



Ragam Pemaknaan Konsep Khalifah dalam QS. Al-Baqarah [2]: 30: Studi Living Qur'an terhadap Hizbut Tahrir Indonesia, Muhammadiyah, dan Nahdlatul Ulama

Muhammad Rifky Alfares^{1✉}, Andri Ashadi², Novizal Wendry³

¹⁻³Fakultas Ushuluddin dan Studi Agama, Universitas Islam Negeri Imam Bonjol Padang,
Indonesia

✉Corresponding Email: muhammad.rifky.alfares@uinib.ac.id

Histori Artikel:

Submit: 30 Desember 2025; Revisi: 4 Februari 2026; Diterima: 7 Februari 2026
Publikasi: 9 Februari 2026; Periode Terbit: Maret 2026

Doi: 10.23917/jkk.v5i1.868

Abstrak

Konsep *khalifah* merupakan salah satu tema sentral dalam Al-Qur'an yang berkaitan erat dengan hakikat manusia dan tanggung jawabnya di bumi. Namun, dalam sejarah pemikiran Islam, istilah ini sering mengalami pergeseran makna dari konsep etis-antropologis menjadi legitimasi politik melalui gagasan *khilafah*. Perbedaan pemaknaan tersebut memunculkan perdebatan serius, khususnya di Indonesia, antara kelompok yang memandang khilafah sebagai sistem politik wajib dan kelompok yang menolaknya. Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis ragam pemaknaan QS. Al-Baqarah [2]: 30 tentang konsep khalifah dalam perspektif tiga organisasi Islam besar di Indonesia, yaitu Hizbut Tahrir Indonesia, Muhammadiyah, dan Nahdlatul Ulama, serta mengkaji implikasi sosial dan ideologis dari penafsiran tersebut. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan *Living Qur'an*, berbasis studi kepustakaan terhadap kitab tafsir, dokumen resmi organisasi, karya tokoh, serta literatur akademik terkait. Analisis dilakukan melalui pendekatan analisis isi dan komparatif. Hasil penelitian menunjukkan bahwa Hizbut Tahrir Indonesia menafsirkan konsep khalifah secara ideologis sebagai legitimasi teologis penegakan Khilafah Islamiyyah. Sebaliknya, Muhammadiyah memaknai khalifah sebagai amanah eksistensial manusia untuk menciptakan kemaslahatan melalui pendekatan etis, humanistik, dan ekologis. Sementara itu, Nahdlatul Ulama menempatkan konsep khalifah dalam kerangka etis dan *maqāṣid al-syari'ah*, serta menegaskan bahwa khilafah sebagai sistem politik merupakan konstruksi historis, bukan ajaran eksplisit Al-Qur'an. Penelitian ini menyimpulkan bahwa konsep khalifah dalam QS. Al-Baqarah [2]: 30 memiliki makna yang lebih luas daripada sekadar kekuasaan politik, meliputi dimensi spiritual, etis, sosial, dan kemanusiaan. Dengan demikian, pemaknaan kontekstual terhadap ayat ini menjadi penting dalam menjawab tantangan masyarakat Muslim modern yang plural dan bernegara.

Kata Kunci: hizbut tahrir indonesia, muhammadiyah, nahdlatul ulama, living Qur'an, khilafah dan negara bangsa, *maqāṣid al-syari'ah*



Pendahuluan

Konsep *khalifah* merupakan salah satu tema fundamental dalam Al-Qur'an yang memiliki implikasi teologis, antropologis, dan sosial yang sangat luas. Istilah ini secara langsung berkaitan dengan hakikat keberadaan manusia di muka bumi serta tanggung jawab moral dan etis yang menyertainya. Dalam perspektif Al-Qur'an, manusia tidak hanya diposisikan sebagai makhluk biologis, melainkan juga sebagai subjek moral yang memikul amanah ilahiah untuk mengelola dan menjaga kehidupan di dunia (Al-Qahtani & Al Aql, 2003). Oleh karena itu, diskursus mengenai khalifah tidak dapat dilepaskan dari pembahasan tentang tujuan penciptaan manusia, relasinya dengan Tuhan, sesama manusia, dan alam semesta.

Sepanjang sejarah pemikiran Islam, istilah *khalifah* mengalami dinamika makna yang signifikan. Pada mulanya, konsep ini bersifat teologis dan antropologis, sebagaimana tergambar dalam narasi penciptaan Nabi Adam sebagai *khalifah fi al-ardh*. Namun, dalam perkembangan selanjutnya, terutama pasca wafatnya Nabi Muhammad SAW, istilah tersebut mengalami pergeseran makna ke arah politik dan institusional melalui konsep *khilafah* sebagai sistem pemerintahan. Pergeseran ini menunjukkan bahwa makna khalifah tidak bersifat tunggal dan statis, melainkan dipengaruhi oleh konteks historis, sosial, dan ideologis umat Islam (Arifan, 2011).

Jika ditinjau secara normatif, baik Al-Qur'an maupun hadis tidak secara eksplisit memerintahkan pembentukan sistem pemerintahan khilafah sebagai satu-satunya model politik Islam. Al-Qur'an lebih menekankan pada penggunaan istilah *khalifah* dibandingkan *khilafah*. Perbedaan terminologis ini penting, sebab *khalifah* lebih mengarah pada peran dan tanggung jawab individual manusia sebagai wakil Tuhan di bumi, sedangkan *khilafah* merujuk pada struktur kelembagaan dan sistem politik tertentu (Damayanti et al., 2021). Dengan demikian, penyamaan antara konsep khalifah dalam Al-Qur'an dan khilafah sebagai institusi politik merupakan konstruksi historis yang tidak sepenuhnya bersumber dari teks normatif.

Dalam praktik sejarah, sistem kekhalifahan memang pernah eksis dalam berbagai bentuk dan skala. Pada masa Khulafaur Rasyidin, kekhalifahan dijalankan dalam lingkup komunitas Muslim yang relatif kecil dan sederhana (Fahrudin, n.d.). Selanjutnya, pada era Dinasti Umayyah, Abbasiyah, Fathimiyah, hingga Turki Usmani, kekhalifahan berkembang menjadi institusi politik yang kompleks dan bersifat imperium. Namun, perubahan konteks global modern memunculkan pertanyaan kritis mengenai relevansi dan kemungkinan penerapan kembali sistem khilafah di tengah realitas negara-bangsa (*nation-state*), demokratisasi, dan konsep kewarganegaraan (*citizenship*)



yang kini dianut oleh banyak negara Muslim.

Di Indonesia, wacana khilafah sering kali memicu perdebatan ideologis dan politis yang tajam. Di satu sisi, terdapat kelompok yang memandang khilafah Islamiyyah sebagai sistem politik ideal dan solusi atas berbagai problem umat Islam. Di sisi lain, kelompok Islam moderat menolak politisasi istilah khilafah karena dianggap tidak sejalan dengan realitas kebangsaan dan berpotensi menimbulkan konflik sosial. Upaya membangun kembali negara khilafah sering dipandang bertentangan dengan tujuan utama agama Islam, sebab berpotensi menciptakan ketidakstabilan politik, merusak tatanan sosial, serta memicu kekerasan atas nama agama (Fajriansyah et al., 2025).

Sejarah kontemporer menunjukkan bahwa konflik bersenjata yang dilandasi ideologi keagamaan sering kali berujung pada kehancuran nilai-nilai kemanusiaan. Menurut Fata et al (2021) Perang tidak hanya menimbulkan korban jiwa, tetapi juga menghancurkan rumah ibadah, merusak struktur keluarga, melunturkan akhlak, serta menghilangkan rasa aman dan keadilan sosial. Dalam konteks ini, klaim bahwa khilafah dapat menyatukan umat Islam di seluruh dunia menjadi problematis, terutama ketika tujuan tersebut justru diwujudkan melalui konfrontasi terhadap kelompok lain, termasuk non-Muslim. Fenomena kemunculan ISIS, misalnya, memperlihatkan bahwa proyek pendirian negara khilafah modern cenderung menghasilkan

kekacauan dan bertentangan dengan *maqashid syariah* yang menekankan perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta (Fawaid & Mardlatillah, 2020).

