrîr*. Obsesi ini terus diperjuangkan sampai ia wafat di Beirut pada tahun 1977 M.

Landasan Konseptual Negara Khilâfah

Menurut al-Nabbâñî, al-Qur'an adalah pedoman utama dan asas kehidupan manusia. Di dalamnya terkandung aneka prinsip yang bisa dijadikan pedoman dalam mengatur semua aspek kehidupan, termasuk kenegaraan. Penjelasan al-Qur'an bersifat global, sedang penjabarannya dalam bentuk konkret dilakukan oleh Rasulullah saw lewat perlakunya, lalu dilanjutkan dan dikembangkan para sahabat dan generasi berikutnya.⁹

Dalam masalah negara, apapun bentuk dan visinya, ada prinsip yang paling mendasar, yaitu *kedaulatan*. Kedaulatan dalam konsep negara ala al-

⁷Eickelman, *Muslim...*, 139 dan 186.

⁸Al-Nabbâñî, *Al-Dawlah...*, 245-6 dan 249.

⁹Al-Nabbâñî, *Nizhâm al-Hukm fî al-Islâm* (Beirût: Dâr al-Ummah, 1996), 16-7.

Nabhânî adalah milik Allah. Jadi, negara hanya tunduk kepada hukum syariat Allah. Prinsip-prinsip ini tertegaskan dalam beberapa firman Allah, antara lain Qs. al-Anâ'm (6): 57, Qs. Yûsuf (12): 40 dan 67, Qs. al-Mâ'idah (5): 50, dan Qs. al-Nisâ' (4): 65 dan 105.¹⁰ Selanjutnya, ayat-ayat tersebut diterjemahkan Muhammad saw melalui sikap-sikap politiknya dan diperjelas dalam beberapa sabdanya, antara lain adalah riwayat Abû 'Ubâdah al-Qâsimî dari 'Alî bin Abî Thâlib:

حَقُّ عَلَى الْإِمَامِ أَنْ يَحْكُمُ الرَّعِيَّةَ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَ يُؤَدِّيُ الْأَمَانَةَ فَإِذَا فَعَلَ ذَلِكَ فَحَقٌّ عَلَى الرَّعِيَّةِ أَنْ يَسْمَعُوا وَ يُطِيعُوا .¹¹

Selain kedaulatan, juga ada prinsip lain, yaitu *kekuasaan*. Menurut al-Nabhânî, kekuasaan secara historis telah dijalankan Rasul. Selanjutnya di masa sahabat, kekuasaan diserahkan pada kepala negara yang dipilih rakyat. Fakta itu menunjukkan bahwa kekuasaan berada di tangan rakyat, yang lalu diwakilkan kepada kepala negara. Kepala negara dalam sejarah Islam disebut *khalîfah* (wakil). Landasan normatif konsep khalifah diambil dari Qs. al-Nûr (24): 55: “Dan Allah telah berjanji kepada orang-orang yang beriman di antara kamu dan mengerjakan amal-amal salih bahwa Dia sungguh-sungguh akan menjadikan mereka berkuasa (khalifah)”; dan Qs. al-Hâjj (22): 41: “(Yaitu) orang-orang yang jika Kami teguhkan kedudukan mereka di muka bumi, niscaya mereka mendirikan sembahyang, menunaikan zakat, menyuruh berbuat yang ma'ruf dan mencegah perbuatan munkar”.¹²

Dari dua prinsip (historis dan normatif) tersebut akhirnya melahirkan prinsip ketiga, yaitu kewajiban mengangkat khalifah. Kewajiban ini selain didasarkan pada dua prinsip di atas ditambah Qs. al-Nisâ' (4):59, juga didasarkan pada sebuah kaidah:

مَا لَا يَتِمُ الْوَاجِبُ إِلَّا بِهِ فَهُوَ وَاجِبٌ

¹⁰Ibid., 42.

¹¹Artinya: “Imam wajib memerintah (menjalankan pemerintahan) rakyat berdasarkan apa yang diturunkan Allah dan melaksanakan amanat. Jika ia sudah menjalankannya, maka rakyat wajib mendengarkan dan menaati.” Lihat al-Nabhânî, *Muqaddimah al-Dustûr li al-Dawlah al-Islâmiyyah* (t.t.p.: t.p., t.th.), 69.

¹²Al-Nabhânî, *Nizâhâm...*, 43 dan 45.

Artinya: “Selama kewajiban tidak bisa sempurna kecuali dengan sesuatu, maka sesuatu itu hukumnya wajib.”¹³

Yang dimaksud “sesuatu” (ما) dalam kaidah tersebut adalah khalifah. Artinya, khalifah menjadi syarat wajib bagi terselenggaranya kewajiban syariat. Sedang ayat ke-59 dari surat al-Nisâ’, menurut tafsiran Ibn Hazm yang lalu diikuti al-Nabhânî, menunjukkan wajib adanya *imâm* (khalifah), yang wajib diwujudkan oleh kaum muslimin. Makna “*ulî al-amr*” dalam ayat tersebut dimaknai seorang penguasa yang punya kedudukan tertinggi dalam struktur pemerintahan Islam dan membawahi para *amîr*. Ia adalah khalifah yang mengatur seluruh urusan rakyat. Karena itu, membentuk pemerintahan sekaligus menaatinya adalah wajib bagi seluruh umat Islam.¹⁴

Mengenai cara pengangkatan khalifah dan siapa saja yang bisa dipilih, al-Nabhânî menyandarkannya pada beberapa *nash*. Menurutnya, khalifah diangkat dengan cara dibaiat. Dasarnya adalah tiga *nash* berikut:¹⁵

