

## Rekonstruksi Tafsir Ayat-Ayat Khalifah: Studi Kritis Tafsir Klasik dan Kontemporer

Narmodo\*<sup>1</sup>, Muhammad Azizan Fitriana<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Pascasarjana Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta; Email: narmodo@gmail.com

<sup>2</sup>Pascasarjana Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta; Email: azizan@iiq.ac.id

\*Correspondence

Received: 2022-02-15; Accepted: 2022-03-26; Published: 2022-06-30

**Abstract**—This description proves that the methodology of the source of text-sense-reality interpretation is structural and deductive, the number of individual interpreters and the presentation of linear (*tartib mushafî*) and atomistic interpretations as well as textualist-literal approaches and contextualist-literalist approaches have not been able to obtain *weltanschauung* from the word *khalîfah*. On the other hand, this interpretation also proves that through the reconstruction of the methodological sources of interpretation of the text-sense-reality relation in functional and dialectical forms, the number of collective interpreters (*tafsîr jama'î*) and the presentation of thematic interpretations (*maudhu'î*) with a contextualist-interdisciplinary approach are obtained. *is weltanschauung* from the word *khalîfah*.

**Keywords:** Rekonstruksi; Tafsir; Khalifah; Klasik; Kontemporer

**Abstrak**—Kajian ini membuktikan bahwa metodologi penafsiran yang meliputi, sumber penafsiran berupa relasi antar teks-akal-realitas itu bersifat struktural dan deduktif, jumlah *mufassir* bersifat individual dan penyajian penafsiran berbentuk linier-atomistik (*tartib mushafî*) serta menggunakan pendekatan tekstualis-literalis (tafsir klasik) dan kontekstualis-literalis (tafsir kontemporer), dari keempat hal tersebut belum bisa diperoleh *weltanschauung khalîfah*. Sebaliknya kajian ini juga membuktikan bahwa dengan rekonstruksi metodologi meliputi: sumber penafsiran relasi antar teks-akal-realitas yang berbentuk fungsional dan dialektik, jumlah *mufassir* yang bersifat kolektif (*tafsîr jama'î*) dan penyajian penafsiran berbentuk tematik (*maudhu'î*) dengan menggunakan pendekatan penafsiran kontekstualis-interdisipliner, maka dapat di-create produk tafsir *khalîfah* bersifat *weltanschauung*.

**Kata Kunci:** Rekonstruksi; Tafsir; Khalifah; Klasik; Kontemporer

### A. Pendahuluan

Penggunaan kata *khalîfah* bagi penguasa Islam yang sebelumnya tidak menimbulkan implikasi apapun terhadap penggunaannya, maka sejak 1924 muncul permasalahan baru, baik pemahaman maupun implikasinya. Beragam pandangan dari berbagai tokoh memberikan argumentasi terhadap istilah *khalîfah*, baik dalam sekedar gagasan lisan, tulisan maupun dalam gerakan nyata. Berangkat dari situasi tersebut, pemahaman dan implikasi *khalîfah* setidaknya dapat dikelompokkan menjadi tiga yakni: *pragmatis*, *reformis-intelektualis* dan *reformis-praksis*.

*Pertama*, pragmatis berarti pendekatan terhadap masalah hidup dan kehidupan secara praktis, bukan teoritis atau ideal yang hasilnya dapat dimanfaatkan, langsung berhubungan dengan tindakan, bukan spekulasi atau abstraksi.<sup>1</sup> Dari *ta'rif* tersebut dapat dipahami bahwa hadirnya sekelompok orang yang bersifat pragmatis terhadap eksistensi *khalîfah* dimuka bumi, yang penting *khalîfah* eksis dan kelompok ini berada dalam orang-orang yang telah memegang kekuasaan politik tetapi bukan *khalîfah*.

*Kedua*, kelompok reformis-intelektualis. Reformis adalah orang yang mencanangkan gerakan reformasi. Sedangkan reformasi adalah perubahan dalam suatu masyarakat atau pemerintahan termasuk politik, agama dan sosial.<sup>2</sup> Intelektualis adalah orang yang memiliki keilmuan yang tinggi.<sup>3</sup>

<sup>1</sup>A. Mangunhardjana, *Isme-isme dalam Etika dari A Sampai Z* (Yogyakarta: Kanisius, 1997), 189.

<sup>2</sup> Tim Pustaka Gama, *Kamus Besar Bahasa Indonesia.*, 651.

Melalui *ta'rif* tersebut dalam artikel ini yang dimaksud dengan reformis intelektualis adalah sekelompok orang yang melakukan pembaharuan sistem pemerintahan dalam hal politik, sosial budaya dan agama melalui kalimat oral dan verbal, tetapi cenderung melakukan gerakan melalui pemikiran. Kelompok reformis-intelektualis di antaranya pada tahun 1922 Rasyid Ridhâ (w. 1354H/1935M), seorang intelektualis dari Mesir kelahiran Suriah 1865 M.

Dia juga murid Muhammad 'Abduh (w. 1323H/1905M) dan merupakan pemimpin gerakan modernis di Mesir,<sup>4</sup> menulis buku yang memandang apa yang terjadi pasca *al-Khulafâ' ar-Râsyidîn* telah terjadi distorsi terhadap ke-*khalîfah*-an sejati, karenanya perlu dipulihkan kembali ke-*khalîfah*-an sejati itu melalui pelaksanaan fungsi yang bersifat murni *religious* di samping secara formal menobatkan penguasa, hakim dan *mufti* melakukan pengawasan atas pemerintah, *khalîfah* dipilih dari suatu kelompok elit pakar hukum didikan sebuah lembaga khusus. *Khalîfah*<sup>5</sup> ini yang memimpin pembaharuan hukum Islam melalui *ijtihad*.<sup>6</sup> *Khalîfah* jenis baru ini yang ia sebut dengan menyerukan *khalîfah dharûrah* (ke-*khalîfah*-an yang *urgent*) yang akan memberi kaum muslim Arab dan non Arab negara sendiri.<sup>7</sup>

*Ketiga*, reformis-praksis. Praksis adalah praktik di bidang kehidupan dan kegiatan praktis manusia.<sup>8</sup> Berangkat dari *ta'rif* tersebut, maka yang dimaksud dengan kelompok orang yang bersifat reformis praksis adalah sekelompok orang yang langsung melakukan gerakan pembaharuan pemerintahan, sosial budaya, politik dan agama. Kelompok ini memperhatikan sentralitas ke-*khalîfah*-an dalam teori politik Islam, namun nampaknya menjadi sesuatu yang mengherankan karena menghidupkan kembali ke-*khalîfah*-an bukan lagi menjadi isu utama bagi sebagian besar umat Islam. Hal ini bisa saja disebabkan oleh realitas bahwa setelah runtuhnya ke-*khalîfah*-an 'Utsmâniyah seperti mustahil untuk bersepakat tentang ke-*khalîfah*-an.<sup>9</sup>

Akhirnya sebagian umat Islam membangun konsep tatanan baru. Sebut saja misalnya: Hasan al-Bannâ (w. 1368 H/1949 M), Muhammad 'Alî ash-Shâbûnî (w. 1442 H/2021 M) di Turki, Taqî ad-Dîn an-Nabhânî (w. 1398 H/1977 M) di Palestina dan berkembang ke beberapa negara serta Abû al-A'la Maudûdî (w.1399H/1979M) di India-Pakistan. Oleh karena kemunculan gerakan yang digagas tokoh-tokoh tersebut berlangsung secara tidak berurutan tetapi saling melengkapi dalam lintas wilayah, maka untuk memudahkan dalam pembahasan dan sistematikanya dibuat berdasarkan urutan wafatnya para tokoh sebagaimana di bawah ini.

Beragam pandangan dan pemahaman dari berbagai tokoh memberikan argumentasi terhadap *khalîfah*, seperti Mokhtar Stork mengatakan bahwa semua manusia adalah *khalîfah* Allah Swt, yang merupakan utusan dan wakil Allah Swt di bumi,<sup>10</sup> yang menurut Ibnû Muhajir memiliki tujuan

<sup>3</sup> Tim Pustaka Gama, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 349.

<sup>4</sup> Hafizh Anshari AZ, dkk., *Ensiklopedi Islam*, cet. Ke-II, Jilid 4 (Jakarta: Ihtiar Baru Van Hoeve, 1994), 61.

<sup>5</sup>*Ta'rif khalîfah* yang bermakna kekuasaan untuk mengatur bumi, memakmurkannya, mengelola negara dan menyejahterakan masyarakat, yang telah dijanjikan kepada "*seburuh masyarakat*" beriman, bukan kepada seseorang atau suatu kelas tertentu; lihat: Abû al-A'la Maudûdî, *Khalîfah dan Kerajaan*, terjemah: Muhammad al-Baqir (Bandung: Mizan, 1996), 32. Sedangkan *ta'rif khalîfah* adalah lembaga pemerintahan Islam yang bersumber hukum pada Al-Qur'an dan as-Sunnah, merupakan media untuk menegakkan agama dan syaria h, sehingga agama Islam meliputi *ad-dîn wa ad-daulah*; lihat: al-Khudharî Bek, *Itmâm al-Wafâi fî Sirâh al-Khulafâ'*, Tahqiq: Yûsuf Badîwî & Samîr 'Aththâr (Beirut: Dâr al-Fikr, 1997), 17.