Bertolak dari problematika tersebut, penelitian ini berupaya mengkaji bagaimana makna *khalifah* dalam QS. Al-Baqarah ayat 30 dipahami dan dikembangkan oleh tiga organisasi Islam besar di Indonesia, yaitu Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Muhammadiyah, dan Nahdlatul Ulama (NU). Ketiga organisasi ini dipilih karena memiliki pengaruh besar dalam wacana keislaman dan sosial-politik di Indonesia, serta merepresentasikan spektrum pemikiran Islam yang beragam, baik dari segi metodologi penafsiran maupun orientasi ideologis.

Dalam pandangan Hizbut Tahrir Indonesia, istilah *khalifah* dipahami sebagai pemimpin umat Islam yang memiliki otoritas politik dan wajib menjalankan pemerintahan berdasarkan syariat Islam. Oleh karena itu, setiap penyebutan *khalifah* dalam Al-Qur'an dianggap secara implisit mengandung perintah untuk menegakkan sistem khilafah sebagai institusi politik. Pandangan ini menunjukkan kecenderungan HTI untuk menafsirkan teks Al-Qur'an dalam kerangka ideologi politik Islam yang transnasional (Hilmy, 2011).

Berbeda dengan HTI, Muhammadiyah memaknai konsep khalifah dengan pendekatan yang lebih tematik dan kontekstual. Sebagaimana diuraikan oleh Muhammad Faiz Isra (2022), Tafsir At-Tanwir menafsirkan



QS. Al-Baqarah [2]: 30–39 dengan menekankan dimensi spiritual dan tanggung jawab ekologis manusia. Manusia sebagai khalifah dipandang sebagai makhluk berakal dan bermoral yang diberi kebebasan untuk menjaga kelestarian bumi (Lubis et al., 2021). Konsep ini berlandaskan pada tauhid ekologis, di mana amanah kekhalifahan diwujudkan melalui upaya menjaga keseimbangan alam, bukan melalui dominasi atau eksploitasi.

Sementara itu, Nahdlatul Ulama memaknai istilah *khalifah* dari perspektif filologis dan teologis. NU menegaskan bahwa Al-Qur'an tidak pernah menyebut *khilafah* sebagai sistem pemerintahan Islam yang baku (Musawar & Suhirman, 2021). Yang ditemukan dalam Al-Qur'an adalah istilah *khalifah*, *khalaif al-ardh*, atau *khalaif fi al-ardh* yang merujuk pada manusia sebagai wakil Tuhan di bumi, seperti Nabi Adam dan Nabi Dawud. NU juga menilai bahwa penggunaan istilah *Khalifatullah fi al-Ardh* sebagai legitimasi politik merupakan konstruksi historis yang berkembang pada masa Abbasiyah (Niam & Afifah, 2024). Oleh karena itu, NU menolak anggapan bahwa khilafah adalah sistem pemerintahan yang wajib ditegakkan dalam Islam.

Kajian ini memiliki signifikansi sosial yang kuat, mengingat isu khilafah kerap dijadikan alat mobilisasi politik di tengah masyarakat Indonesia yang plural. Penelitian ini berupaya menunjukkan bahwa makna khalifah dalam QS. Al-Baqarah ayat 30 jauh lebih luas daripada sekadar kekuasaan politik. Konsep tersebut mencakup dimensi

spiritual, etis, ekologis, dan sosial yang relevan dengan tantangan modern. Dengan demikian, penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi akademik dalam memperkaya wacana kepemimpinan Islam yang kontekstual dan berorientasi pada kemanusiaan serta keadilan sosial.

Adapun objek material penelitian ini adalah QS. Al-Baqarah ayat 30, sedangkan objek formalnya adalah penafsiran dan pemaknaan konsep khalifah oleh Hizbut Tahrir Indonesia, Muhammadiyah, dan Nahdlatul Ulama. Penelitian ini tidak hanya mengkaji aspek linguistik teks Al-Qur'an, tetapi juga menelaah bagaimana ketiga organisasi tersebut mengontekstualisasikan ayat tersebut sesuai dengan pandangan sosial dan ideologis masing-masing. Berdasarkan kerangka tersebut, penelitian ini dirumuskan untuk menjawab dua pertanyaan utama: (1) apa perbedaan metodologis dan ideologis antara Hizbut Tahrir Indonesia, Muhammadiyah, dan Nahdlatul Ulama dalam memaknai konsep khilafah; dan (2) faktor historis serta sosial apa yang melatarbelakangi perbedaan penafsiran QS. Al-Baqarah ayat 30 tersebut.

Metode

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan *Living Qur'an*. Pendekatan ini dipilih untuk menelaah bagaimana Al-Qur'an khususnya QS. Al-Baqarah ayat 30 ditafsirkan, dimaknai, dan direpresentasikan dalam praktik pemikiran serta orientasi sosial-



keagamaan oleh tiga organisasi Islam di Indonesia, yaitu Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Muhammadiyah, dan Nahdlatul Ulama (NU). Pendekatan *Living Qur'an* memungkinkan peneliti untuk tidak hanya berhenti pada analisis teks Al-Qur'an secara normatif, tetapi juga menelusuri bagaimana teks tersebut "dihidupkan" (*lived*) dalam konteks sosial, ideologis, dan keagamaan komunitas Muslim (Nurhayati et al., 2019).

Pemilihan pendekatan *Living Qur'an* didasarkan pada asumsi bahwa pemaknaan terhadap teks suci tidak pernah bersifat netral dan ahistoris, melainkan selalu dipengaruhi oleh latar sosial, kepentingan ideologis, serta orientasi gerakan keagamaan. Dalam konteks ini, ketiga organisasi yang dikaji menunjukkan perbedaan signifikan dalam memahami konsep khalifah dan khilafah. Hizbut Tahrir Indonesia cenderung menafsirkan khalifah sebagai pemimpin politik umat Islam yang wajib ditegakkan melalui sistem pemerintahan khilafah (Ansari et al., 2022). Muhammadiyah memahami konsep khalifah dalam kerangka etika sosial, moralitas, pendidikan, dan tanggung jawab manusia terhadap kehidupan sosial serta lingkungan (Pamuji, 2024). Sementara itu, Nahdlatul Ulama memandang khalifah sebagai amanah spiritual dan tanggung jawab manusia di bumi yang harus diletakkan dalam kerangka *maqāsid al-syarī'ah*, bukan sebagai legitimasi sistem politik tertentu (Saifuddin, 2012).

Jenis penelitian ini bersifat kepustakaan (*library research*), mengingat

objek kajiannya berupa gagasan, dokumen, dan produk pemikiran keagamaan. Data penelitian diperoleh dari sumber-sumber tertulis yang meliputi: (1) dokumen resmi organisasi HTI, Muhammadiyah, dan NU; (2) karya tokoh-tokoh utama dan ideolog organisasi; (3) kitab-kitab tafsir Al-Qur'an yang digunakan atau dirujuk oleh masing-masing organisasi; serta (4) artikel jurnal ilmiah, buku, dan literatur akademik yang membahas konsep khalifah, khilafah, tafsir Al-Qur'an, serta sejarah dan dinamika gerakan Islam di Indonesia. Metode ini dipandang paling relevan karena fokus penelitian terletak pada aspek tekstual, konseptual, dan ideologis dari penafsiran keagamaan.

Dalam tahap analisis data, penelitian ini menggunakan dua teknik utama, yaitu analisis isi (*content analysis*) dan analisis komparatif. Menurut Farih (2016) Analisis isi digunakan untuk mengidentifikasi pola penafsiran, struktur argumen, serta konsep-konsep kunci yang digunakan oleh masing-masing organisasi dalam menafsirkan QS. Al-Baqarah ayat 30. Melalui teknik ini, peneliti menelusuri bagaimana istilah khalifah dipahami, dikontekstualisasikan, dan dihubungkan dengan visi keagamaan serta tujuan organisasi. Sementara itu, analisis komparatif diterapkan untuk membandingkan perbedaan dan persamaan pendekatan metodologis, latar historis, serta orientasi ideologis antara HTI, Muhammadiyah, dan NU dalam memaknai ayat tersebut (Zahro, 2004).