- ♦ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَارِعْنَكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكُنَّ بِاللَّهِ شَيْئًا (المتحنة: ١٢)
- ♦ مَنْ مَاتَ وَلَيْسَ فِي عُنْقِهِ بَيْعَةً مَاتَ مَيْتَةً جَاهِلِيَّةً (رواه مسلم)
- ♦ ثَلَاثٌ لَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ: رَجُلٌ عَلَىٰ فَضْلٍ مَاءِ بِالطَّرِيقِ يَمْنَعُ مِنْهُ بَيْنَ السَّيْلِ وَرَجُلٌ بَايْعَ إِمَامًا لَا يُبَايِعُهُ إِلَّا لِدُنْيَاهُ إِنْ أَعْطَاهُمْ مَا يُرِيدُونَ وَفِي لَهُ وَإِلَّا لَمْ يَفِ لَهُ وَرَجُلٌ يُبَايِعُ رَجُلًا بِسِلْعَةٍ بَعْدَ الْعَصْرِ فَحَلَّفَ بِاللَّهِ لَعْدَ أَعْطَىٰ لَهَا كَذَّا وَكَذَّا فَصَدَّقَهُ فَأَخَذَهَا وَلَمْ يُعْطِهَا (رواه البخاري و مسلم عن أبي هريرة عن رسول الله)

Berdasar ketiga *nash* di atas, al-Nabhânî menyimpulkan bahwa baiat adalah cara pengangkatan khalifah. Cara ini bersifat baku. Sementara mekanisme pelaksanaannya memiliki beberapa pola dan prinsip-prinsipnya diambil dari pengalaman sejarah pengangkatan *al-khulafâ’ al-râsyidîn*. Secara garis besar, al-Nabhânî membaginya dalam tiga pola: (i) pemilihan langsung dengan melalui tokoh-tokoh kabilah, sebagaimana pemilihan Khalifah Abû Bakr, (ii) penunjukan langsung sebagaimana dilakukan Abû Bakr kepada

¹³*Ibid.* Lihat pula al-Nabhânî, *Al-Syakhshiyah al-Islâmiyyah*, vol. 3 (Beirût: Dâr al-Ummah, 1953), 36.

¹⁴Al-Nabhânî, *Muqaddimah...*, 75; Lihat pula al-Nabhânî, *Nizâbâm...*, 250.

¹⁵*Ibid.*, 71-2.

‘Umar bin al-Khatthâb, dan (iii) sistem formatur, seperti yang diwasiatkan ‘Umar ketika menunjuk calon penggantinya.¹⁶ Calon yang dipilih tak harus dari kalangan Quraisy sebagaimana disyaratkan al-Mâwardî dalam *al-Ahkâm al-Sulthâniyyah*, tetapi siapa saja dan dari suku apa saja asal memenuhi tujuh syarat berikut: (1) muslim, (2) pria, (3) *bâligh*, (4) berakal, (5) adil, (6) merdeka, dan (7) mampu memikul tugas kekhalifahan.¹⁷ Syarat-syarat ini mirip dengan ajuan kaum al-Khawârij, hanya saja ia tidak mengafirkan para sahabat yang terlibat dalam Perang *Jamal* dan *Shiffîn*.

Calon yang dipilih, bagi al-Nabbâni, harus satu dan tidak boleh lebih, karena negara *khilâfah* hanya satu. Jika ada dua, maka yang satu bukanlah *khilâfah* dan kepala negaranya tidak disebut khalifah, tetapi *sulthân* atau *amîr*.¹⁸ Jadi, hanya ada satu khalifah dalam satu wilayah Islam, berapapun luasnya. Pemikiran dikotomis akhirnya cuma memberi satu pilihan di antara dua hal yang saling berhadapan: muslim atau kafir, *dâr al-Islâm* atau *dâr al-kufr*, kita atau mereka, dan kami atau kalian. Bagi umat Islam sendiri juga hanya tersedia dua pilihan: mengakui (membaiat) khalifah yang sudah ditunjuk atau mati. Ide tentang satu khalifah yang dikonsepsikan dalam bentuk kekuasaan sentralistik, tunggal, dan universal ini didasarkan hadits berikut:

إِذَا نُوِيَعَ حَلَيْمَتَيْنِ فَاقْتُلُوَا الْأُخْرَ مِنْهُمَا (رواه مسلم عن أبي سعيد الخدري عن رسول الله)

Artinya: “Jika dua khalifah dibaiat, maka bunuhlah salah satu di antara keduanya.”¹⁹

Berdasarkan prinsip-prinsip di atas, al-Nabbâni menyusun empat pilar utama dalam negara Islam, yaitu (1) kedaulatan milik *syâri*‘ (Allah), (2) kekuasaan milik rakyat, (3) wajib mengangkat seorang khalifah dan kewajiban ini merupakan konsekuensi dari perwujudan dua pilar di atas, dan (4) seorang khalifah yang diangkat wajib menjalankan hukum *syarî* yang melandasi undang-undang dasar negara *khilâfah*.

Lembaga, Struktur, dan Fungsi Negara Khilâfah,

Setidaknya ada dua lembaga utama dalam negara *khilâfah* yang dirumuskan al-Nabbâni, yaitu *majlis syûrâ* (majelis rakyat) dan lembaga

¹⁶*Ibid.*, 74-5.

¹⁷*Ibid.*, 52.

¹⁸*Ibid.*, 94.

¹⁹*Ibid.*

khilâfah, yang masing-masing memiliki fungsi tersendiri dan keberadaannya diatur *syar’i*. Antara satu lembaga dengan lembaga lainnya memiliki garis hubungan kerja yang jelas.