<sup>6</sup>Kata *al-mujtabid* merupakan *ism fa'îl* dari kata *ijtihadâ*, sedangkan pekerjaannya disebut dengan *ijtihad*. Abû Hamid al-Ghazâlî (w. 505 H) menjelaskan bahwa: "*Ijtihad* adalah mengeluarkan segala kemampuan secara maksimal dalam melakukan suatu pekerjaan, sehingga kata *ijtihad* tidak untuk sebuah pekerjaan yang ringan. *Ijtihad* pada akhirnya hanya dimaknai untuk seorang *mujtabid* yang mencurahkan segala kemampuannya dalam mencari dan memahami ilmu syariat, sampai merasa sudah tidak ada lagi yang tersisa dari yang sudah dia lakukan." *al-Mujtabid* adalah manusia *mukallaf* yang dapat memahami perkara syariat secara langsung lewat sumbernya; lihat: Abû Hamid al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl* (tt.p: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1413 H/1993 M), 342; al-Jurjânî, *al-Ta'rifat* (Jeddah: al-Haramain, t.t.), 10.

<sup>7</sup>M. Din Syamsuddin, *Islam dan Politik Era Orde Baru*, cet. Ke-1 (Jakarta: Logos, 2001), 118.

<sup>8</sup>Tim Pustaka Gama, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 624.

<sup>9</sup>John L. Esposito (ed.), *Ensiklopedia Oxford: Dunia Islam Modern*, Jilid 3, 195.

<sup>10</sup> Mokhtar Stork, *Buku Pintar Al-Qur'an, Referensi Lengkap Memahami Kitab Suci Al-Qur'an* (Jakarta: Ladang Pustaka & Intimedia, 2002), 242.

menciptakan kemaslahatan bagi umat manusia dan menjauhkan mereka dari kerusakan dan kehancuran.<sup>11</sup>

Dengan segala beragamnya pemahaman terhadap kata *khalifah* tersebut, realitasnya bahwa dalam menafsirkan ayat *khalifah (yastakhlif)*, dia memberi kekuasaan) dalam QS. An-Nûr (24): 55, dicontohkan antara lain oleh ath-Thabarî (w. 310H/923M), al-Qurthubî (w. 671H/1273M), Muhammad ‘Alî ash-Shâbûnî (w. 1442 H/2021 M) dan Wahbah az-Zuhailî (w. 1436H/2015M), dan M. Quraish Shihab (l. 1363H/1944M). Masing-masing memiliki pandangan sebagai berikut: ath-Thabarî menyatakan bahwa kekuasaan akan diberikan kepada orang yang beriman dan ber-*amal shalih*, yakni berupa pewarisan bumi orang-orang musyrik Arab dan non Arab, namun tidak memberikan contoh konkrit.<sup>12</sup> al-Qurthubî menyatakan bahwa ayat tersebut tidak hanya berlaku untuk *al-Khulafâ’ ar-Râsyidûn* tetapi berlaku secara umum, tidak ada pengecualian.<sup>13</sup>

Sementara itu Ibnû Katsîr memberikan gambaran bahwa janji Allah Swt berupa kekuasaan telah diberikan sejak semasa Nabi Saw masih hidup, seperti penaklukan Makkah, Khaibar, Bahrain, Jazirah Arab dan Yaman. Masa Abû Bakar menjadi *khalifah* beberapa wilayah ditaklukkan meliputi Bashrah, Damaskus, Hauran dan sekitarnya. Masa *Khalifah* ‘Umar, penaklukan diperluas meliputi Syam, Mesir, sebagian Persia, Romawi dan Konstantinopel. Masa *Khalifah* ‘Utsmân menaklukkan Maroko, Spanyol, Cyprus, Qairuan, Sabtah, China, Irak, Khurasan, dan Ahwaz.<sup>14</sup> Wahbah az-Zuhailî memberikan bukti bahwa orang yang beriman dan ber-*amal shalih* telah diberikan kekuasaan yang dimulai dari *al-Khulafâ’ ar-Râsyidûn*, ke-*khalifah*-an Banî ‘Umâyyah, Banî ‘Abbâsiyah dan Turki ‘Utsmâniyah.<sup>15</sup>

M. Quraish Shihab mengatakan bahwa sebagian ulama (tidak disebutkan nama dan sumbernya), kekuasaan yang diberikan itu telah diraih oleh masyarakat Nabi Saw dan ke-empat *khalifah* dari *al-Khulafâ’ ar-Râsyidûn*, dengan dasar ini M. Quraish Shihab menyatakan redaksi ayat tersebut mencakup semua generasi dari Nabi Muhammad Saw sampai akhir zaman, namun ia tidak memberikan contoh riil setelah *khalifah* dari *al-Khulafâ’ ar-Râsyidûn*.<sup>16</sup>

Karya tafsir ayat-ayat *khalifah* dalam Al-Qur’an telah banyak ditulis baik oleh *mufassir* klasik maupun kontemporer, yang masing-masing tafsir memiliki karakteristik sendiri-sendiri yang berbeda antara satu dengan yang lainnya. Sementara itu realitas kehidupan manusia berkembang begitu pesat dan kompleks. Karenanya untuk mendapatkan jawaban tersebut di atas perlu kembali kepada sumber hukum yakni Al-Qur’an, dan untuk memahaminya perlu penafsiran. Oleh karena keterbatasan waktu dan tempat serta supaya penelitian fokus, maka untuk menjawabnya diperlukan penelitian yang dibatasi pada empat *mufassir* yakni: ath-Thabarî dan al-Qurthubî mewakili *mufassir* klasik era ke-*khalifah*-an, sedangkan Muhammad ‘Alî ash-Shâbûnî dan Wahbah az-Zuhailî dianggap mewakili *mufassir* kontemporer era pasca ke-*khalifah*-an. Sehingga secara singkat, penelitian tafsir ayat-ayat *khalifah* dalam Al-Qur’an era klasik dan kontemporer dilatar-belakangi oleh alasan antara lain: *Pertama*, bahwa adanya perbedaan *socio-history* dan *geo-politic* antara era klasik dan kontemporer sehingga memungkinkan perbedaan dalam metodologi, pendekatan maupun produk tafsirnya. Dari perbedaan ini ingin diketahui sejauh mana produk tafsir tersebut mampu menjawab problematika kehidupan sosial, politik, budaya, ekonomi dan pertahanan serta keamanan, dengan kata lain bahwa produk tafsir ayat-ayat *khalifah* bersifat universal.

<sup>11</sup> Ibnû Muhajir, *Menjadi Khalifah Allah yang Memperbaiki* (Jakarta: Elex Media Komputindo, 2018), 34.

<sup>12</sup> Ath-Thabarî, *Tafsîr ath-Thabarî*, judul asli: *Jami ‘al-Bayân an Ta’wîl ayyi Al-Qur’ân*, terj. Ahsan Askani dkk, Tahqiq: Ahmad Abdurraziq al-Bakri dkk, cet. Ke-3, Jilid 19 (Jakarta: Pustaka Azzam, 2015), 234.

<sup>13</sup> Al-Qurthubî, *Tafsîr al-Qurthubî*, judul asli: *al-Jâmi ‘ li Abkâm Al-Qur’ân*, penerjemah: Ahmad Khotib, cet. ke-2, Jilid 12 (Jakarta: Pustaka Azzam, 2008), 748.

<sup>14</sup> Shafiyurrahman al-Mubarakfuri, *Shabîh Tafsîr Ibnû Katsîr*, judul asli : *al-Misbâh al- Munîr fî Tabdzîbi Tafsîri Ibnû Katsîr*, Penerjemah : Abû Ihsan al-Atsarî, Abû Ahsan Sirojudi (ed.), cet. Ke-8, Jilid 6 (Jakarta: Pustaka Ibnû Katsir, 2014), 429-432

<sup>15</sup> Wahbah az-Zuhailî, *at-Tafsîr al-Munîr: fî ‘Aqidah wa asy-Syarî‘ah, wa al-Manhaj*, Jilid 9 (Damsyik Syûriyah: Dâr al-Fikr, 1424 H / 2003 M), 623-524.

<sup>16</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Misbbah, Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’an*, Edisi 2017, cet. Ke-1, Vol. 8 (Pisangan Ciputat: Lentera Hati, 2017), 602.