Proses analisis dilakukan secara sistematis dan bertahap, dimulai dari pengumpulan data, reduksi data dengan memilah informasi yang relevan, pengelompokan data berdasarkan tema-tema utama, interpretasi makna, hingga penarikan kesimpulan. Tahapan ini bertujuan untuk menghasilkan pemahaman yang komprehensif terhadap ragam pemaknaan khalifah serta implikasinya dalam kehidupan sosial dan keagamaan masing-masing organisasi.

Untuk menjaga keabsahan dan keandalan data, penelitian ini menerapkan teknik triangulasi, yang meliputi triangulasi sumber dan triangulasi teori. Triangulasi sumber dilakukan dengan membandingkan dokumen resmi organisasi dengan literatur akademik dan kajian ilmiah yang relevan, sehingga interpretasi tidak hanya bertumpu pada narasi internal organisasi (Syakir et al., 2025). Adapun triangulasi teori dilakukan dengan menggunakan berbagai perspektif teoretis, seperti teori tafsir Al-Qur'an, konsep klasik dan kontemporer tentang khilafah, pendekatan sejarah sosial Islam, serta kerangka *maqāṣid al-syarī'ah*. Penerapan triangulasi ini bertujuan untuk memastikan bahwa hasil analisis bersifat objektif, konsisten, dan dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah.

Dengan menggunakan metode dan pendekatan tersebut, penelitian ini berupaya menunjukkan bahwa QS. Al-Baqarah ayat 30 tidak hanya dipahami dalam kerangka teologis normatif, tetapi juga ditafsirkan secara kontekstual sesuai dengan kepentingan, tujuan, dan

dinamika sosial-keagamaan masing-masing organisasi. Pendekatan *Living Qur'an* memungkinkan penelitian ini memberikan gambaran yang lebih utuh mengenai bagaimana Al-Qur'an dihayati dan dioperasionalkan dalam kehidupan umat Islam Indonesia melalui ragam penafsiran yang berkembang di Hizbut Tahrir Indonesia, Muhammadiyah, dan Nahdlatul Ulama.

Hasil dan Pembahasan

a. Memahami Konsep Khilafah dalam Perspektif Linguistik, Historis, dan Teologis

Secara etimologis dan gramatikal dalam bahasa Arab, istilah *khilāfah* merupakan bentuk kata benda (*maṣḍar*) yang secara inheren menuntut keberadaan pelaku aktif, yaitu *khalīfah*. Dengan demikian, khilafah tidak dapat dipahami sebagai konsep abstrak yang berdiri sendiri, melainkan sebagai rangkaian peran, fungsi, dan tindakan yang dijalankan oleh seorang subjek kepemimpinan. Tanpa keberadaan khalifah sebagai aktor, konsep khilafah kehilangan makna operasionalnya. Perspektif linguistik ini menunjukkan bahwa khilafah selalu bersifat relasional dan fungsional (AS et al., 2024).

Dalam pengertian teknis, khilafah sering didefinisikan sebagai sistem pemerintahan Islam yang berlandaskan Al-Qur'an dan Sunnah, dengan tujuan menegakkan ajaran agama serta melaksanakan syariat Islam dalam seluruh aspek kehidupan. Dari pemahaman inilah lahir gagasan bahwa Islam mencakup dimensi agama sekaligus negara (*dīn wa ad-dawlah*).



Istilah khilafah berasal dari kata *khalaifa* yang berarti menggantikan atau meneruskan, sehingga khalifah dipahami sebagai wakil atau pengganti, khususnya sebagai penerus tugas Rasulullah dalam mengatur urusan umat (Huda, n.d.).

Dalam literatur Islam klasik dan modern awal, konsep khilafah didefinisikan secara beragam sesuai

dengan konteks intelektual dan sosial masing-masing tokoh. Perbedaan penekanan ini menunjukkan bahwa khilafah bukanlah konsep tunggal yang disepakati secara mutlak, melainkan sebuah konstruksi pemikiran yang dinamis. Ragam definisi tersebut dapat dilihat secara ringkas pada Tabel 1 berikut.

Tabel 1. Ragam Definisi Khilafah dalam Literatur Islam

Tokoh/Sumber	Definisi Khilafah	Fokus Utama
<i>First Encyclopedia of Islam</i>	Kepemimpinan tertinggi umat Islam	Politik-keagamaan
Al-Maududi	Representasi kehendak Allah dan Rasul	Teokrasi terbatas
Al-Maraghi	Wakil Allah dalam menjalankan perintah-Nya	Etis-teologis
Ibnu Khaldun	Penerus Rasulullah dalam urusan umat	Sosial-historis
Al-Mawardi	Institusi imamah untuk menegakkan agama	Fikih politik
Muhammad Rasyid Ridha	Pemerintahan Islam untuk urusan agama dan dunia	Reformis

Tabel 1 memperlihatkan dengan jelas bahwa definisi khilafah dalam tradisi Islam tidak bersifat homogen. Al-Maududi menekankan dimensi representasi kehendak ilahi sebagai respons terhadap modernitas dan kolonialisme Barat, sedangkan Ibnu Khaldun melihat khilafah sebagai institusi sosial yang tunduk pada hukum perubahan sejarah dan dinamika kekuasaan. Pendekatan Ibnu Khaldun ini menegaskan bahwa khilafah tidak dapat dilepaskan dari realitas sosiologis umat Islam.

Al-Maraghi memperluas makna khalifah ke ranah etis-teologis, sehingga konsep ini tidak semata-mata dikaitkan dengan struktur negara (Utami et al., 2025). Berbeda dengan itu, Al-Mawardi yang menulis dalam konteks kebutuhan

stabilitas politik Dinasti Abbasiyah memformulasikan khilafah secara normatif dalam kerangka fikih siyasah. Sementara itu, Muhammad Rasyid Ridha berusaha mensintesis aspek normatif dan praktis khilafah sebagai instrumen reformasi umat. Keragaman ini menunjukkan bahwa khilafah merupakan konsep diskursif yang selalu ditafsirkan ulang sesuai dengan kebutuhan zaman.

Selain perbedaan definisi, diskursus khilafah juga menampilkan rumusan mengenai fungsi-fungsi ideal yang seharusnya dijalankan oleh institusi tersebut. Dalam kerangka normatif politik Islam, khilafah diposisikan sebagai sarana untuk mewujudkan tujuan-tujuan agama dan kemaslahatan umat (Ridwan & Usman,



2023). Fungsi-fungsi ideal ini dirumuskan dalam berbagai literatur klasik dan kemudian direproduksi oleh gerakan Islam kontemporer. Secara ringkas, fungsi-fungsi tersebut dapat dilihat pada Tabel 2 berikut.

Tabel 2. Fungsi Ideal Khilafah dalam Diskursus Politik Islam

Aspek	Deskripsi
Politik	Persatuan umat dalam satu kepemimpinan
Hukum	Penerapan syariat Islam secara menyeluruh (kaffah)
Sosial	Penegakan keadilan dan kesejahteraan masyarakat
Dakwah	Penyebaran Islam sebagai rahmat bagi seluruh alam
Internasional	Jihad sebagai kebijakan luar negeri

Tabel 2 menunjukkan bahwa konsep khilafah ideal tidak hanya berorientasi pada kekuasaan politik, tetapi juga pada misi moral dan spiritual. Aspek politik menekankan pentingnya persatuan umat sebagai fondasi stabilitas, sedangkan aspek hukum menempatkan syariat sebagai sumber legitimasi pemerintahan (Ramadhani et al., 2025). Dalam aspek sosial, khilafah ideal diharapkan mampu mewujudkan keadilan dan kesejahteraan, bukan sekadar menjalankan simbol-simbol formal keagamaan.

Fungsi dakwah menegaskan karakter universal Islam sebagai rahmat bagi seluruh alam, meskipun dalam literatur klasik sering dikaitkan dengan ekspansi wilayah melalui jihad. Dalam konteks modern, pemaknaan fungsi ini memerlukan reinterpretasi agar selaras dengan prinsip kemanusiaan, perdamaian, dan tatanan global (Mandasari et al., 2021). Dengan demikian, tabel ini membantu memperlihatkan adanya jarak antara konsep khilafah ideal yang normatif dan realitas historis serta sosialnya.