Majlis Syûrâ (Majelis Rakyat). Lembaga ini adalah majelis permusyawaratan yang anggotanya terdiri dari para wakil rakyat, baik muslim atau nonmuslim. Mereka ini mewakili rakyat dalam mengontrol (محاسبة) penguasa. Dalam menjalankan fungsi ini, mereka menjadi *partner* khalifah sekaligus pihak yang dimintai pertimbangan sebelum khalifah melaksanakan tugasnya. Sementara, fungsi perwakilan rakyat nonmuslim hanya sebatas mengajukan usul atau protes atas ketidakadilan penguasa atau buruknya penerapan hukum Islam atas mereka. Adapun fungsi kontrol atau fungsi-fungsi lain, seperti memilih dan membatasi calon khalifah, menetapkan khalifah atau menanyakan kebijakan-kebijakan khalifah, para asisten dan gubernurnya, para wakil nonmuslim tidak boleh terlibat.²⁰

Jika hal itu dipahami dalam perspektif teori *trias politika*, tampak ada dua kesan negatif yang amat menonjol, yaitu diskriminasi dan tumpang-tindihnya fungsi lembaga yudikatif dan eksekutif. Namun, kesan ini akan berbalik jika diukur dengan karakter fundamentalis al-Nâbbâhî, yaitu keharusan menyelesaikan semua persoalan dengan hukum Islam. Keharusan ini didasarkan asumsinya bahwa Islam adalah sistem aturan terbenar, hukum-hukumnya paling adil, dan kandungan nilainya meliputi semua masalah, termasuk pengaturan masyarakat nonmuslim. Alhasil, fungsi legislatif atau kontrol dari pihak mereka tidak diperlukan. Mereka menjadi warga nomor dua yang hak-haknya juga dinomorduakan. Peran mereka pun pasif.

Menurut al-Nâbbâhî, yang berhak memilih para wakil di majelis rakyat adalah komunitas yang mereka wakili, baik suku, kabilah, atau kelompok-kelompok tertentu yang bukan nonmuslim.²¹ Teknik pemilihan dan masa perwakilan ditentukan oleh komunitas-komunitas tersebut. Alhasil, keanggotaan majelis rakyat bukan didasarkan atas perwakilan partai seperti sekarang, tetapi komunitas rakyat yang ikatannya didasarkan tempat tinggal, suku, dan kelompok profesi. Wilayah kerja mereka sebatas pada soal-soal mubah, sedang praktik legislatif bukan wewenang majelis karena masalah hukum hanya diambil dari Allah, bukan dari pendapat manusia. Untuk persoalan yang bukan mubah, seperti wajib, sunnah, makruh, dan haram,

²⁰*Ibid.*, 216-7.

²¹*Ibid.*, 223-7.

tidak ada pilihan bagi rakyat selain melaksanakannya. Di sini tidak ada musyawarah karena ketentuannya sudah jelas dan rakyat tinggal menjalankannya.²² Jadi, majelis rakyat dalam negara *khilâfah* punya hak untuk mengadakan musyawarah dalam soal-soal mubah dan wajib menjalankan *muhâsabah* (kontrol) atas pelaksanaan syariat Islam yang dijalankan penguasa.

Klaim al-Nabhânî bahwa majelis rakyat bagian dari institusi ketatanegaraan Islam didasarkan fakta sejarah yang merujuk pada praktik-praktik politik Rasul dan para sahabat. Sayangnya, ia tidak menyebutkan data sejarah mana yang ia tafsirkan sebagai fakta sejarah tentang adanya fungsi majelis rakyat di jaman Rasul. Ia hanya mengatakan, fungsi majelis rakyat pernah dijalankan di jaman Rasul dan sahabat, yang lalu mengilhami generasi berikutnya untuk melembagakannya dalam praktik pemerintahan *khilâfah*.²³ Majelis rakyat yang hakikatnya *majlis syûrâ* adalah ketentuan Islam yang digariskan secara global. Jabarannya dioperasikan dalam praktik kenegaraan Rasul, lalu diperjelas oleh para khalifah berikutnya sebagai bentuk hasil *ijtihâd* berdasarkan prinsip al-Qur'an dan praktik kenegaraan Rasul.²⁴

Konsep al-Qur'an yang dimaksud al-Nabhânî adalah Qs. Âli 'Imrân (3): 159. Dalam tafsirannya, ayat ini mengandung perintah kepada Rasul untuk melaksanakan musyawarah. Faktanya, Rasul memilih empat belas sahabat untuk diajak memusyawarahkan soal-soal kemasyarakatan dan kenegaraan. Keempat belas wakil tersebut terdiri dari tujuh sahabat Muhâjirîn dan tujuh sahabat Anshâr, yakni Abû Bakr, 'Umar, 'Utsmân, 'Alî, Hamzah, Ibn Mas'ûd, Abû Dzar, Bilal, Sa'ad bin 'Ubâdah, Mu'âdz bin Jabal, 'Abd al-Rahmân bin 'Auf, Abû 'Ubâdah, Ubay bin Khalâf, dan Zayd bin Tsâbit.²⁵

Pasca-Rasul, fungsi musyawarah itu dikembangkan empat khalifah dalam persoalan-persoalan yang lebih kompleks, dan kian mantap di era dinasti-dinasti sesudahnya.²⁶ Namun, al-Nabhânî kembali tak memberikan bukti historis yang menunjukkan bagaimana bentuk dan fungsi musyawarah di jaman dinasti-dinasti itu dijalankan. Klaimnya didasarkan pada pesan-pesan global al-Qur'an dan praktik-praktik Rasulullah dan para *al-khulâfâ' al-râyyidûn* yang dilihat dari aspek fungsionalnya, lalu dipahami dalam perspektif struktural dengan mengaitkan struktur politik dalam berbagai dinasti Islam.

²²*Ibid.*, 221 dan 228-9.

²³*Ibid.*, 217-20.

²⁴*Ibid.*

²⁵*Ibid.* Periksa pula al-Nabhânî, *Muqaddimah...*, 313-6.

²⁶*Ibid.*

Lembaga Khilâfah. Dilihat dari fungsi dan wewenangnya, lembaga ini memiliki dua kekuasaan utama, yaitu kekuasaan politik dan agama. Dalam hal ini al-Nabhânî berujar:

وَ رَئِيسُ الدُّولَةِ هُوَ الَّذِي يَنْوَبُ عَنِ الْأُمَّةِ فِي السُّلْطَانِ وَ فِي تَنْفِيذِ الشَّرْعِ

Artinya: “Kepala negara (khalifah) adalah orang yang menjadi wakil (khalifah) rakyat dalam menjalankan kekuasaan (politik) dan agama (hukum *syar’i*).”