## B. Ta'rif khalifah

Diskursus seputar *khalifah* dibagi menjadi lima pokok bahasan yaitu: *ta'rif khalifah*, yang berisi tinjauan nominal, formal dan operasional, derivasi kata *khalifah* dalam Al-Qur'an, dan gelar *khalifah* bagi *al-Khulafá' ar-Rásyidín*, serta gelar *khalifah* pasca *al-Khulafá' ar-Rásyidín*. Masing-masing diuraikan secara lengkap di bawah ini.

Tinjauan formal kata *khalifah* oleh beberapa pakar baik muslim maupun non muslim disajikan sebagai berikut. Hal ini dimaksudkan untuk melihat pandangan masing-masing yang berbeda keyakinan. Seperti, ath-Thabari (w. 310H/923M) mengatakan bahwa *khalifah* adalah penguasa yang agung, karena dia menggantikan kedudukan orang sebelumnya.<sup>17</sup> Quraish Shihab dalam *Ensiklopedia Al-Qur'an* mengatakan bahwa kata *khalifah* berasal dari kata *khalaf* yang berarti "di belakang", sehingga *khalifah* berarti "pengganti."<sup>18</sup> Sedangkan Glen E. Perry menyatakan bahwa *khalifah* bermakna mandataris, wakil, deputi atau pengganti, gelar yang diberikan kepada pengganti Nabi Muhammad Saw sebagai penguasa riil dunia Islam dengan gelar *khalifah* Rasul Allah, ketika konsep *monarki* mutlak menginfiltrasi praktek pemerintahan di kalangan umat muslim, sejumlah penguasa berupaya untuk memuliakan diri dengan menyingkat menjadi *khalifah* Allah Swt, tetapi para *al-Khulafá' ar-Rásyidín* dan para *fuqahá'* klasik menolaknya.<sup>19</sup>

Menurut Ibnu Khaldun syarat menjadi *khalifah* adalah: berilmu pengetahuan, berbuat adil, memiliki kemampuan, sehat jasmani dan rohani, dan berasal dari kalangan Quraisy.<sup>20</sup> Sementara itu Mokhtar Stork mendefinisikan *khalifah* adalah setiap orang yang merupakan utusan dan wakil Allah Swt di bumi.<sup>21</sup> Yang terakhir terlihat mengacu pada QS. Al-Baqarah (2): 30. Sedangkan *ta'rif* kata *khalifah* menurut Heather Nina Keaney adalah gelar penguasa komunitas Islam setelah wafatnya Nabi Muhammad Saw pada 10 H/632M dan diakui secara sah bahwa dia seorang *khalifah* (pemimpin).<sup>22</sup> Namun ini jika dikembalikan kepada Al-Qur'an tidak tepat, karena *khalifah* telah ada sejak Nabi Adam diciptakan (QS. Al-Baqarah (2): 30). Demikian juga Nabi Dawud as. pernah menjadi *khalifah* (QS. Shâd (38): 26).

*Ta'rif khalifah* dari beberapa tokoh tersebut di atas dapat disimpulkan ada dua *ta'rif* yakni: *khalifah* dalam tataran jabatan pemimpin politik dan *khalifah* dalam tataran komunitas makhluk yang bernama manusia yang diberi wewenang atau kekuasaan mengelola bumi untuk kemaslahatan umat manusia. *Ta'rif* keduanya tidak saling bertentangan tetapi justru saling melengkapi, karena untuk mencapai kemaslahatan harus ada kepemimpinan. Secara teknis politis hingga saat ini ke-*khalifah*-an sejak tahun 1924 sudah tidak ada lagi, sehingga memerlukan reformasi terhadap makna *khalifah*.

## C. Sinonim dan Derivasi Kata Khalifah Dalam Al-Qur'an

Menurut Laurie Bauer derivasi adalah proses morfologis yang menghasilkan morfem baru.<sup>23</sup> Sedangkan menurut Ida Bagus Putrayasa proses morfologis yang menyebabkan terbentuknya berbagai kata yang berakibat pada perubahan kelas kata dari kata dasarnya.<sup>24</sup> Dalam Al-Qur'an kata *khalifah* ditemukan dua kali yakni dalam QS. Al-Baqarah (2): 30 dan QS. Shâd (38): 26. Di samping itu terdapat kata lain yang relevan dengan *khalifah* yaitu *khulafá'*, *khalá'if*, *yastakhlif*, *istakhlafu*, *ukhluf*

<sup>17</sup> Ath-Thabari, *Tafsir ath-Thabari*, Judul asli: *Jami' al-Bayân an Ta'wil ayi Al-Qur'an*, terj. Ahsan Askari, Tahqiq: Ahmad Abdurraziq al-Bakri dkk, cet. Ke-3, Jilid 1 (Jakarta: Pustaka Azzam, 2015), 537.

<sup>18</sup> M. Quraish Shihab, *et.al.*, *Ensiklopedia Al-Qur'an, Kajian Kosakata*, Sahabuddin, *et.al.*, (ed.), cet. Ke-1, Edisi Revisi (Jakarta: Lentera Hati, Pusat Studi Al-Qur'an, Yayasan Paguyuban Ikhlas, 2007), 451- 452; Umar Faruq, *Manusia Sebagai Khalifah di Muka Bumi Allah*, (Surabaya: Alpha, 2007), 5-6.

<sup>19</sup> Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, terj. Masturi Irham dkk (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2017), 338-339.

<sup>20</sup> Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, 158.

<sup>21</sup> Mokhtar Stork dan Muhammad Iqbal, *Buku Pintar Al-Qur'an* (Jakarta: Ladang Pustaka & Intimedia, 2001), 242.

<sup>22</sup> Heather N. Keaney, *Encyclopedia of Islam*, Juan E. Campo and J. Gordon Melton (ed.) (New York: Facts on File, Inc., 1950), 126.

<sup>23</sup> Laurie Bauer, *Introducing Linguistic Morphology* (Great Britain: Edinburgh University Press, 1988), 12-13.

<sup>24</sup> Ida Bagus Putrayasa, *Kajian Morfologi: Bentuk Derivasional dan Inleksional* (Bandung: Reika Aditama, 2008), 103-113.

dan *yakhluf*. Dari ketujuh derivasi *khalifah* tersebut dikelompokkan menjadi tiga, yaitu: Pertama, *khalifah* berbentuk tunggal, berasal dari akar kata *ka lam fa*, yang berarti “datang setelah, diikuti, suksesi, atau tinggal setelah yang lain binasa atau mati”.<sup>25</sup> Kedua, *khalifah* dalam bentuk jamak, dijumpai tujuh kali dalam Al-Qur’an. Ketiga, kata bermakna *khalifah* berbentuk *yastakhliḥ, istakhlaḥa, ukhluf* dan *yakhluf*.<sup>26</sup>

Dari penelitian ini ditemukan sinonim kata *khalifah*, walaupun tidak sama persis tetapi dalam situasi dan kondisi tertentu memiliki kesamaan. Sinonim tersebut adalah *amīr al-mu’minīn, auliyā’, akābira, sādatanā, imām, malik, ūlī a l-amri*.

Kata *amīr al-mu’minīn* tidak terdapat dalam Al-Qur’an tetapi hanya terdapat dalam hadis. Sejak masa *khalifah* kedua, ‘Umar bin al-Khaththāb (w. 23 H/644 M) menggunakan julukan *amīr al-mu’minīn*. Kata *auliyā’* merupakan *lafazh* jamak dari kata *walī* (menjadikan sebagai penguasa)<sup>27</sup> dalam Al-Qur’an keduanya banyak disebutkan dari berbagai bentuk *lafazh*.

*Lafazh auliyā’* dari segi asal kata dan berbagai bentuk derivasi diantaranya, *أُولِيَاءُهُمْ ، أُولِيَاءُهُ ، أُولِيَاءِهِمْ ، أُولِيَاءِهِمْ ، أُولِيَاءِهِمْ ، أُولِيَاءِهِمْ*. Ditemukan makna dari *lafazh* ini memiliki beragam makna yaitu teman sejati, penolong, pemimpin, lindung melindungi, kekasih Allah Swt, menguasainya dan wali-wali. Dalam literature-literatur Arab *auliyā’* bisa bermakna teman dekat (*as-sadiq*). Penolong (*an-nashir*), pengikut (*at-tabī*) dan yang mencintai (*al-muhibbu*).<sup>28</sup>

Makna *akābira* menurut al-Qurthubī adalah para pemimpin dan para pembesar, namun mereka (orang kafir) yang disebutkan karena mereka lebih mampu membuat kerusakan.<sup>29</sup> Menurut Ibnū Katsīr yang dimaksud dengan *sādatanā* yang berarti para pemimpin kami, adalah para tokoh.<sup>30</sup> Sementara Hamka mengatakan bahwa *sādatanā* (para pemimpin kami) bermakna para tuan-tuan kami yakni orang-orang kalangan “atas”, pemegang kekuasaan, memiliki “darah bangsawan” dan yang dipertuan.<sup>31</sup> Menurut al-Qurthubī kata *sādatanā* sama artinya dengan kata *kabārūnā*.<sup>32</sup>