Perbedaan inilah yang kemudian memunculkan perdebatan kontemporer mengenai relevansi khilafah sebagai sistem politik yang dianggap baku dan wajib diterapkan.

b. Sejarah Organisasi Islam di Indonesia

1. Hizbut Tahrir Indonesia

Hizbut Tahrir Indonesia merupakan bagian dari jaringan gerakan politik Islam transnasional Hizbut Tahrir yang beroperasi di luar jalur parlementer. Berbeda dari organisasi keagamaan pada umumnya, Hizbut Tahrir secara tegas mendefinisikan dirinya sebagai *partai politik berideologi Islam (hizb siyasi mabda'i)*, dengan Islam sebagai dasar ideologis (*mabda'*) dan politik sebagai medan perjuangan utama. Tujuan sentral gerakan ini adalah menghidupkan kembali tatanan kehidupan Islam melalui pendirian sistem Khilafah Islamiyah yang dipandang sebagai satu-satunya sarana untuk menerapkan syariat Islam secara menyeluruh (Jayanti et al., 2022).

Secara historis, Hizbut Tahrir didirikan pada tahun 1953 di al-Quds,



Palestina, oleh Taqiyuddin an-Nabhani. Latar belakang pendiriannya tidak dapat dilepaskan dari konteks pascakolonial Timur Tengah, runtuhnya Khilafah Utsmaniyah (1924), serta dominasi politik Barat atas dunia Islam. An-Nabhani merumuskan Hizbut Tahrir sebagai gerakan politik-ideologis yang mengikuti metode dakwah Rasulullah SAW, yang menurut mereka tidak memberikan ruang kompromi terhadap sistem yang dianggap kufur, termasuk nasionalisme dan negara-bangsa.

Masuknya Hizbut Tahrir ke Indonesia diperkirakan terjadi pada awal dekade 1980-an. Namun, menurut Moh. Iqbal Ahnaf, gagasan-gagasan Hizbut Tahrir sejatinya telah hadir lebih awal, yakni sejak kunjungan Taqiyuddin an-Nabhani ke Indonesia pada tahun 1972, meskipun tidak terdapat dokumentasi rinci mengenai wilayah dan komunitas yang disambangi. Keterbatasan arsip ini menyebabkan sejarah awal HTI relatif sulit dilacak dan masih menyisakan sejumlah celah akademik (Suprpto, 1987). Aktivitas Hizbut Tahrir di Indonesia baru dapat ditelusuri secara lebih sistematis sejak tahun 1982–1983, terutama setelah

kehadiran Abdurrahman al-Baghdadi, anggota Hizbut Tahrir asal Yordania, yang berperan penting dalam pembentukan jaringan awal HTI.

Pada fase awal, kegiatan HTI berlangsung secara tertutup karena situasi politik Orde Baru yang menuntut seluruh organisasi berasas Pancasila. Baru setelah era Reformasi, Hizbut Tahrir Indonesia mulai bergerak secara terbuka melalui seminar, diskusi publik, dan konferensi internasional, termasuk kegiatan berskala besar di Istora Senayan (Rendi et al., 2025). Basis kaderisasi HTI berkembang pesat di lingkungan kampus, khususnya melalui jaringan Lembaga Dakwah Kampus (LDK), dengan wilayah Bogor dan sekitarnya sebagai salah satu pusat aktivitas awal. Fakta bahwa beberapa pimpinan HTI, seperti Muhammad al-Khattat, berasal dari latar akademik perguruan tinggi memperkuat karakter intelektual gerakan ini (Pulungan, 2016).

Untuk memahami karakter HTI secara sistematis, berikut disajikan Tabel 3 yang merangkum karakteristik ideologis dan organisatoris Hizbut Tahrir Indonesia.

Tabel 3. Karakteristik Ideologis dan Organisatoris Hizbut Tahrir Indonesia

Aspek	Keterangan
Bentuk Organisasi	Partai politik ideologis non-parlementer
Ideologi	Islam sebagai <i>mabda'</i> (ideologi politik)
Tujuan Utama	Penegakan Khilafah Islamiyah
Metode Dakwah	Meneladani metode dakwah Rasulullah
Sikap terhadap Demokrasi	Menolak demokrasi dan sistem negara-bangsa
Wilayah Gerakan	Transnasional, lintas batas negara



Tabel 3 menunjukkan bahwa Hizbut Tahrir Indonesia memiliki karakter yang secara mendasar berbeda dari organisasi Islam arus utama di Indonesia. Penegasan HTI sebagai partai politik ideologis non-parlementer menandakan penolakannya terhadap mekanisme demokrasi elektoral. Bagi HTI, demokrasi dipandang sebagai sistem buatan manusia yang bertentangan dengan prinsip kedaulatan hukum Allah. Oleh karena itu, keterlibatan dalam pemilu dianggap tidak sah secara syar'i dan berpotensi menyesatkan umat.

Ideologi Islam sebagai *mabda'* menjadikan seluruh aktivitas HTI baik dakwah, pendidikan kader (*tasqif*), maupun agitasi politik berorientasi pada tujuan tunggal, yakni penegakan khilafah. Penolakan terhadap batas teritorial negara-bangsa memperlihatkan watak transnasional gerakan ini, yang berupaya menyatukan umat Islam global dalam satu struktur kekuasaan politik. Dalam konteks Indonesia, karakter ini menempatkan HTI dalam posisi ideologis yang

berseberangan dengan konsensus nasional tentang Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Dengan demikian, tabel ini memperjelas bahwa HTI bukan sekadar organisasi dakwah, melainkan sebuah proyek politik global dengan agenda ideologis yang sistematis.

Dalam pandangan Hizbut Tahrir, penerapan syariat Islam secara menyeluruh (*kaffah*) tidak mungkin terwujud tanpa keberadaan negara khilafah dan seorang khalifah yang dibaiat oleh umat. Khalifah tersebut diposisikan sebagai pemimpin tunggal umat Islam yang wajib ditaati selama menjalankan hukum berdasarkan Al-Qur'an dan Sunnah. Konsepsi ini menjadikan khilafah sebagai prasyarat struktural bagi keberlangsungan ajaran Islam dalam seluruh aspek kehidupan (Rohmana, 2020).

Lebih lanjut, HTI merumuskan fungsi khilafah secara normatif sebagai institusi yang mengatur urusan domestik dan internasional umat Islam. Fungsi-fungsi tersebut dirangkum dalam tabel berikut.

Tabel 4. Fungsi Khilafah dalam Pandangan Hizbut Tahrir Indonesia

Bidang	Fungsi
Politik	Penyatuan umat Islam di bawah satu kepemimpinan
Hukum	Penerapan syariat Islam secara total
Sosial	Pembentukan masyarakat Islam (dar al-Islam)
Dakwah	Penyebaran Islam ke seluruh dunia
Hubungan Internasional	Jihad sebagai instrumen politik luar negeri

Tabel 4 merepresentasikan pandangan normatif Hizbut Tahrir mengenai peran dan fungsi khilafah. Aspek politik menekankan pentingnya

persatuan umat dalam satu kepemimpinan global, yang dipandang sebagai solusi atas fragmentasi dunia Islam modern. Dalam aspek hukum,



syariat Islam ditempatkan sebagai satu-satunya sumber regulasi negara, menyingkirkan hukum positif buatan manusia. Fungsi sosial khilafah diarahkan pada pembentukan masyarakat Islam ideal (*dar al-Islam*) yang seluruh sendi kehidupannya diatur oleh hukum syariat (Shitu-Agbetola, 1991).

Fungsi dakwah dan hubungan internasional menunjukkan orientasi ekspansif HTI, di mana jihad diposisikan sebagai instrumen sah dalam menyebarkan Islam ke wilayah non-Muslim. Dalam konteks kontemporer, pandangan ini menimbulkan kontroversi karena bertentangan dengan prinsip perdamaian global dan sistem hukum internasional modern (Tahrir & Yahya, 2006). Tabel ini sekaligus memperlihatkan jarak konseptual antara ide khilafah versi HTI dengan realitas sosial-politik Indonesia yang plural dan berlandaskan konsensus kebangsaan. Oleh karena itu, pemaknaan HTI terhadap khilafah tidak hanya bersifat teologis, tetapi juga ideologis dan politis secara kuat.