Khalifah diangkat rakyat yang prosesnya difasilitasi majelis rakyat.²⁷ Logika pelimpahan wewenang erat dengan empat prinsip pemerintahan Islam yang dipahami al-Nabhânî. Menurutnya, kekuasaan adalah milik rakyat dan rakyat wajib menjalankan syariat, sedang khalifah adalah pemimpin mereka, maka kedudukannya hanya sebagai wakil rakyat dalam menjalankan fungsi kekuasaan politik (kenegaraan) dan implementasi hukum *syar’i*. Eksistensi khalifah didasarkan adanya baiat dari rakyat. Konsekuensinya, rakyat wajib menaati khalifah dan khalifah wajib menaati *syar’i*. Dengan logika itu, ia bersimpulan bahwa ketaatan rakyat pada khalifah bukan alasan personalitas, tetapi karena hukum *syar’i*. Sedang, bagi khalifah, alasan pelaksanaan dua wewenang itu karena amanat yang diterima dari rakyat.²⁸

Setelah diangkat, khalifah terikat dengan hukum *syar’i*. Menurut al-Nabhânî, khalifah diharamkan membuat undang-undang yang tidak berdasar dalil-dalil *syar’i*. Khalifah punya banyak wewenang yang secara global dapat dikelompokkan pada tujuh: (1) menyusun undang-undang yang diambil dari hukum *syar’i*, (2) bertanggung jawab dalam urusan politik dalam dan luar negeri, (3) memegang komando militer, (4) menyatakan perang atau damai, (5) menerima atau menolak delegasi asing, (6) mengangkat atau mencopot para diplomat yang dikirim ke negara kafir, dan (7) mengangkat dan menurunkan para hakim, jaksa, dirjen kepala jawatan, para komandan militer, para gubernur, para menteri, dan beberapa pejabat penting lainnya. Karena wewenangnya begitu luas, dalam pelaksanaannya ia dibantu beberapa orang yang dikategorikan menjadi dua kelompok, yaitu (1) *wużarâ’ al-tafwidl* atau *mu’āwin al-tafwidl*, dan (2) *wużarâ’ al-tanfidz* atau *mu’āwin al-tanfidz*.²⁹

²⁷Al-Nabhânî, *Al-Dawlah...*, 257.

²⁸Al-Nabhânî, *Niz̄bâm...*, 51-2.

²⁹*Ibid.*, 96 dan 129.

Wuzarâ' al-tâfîdîl adalah para menteri yang diangkat khalifah untuk bersama-sama memikul tanggung jawab pemerintahan. Menurut al-Nabhânî, mereka diberi wewenang penuh oleh khalifah untuk mengatur segala urusan dengan pendapat mereka sendiri asal sesuai dengan hukum *syar'i*. Sedang pertanggungan jawabnya hanya kepada khalifah.³⁰ Landasan konseptualnya didasarkan sabda Rasul berikut:

وزيراي من السماء جبريل و ميكائيل و من الأرض أبو Bakr و عمر (رواه الترمذى عن ابن سعيد الخدري)

Artinya: “Dua menteriku dari langit adalah Jibrîl dan Mîkâ'il, sedangkan yang dari bumi adalah Abû Bakr dan ‘Umar.”

Konsep doktrinal itu dicarikan landasan historisnya yang ditafsiri sebagai bentuk pelaksanaan prinsip *wuzarâ' al-tâfîdîl*. Menurut al-Nabhânî, setelah Rasul wafat, ‘Umar diposisikan sebagai *wazîr* Abû Bakr. Saat ‘Umar ditunjuk sebagai khalifah kedua, posisi *wazîr al-tâfîdîl*-nya dipegang ‘Utsmân dan ‘Alî. Sepeninggal ‘Umar, ‘Utsmân dipilih sebagai khalifah ketiga, dan *wazîr al-tâfîdîl*-nya dijalankan ‘Alî dan Marwân bin Hakam.³¹ Mengenai Khalifah ‘Alî dan para khalifah sesudahnya tak ada keterangan yang menjelaskan siapa menjadi wazir khalifah siapa. Rupanya al-Nabhânî kehilangan jejak sejarah karena memang pada saat pemerintahan ‘Alî, konflik politik sudah meluas dan membuat umat terpecah-belah. Sistem pemerintahan sesudahnya tak bisa sepenuhnya disebut pemerintahan *khilâfah* tunggal. Khalifah tak lagi punya otoritas politik dan agama sekaligus sebagaimana terjadi di masa *al-khulafâ' al-râyyidûn*. Khalifah cuma menguasai otoritas politik semata, sedang otoritas agamanya hanya simbolis. Dalam masalah keagamaan, masyarakat lebih percaya pada ulama yang umumnya berada di luar lingkar kekuasaan.

Penafsiran hadits di atas jika masih memerlukan pemahaman historis (kontekstual), seperti dicoba al-Nabhânî, tentu rumusan tafsirnya tidak bisa tunggal, tetapi beragam sesuai konteksnya. Lepas dari kekurangan ini, landasan konseptual ide *khilâfah* al-Nabhânî dibangun berdasar landasan normatif dan empirik.

Wuzarâ' al-tanfidz adalah para pembantu khalifah dan diangkat olehnya, tetapi wewenangnya tidak sepenuh yang dimiliki *wazîr al-tâfîdîl* karena tidak

³⁰Ibid., 130-1.