Berdasarkan telaah tersebut, maka kata *sādatanā* dapat disinonimkan dengan kata *khalifah* untuk untuk pengertian sebagai pemimpin. An-Nawawī (w. 676 H/1278 M) dalam kitabnya *Raudbah ath-Thalībīn wa ‘Umdah al-Muftīn* menjelaskan bahwa “seorang *imām* boleh disebut *khalifah*.”<sup>33</sup> Di lain pihak Ibnū Khaldūn menyatakan “Sistem perwakilan dari pemilik syariah dalam hal menjaga agama yang mengatur dunia disebut *khalifah* atau *imām*. Sementara orang yang melaksanakannya atau menjalankannya disebut *khalifah* atau *imām*.”<sup>34</sup>

Ibnū Manzhūr (w. 711H/1311M) mendefinisikan *khalifah* lebih luas lagi yakni sebagai *imārah, emirat* (pemerintahan).<sup>35</sup> Kata *malik* yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan raja adalah yang menguasai dan menangani perintah dan larangan, anugerah dan pencabutan. Oleh karena itu lazimnya kerajaan terarah kepada manusia dan bukan kepada yang lainnya yang sifatnya tidak menerima perintah dan larangan.<sup>36</sup> Ada beberapa pendapat tentang makna *ūlī al-amri*: yakni pertama, para *imām* dari kalangan *ahl al-bait*, kedua, orang-orang yang melakukan *amar ma ‘ruf*.

Ibn Abas (w. 78 H/687 M) mengatakan “mereka adalah para *fuqaha’* dan para pemeluk agama yang taat kepada Allah Swt. Ar-Rāghib mengatakan pemimpin yang perlu ditaati ada empat: *Pertama*, para Nabi, keputusannya berlaku untuk urusan lahir dan batin kalangan umum dan khusus. *Kedua*, para pemimpin pemerintahan, keputusannya berlaku untuk sisi lahir semua kalangan, tidak pada sisi batinnya. *Ketiga*, para cendekiawan. Keputusannya berlaku untuk sisi batin kalangan khusus, tidak

<sup>25</sup> Ibnū Manzhūr, *Lisān al-‘Arab*, Jilid 9, 83-84.

<sup>26</sup> Ibnū Manzhūr, *Lisān al-‘Arab*, Jilid 9, 89.

<sup>27</sup> Atabik Ali, A. Zuhdi Muhdlor, *Kamus Konemporer Arab Indonesia* (Yogyakarta: Multikarya Grafika, 1996), 2038.

<sup>28</sup> Ibnū Manzhūr, *Lisān al-‘Arab* (Beirut: Dar as-Sadr, t.t.), 4923.

<sup>29</sup> al-Qurthubī, *al-Jāmi‘ li Abkām Al-Qur’ān*, Jilid 7, 200.

<sup>30</sup> Shafiyurrahman al-Mubarakfuri, *Sabahih Tafsīr Ibnu Katsīr*, Jilid 7 (Jakarta: Pustaka Ibnu Katsīr, 1024), 377.

<sup>31</sup> Hamka, *Tafsīr al-Azhar*, cet. Ke-4, Jilid 8, (Singapura: Pustaka Nasional, Pte. Ltd., 2001), 5791.

<sup>32</sup> ath-Thabarī, *Tafsīr ath-Thabarī*, Judul asli: *Jami‘ al-Bayān an Ta‘wīl ayi Al-Qur’ān*, Jilid 21, 263.

<sup>33</sup> an-Nawawī, *Raudbah ath-Thalībīn wa ‘Umdah al-Muftīn*, Muhaqqiq: Zuhair Asy-Syawis, cet. Ke-3, Jilid X, (Beirut: al-Maktab al-Islamī, 1991), 49.

<sup>34</sup> Ibnū Khaldūn, *Muqaddimah*, 190.

<sup>35</sup> Ibnū Manzhūr, *Lisān al-‘Arab*, 83.

<sup>36</sup> M. Quraish Shihab, dkk., *Ensiklopedia Al-Qur’an, Kajian Kosakata*, Jilid 2, 572

pada sisi batinnya. *Keempat*, para pemberi nasihat, keputusannya berlaku untuk sisi batin kalangan umum, tidak pada sisi lahirnya.<sup>37</sup> Oleh sebab itu masalah-masalah yang berhubungan dengan kepentingan umum hendaknya diserahkan kepada *ūlil al-amri*.<sup>38</sup>

#### D. Hakikat *Khalifah* dan Mekanisme Penafsiran

##### 1) *Khalifah* Perspektif Ulama Klasik

Al-Māwardī menyatakan bahwa imām (*kehalifah*) itu berfungsi mengemban tugas nubuwwah dalam menjalankan agama dan mengelola dunia. Pengangkatan *kehalifah* terhadap seseorang yang capable dan memenuhi persyaratan adalah wajib berdasarkan *ijma'*.<sup>39</sup> Berikutnya al-Ghazālī menyatakan bahwa hakikat kepemimpinan adalah pengaruh. Pemimpin merupakan orang yang berpengaruh dominan di tengah masyarakatnya. Hal ini membawa konsekuensi bahwa tidak bisa dikatakan pemimpin jika tidak mempunyai pengaruh terhadap rakyatnya.<sup>40</sup>

Menurut Ibnū Khaldūn bahwa sifat dasar kekuasaan adalah memerintah berdasarkan tujuan serta keinginan naluriannya, yang berdasarkan akalunya, yakni tentang bagaimana mendatangkan kemaslahatan dunia serta mencegah bahaya yang mengancam. Sedangkan *kehalifah*-an memerintah berdasarkan syariat, baik untuk kebutuhan dunia maupun akhirat.<sup>41</sup> Ketiga ulama klasik tersebut (al-Mawardī, al-Ghazālī dan Ibnū Khaldūn) pada dasarnya ada kesamaan dalam memandang *kehalifah*, yakni sebagai seseorang yang menjadi pemimpin komunitas umat Islam, jika *kehalifah* dilihat dari sisi sosial-politik

##### 2) *Khalifah* Perspektif Ulama Kontemporer

Penegakan institusi *kehalifah*, menurut para ahli fikih mempunyai dua fungsi yaitu memelihara agama Islam dan melaksanakan hukum-hukumnya serta menjalankan politik kenegaraan dalam batas yang digariskan Islam.<sup>42</sup> Dalam pengertian ini jika kedua fungsi tersebut sudah bisa dicapai maka institusinya tidak wajib menggunakan nama "*kehalifah*".

Oleh karena itu agar kepemimpinan Islam berlaku efektif dalam dunia Islam, maka umat Islam membutuhkan negara untuk merealisasikan ajaran-ajaran Islam.<sup>43</sup>

Sehingga dalam ilmu modern "*management*" menjadi suatu hal yang mutlak harus ada untuk mencapai sebuah tujuan. Karenanya Ibnū Taimiyah mengatakan bahwa kesejahteraan dan kemaslahatan manusia tidak akan tercapai kecuali hanya dalam suatu tatanan sosial yang setiap orang saling bergantung pada yang lainnya. Karenanya dibutuhkan negara dan pemimpin yang mengatur kehidupan sosial tersebut. Sehingga penegakan negara bukanlah salah satu asas atau dasar agama Islam, melainkan hanya kebutuhan praktis saja.<sup>44</sup>

Untuk melihat perkembangan pemikiran umat Islam terhadap pemahaman *kehalifah* maka berikut disajikan persepsi khalifah menurut ulama kontemporer. Dalam penelitian ini dibatasi hanya tiga yaitu Yûsuf al-Qaradhâwî (l. 1345 H/1926 M), Muhammad Quraish Shihab (l. 1363/1944 M), Din Syamsuddin (l. 1378 H/1958 M).

Yûsuf al-Qaradhâwî mengatakan bahwa imām, pemimpin atau khalifah adalah yang berkuasa terhadap umat sebagai pengganti Rasulullah Saw dalam penegakan agama dan *siyāsah* (pengelolaan urusan) dunia yang menggunakan ajaran agama. Imām (*kehalifah*) adalah pemimpin tertinggi dalam daulah Islam tunggal (*daulah islāmīyah wābīdah*).<sup>45</sup> Sedangkan sistem pemerintahannya disebut dengan khilāfah. Di bagian lain Quraish Shihab memaknai khalifah lebih kepada melihat unsur-unsur yang berperan dalam terjadinya *kehalifah*.

<sup>37</sup> ar-Rāghib al-Ashfahani, *al-Mufradat fī Gharīb Al-Qur'an*, Jilid 1, 95-97.

<sup>38</sup> Wahbah az-Zuhailī, *Tafsīr al-Munīr*, Jilid 3, 180.