Dengan demikian, Hizbut Tahrir Indonesia tampil sebagai gerakan Islam transnasional yang membawa agenda politik global, berbeda secara fundamental dari organisasi Islam Indonesia seperti Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama yang tumbuh dari dinamika sosial-keagamaan lokal. Ideologi khilafah HTI bahkan secara eksplisit diposisikan sebagai antitesis terhadap konsep negara-bangsa, termasuk NKRI, yang oleh sebagian

aktivis HTI dianggap sebagai konstruksi politik sekuler yang harus digantikan.

2. Muhammadiyah

Kelahiran Muhammadiyah tidak dapat dilepaskan dari perjalanan intelektual pendirinya, KH. Ahmad Dahlan, khususnya setelah beliau menunaikan ibadah haji untuk kedua kalinya. Pengalaman tersebut memperluas wawasan keislamannya dan mempertemukannya dengan arus besar pemikiran pembaruan Islam di Timur Tengah. Sejak saat itu, perkembangan intelektual Ahmad Dahlan berlangsung secara intensif dan sistematis, ditandai dengan pembacaan serta pengkajian karya-karya tokoh pembaharu Islam yang berpengaruh pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20.

Beberapa karya yang diketahui memberi pengaruh signifikan terhadap konstruksi pemikiran Ahmad Dahlan antara lain *Al-Islam wa an-Nashraniyyah*, *Risalah Tauhid*, dan *Tafsir Juz 'Ammah* karya Muhammad Abduh; *At-Tawassul wal-Wasilah fil Bid'ah* karya Ibnu Taimiyyah; *Tafsir al-Manar* karya Sayyid Rasyid Ridha; serta karya-karya lain seperti *Dairatul Ma'arif* oleh Farid Wajdi dan *Izhharul Haqq* oleh Rahmatullah al-Hindi. Literatur-literatur tersebut merepresentasikan spektrum pemikiran Islam modernis yang menekankan rasionalitas, ijtihad, pemurnian akidah, serta kritik terhadap praktik keagamaan yang tidak memiliki dasar kuat dalam Al-Qur'an dan Sunnah.



Kerangka pemikiran para cendekiawan tersebut kemudian membentuk orientasi dasar pembaruan Islam yang diadopsi Ahmad Dahlan (Turmudi & Sihbudi, 2005). Pembaruan dimaknai sebagai upaya merekonstruksi paradigma keberagamaan agar Islam mampu memberikan jawaban terhadap persoalan sosial, politik, ekonomi, dan budaya yang dihadapi umat Muslim di era kolonial. Salah satu kritik utama pembaruan Islam adalah lemahnya respons umat terhadap perubahan sosial, yang menyebabkan stagnasi intelektual dan kemunduran peradaban. Dalam konteks inilah, Muhammadiyah didirikan sebagai instrumen gerakan untuk mengaktualisasikan gagasan pembaruan Islam di Indonesia.

Muhammadiyah resmi didirikan pada 8 Zulhijah 1330 H atau bertepatan dengan 18 November 1912 M di Yogyakarta. Sejak awal, organisasi ini dirancang sebagai *persyarikatan* modern yang berbeda dari model organisasi keagamaan tradisional. Alasan pendirian Muhammadiyah mencakup beberapa aspek fundamental: pertama, kebutuhan untuk mengembalikan ajaran Islam ke dalam praktik kehidupan umat yang dianggap telah mengalami degradasi; kedua, upaya pemurnian Islam dari praktik takhayul, khurafat, bid'ah, dan syirik; ketiga, perlindungan generasi Muslim dari pengaruh Kristenisasi; dan keempat, pembentukan citra Islam yang rasional dan progresif di kalangan pemuda dan pelajar (Marcelliani et al., 2025).

Tabel 5. Sumber Intelektual dan Arah Pemikiran Pembaruan KH. Ahmad Dahlan

Tokoh/Karya	Arah Pemikiran	Dampak terhadap Muhammadiyah
Muhammad Abduh	Rasionalisme, ijtihad, anti-taqlid	Islam progresif dan kontekstual
Ibnu Taimiyyah	Pemurnian akidah	Kritik bid'ah dan khurafat
Rasyid Ridha	Reformasi sosial-politik Islam	Integrasi agama dan kemajuan
Farid Wajdi	Ensiklopedisme Islam	Islam dan ilmu pengetahuan
Rahmatullah al-Hindi	Apologetika Islam	Respons terhadap misi Kristen

Tabel 5 menunjukkan bahwa pemikiran Muhammadiyah tidak lahir secara sporadis, melainkan merupakan hasil sintesis dari berbagai arus pembaruan Islam global. Pengaruh Muhammad Abduh terlihat jelas dalam penekanan Muhammadiyah terhadap penggunaan akal dan ijtihad sebagai instrumen memahami ajaran Islam secara kontekstual. Sementara itu, pemikiran Ibnu Taimiyyah memberi landasan teologis bagi gerakan

pemurnian akidah yang menjadi ciri khas Muhammadiyah, terutama dalam kritik terhadap praktik keagamaan yang tidak memiliki legitimasi tekstual.

Rasyid Ridha berkontribusi dalam membentuk visi reformasi sosial Muhammadiyah, di mana Islam dipahami sebagai agama yang tidak bertentangan dengan kemajuan peradaban. Adapun Farid Wajdi dan Rahmatullah al-Hindi memperkaya perspektif Muhammadiyah dalam



menghadapi tantangan intelektual dan misionaris Barat. Dengan demikian, tabel ini memperlihatkan bahwa Muhammadiyah merupakan representasi Islam modernis yang berakar pada tradisi intelektual global, namun diadaptasi secara kontekstual ke dalam realitas sosial Indonesia.

Sebagai organisasi modern, Muhammadiyah berkembang pesat dan memainkan peran penting dalam sejarah kebangsaan Indonesia. Berbeda dengan Hizbut Tahrir yang berorientasi politik transnasional, Muhammadiyah menegaskan dirinya sebagai gerakan dakwah dan tajdid (pembaruan) yang bekerja dalam kerangka sosial-

kemasyarakatan. Salah satu kontribusi terbesarnya adalah di bidang pendidikan (Soleh Pohan, 2025).

Pembaharuan pendidikan yang digagas Ahmad Dahlan berangkat dari kritik terhadap sistem pendidikan kolonial yang sekuler serta sistem pesantren tradisional yang dinilai kurang responsif terhadap ilmu pengetahuan modern. Ahmad Dahlan memperluas orientasi pendidikan Islam dari sekadar mencetak ulama tradisional menjadi melahirkan ulama-intelektual yang mampu membaca realitas zaman. Dari sinilah lahir konsep pendidikan integratif yang memadukan pendidikan agama dan pendidikan umum.

Tabel 6. Karakteristik Pendidikan Muhammadiyah pada Masa Awal

Aspek	Pendidikan Kolonial	Pesantren Tradisional	Pendidikan Muhammadiyah
Muatan Agama	Tidak ada	Dominan	Terintegrasi
Ilmu Umum	Dominan	Minim	Seimbang
Tujuan	Administratif	Keagamaan	Transformasi sosial
Metode	Barat	Tradisional	Modern-integratif

Tabel 6 menunjukkan posisi strategis pendidikan Muhammadiyah sebagai jembatan antara dua kutub pendidikan yang ekstrem pada masa kolonial. Sekolah kolonial unggul dalam ilmu pengetahuan modern, tetapi mengabaikan pendidikan agama. Sebaliknya, pesantren tradisional kuat dalam transmisi ilmu keislaman, namun relatif tertutup terhadap perkembangan sains dan teknologi. Muhammadiyah hadir sebagai alternatif yang mengintegrasikan kedua sistem tersebut.

Pendekatan ini menjadikan pendidikan Muhammadiyah bersifat

transformatif, karena tidak hanya membekali peserta didik dengan keterampilan praktis, tetapi juga membentuk kesadaran moral dan social (Sani et al., 2025). Pendidikan tidak dipahami sebagai proses transfer ilmu semata, melainkan sebagai sarana dakwah dan pemberdayaan umat. Dengan demikian, Muhammadiyah berhasil merumuskan model pendidikan Islam yang relevan dengan kebutuhan masyarakat modern tanpa kehilangan identitas keislamannya.

Konsep pendidikan Muhamadiyah selanjutnya dikembangkan sebagai pendidikan berkelanjutan yang



menyeimbangkan dimensi jasmani dan rohani, akal dan perasaan, serta kepentingan dunia dan akhirat. Pendidikan diposisikan sebagai bagian

dari gerakan *amar makruf nahi mungkar* yang berorientasi pada perubahan sosial.