³¹Ibid.

memiliki hak untuk memutuskan kebijaksanaan negara. Tugas mereka sebatas pelaksana kebijakan khalifah dan bertanggung jawab kepadanya. Selain itu, mereka juga bertindak sebagai *mediator* antara khalifah dan lembaga-lembaga lain, rakyat, dan pihak asing.³²

Dalam pemahaman al-Nabbâñî, prinsip *wużarâ' al-tanfidz* dibangun dari logika dialektika *nash*. Pengertian dialektika *nash* lebih diarahkan pada makna fungsional *nash* yang bersifat umum yang dalam makna aplikatifnya bergantung pada peran kekhilifahan Rasul. Tidak sedikit *nash* yang pengertian operasionalnya butuh pemahaman sejarah Rasul. Contohnya ayat tentang perintah zakat. Perintah zakat sebagaimana disebut dalam Qs. al-Baqarah (2): 277, al-Tawbah (9): 5 dan al-Hajj (22): 41 bersifat umum. Bagaimana pelaksanaan dan pendeklasianya tak dijelaskan rinci dalam al-Qur'an. Penjelasan detailnya ditemukan dalam perilaku politik Rasulullah.³³

Yang dimaksud perilaku politik di situ adalah perintah Rasul terhadap para sahabat untuk menarik zakat di wilayah-wilayah yang ditunjuk, seperti perintahnya kepada Abû Mûsâ al-‘Asy’arî dan Mu’âdz bin Jabal pergi ke Yaman untuk memungut zakat pertanian yang dibatasi pada empat jenis hasil pertanian: syair, gandum, anggur kering, dan kurma. Hal yang tak dijelaskan al-Qur'an itu lalu ditafsirkan dalam konteks kenegaraan dengan memposisikan Rasul sebagai kepala negara. Demikian juga ajaran lain yang bersifat umum, seperti hukum potong tangan bagi pencuri dan *rajm* bagi pezina. Masalah teknik, alat-alat hukum, tenaga operasional, dan juga administrasi tak disebut al-Qur'an. Penanganannya masih membutuhkan tenaga operasional dan administratif, yang kemudian unsur penanganannya tiba-tiba ditarik al-Nabbâñî ke wilayah politik, sehingga wujud tenaga operasionalnya tidak lagi bersifat personal, keagamaan, tetapi lembaga negara. Maka, bisa ditebak jika ia berimpulsa bahwa pelaksanaan persoalan publik, seperti zakat, hukum potong tangan dan rajam, tidak bisa dilakukan tanpa suatu institusi publik yang kuat dan lengkap, dan perwujudan institusi ini membutuhkan kehadiran negara *khilâfah*. Jadi, institusi *wużarâ' al-tanfidz* diperlukan sebagai konsekuensi dari keharusan melaksanakan perintah Allah yang bersifat umum dan menyangkut kepentingan publik.

Selain dua lembaga tinggi negara tersebut, al-Nabbâñî juga menyebutkan empat lembaga lain yang diposisikan sebagai pembantu lembaga tinggi negara dalam struktur negara *khilâfah*. Keempatnya masing-masing dipimpin

³²*Ibid.*, 140.

³³Al-Nabbâñî, *Muqaddimah...*, 197.

oleh (1) *amîr al-jihâd*, (2) para hakim, (3) para gubernur, dan (4) para petugas administrasi.³⁴ Mereka berada di bawah koordinasi khalifah. Tidak ada otonomi atau wewenang khusus yang mereka miliki kecuali yang telah diberi mandat langsung olehnya. Pemerintahan benar-benar sangat sentralistik dan khalifah memiliki wewenang yang nyaris seperti kepanjangan tangan Tuhan. Apalagi tidak ada batasan masa jabatan khalifah.

Amîr al-Jihâd. *Amîr al-jihâd* (panglima tertinggi) adalah pejabat militer yang diangkat khalifah untuk menangani empat departemen, yaitu Departemen Luar Negeri, Departemen Peperangan, Departemen Keamanan, dan Departemen Perindustrian. Dalam pemahaman al-Nabhânî, empat departemen itu memiliki hubungan sangat erat dengan jihad. Oleh karena itu, mekanisme kerjanya harus disatukan dan dipimpin oleh seorang panglima perang, *amîr al-jihâd*.³⁵ Tentu karakter militeristik lebih dominan dan pemerintahan bersifat ekspansif. Wilayah kerja keempat departemen ini diarahkan pada penguatan kekuasaan dalam negeri dan perluasan wilayah meski kebijakan politiknya dikemas dalam istilah *jihâd*.

Jihad menjadi tugas utama keempat departemen itu. Departemen Luar Negeri yang fokus garapannya menangani soal-soal perdamaian dan peperangan sudah semestinya berkait dengan jihad. Departemen Peperangan yang berhubungan langsung dengan pasukan juga terkait erat dengan jihad. Bahkan, arti jihad yang sebenarnya banyak dilakukan departemen ini. Sementara Departemen Keamanan yang tugas utamanya memelihara keamanan dan kestabilan negara juga masih dalam konteks pemahaman jihad. Masalah-masalah dalam negeri yang bisa mengganggu keamanan dan stabilitas negara, seperti pemberontakan, huru-hara, bencana alam, dan wabah penyakit menjadi tanggung jawabnya. Sedangkan Departemen Perindustrian yang bertanggung jawab mengurusi pembuatan senjata dan penyediaan perlengkapan perang lainnya juga masuk dalam wilayah jihad.³⁶

Masing-masing departemen didesain memiliki fungsi jihad, diarahkan pada jihad, dan dipimpin oleh seorang panglima jihad. Al-Nabhânî menjelaskan, jihad adalah menyebarkan dakwah ke luar wilayah negara Islam. Dakwah ini menjadi tugas utama negara. Penerapannya diarahkan dalam dua bentuk: penerapan hukum Islam dalam negeri dan perluasan hukum Islam di

³⁴Al-Nabhânî, *Nizâhâm...*, 47.

³⁵*Ibid.*, 144-5.