<sup>39</sup> al-Mawardī, *al-Abkām as-Sulthānīyah*, 1.

<sup>40</sup> al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulum ad-Dīn*, Jilid II (Beirut: Dār Kutub al-'Ilmiyah, t.t.). 295.

<sup>41</sup> Ibnū Khaldūn, *Muqaddimah*, 336-337.

<sup>42</sup> 'Abd al-Qadir 'Audah, *al-Islām wa Audhā'una al-Siyāsīyah* (Qâhirah: al-Mukhtar al-Islâmī, 1978), 106.

<sup>43</sup> Muhammad Iqbal, *Fiqh Siyasah, Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*, cet. Ke-2, (Jakarta: Prenadamedia Group, 2016), 151.

<sup>44</sup> Ibn Taimiyah, *Minhaj as-Sunnah al-Nabawiyah* (Riyadh: Maktabah ar-Riyadh al-Haditsah, t.t.), 23.

<sup>45</sup> Yûsuf al-Qaradhâwî, *Pengantar Politik Islam*, Judul asli: *as-Siyāsah asy-Syar'īyah*, terj. Fuad Syaifudin Nur, cet. Ke-1 (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2019), 53.

Unsur-unsur tersebut adalah manusia (yang diberi nama *khalfah*), alam raya (yang dimaksud dalam QS. Al-Baqarah (2): 30 dengan *al-ardh*), hubungan manusia dan alam raya (manusia dengan alam seisinya, manusia dengan manusia lainnya), serta kata dalam Al-Qur'an *innî ja'ûm/innâ ja'alnâka khalfah*, ini menandakan pemberian tugas dari Allah Swt.

Oleh karena manusia diberi tugas oleh Allah Swt, maka seyogyanya manusia memperhatikan tugas itu dengan baik, agar bisa dilaksanakan sesuai dengan kehendak pemberi amanah.<sup>46</sup> Din Syamsudin mengajukan gagasan bahwa realisasi tugas manusia sebagai *khalfah fi al-ardh* (kekuasaan Tuhan di bumi) sebagaimana disebut dalam QS. Al-Qur'an (2): 30 adalah terwujudnya *khilâfah al-ardh* (kekuasaan Allah Swt di bumi). Manusia sebagai *khalfah* mengemban amanah untuk mewujudkan khilâfah perennial. Hal ini merupakan misi suci yang harus diemban oleh manusia, baik secara individual maupun secara kolektif. *Khilâfah perennial* ini dalam tingkat "operasionalnya" perlu mengaktualisasi dirinya dalam bentuk *khilâfah kultural* atau *sivilisional*, yang tiada lain dan tiada bukan merupakan *sistem tamaddun* (sistem peradaban), yang didasarkan pada nilai-nilai Allah Swt.<sup>47</sup>

Dari uraian para tokoh dan ulama tersebut di atas, sesungguhnya yang lebih penting adalah tujuan manusia menjadi *khalfah* yakni penegakan hukum Allah Swt, yang melakukan perbaikan dan bukan perusakan di muka bumi ini.

## E. Validitas dan Rekonstruksi Penafsiran

### 1) Validitas Tafsir Ayat-Ayat *Khalifah*

Kata "valid" berarti: berlaku, sah, *shabîh*, menurut cara yang semestinya, sedangkan validitas adalah mendapatkan ke-*shabîh*-an.<sup>48</sup> Salah satu cara menguji validitas suatu proposisi dengan menggunakan pendekatan filsafat ilmu. Suatu proposisi bisa dikatakan valid atau benar jika memenuhi kriteria uji kebenaran, dengan menggunakan teori kebenaran (*the theory of truth*). Kebenaran adalah keadaan benar, keadaan yang sesuai dengan sesungguhnya, kejujuran hati.<sup>49</sup>

Berkaitan dengan itu salah satu hal yang menjadi permasalahan penafsiran Al-Qur'an adalah terkait tolak ukur kebenaran produk tafsir, yang dalam hal ini digunakan istilah *shabîh* dan *tawaqquf* dengan kata lain sejauh mana suatu produk tafsir bisa dikatakan *shabîh* atau *tawaqquf* dengan realitas sosial masyarakat. Hal tersebut penting, mengingat Al-Qur'an adalah merupakan *hudan li an-nâs*. Tanpa tolak ukur yang jelas, sebuah produk tafsir tidak bisa dikatakan sebagai produk yang *relevant* atau *irrelevant* secara objektif dan ilmiah.<sup>50</sup> Teori kebenaran Louis membagi ke dalam empat yaitu teori kebenaran koherensi (*the coherence theory of truth*), teori kebenaran korespondensi (*the correspondence theory of truth*), teori kebenaran empiris (*the empirical theory of truth*) dan teori kebenaran pragmatis (*the pragmatical theory of truth*).

Namun dari keempat teori kebenaran tersebut dengan pertimbangan bahwa paham korespondensi dan empiris relatif, maka dalam tulisan ini hanya akan digunakan tiga di antaranya yaitu teori kebenaran koherensi, korespondensi dan pragmatis.<sup>51</sup>

Teori-teori kebenaran tersebut secara umumnya digunakan dalam ilmu-ilmu empiris, namun pada hakikatnya bisa diaplikasikan untuk mengukur validitas produk tafsir Al-Qur'an.<sup>52</sup> Namun dalam menilai produk tafsir Al-Qur'an dalam penelitian ini tidak menggunakan benar dan salah, tetapi menggunakan istilah *shabîh* dan *tawaqquf*, karena pada dasarnya tafsir tersebut bisa *shabîh* pada masa tertentu, tapi *tawaqquf* pada masa yang lainnya. Berikut penjelasannya:

### 2) Teori kebenaran Koherensi (*the Coherence Theory of Truth*)

Louis O. Kattsoff mengatakan bahwa teori kebenaran koherensi adalah suatu proposisi cenderung benar jika proposisi tersebut memiliki keadaan yang saling berhubungan dengan

<sup>46</sup> M. Qurasih Shihab, *Membumikan Al-Qur'an.*, 158-159.

<sup>47</sup> <https://www.republika.co.id>, diakses tanggal 25 Februari 2021, Jam 11.35.

<sup>48</sup> Tim Pustaka Gama, *Kamus Besar Bahasa Indonesia.*, 792.

<sup>49</sup> Tim Pustaka Gama, *Kamus Besar Bahasa Indonesia.*, 128.

<sup>50</sup> Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, Judul asli: *Elements of Philosophy*, Penerjemah: Soejono Soemargono (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2004), 172-173.

<sup>51</sup> Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat.*, 176.

<sup>52</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer.*, 289-290.

proposisi-proposisi lain yang benar atau jika makna yang dikandungnya dalam keadaan saling berhubungan dengan pengalaman kita.<sup>53</sup> Sementara Abdul Mustaqim mengatakan bahwa standar kebenaran itu tidak dibentuk oleh hubungan antara proposisi dengan sesuatu yang lain (fakta dan realitas), tetapi terbentuk oleh hubungan internal (*internal relation*) antara proposisi-proposisi atau keyakinan-keyakinan itu sendiri. Dengan kata lain, produk tafsir dianggap benar jika ada konsistensi logis-filosofis dengan proposisi-proposisi yang telah ada.<sup>54</sup>

Konsekuensi dari penggunaan teori ini bahwa kebenaran produk tafsir tidak bisa diukur berdasarkan produk tafsir *mufassir* lain. Namun mengukur kebenaran produk tafsir dapat dilihat dari konsistensi filosofis pada proposisi-proposisi yang telah dibuat oleh *mufassir* masing-masing. Namun demikian jika diperhatikan, teori ini memiliki kelemahan, yakni sangat mungkin produk tafsir yang dibuat didasarkan atas asumsi-asumsi yang salah, tetapi karena ada konsistensi filosofis maka produk tafsirnya dianggap benar secara koherensi.

Singkatnya teori koherensi ini seolah tidak dapat membedakan mana yang kebenaran yang konsisten dan kesalahan yang konsisten. Oleh karena itu seorang *mufassir* harus benar-benar berlandaskan pada proposisi-proposisi dan asumsi yang benar.<sup>55</sup> Oleh karena ayat-ayat *khalifah* ditafsirkan dengan teknik penyajian secara linier dan atomistik, maka tidak bisa memberikan produk tafsir yang komprehensif, padahal jika dianalisis bahwa ayat-ayat *khalifah* yang jumlahnya lima belas tersebut memiliki teks dan konteks yang beragam, namun jika ditafsirkan dengan metode tematik-holistik, maka akan memberikan pemahaman *khalifah* dalam Al-Qur'an yang komprehensif, sehingga diperoleh *world view (weltanschauung) khalifah* secara utuh. Hal itu adalah sebagai bukti bahwa teori kebenaran koherensi memiliki kelemahan.