Tabel 7. Orientasi Tujuan Pendidikan Muhammadiyah

Dimensi	Tujuan
Intelektual	Penguasaan ilmu pengetahuan dan teknologi
Spiritual	Penguatan iman dan akhlak
Sosial	Transformasi dan pemberdayaan masyarakat
Dakwah	Amar makruf nahi mungkar
Kemanusiaan	Pembentukan insan berkemajuan

Tabel 7 menegaskan bahwa tujuan pendidikan Muhammadiyah bersifat holistik dan multidimensional. Orientasi intelektual menunjukkan komitmen Muhammadiyah terhadap penguasaan ilmu pengetahuan modern, sementara dimensi spiritual memastikan bahwa kemajuan intelektual tidak terlepas dari nilai-nilai keimanan dan akhlak (Slamet et al., 2023). Dimensi sosial dan dakwah menempatkan lulusan pendidikan Muhammadiyah sebagai agen perubahan yang aktif di tengah masyarakat.

Konsep *insan berkemajuan* menjadi sintesis dari seluruh tujuan tersebut. Pendidikan tidak hanya mencetak individu yang sukses secara personal, tetapi juga bertanggung jawab secara sosial dan religius. Dalam konteks inilah, pendidikan Muhammadiyah berbeda secara fundamental dari pendidikan kolonial yang berorientasi administratif dan pendidikan tradisional yang cenderung eksklusif (Rendi et al., 2025). Dengan demikian, pendidikan Muhammadiyah berperan sebagai instrumen utama pembaruan Islam yang

kontekstual, progresif, dan berakar pada nilai-nilai Al-Qur'an dan Sunnah.

3. Nahdlatul Ulama

Nahdlatul Ulama (NU) resmi berdiri pada 31 Januari 1926 sebagai organisasi sosial-keagamaan yang dirancang dengan model pengelolaan modern, meskipun berakar kuat pada tradisi pesantren. Kelahiran NU tidak dapat dilepaskan dari konteks global dan lokal yang kompleks pada awal abad ke-20. Setidaknya terdapat dua tantangan besar yang melatarbelakangi pendiriannya. Pertama, menguatnya arus globalisasi paham Wahhabi yang berkembang pesat setelah Arab Saudi berada di bawah kekuasaan kelompok Wahhabi. Gelombang ini membawa gagasan pemurnian Islam yang dalam praktiknya sering kali bersinggungan secara tajam dengan tradisi keagamaan lokal di berbagai wilayah Muslim, termasuk Nusantara. Kedua, situasi imperialisme dan kolonialisme yang dialami bangsa Indonesia di bawah kekuasaan Belanda, Inggris, dan Jepang, yang menuntut respons kolektif umat



Islam untuk mempertahankan agama sekaligus martabat bangsa.

Arus globalisasi Wahhabi yang kemudian bertransformasi ke dalam berbagai bentuk salafiyah modern turut memengaruhi tokoh-tokoh pembaru Islam di Indonesia, seperti Syekh Ahmad Soerkati, KH. Ahmad Dahlan, dan A. Hassan, meskipun dengan corak dan orientasi yang berbeda-beda. Arus ini kemudian berhadapan dengan tradisi keagamaan pesantren yang bercirikan tasawuf, praktik tarekat, serta kebermazhaban yang kuat. Ketegangan antara dua arus besar inilah yang mendorong para ulama tradisional mengadakan musyawarah di Surabaya pada 31 Januari 1926. Musyawarah tersebut menghasilkan dua keputusan strategis, yaitu pembentukan Komite Hijaz untuk merespons kebijakan keagamaan di Tanah Suci dan pendirian Nahdlatul Ulama sebagai wadah organisasi ulama pesantren.

Secara administratif, NU didaftarkan kepada pemerintah Hindia Belanda dan memperoleh pengesahan resmi pada 6 Februari 1930 melalui G.R. Erdbrink atas nama Gubernur Jenderal Hindia Belanda. Dalam Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga

(AD/ART) yang disahkan pemerintah kolonial, NU dinyatakan berdiri di Surabaya pada 31 Januari 1926 atau 16 Rajab 1344 H, dengan masa berlaku organisasi selama 29 tahun. Menarik untuk dicatat bahwa masa berakhirnya periode tersebut jatuh pada tahun 1955, yang kemudian dikenal sebagai tahun penyelenggaraan pemilu pertama Republik Indonesia, di mana NU telah bertransformasi menjadi partai politik.

Motivasi utama berdirinya NU bersifat keagamaan, yakni mempertahankan dan mengembangkan ajaran Islam Ahlussunnah wal Jama'ah (Aswaja) yang telah mengakar kuat di kalangan umat Islam Nusantara, khususnya yang berafiliasi dengan mazhab Syafi'i. NU bertujuan mencapai *'izzatul Islam wal muslimin*, yaitu kemuliaan Islam dan umat Islam, dengan membentuk masyarakat yang berpegang teguh pada prinsip-prinsip Ahlussunnah wal Jama'ah (Saifuddin, 2012). Dalam kerangka ini, Aswaja dipahami sebagai jalan keagamaan yang bersumber dari Al-Qur'an dan As-Sunnah dengan mengikuti teladan Nabi Muhammad SAW dan para sahabatnya (Lufaei, 2018).

Tabel 8. Fondasi Keagamaan Nahdlatul Ulama (Ahlussunnah wal Jama'ah)

Aspek	Rujukan Utama	Karakteristik
Akidah	Abu Hasan al-Asy'ari, al-Maturidi	Moderat, rasional-teologis
Fikih	Mazhab Syafi'i (utama)	Berbasis mazhab
Tasawuf	al-Ghazali, Junaid al-Baghdadi	Etis dan spiritual
Metode	Ijtihad mazhabi	Kontekstual dan berjenjang



Tabel 8 menunjukkan bahwa NU membangun identitas keagamaannya di atas fondasi Aswaja yang mapan secara teologis dan historis. Dalam bidang akidah, NU mengikuti tradisi Asy'ariyah dan Maturidiyah yang dikenal moderat dan mampu menyeimbangkan wahyu dan akal. Pendekatan ini memungkinkan NU untuk bersikap adaptif terhadap perubahan sosial tanpa kehilangan dasar teologisnya. Dalam aspek fikih, kebermazhaban terutama mazhab Syafi'i dipertahankan sebagai mekanisme menjaga kesinambungan otoritas keilmuan dan stabilitas praktik keagamaan di masyarakat (Niam & Afifah, 2024).

Dimensi tasawuf yang dirujuk NU bukanlah tasawuf eskapistik, melainkan tasawuf etis yang menekankan pembentukan akhlak dan kesalehan sosial. Metode ijtihad mazhabi menunjukkan bahwa NU tidak menutup diri dari pembaruan, tetapi menempatkannya dalam kerangka metodologis yang terkontrol. Dengan demikian, fondasi Aswaja NU berfungsi sebagai penyangga antara tradisi dan perubahan, yang menjelaskan mengapa NU mampu bertahan dan berkembang di tengah dinamika sosial dan ideologis yang terus berubah (Fawaid & Mardlatillah, 2020).

Selain motivasi keagamaan, NU juga memiliki motivasi kemasyarakatan dan kebangsaan yang kuat. Sejak awal

berdirinya, NU berperan sebagai wadah perjuangan umat Islam untuk melawan penjajahan dan memperjuangkan kemerdekaan Indonesia. Di bawah kepemimpinan KH. Hasyim Asy'ari, NU menunjukkan sikap nasionalisme yang tegas. Hal ini tercermin dalam berbagai keputusan keagamaan dan politik NU yang mendukung keutuhan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI).

Motif nasionalisme NU juga terlihat dari strategi organisasi pemuda yang dibentuknya. Berbeda dengan tren organisasi kepemudaan kedaerahan seperti Jong Java atau Jong Sumatera, para kiai NU mendirikan organisasi pemuda yang bersifat nasional. Pada tahun 1924, lahir Shubban al-Wathan (Pemuda Tanah Air), yang kemudian berkembang menjadi Ansor Nahdlatul Oelama (ANO). Organisasi ini berfungsi sebagai wadah kaderisasi pemuda pesantren dengan orientasi keislaman dan kebangsaan yang seimbang (Suprpto, 1987).