³⁶*Ibid.*, 146-54.

luar negeri.³⁷ Pemahaman jihad sedemikian menampilkkan Islam sebagai agama kekuasaan yang terus-menerus mengembangkan wilayah. Jihad yang dijadikan instrumen perluasaan kekuasaan meski bisa diartikan penjajahan, oleh al-Nabhâni, justru dimaknai menyelamatkan manusia dari kekufuran. Menurutnya, jihad yang diwujudkan dalam peperangan untuk menaklukan wilayah lain bukanlah penjajahan, tetapi menyelamatkan rakyat setempat dari kekuasaan kafir. Hal ini menjadikan Islam sebagai kekuatan penekan yang mengkondisikan rakyat dalam dua pilihan: menjadi warga kelas satu yang muslim atau menjadi warga kelas dua yang kafir. Berbagai tekanan psikologis bagi warga kelas dua lambat-laun memaksa mereka memasuki Islam dengan alasan cari selamat, yang tentu saja pada gilirannya akan mencipta problem internal yang justru akan mengancam keutuhan dan kestabilan negara.

Menurut al-Nabhâni, *amîr al-jihâd* dan seluruh elemennya berdasarkan Islam. Landasan konseptualnya berkait rekat dengan sumber hukum Islam, yaitu Islam normatif dan Islam empirik, yang proses *istinbâth*-nya berpijakan pada al-Qur'an, hadits, *ijmâ'*, dan *qiyâs*. Lebih jauh ia mengatakan, landasan normatif *amîr al-jihâd* dan semua perangkatnya digali dari al-Qur'an, hadits, dan *qâ'idah fiqhîyyah* sebagai berikut:³⁸

- ♦ وَ قَاتِلُوْهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونُنَّ فِتْنَةً وَ يَكُونَ الدِّيْنُ لِلّٰهِ (البقرة: ١٩٣)
- ♦ حَاجِدُوْا الْمُشْرِكِيْنَ بِاَمْوَالِكُمْ وَ آيَدِيْكُمْ وَ اَسْتِنَتُكُمْ (الحادي)
- ♦ مَا لَآيَتُمُ الْوَاجِبَ إِلَّا بِهِ فَهُوَ وَاجِبٌ (قاعدة الفقهية)

Landasan normatif tersebut diperkuat dengan beberapa landasan operasional yang, menurut al-Nabhâni, merujuk pada aneka peristiwa jihad di jaman Rasul dan *al-khulafâ' al-râsyidîn*, seperti Perang Badar, Uhud, dan Perjanjian Hudaibiyah. Rupanya, apa yang dilakukan Rasul dan para sahabat dimaknai sebagai peristiwa jihad, baik yang langsung berkait dengan peperangan maupun sekedar persiapan atau perjanjian yang lahir dalam konteks peperangan. "Peristiwa-peristiwa dakwah" tersebut dipahami sebagai bentuk operasional doktrin jihad. Hal itu diperkuat dengan dalil

³⁷*Ibid.*, 145.

³⁸Al-Nabhâni, *Al-Syakhsîyyah...*, vol. 3, 61; Lihat pula al-Nabhâni, *Muqaddimah...*, 297-9.

qâ'îdah fiqhîyyah bahwa masalah kewajiban agama selama belum diwujudkan karena terhambat oleh kekuatan penentang, maka jihad wajib dilakukan. Untuk itu mewujudkan institusi yang menjalankan fungsi jihad juga wajib diadakan. Dus, keberadaan *amîr al-jihâd* dan segala elemennya harus diadakan pula. Pola berpikir sedemikian ini tidak hanya mewarnai masalah jihad, tetapi juga soal lain yang berhubungan dengan penerapan hukum Islam.

Al-Qadlâ'. Lembaga negara ini menangani masalah hukum dan berwenang mengeluarkan keputusan hukum. Secara umum, ada tiga wewenang utamanya, yaitu (1) memberi keputusan yang adil atas setiap sengketa, seperti konflik personal dan kriminal, (2) menangani pelanggaran hak-hak umum, seperti pencemaran lingkungan, dan (3) menangani kasus-kasus kriminal atau sengketa antara rakyat dan negara. Bertolak dari tiga kategori wewenang ini, al-Nabhânî mengelompokkan para hakim menjadi tiga, yakni *al-qâdî*, *al-muhtasib*, dan *qâdî al-mazhâlim*. Semua hakim tersebut diketuai oleh seorang hakim agung, *qâdî al-qudlâh*.³⁹

Hakim yang menangani kasus-kasus pidana dan perdata, sebagaimana dikelompokkan al-Nabhânî dalam wewenang pertama, dalilnya berpijak pada keteladanan Rasul, yaitu perintahnya kepada Muâdz bin Jabal untuk menangani kasus-kasus hukum di Yaman. Sedangkan landasan hukum *al-muhtasib* (hakim yang menangani dan mengontrol hak-hak umum) adalah perbuatan dan sabda Rasul berikut:

لَيْسَ مِنَّا مَنْ غَشَّ (رواه احمد عن طريق ابن هريرة)

Hadits di atas, menurut al-Nabhânî, secara implisit mengandung pesan kontrol dalam perdagangan, sedang perdagangan adalah persoalan publik yang tidak bisa diatasi secara personal sehingga perlu kehadiran sebuah institusi yang menjalankan fungsi kontrol. Bahkan, menurutnya, fungsi kontrol tidak terbatas pada persoalan bisnis dan pasar, tetapi juga meliputi bidang-bidang lain yang masuk kepentingan orang banyak.⁴⁰

Demikian pula dalil yang melandasi konsep *qâdî al-mazhâlim* yang ia ambilkan dari al-Qur'an dan perbuatan Rasul. Ia merujuk Qs. al-Nisâ' (4):59 yang menegaskan bahwa perselisihan antara rakyat dan penguasa harus dikembalikan kepada Allah dan Rasul-Nya, yakni hukum Allah. Keharusan kembali kepada hukum Allah mengharuskan adanya hakim dan lembaga

³⁹*Ibid.*, 184 dan 186-8.