### 3) Teori Kebenaran Korespondensi (*the Correspondence Theory of Truth*)

Teori kebenaran korespondensi adalah teori kebenaran yang didasarkan pada fakta objektif sebagai dasar kebenarannya (relevansinya). Teori ini menyatakan bahwa sebuah pernyataan dianggap benar (*relevant*) hanya jika pernyataan tersebut sesuai dengan fakta objektif yang ada.<sup>56</sup> Fakta objektif tersebut adalah segala bentuk fenomena berupa tampilan visual, gelombang suara, rasa maupun tekstur yang bisa ditangkap melalui panca indera. Sederhananya, suatu pernyataan dianggap benar (*relevant*) jika ada faktanya. Jika tidak, maka pernyataan tersebut bukan kebenaran (*irrelevant*). Oleh karena sifatnya yang mengandalkan pengalaman inderawi dalam menangkap fakta, maka teori ini menjadi teori yang digunakan oleh para kaum empiris. Namun demikian jika produk tafsir ayat-ayat *khalifah* diuji dengan teori kebenaran korespondensi yang menyatakan bahwa proposisi dinyatakan benar jika hanya ada kenyataan atau faka, padahal produk tafsir tidak semuanya bisa di-indra.

Salah satu fakta yang telah diteliti adalah adanya kaum 'Âd dan Tsâmud di Hisn Guhurab dekat Aden di Yaman Selatan.<sup>57</sup> Sehingga untuk menetapkan validitasnya digunakan pendekatan kontekstual terhadap kisah-kisah yang ada dalam proposisi.

<sup>53</sup> Loius O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, 176.

<sup>54</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 291; lihat juga: Bob Hale dan Crispin Wright (ed.), *A Companion to the Philosophy of Language* (Oxford: Black Well Publisher, 1999), 310 dan Harold H. Titus, *Living Issues in Philosophy: An Introduction Text Book* (New York: t.p, 1959), 65.

<sup>55</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 291-292.

<sup>56</sup> Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004), 172-173.

<sup>57</sup> Fakta kisah kaum 'Âd dan Tsamud dalam QS. Al-An'âm [6]: 133 dan QS. Al-A'râf [7]: 74, telah dibuktikan secara arkeologis oleh para ilmuwan, yang dipresentasikan dalam seminar International VI Mukjizat Al-Qur'an dan as-Sunnah tentang IPTEK yang diselenggarakan di Bandung tanggal 29 Agustus sampai dengan 2 September 1994, Umar Anggara Jenie menyajikan makalah dengan judul: "Kisah Sejarah Purba dalam Al-Qur'an (didukung dengan penemuan Arkeologis). Pembuktian itu diawali dengan ditemukannya naskah di Hisn-Gurahap, Aden, Yaman Selatan (1834) yang bertuliskan huruf Arab lama (*hymarite*), yang antara lain ditemukan kalimat: "Kami memerintah dengan menggunakan hukum Hûd...". Selanjutnya penelitian tahun 1975 menemukan nama "Tsamud". Pembuktian terbaru ditemuan lempeng Ebla yang digali tahun 1974-1979 dan diumumkan tahun 1980, ditemukan tulisan dalam lempengan: "Shamutu, 'Âd" dan "Tram" (lihat juga QS. Al-

#### 4) Teori Kebenaran Pragmatis (*the Pragmatic Theory of Truth*)

Teori kebenaran pragmatis meletakkan dasar kebenarannya pada manfaat praktis dalam memecahkan persoalan kehidupan. Charles S. Peirce (1839-1914 M), salah satu tokoh pragmatis menjelaskan bahwa kriteria berlaku dan memuaskan sebagai dasar kebenaran dalam pragmatis digambarkan secara beragam dalam berbagai sudut pandang.<sup>58</sup> Beragamnya sudut pandang dalam menentukan hasil yang memuaskan akan berujung pada beragamnya standar kebenaran. Kebenaran menurut seseorang belum tentu benar menurut orang lain, karena apa yang memuaskan bagi seseorang belum tentu memuaskan bagi orang lain. Kondisi ini pada akhirnya akan membuat teori pragmatis rentan terjebak dalam relativisme. Inilah salah satu dari beberapa kritik yang diarahkan pada teori pragmatis.<sup>59</sup>

Mustaqim menyatakan ada beberapa ciri yang menonjol dalam teori ini, yakni: *pertama*, teori ini berasumsi bahwa kebenaran tafsir bukan sesuatu yang final. *Kedua*, proses kerja teori ini sangat menghargai cara kerja ilmiah. *Ketiga*, teori ini cenderung kritis melihat realitas lapangan. Sehingga dengan demikian jika teori ini digunakan dalam penafsiran Al-Qur'an, maka tolok ukur kebenarannya (ke-*shabih*-annya) adalah ketika penafsiran tersebut mampu memberikan solusi problematika kehidupan sosial masyarakat.<sup>60</sup> Namun teori ini memiliki kelemahan yakni kadang kabur dalam memberikan standar atau ukuran fungsionalnya. Bisa jadi yang berfungsi untuk seseorang tidak berfungsi bagi orang lain; *compatible* dengan era tertentu belum tentu *compatible* pada era yang lain; *compatible* pada wilayah tertentu belum *compatible* dengan wilayah yang lain. Namun sebenarnya disini letak dari relativitas sebuah produk tafsir Al-Qur'an.<sup>61</sup>

Dengan contoh *khalifah* yang dianggap pernah *exist* itu membuat sebagian umat Islam berjuang lagi untuk menegakkannya, tanpa perlu melihat ke “dalam” terhadap “keimanan dan amal *shalih*-nya”, apakah itu sesuai dengan maksud Allah Swt? Dari sisi ini dapat disimpulkan, bahwa penafsiran ayat QS. An-Nûr (24): 55 dalam tafsir *Jammi' al-Bayan an Ta'wil ayi Al-Qur'an* dengan menggunakan uji validitas teori kebenaran pragmatis, adalah tidak berfungsi (*irrelevant*). Sementara uji validitas terhadap keempat belas ayat *khalifah* lainnya adalah terbukti benar (*relevant*). Dengan demikian maka uji validitas terhadap ayat QS. An-Nûr (24): 55 menggunakan teori kebenaran pragmatis menjadi tidak berfungsi, dengan kata lain hasilnya *tawaqquf*. Sedangkan keempat belas ayat yang lainnya, uji validitas dengan menggunakan teori kebenaran dinyatakan berfungsi atau benar (*shalih*).

## F. Rekonstruksi Sistematis Penyajian Penafsiran

Teks pada dasarnya tidak bersifat pasif dan para pembaca juga tidak mendekati teks dengan kepala kosong. Para pembaca mendekati teks dengan asumsi-asumsi dan normativitas yang mereka bawa untuk diaplikasikan dalam proses penafsiran. Pastinya, pembaca dalam menafsirkan selalu dipengaruhi oleh *social setting* dan *knowledge background* yang melingkupinya. Pembacaan yang cermat dan ketat terhadap teks menjadi basis kesamaan tujuan dan kepastian. Hal ini yang membuat sejumlah kalangan menyatakan bahwa teks memiliki realitasnya dan integritasnya sendiri, realitas dan integritasnya berhak untuk dipatuhi. Teks memiliki integritas mendasar yang harus dihormati bahwa pembaca tidak boleh menggunakan teks secara bebas. Teks harus dipandang sebagai entitas kompleks yang maknanya tergantung sejarah dan konteksnya.<sup>62</sup>

Fajr (89): 6-9), lihat, Umar Anggara Jenie dalam Yunahar Ilyas, *Kuliah Ulum Al-Qur'an* (Yogyakarta: ITQAN Publishing, 2014), 254.

<sup>58</sup> William James, “*Pragmatism's Conception of Truth*”, dalam William James (Ed.), *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking* (New York: Longman Green and Co., 1907), 76-91, lihat juga, Harold H. Titus, *Living Issues in Philosophy: An Introduction Text book*, 64 dan Bob Hale dan Crispin Wright (ed.), *A Companion to the Philosophy of Language*, 313.

<sup>59</sup> William James, “*Pragmatism's Conception of Truth*”, dalam William James (Ed.), *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, 76-91.

<sup>60</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 298.

<sup>61</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 298.

<sup>62</sup> Khaleed Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan, Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi, 2004), 184.

Pada dasarnya keempat *mufassir* yang menjadi objek penelitian ini tafsirnya menggunakan sistematika penyajian linier (*tartīb mushafī*) yang dianalisis secara berurutan dari *surāh* Al-Fâtiyah sampai *surāh* An-Nâs. Hanya ada perbedaan pada *mufassir* klasik (ath-Thabarī dan al-Qurthubī) cenderung langsung menafsirkan ayat per ayat secara mandiri dan sesekali menggunakan *munasabah*. Dan itu menjadi ciri dari tafsir klasik.<sup>63</sup>

Sedangkan Muhammad ‘Alī ash-Shâbûnī dan Wahbah az-Zuhailī yang merupakan *mufassir* kontemporer, menyajikan tafsirnya menggunakan sistematika *semi-tematik*. Mengingat tematik yang mereka lakukan masih berdasarkan bersifat linier, belum menggunakan tematik yang didasarkan atas tema tertentu yang dianalisis secara holistik-komprehensif.