Peran kebangsaan NU semakin nyata melalui pembentukan laskar-laskar perjuangan. Dari kalangan pemuda muncul Laskar Hizbullah yang dipimpin KH. Zainul Arifin, sementara dari kalangan ulama dan tokoh senior berdiri Laskar Sabilillah yang dipimpin KH. Masykur (Zahro, 2004). Kedua laskar ini berperan penting dalam perjuangan fisik melawan penjajah dan mempertahankan kemerdekaan Indonesia.



Tabel 9. Peran Nahdlatul Ulama dalam Perjuangan Kebangsaan

Bidang	Bentuk Peran
Organisasi	Konsolidasi ulama dan pesantren
Kepemudaan	Shubban al-Wathan, ANO (Ansor)
Militer	Laskar Hizbullah dan Sabilillah
Politik	Dukungan terhadap NKRI
Dakwah	Persatuan umat dan stabilitas sosial

Tabel 9 memperlihatkan bahwa peran NU dalam sejarah Indonesia tidak terbatas pada ranah keagamaan, tetapi meluas ke bidang sosial, politik, dan militer. Konsolidasi ulama dan pesantren menjadi modal sosial yang sangat kuat dalam menggerakkan perlawanan terhadap penjajah. Organisasi kepemudaan NU berfungsi sebagai sarana internalisasi nilai keislaman sekaligus nasionalisme, sehingga melahirkan generasi muda yang siap berjuang demi agama dan bangsa (Jayanti et al., 2022).

Pembentukan laskar Hizbullah dan Sabilillah menunjukkan bahwa NU tidak bersikap pasif dalam menghadapi ancaman kolonial. Jihad yang dikumandangkan NU pada masa itu dimaknai sebagai kewajiban mempertahankan tanah air dan kemerdekaan. Dukungan NU terhadap NKRI pascakemerdekaan juga menegaskan komitmen organisasi ini terhadap konsep negara-bangsa, berbeda dengan gerakan Islam transnasional (Ramadhani et al., 2025). Dengan demikian, NU dapat dipahami sebagai representasi Islam tradisional yang nasionalis, moderat, dan berakar kuat pada realitas sosial Indonesia.

c. Pemaknaan QS. Al-Baqarah: 30

1. Pemaknaan QS. Al-Baqarah: 30 sebagai Legitimasi Ideologis Pene-gakan Khilafah Islamiyyah (Per-spektif Hizbut Tahrir Indonesia)

Dalam wacana ideologis Hizbut Tahrir Indonesia, QS. Al-Baqarah ayat 30 menempati posisi sentral sebagai landasan teologis untuk membenarkan gagasan penegakan Khilafah Islamiyyah. Ayat yang pada dasarnya berbicara tentang penunjukan manusia sebagai *khalifah fi al-ardh* ditafsirkan tidak sekadar sebagai mandat etis-spiritual, melainkan sebagai legitimasi normatif bagi sistem politik tertentu. Salah satu figur penting dalam pengembangan tafsir ideologis ini adalah Atha Abu Rashta (Abu Rashtah), Amir Hizbut Tahrir, yang penafsirannya memperlihatkan keterkaitan erat antara teks Al-Qur'an dan agenda politik organisasi (Slamet et al., 2023).

Dalam menafsirkan QS. Al-Baqarah: 30, Abu Rashtah menyatakan bahwa selain nikmat-nikmat lain yang telah Allah anugerahkan kepada manusia, terdapat satu nikmat khusus yang hanya diberikan kepada Nabi Adam dan keturunannya, yakni kemampuan untuk menegakkan sistem Khilafah (AS et al., 2024). Dengan redaksi yang tampak normatif, ia



menegaskan bahwa penunjukan Adam sebagai khalifah bukan sekadar simbol kepemimpinan moral, tetapi merupakan bukti bahwa manusia diciptakan dengan kapasitas politik untuk mengelola bumi melalui sistem pemerintahan ilahiah (Farih, 2016). Dalam kerangka ini, dialog antara Allah dan para malaikat dipahami sebagai legitimasi langsung dari Tuhan atas peran manusia sebagai pengelola kekuasaan, sekaligus bantahan atas prasangka malaikat yang mengkhawatirkan potensi kerusakan manusia.

Abu Rashtah mengembangkan penafsiran tersebut dengan menekankan aspek epistemologis manusia. Ia menjelaskan bahwa Allah mengajarkan kepada Nabi Adam nama-nama seluruh makhluk beserta karakteristiknya, suatu bentuk pengetahuan yang tidak diberikan kepada malaikat. Pengetahuan ini dipahami sebagai

simbol keunggulan akal manusia, yang kemudian dijadikan dasar argumentatif bahwa manusia memiliki kapasitas rasional untuk mengelola bumi dan menegakkan Khilafah (Lubis et al., 2021). Dalam konstruksi ini, akal manusia tidak sekadar instrumen kognitif, melainkan modal utama bagi pembentukan tatanan politik Islam. Dari sini Abu Rashtah menyimpulkan bahwa Allah akan memudahkan manusia untuk mewujudkan tujuan penciptaannya, yakni penegakan Khilafah, sebagaimana malaikat tidak diberi kemampuan tersebut karena bukan bagian dari tujuan penciptaan mereka (Tahrir & Yahya, 2006).

Untuk memperjelas pola penafsiran ideologis tersebut, berikut disajikan Tabel 10 yang merangkum konstruksi makna QS. Al-Baqarah: 30 dalam tafsir Abu Rashtah.

Tabel 10. Konstruksi Ideologis Tafsir QS. Al-Baqarah: 30 dalam Pandangan Abu Rashtah

Unsur Ayat	Tafsir Abu Rashtah	Implikasi Ideologis
Khalifah	Mandat politik manusia	Legitimasi Khilafah
Ilmu Adam	Keunggulan epistemologis	Kapabilitas bernegara
Bantahan malaikat	Pembenaran ilahi	Penolakan kritik
Tujuan penciptaan	Penegakan Khilafah	Keharusan sistem Islam

Tabel 10 menunjukkan bahwa tafsir Abu Rashtah terhadap QS. Al-Baqarah: 30 dibangun melalui proses ideologisasi makna ayat. Istilah *khalifah* ditarik dari konteks antropologis-teologis menuju konteks politik-institusional. Dengan menafsirkan khalifah sebagai mandat politik, ayat ini dijadikan dasar normatif untuk menuntut penerapan sistem Khilafah

Islamiyyah (Damayanti et al., 2021). Pengetahuan Nabi Adam tentang nama-nama makhluk dipahami bukan sebagai simbol keilmuan semata, melainkan sebagai legitimasi epistemik bagi manusia untuk membangun dan mengelola negara.

Lebih jauh, dialog malaikat dengan Allah dimaknai sebagai pembenaran ilahi terhadap potensi kepemimpinan



manusia sekaligus penolakan terhadap kritik terhadap sistem Khilafah. Dengan demikian, tafsir ini tidak berhenti pada penjelasan teks, tetapi bergerak ke arah pembentukan kesadaran ideologis pembaca. Ayat Al-Qur'an diposisikan sebagai legitimasi transhistoris bagi agenda politik Hizbut Tahrir, sehingga makna ayat menjadi bersifat tunggal dan normatif sesuai dengan visi organisasi (Fata et al., 2021).

Selain QS. Al-Baqarah: 30, Abu Rashtah juga menyisipkan ideologi Hizbut Tahrir melalui penafsiran ayat-ayat lain dalam surah Al-Baqarah. Dalam tafsir QS. Al-Baqarah: 105, misalnya, ia menegaskan keyakinan bahwa Khilafah Islamiyyah yang telah dijanjikan Allah akan segera tegak kembali (Nurhayati et al., 2019). Penafsiran ini disertai narasi eskatologis dan politis, terutama terkait konflik Palestina, di mana kaum Yahudi

digambarkan akan menerima azab Allah setelah tegaknya Khilafah. Redaksi yang digunakan menyerupai reportase, seolah-olah mengajak pembaca menyaksikan langsung peristiwa tersebut, sehingga efek persuasifnya menjadi sangat kuat (Hilmy, 2011).