⁴⁰*Ibid.*, 302-5.

kehakiman yang akan memberikan keputusan hukum berdasarkan hukum-hukum Allah. Doktrin ini kemudian diterapkan oleh Rasul ketika menangani kasus-kasus hukum, seperti penugasan Rasyîd bin ‘Abd al-Lâh untuk menangani rakyat yang membangkang membayar zakat. Keteladanan ini lalu diikuti para khalifah sesudahnya sampai Khalifah ‘Abd al-Mâlik bin Marwân membukukannya dalam lembaga formal negara, *qâdlî al-mazhâlim*.⁴¹

Hanya saja, ketika merumuskan wilayah kerja dan pengangkatan hakim-hakim tersebut, al-Nabbâñî tidak menyebutkan secara eksplisit dalil-dalil yang melandasinya. Ia hanya mengatakan bahwa pengangkatan hakim-hakim tersebut didasarkan pada wewenang khalifah atau *qâdlî al-qudlâh* (hakim agung) sendiri. Bahkan, menurutnya, *qâdlî al-qudlâh* punya wewenang menghentikan khalifah dan pejabat-pejabat di bawahnya. Sementara yang berhak mencopot *qâdlî al-mazhâlim* hanyalah *maâkamah al-mazhâlim*, lembaga pengadilan tertinggi yang struktur organisasinya lepas dari lembaga *khilâfah*.⁴²

Al-Jihâz al-Idârî. Lembaga ini menangani masalah-masalah teknik kenegaraan dan berbagai kepentingan publik. Mungkin lebih tepat diartikan para pegawai administrasi negara karena fungsinya selain mengarsip data-data negara juga menjalankan fungsi birokrasi. Setiap kumpulan *mashlahah* yang sejenis dikelola seorang pimpinan (semacam dirjen) yang dalam operasionalnya dibantu beberapa staf. Mereka yang bekerja dalam lembaga tersebut tidak punya wewenang mengeluarkan keputusan kecuali sebatas pelaksana di lapangan. Seluruh inisiatif dan instruksi berasal dari pusat. Siapa saja boleh menduduki jabatan ini, muslim atau nonmuslim, pria atau wanita, asalkan *capable*. Sementara garis pertanggungjawaban mereka ditujukan kepada pimpinan daerah, gubernur, atau pejabat pusat yang mengangkat mereka. Pejabat yang mengangkat mereka inilah yang berhak menyeleksi, melatih, menurunkan, memutasikan, atau memecat orang-orang yang duduk dalam lembaga *al-jihâz al-idârî*.⁴³

Landasan konseptualnya dibangun seperti logika perumusan konsep *wużarâ’ al-tanfidz* dan *idârah al-mashâlih*. Al-Nabbâñî menganggap kedua lembaga itu termasuk dalam pengertian *al-jihâz al-idârî*. Meski prinsip-prinsip kenegaraan Islam ia beri istilah-istilah Arab yang berkonotasi keagamaan, pola pembagian kekuasaan dan prinsip wewenangnya mirip dengan pola pembagian di negara-negara sekuler. Ia piawai mencari relevansi

⁴¹*Ibid.*, 305-6.

⁴²Al-Nabbâñî, *Nizâhâm...*, 202-3.

⁴³*Ibid.*, 207, 210-1, dan 214.

pemahamannya dengan fakta-fakta sejarah pemerintahan Islam yang memungkinkan untuk ditarik sebagai landasan negara Islam.

Al-Wâlî (Penguasa Daerah). Pemerintahan Rasulullah yang begitu luas dibagi al-Nabhânî menjadi beberapa wilayah. Setiap wilayah dipimpin seorang wali (gubernur) yang ditunjuk langsung Rasul. Hal itu secara tidak langsung menunjukkan bahwa Rasul selain dipahami sebagai seorang nabi juga kepala negara, yang di antara fungsi kenegaraannya adalah mengangkat dan memecat kepala daerah atau gubernur. Penafsiran ini didasarkan pada peristiwa pengangkatan beberapa gubernur, seperti Mu‘âdz bin Jabal sebagai Gubernur Jand, Zayyâd bin Labîd sebagai Gubernur Hadramawt, Abû Mûsâ al-‘Asy‘arî sebagai Gubernur ‘And, dan al-Tâb bin Usayd sebagai Gubernur Mekkah.⁴⁴ Setiap wilayah provinsi dibagi dalam beberapa wilayah kecil setingkat kabupaten yang disebut ‘îmâlah. Ia dipimpin seorang ‘âmil yang dalam pengelolaan wilayahnya di bawah pengawasan seorang wali atau gubernur. Istilah ‘âmil yang kemudian dipahami sebagai pejabat setingkat bupati ini, oleh al-Nabhânî, diambil dari pemahamannya atas pengangkatan ‘Amr bin Sa‘îd oleh Rasulullah sebagai ‘âmil untuk wilayah Wâd al-Qurâ dan Qadâ‘ah al-Dawâsî sebagai ‘âmil untuk wilayah kabilah bani Asad.⁴⁵

Berdasarkan fakta sejarah tersebut, al-Nabhânî menggariskan bahwa yang disebut seorang wali adalah pejabat pemerint yang diangkat khalifah untuk menguasai wilayah tertentu yang masih dalam kesatuan wilayah negara Islam. Pejabat yang dipahami sebagai gubernur ini merupakan wakil khalifah yang khusus menangani pemerintahan daerah. Ia berkewenangan penuh kecuali menyangkut keuangan, angkatan bersenjata, dan sistem peradilan.⁴⁶

Demikianlah konsep negara *khilâfah* yang ditawarkan al-Nabhânî. Baginya, itulah sistem pemerintahan Islam yang sah, baku, dan empirik. Dilihat dari pembagian wewenang dan sistem koordinasinya, ide negara *khilâfah*-nya itu lebih mendekati ke sistem negara kesatuan daripada sistem perserikatan kendati dalam hal-hal tertentu agaknya tidak demikian, seperti masalah otoritas gubernur dalam menjalankan pemerintahan daerah. Dalam sistem *khilâfah* ini tidak dikenal adanya negara bagian (federasi). Sebab, wewenang yang dimiliki para penguasa daerah atau pejabat tinggi negara tidaklah penuh, tetapi bersifat limpahan dari khalifah.

⁴⁴*Ibid.*, 172.

⁴⁵*Ibid.*, 173-4.