Karena *style* sistem penyajian semi-tematik tersebut, memiliki konsekuensi bahwa produk tafsir ayat-ayat *khalīfah* juga dianalisis dengan metodologi semi-tematik dengan analisis yang atomistik. Sehingga untuk mendapat *world view* (*weltanschauung*) terhadap ayat-ayat *khalīfah* belum kelihatan secara utuh dan komprehensif.<sup>64</sup>

Demikian juga Wahbah az-Zuhailī, walaupun ia sendiri menyatakan “Sedapat mungkin saya megutamakan tafsir *maudbū‘ī* (tematik), yaitu menyebutkan tafsir Al-Qur’an yang berkenaan dengan suatu tema yang sama”<sup>65</sup> Namun juga sama sebagaimana Muhammad ‘Alī ash-Shâbûnī ayat-ayat *khalīfah* masih disajikan dalam sistematika penyajian linier dan atomistik.<sup>66</sup>

## G. Rekonstruksi Pendekatan Penafsiran

Pendekatan penafsiran yang digunakan ath-Thabarī dan al-Qurthubī adalah tekstualis-literalis, pendekatan ini belum bisa menyelesaikan setiap pokok tema dalam Al-Qur’an, karena sering kali satu pokok bahasan (tema) tidak tuntas dibahas dalam ayat tertentu. Sehingga uraian kelanjutannya harus terpisah pada ayat yang lain. Dalam pendekatan tekstualis-literalis yang bersifat deduksi terhadap penggalan-penggalan ayat-ayat *khalīfah* untuk menghasilkan kesimpulan. Hal ini yang menurut Fazlur Rahman yang mengakibatkan kegagalan umum para *mufassir* dalam memahami Al-Qur’an sebagai satu kesatuan (*the unity of the Qur’an*).<sup>67</sup>

Ilustrasi berikut ini memperlihatkan dengan jelas karakteristik penafsiran yang atomistik tersebut. Ath-Thabarī saat menafsirkan kata *khalīfah* dalam QS. Al-Baqarah (2): 30 hanya dengan: “Orang yang menggantikan posisi orang yang sebelumnya”.<sup>68</sup> Padahal jika dilihat lagi dalam penafsiran kata *khalīfah* QS. Shâd (38): 26 yang dikatakan *khalīfah* adalah “raja”.<sup>69</sup> Demikian juga al-Qurthubī saat menafsirkan kata *khalīfah* dalam QS. Al-Baqarah (2): 30 hanya dengan: “Orang yang menggantikan makhluk sebelumnya di bumi (selain malaikat)”.<sup>70</sup> Sedangkan penafsiran kata *khalīfah* dalam QS. Shâd (38): 26, kata *khalīfah* juga dimaknai sebagai “raja”.<sup>71</sup>

Demikian juga Muhammad ‘Alī ash-Shâbûnī saat menafsirkan QS. Al-Baqarah (2): 30, tidak menjelaskan apa dan siapa *khalīfah*, tetapi hanya menyatakan: “Itu adalah kehendak yang luhur yang hendak menyerahkan pengendalian bumi kepada makhluk yang baru”.<sup>72</sup> Sementara kata *khalīfah* dalam QS. Shâd (38): 26 dimaknai sebagai: “*Khalīfah* di bumi yang memutuskan hukum di antara

<sup>63</sup>Termasuk kelompok Makkiah adalah *surāh* Al-An‘ām, Al-A‘râf, An-Naml, Yûnus, Fâthir, Shâd, dan Az-Zukhruf. Kelompok Madaniyah: Al-Baqarah dan An-Nûr; lihat, *Makkiy & Madaniy, Periodisasi Pewahyuan Al-Qur’an* (Jakarta: Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur’an, Balitbang dan Diklat Kemenag RI, 2017), 148-149.

<sup>64</sup> Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, *Tafsir Al-Qur’an Tematik*, Jilid 8 (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, Balitbang dan Diklat Kemenag RI, 2017), xix.

<sup>65</sup> Wahbah az-Zuhailī, *Tafsir al-Munir*, Jilid 1., xvi

<sup>66</sup> Wahbah az-Zuhailī, *Tafsir al-Munir*: Jilid 9., xviii

<sup>67</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of An Intellectual Tradition* (Chicago & London: The University of Chicago, 1982), 2, lihat, Mohammad Arja Imroni, *Konstruksi Metodologi Tafsir al-Qurthubī* (Semarang: Walisongo Press, 2010), 269-270.

<sup>68</sup> Ath-Thabarī, *Jami‘ al-Bayân an Ta‘wîl ayi Al-Qur’an*, Jilid 1., 537.

<sup>69</sup> Al-Qurthubī, *al-Jâmi‘ li Abkâm Al-Qur’an*, Jilid 22., 143.

<sup>70</sup> Al-Qurthubī, *al-Jâmi‘ li Abkâm Al-Qur’an*, Jilid 1., 587.

<sup>71</sup> Al-Qurthubī, *al-Jâmi‘ li Abkâm Al-Qur’an*, Jilid 15., 429.

<sup>72</sup> Muhammad ‘Alī ash-Shâbûnī, Jilid 1., 64.

manusia dengan benar dan tidak mengikuti hawa nafsu”.<sup>73</sup> Kedua tafsir tersebut memiliki kata yang sama dan bisa saja memiliki konteks yang berbeda sehingga memiliki makna yang berbeda.

Tapi jika itu dibahas bersama maka akan mendapatkan makna yang mendekati maksud dari Al-Qur’an, seperti misalnya: “*Khalifah* adalah pengganti posisi kedudukan dari yang sebelumnya, bisa berupa kekuasaan atau kepemimpinan.”

Wahbah az-Zuhaili, saat menafsirkan QS. Al-Baqarah (2): 30, menyatakan bahwa *khalifah* adalah: “Orang yang menggantikan orang lain dalam pelaksanaan hukum, dan yang dimaksud di sini adalah Adam as.”<sup>74</sup> Sedangkan saat menafsirkan ayat QS. Shâd (38): 26 menyatakan: “Wahai Dawud! Kami menjadikan kamu sebagai penerus kerajaan di bumi untuk mengatur urusan manusia”.<sup>75</sup> Kata *khalifah* dalam kedua ayat tersebut nampak berbeda, sehingga jika dianalisis secara tematik, maka akan ketemu *weltanschauung*-nya.

Demikian juga kata *istakhlafa* (QS. An-Nûr (24): 55) yang digunakan oleh Al-Qur’an untuk menyatakan kekuasaan atas umat sebelumnya. Kata *ukhluf* (QS. Al-A’râf [7]: 142, yang digunakan oleh Nabi Musa as. untuk meminta digantikan posisinya dalam memimpin umatnya kepada Nabi Harun as. *yakhluf* (QS. Az-Zukhruf [43]: 60), yang digunakan oleh Al-Qur’an untuk mengancam orang yang berbuat kesyirikan kepada Allah Swt. Semua itu dibahas secara atomistik sehingga tidak bisa mengambil petunjuk Al-Qur’an bagi kehidupan manusia. Kalau saja itu dibahas secara *tematik-holistik-kontekstual*, dengan menelisik prinsip-prinsip *khalifah* dalam Al-Qur’an akan menghasilkan sebuah penafsiran yang komprehensif yang bisa digunakan untuk penyelesaian problematika masyarakat kontemporer.

Jika melihat pada rekonstruksi yang digagas oleh Muhammad Ulinuha dalam rekonstruksi metodologi kritik tafsir, menyebutkan bahwa aspek teknis dalam kritik metodologi meliputi sumber penafsiran, asal usul literatur, gaya bahasa, jumlah penulis, bentuk penyajian dan sistematika.<sup>76</sup> Namun dalam penelitian ini kritik metodologi hanya empat aspek saja yakni sumber penafsiran, jumlah penulis, bentuk penyajian dan sistematika. Hal ini mempertimbangkan relevansi terhadap tujuan penelitian ini.

Sementara dalam pendekatan (*hermeneutik*), Muhammad Ulinuha menentukan dua aspek kritik tafsir yaitu pendekatan tafsir dan nuansa tafsir. Sedangkan kritik *content* tafsir terdiri dari kualitas, orisinalitas dan universalitas. Namun penelitian ini hanya membahas dari aspek universalitasnya saja, sementara dua yang lainnya tidak dilakukan, mengingat tujuan dari penelitian ini salah satu adalah untuk mendapatkan produk tafsir yang mampu menyelesaikan problematika masyarakat terhadap kata *khalifah* dalam Al-Qur’an dan untuk mendapatkan *weltanschauung*-nya digunakan uji validitas dengan teori kebenaran seperti yang telah dibahas sebelumnya yaitu teori kebenaran koherensi (*the coherence theory of truth*), teori kebenaran korespondensi (*the correspondence theory of truth*) dan teori kebenaran pragmatis (*the pragmatic theory of truth*).