⁴⁶Al-Nabhânî, *Al-Dawâlah...*, 269.

Pendek kata, kekuasaan khalifah sangat besar dan meliputi semua aspek yang mencakup seluruh wilayah negara. Hampir tak ada kekuasaan yang mampu menyentuh otoritas khalifah kecuali *mâhkamah mazhbâlim*. Itu pun jika ada alasan kuat untuk membuktikan kesalahannya. Namun, jika mengingat para personil yang duduk dalam mahkamah ini, yaitu *qâdîl al-mazhbâlim* (para hakim yang diangkat dan di bawah kontrol khalifah), rasanya kewenangan dan kemampuan yang mereka miliki sulit untuk menyeret khalifah, apalagi menjatuhkannya melalui pengadilan *mâhkamah mazhbâlim*. Belum lagi masa jabatan khalifah tak terbatas waktu, tetapi hanya diukur sejauhmana khalifah mampu mengemban tugas-tugas *khilâfah* (dakwah Islam) dan tidak melanggar hukum *syârî*. Aturan normatif yang amat longgar dan mudah menerima tafsiran ganda ini tentu akan memberi peluang khalifah untuk “memanipulasi” kebijakan dengan mengatasnamakan agama atau hasil *ijtihâd*. Apalagi sejarah politik Islam klasik sarat akan konflik berdarah dan perang antarmadzhab yang semuanya kian memperkuat dugaan tersebut.

Kenyataan itu akhirnya tidak bisa menutupi banyak lembaran sejarah perpolitikan Islam yang tidak sepi dari perang antarkelompok. Logika mengajarkan bahwa jika timbul kekuasaan yang tidak berimbang antara pihak yang memiliki kekuasaan asli (rakyat) dan khalifah sebagai pihak yang diberi amanat untuk menjalankan kekuasaan, maka kondisi itu memungkinkan munculnya penguasa otoriter. Bila penguasa menjalankan pemerintahan dengan mengatasnamakan “menjalankan hukum Allah”, maka tingkat otoritasnya kian kuat dan sulit dilawan. Rakyat akan berhadapan dengan dua otoritas dalam satu tangan: otoritas politik (kekuasaan) dan otoritas Tuhan (agama). Tentu saja itu akan menempatkan rakyat pada posisi yang dilematis: satu sisi mereka harus menaati penguasa dan pada sisi yang lain, di waktu bersamaan, mereka tak berdaya mengontrol penguasa, karena lemah dan kurangnya instrumen yang mereka miliki.

Dalam konteks itu, jika kemungkinan itu merupakan salah satu bentuk konsekuensi dari sistem pemerintahan yang cenderung memberikan kekuasaan sangat besar kepada penguasa, maka terapi sistem *khilâfah* yang diyakini al-Nabhâni sebagai penyelesaian final problem umat Islam masih perlu dipertanyakan. Ini adalah salah satu bentuk pemahaman dalam aspek dampak operasional dari sistem *khilâfah*. Sedangkan pada sisi lain, jika “suguhannya dakwah” al-Nabhâni tersebut dipahami dari aspek kecenderungan dan kesiapan umat, atau dari persepsi Barat atas negara Islam, maka kemungkinan terwujudnya negara *khilâfah* masih bersifat utopis: angan-angan

romantisme historis yang jauh dari kondisi riil kehidupan umat saat ini. Meski idealisme itu, bagi umat Islam, semacam suatu khayalan, bagi Barat, tampaknya tidaklah demikian. Mereka justru menganggapnya sebagai bayangan monster yang dianggap sebagai bentuk ancaman eksistensi mereka. Mungkin bayangan monster “Islam politik” itu dibangun dari pengalaman pahit mereka ketika hidup di bawah dominasi kekuasaan Islam di rentang abad XIX hingga pertengahan abad XVII M meski sebagian orientalis, semisal W. Montgomery Watt, justru mengakui bahwa kemajuan Barat banyak dipengaruhi oleh sumbangannya pemikiran dari peradaban Islam.

Catatan Akhir

Munculnya gagasan negara *khilafah* dalam perspektif al-Nabhâni berangkat dari logika yang dibangun di atas prinsip-prinsip Islam normatif dan Islam empirik. *Tawhîd* yang diposisikan sebagai inti ajaran Islam, syariat yang dipahami sebagai perangkat hukum Tuhan yang mengatur kehidupan manusia, dan *al-amr bi al-mâ'rûf wa al-nâyh 'an al-munkar* yang merupakan konsep dakwah dan sistem pemeliharaan nilai-nilai Islam adalah bentuk-bentuk nilai normatif Islam.

Ketika prinsip itu menuntut untuk direalisasikan dalam kehidupan nyata, al-Nabhâni memahami bahwa tuntutan ini membutuhkan kekuasaan yang implementasinya harus diwujudkan dalam negara, sebagai bentuk upaya final yang mampu menyelesaikan segala persoalan dan beban kehidupan manusia. Karena itu, ia memandang wajib adanya negara Islam. Dari sini, al-Nabhâni mengembangkan pemikirannya dengan mencarikan relevansinya pada praktik-praktik “kenegaraan” dizaman Rasulullah dan para sahabat, yang akhirnya diwujudkan dalam kemasan “negara *khilafah*”, suatu negara Islam universal dengan tujuan tunggal yang universal pula, yaitu terwujudnya syariat Islam dalam kehidupan nyata di seluruh dunia. Tawaran ini dipandangnya sebagai bentuk solusi total untuk segala permasalahan umat sehingga perlu diperjuangkan.

Jika tawaran konseptual yang sangat ideal itu dipahami di tengah fenomena kecenderungan umat, tampak gagasan itu terlalu melambung sehingga terkesan menjadi cita-cita yang tidak realistik. Meski demikian, kenyataan itu sudah dipahami Barat sebagai sesuatu yang “menakutkan”—penafsiran yang mungkin banyak dipengaruhi penafsiran atas pengalaman sejarah Eropa ketika di bawah dominasi dinasti-dinasti Islam klasik.●