Sementara konstruksi pendekatan tafsir klasik dan kontemporer masing-masing menggunakan pendekatan: ath-Thabari (*Tafsîr al-Qurthubi*) dan al-Qurthubi (*Tafsîr al-Qurthubi*) dengan pendekatan *tekstualis-literalist*, sedangkan Muhammad ‘Alî ash-Shâbûni (*Shafwat at-Tafâsîr*) menggunakan pendekatan *contextualist-sosio-politic* dan Wahbah az-Zuhaili (*Tafsîr al-Munîr*) menggunakan pendekatan *contextualist-literalist*.

## H. Penutup

Berdasarkan pada: *pertama*, hasil perumusan prinsip hakikat *khalifah* dalam Al-Qur’an yang meliputi kemampuan dalam menuntut dan mengamalkan ilmu, berbuat adil, menerima ujian dengan baik, menegakkan keimanan, memperjuangkan kekuasaan, menegakkan tauhid, melakukan perbaikan dan mengemban amanah. *Kedua*, memperhatikan pada kata *amîr al-mu’minîn*, *auliyâ’*, *imâm*, *akâbira*, *malik*, *sâdatanâ* dan *ûlî al-amri* yang ber-“sinonim” tetapi tidak sama dengan *khalifah* dalam Al-Qur’an. *Ketiga*, uji validitas terhadap produk tafsir klasik dan kontemporer terdapat bagian produk tafsir yang *irrelevant* yakni penafsiran QS. An-Nûr (24): 55 (ath-Thabari dan Wahbah az-

<sup>73</sup> Muhammad ‘Alî ash-Shâbûni, Jilid 4., 680.

<sup>74</sup> Wahbah az-Zuhaili, *Tafsîr al-Munîr*, Jilid 1., 92.

<sup>75</sup> Wahbah az-Zuhaili, *Tafsîr al-Munîr*, Jilid 12., 170.

<sup>76</sup> Muhammad Ulinuha, *Rekonstruksi Metodologi Kritik Tafsir*, 271.

Zuhailî), QS. Shâd (38): 26 (al-Qurthubî) dan QS. Al-Baqarah [2]: 30 (Muhammad ‘Alî ash-Shâbûnî). Maka dirumuskan *weltanschauung khalîfah* dalam Al-Qur’an adalah penggantian posisi (jabatan, kedudukan, kekuasaan dan peran) seseorang atau sekelompok orang oleh seseorang atau sekelompok orang dalam hal penegakan hukum Allah Swt dan ketaatan kepada-Nya, dikarenakan yang digantikan bersifat taat maupun membangkang kepada Allah Swt serta yang digantikan masih hidup maupun sudah meninggal sejak manusia diciptakan sampai hari kiamat secara berkelanjutan.

### Daftar Pustaka

- ‘Audah, Abd al-Qadir, *al-Islâm wa Audhâ’una al-Siyâsiyah*, Qâhirah: al-Mukhtar al-Islâmî, 1978.
- A. Mangunhardjana, *Isme-isme dalam Etika dari A Sampai Z*, Yogyakarta: Kanisius, 1997.
- al-Ghazâlî, Abû Hamid, *al-Mustashfâ min ‘Ilm al-Ushûl*, tt.p: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1413 H/1993 M.
- Al-Ghazâlî, *Ihyâ’ ‘Ulum ad-Dîn*, Beirut: Dâr Kutub al-‘Ilmiyah, t.t.
- Ali, Atabik, A. Zuhdi Muhdlor, *Kamus Konemporer Arab Indonesia*, Yogyakarta: Multikarya Grafika, 1996.
- al-Mubarakfuri, Shafiyurrahman, *Shabîh Tafsîr Ibnû Katsîr*, Terj: Abû Ihsan al-Atsarî, Abû Ahsan Sirojudi (ed.), Jakart: Pustaka Ibnû Katsîr, 2014.
- al-Qaradhâwî, Yûsuf, *Pengantar Politik Islam*, Judul asli: *as-Siyâsah asy-Syar‘iyyah*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, terj: Fuad Syaifudin Nur, 2019.
- Al-Qurthubî, *Tafsîr al-Qurthubî*, judul asli: *al-Jâmi‘ li Ahkâm Al-Qur‘ân*, penerjemah: Ahmad Khotib, Jakarta: Pustaka Azzam, 2008.
- An-Nawawî, *Raudhab ath-Thâlibîn wa ‘Umdah al-Muftîn*, Muhaqqiq: Zuhair Asy-Syawis, Beirut: al-Maktab al-Islâmî, 1991.
- Anshari AZ, Hafîzh, dkk., *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: Ichtar Baru Van Hoeve, 1994.
- Ath-Thabarî, *Tafsîr ath-Thabarî*, judul asli: *Jami‘ al-Bayân an Ta‘wîl ayyi Al-Qur‘ân*, terj: Ahsan Askan dkk, Tahqiq: Ahmad Abdurraziq al-Bakri dkk, Jakarta: Pustaka Azzam, 2015.
- az-Zuhailî, Wahbah, *at-Tafsîr al-Munîr: fi ‘Aqidah wa asy-Syar‘i‘ah, wa al-Manhaj*, Damsyik Syûriyah: Dâr al-Fikr, 1424 H/2003 M.
- Bauer, Laurie, *Introducing Linguistic Morphology*, Great Britain: Edinburgh University Press, 1988.
- Bek, Al-Khudharî, *Itmâm al-Wafâi fi Sîrah al-Khulafâ’*, Tahqiq: Yûsuf Badîwî & Samîr ‘Aththâr Beirut: Dâr al-Fikr, 1997.
- El Fadl, Khaleed Abou, *Atas Nama Tuhan, Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin Jakarta: Serambi, 2004.
- Esposito, John L. (ed.), *Ensiklopedia Oxford: Dunia Islam Modern*.
- Faruq, Umar, *Manusia Sebagai Khalîfah di Muka Bumi Allah*, Surabaya: Alpha, 2007.
- Hamka, *Tafsîr al-Azhar*, Singapura: Pustaka Nasional, 2001.
- Heather N. Keaney, *Encyclopedia of Islam*, Juan E. Campo and J. Gordon Melton (ed.), New York: Facts on File, Inc., 1950.
- Ilyas, Yunahar, *Kuliah Ulum Al-Qur‘an*, Yogyakarta: ITQAN Publishing, 2014.
- Imroni, Mohammad Arja, *Konstruksi Metodologi Tafsîr al-Qurthubî*, Semarang: Walisongo Press, 2010.
- Iqbal, Muhammad, *Fiqih Siyasah, Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*, Jakarta: Prenadamedia Group, 2016.
- James, William, *“Pragmatism’s Conception of Truth”*, New York: Longman Green and Co., 1907.
- Kattsoff, Loius O., *Pengantar Filsafat*, Judul asli: *Elements of Pholosophy*, Terj: Soejono Soemargono, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2004.
- Khaldûn, Ibnû, *Muqaddimah*, terjemah: Masturi Irham dkk, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2017.
- Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur‘an, *Tafsîr Al-Qur‘an Tematik*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur‘an, Balitbang dan Diklat Kemenag RI, 2017.
- Manzhûr, Ibnû, *Lisan al-‘Arab*, Beirut: Dar as-Sadr, t.t.
- Maudûdî, Abû al-A‘la, *Khalîfah dan Kerajaan*, terjemah: Muhammad al-Baqir, Bandung: Mizan, 1996.
- Muhajir, Ibnû, *Menjadi Khalîfah Allah yang Memperbaikî*, Jakarta: Elex Media Komputindo, 2018.

- Putrayasa, Ida Bagus, *Kajian Morfologi: Bentuk Derivasional dan Inleksional*, Bandung: Reika Aditama, 2008.
- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of An Intellectual Tradition*, Chicago & London: The University of Chicago, 1982.
- Shihab, M. Quraish, *Ensiklopedia Al-Qur'an, Kajian Kosakata*, Jakarta: Lentera Hati, 2007.
- \_\_\_\_\_, *Tafsir al-Mishbah, Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Ciputat: Lentera Hati, 2017.
- Stork, Mokhtar dan Muhammad Iqbal, *Buku Pintar Al-Qur'an*, Jakarta: Ladang Pustaka & Intimedia, 2001.
- Syamsuddin, M. Din, *Islam dan Politik Era Orde Baru*, Jakarta: Logos, 2001.
- Taimiyah, Ibn, *Minhaj as-Sunnah al-Nabawiyah*, Riyadh: Maktabah ar-Riyadh al Haditsah, t.t.