Polanya kembali terlihat dalam tafsir QS. Al-Baqarah: 186. Setelah menjelaskan kandungan ayat tentang doa secara normatif dan menyertakan sabab nuzul serta ayat-ayat pendukung, Abu Rashtah mengaitkan faidah doa dengan kewajiban berjuang menegakkan Khilafah. Ia menegaskan bahwa doa tanpa usaha politik dianggap tidak cukup. Pembaca diajak untuk terlibat langsung dalam perjuangan kolektif bersama Hizbut Tahrir, sembari terus memohon agar Allah segera merealisasikan janji kembalinya Khilafah Islamiyyah (Musawar & Suhirman, 2021).

Tabel 11. Pola Penyisipan Ideologi Khilafah dalam Tafsir Abu Rashtah

Ayat	Tema Utama	Pesan Ideologis
QS. Al-Baqarah: 30	Khalifah manusia	Kewajiban menegakkan Khilafah
QS. Al-Baqarah: 105	Janji Allah	Kepastian kembalinya Khilafah
QS. Al-Baqarah: 186	Doa dan usaha	Ajakan perjuangan politik

Tabel 11 memperlihatkan konsistensi pola ideologisasi tafsir Abu Rashtah. Ayat-ayat yang pada dasarnya memiliki tema teologis dan spiritual ditafsirkan secara politis dan diarahkan untuk mendukung agenda penegakan Khilafah. Pola ini menunjukkan bahwa tafsir tidak berfungsi sebagai ruang eksplorasi makna yang terbuka, melainkan sebagai instrumen dakwah ideologis. Menurut Pamuji (2024) ayat

Al-Qur'an dijadikan medium untuk membangun keyakinan, emosi, dan komitmen politik pembaca.

Dengan demikian, pemaknaan QS. Al-Baqarah: 30 dalam perspektif Hizbut Tahrir Indonesia tidak dapat dilepaskan dari orientasi ideologis gerakan tersebut. Tafsir berfungsi sebagai sarana legitimasi teologis bagi proyek politik Khilafah Islamiyyah, di mana konsep khalifah direduksi menjadi simbol



kekuasaan negara. Pendekatan ini berbeda secara signifikan dari penafsiran Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama, yang cenderung menempatkan konsep khalifah dalam kerangka etis, spiritual, dan social (Lubis et al., 2021). Perbedaan inilah yang menegaskan bahwa tafsir Al-Qur'an selalu berkelindan dengan konteks ideologi dan tujuan sosial penafsirnya.

2. Konsep Khalifah dalam QS. Al-Baqarah: 30 sebagai Amanah Kemanusiaan dan Kemaslahatan (Pandangan Muhammadiyah)

Dalam perspektif Muhammadiyah, pemaknaan QS. Al-Baqarah ayat 30 tidak diarahkan pada legitimasi sistem politik tertentu, melainkan pada pemahaman antropologis, etis, dan teologis mengenai hakikat manusia. Sebutan *khalifah* yang disematkan kepada Nabi Adam dalam ayat tersebut dipahami sebagai kedudukan eksistensial manusia sejak proses penciptaannya, bukan sebagai jabatan genealogis, sosial, atau politik (Pulungan, 2016). Oleh karena itu, Muhammadiyah menekankan pentingnya memahami ayat ini secara kontekstual sesuai dengan tema besar penciptaan manusia.

Penafsiran ini sejalan dengan pandangan mufasir klasik seperti Ibnu Katsir dan Al-Zamakhshari, yang menempatkan QS. Al-Baqarah: 30 dalam kerangka narasi penciptaan manusia, bukan pembentukan institusi kekuasaan. Dalam konteks tersebut, status khalifah adalah anugerah Allah

yang melekat pada manusia selama hidup di bumi. Kedudukan ini menempatkan manusia pada posisi istimewa, baik di hadapan Allah maupun makhluk lainnya, sekaligus memuat konsekuensi tanggung jawab moral yang besar (Saifuddin, 2012).

Dialog antara Allah dan para malaikat dalam ayat tersebut dipahami Muhammadiyah sebagai penegasan akan potensi ganda manusia. Di satu sisi, manusia berpotensi menimbulkan kerusakan dan pertumpahan darah, sebagaimana dikhawatirkan para malaikat (Slamet et al., 2023). Namun di sisi lain, manusia juga memiliki kemampuan untuk mewujudkan kemaslahatan, yang menjadi dasar jawaban Allah: *"Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui."* Pernyataan ini menegaskan bahwa otoritas manusia dalam mengelola bumi bersumber langsung dari kehendak Allah, sehingga tidak bersifat otonom tanpa batas (Sani et al., 2025).

Dalam kerangka ini, istilah *khalifah* dimaknai sebagai "wakil Allah" (*vicegerent*), yakni manusia yang diberi amanah untuk mengelola bumi sesuai dengan nilai-nilai ilahiah, seperti kasih sayang, keadilan, dan keseimbangan. Amanah tersebut menuntut manusia untuk menghadirkan kebaikan dan mencegah kerusakan (Mandasari et al., 2021). Oleh karena itu, kekhalifahan manusia tidak diukur dari bentuk sistem pemerintahan, melainkan dari sejauh mana manusia mampu menciptakan kemaslahatan bagi seluruh makhluk.



Tabel 12. Makna Khalifah dalam QS. Al-Baqarah: 30 menurut Perspektif Muhammadiyah

Aspek	Penjelasan
Konteks Ayat	Narasi penciptaan manusia
Makna Khalifah	Kedudukan eksistensial manusia
Sumber Otoritas	Amanah langsung dari Allah
Orientasi	Etis, sosial, dan kemanusiaan
Tujuan	Mewujudkan kemaslahatan bumi

Tabel 12 menunjukkan bahwa Muhammadiyah memahami konsep khalifah dalam QS. Al-Baqarah: 30 secara non-politis dan non-institusional. Penekanan utama diletakkan pada konteks penciptaan manusia, sehingga istilah khalifah tidak ditarik menjadi legitimasi sistem negara atau kepemimpinan politik tertentu. Dengan menempatkan khalifah sebagai kedudukan eksistensial, Muhammadiyah memandang bahwa setiap manusia tanpa kecuali memiliki tanggung jawab moral untuk mengelola bumi secara berkeadilan (Ridwan & Usman, 2023).

Sumber otoritas kekhalifahan berasal langsung dari Allah, bukan dari baiat politik atau struktur kekuasaan. Konsekuensinya, tanggung jawab tersebut bersifat universal dan melampaui batas negara, kelompok, maupun identitas ideologis. Orientasi etis dan sosial ini menegaskan bahwa keberhasilan manusia sebagai khalifah tidak diukur dari dominasi kekuasaan, melainkan dari kontribusinya terhadap kesejahteraan, keadilan, dan kelestarian kehidupan (Turmudi & Sihbudi, 2005). Dengan demikian, tabel ini memperlihatkan bahwa konsep khalifah versi Muhammadiyah bersifat inklusif

dan relevan dengan tantangan kemanusiaan modern.

Lebih lanjut, Muhammadiyah mengaitkan peran khalifah dengan pembangunan kebudayaan. Dari sudut pandang kebudayaan, upaya menghadirkan kebaikan di bumi hanya dapat dilakukan melalui pengembangan tiga sistem utama, yaitu sistem pengetahuan, sistem sosial, dan sistem artefak. Ketiga sistem ini menjadi sarana konkret bagi manusia untuk menjalankan perannya sebagai wakil Allah. Tanpa pengembangan ilmu pengetahuan, tata sosial yang adil, dan teknologi yang berorientasi kemaslahatan, peran kekhalifahan tidak mungkin terwujud secara optimal.

Pemahaman ini diperkuat dengan konsep *co-creator*, yakni manusia sebagai “pencipta bersama” Allah dalam arti metaforis. Manusia tidak mencipta dari ketiadaan, tetapi berperan aktif mengolah potensi alam sesuai hukum-hukum Allah. Dengan demikian, pembangunan peradaban dipahami sebagai bagian dari ibadah. Hal ini sejalan dengan QS. Al-Dzāriyāt [51]: 56 yang menegaskan bahwa tujuan penciptaan manusia adalah untuk beribadah kepada Allah, serta QS. Maryam [19]: 93 yang menegaskan posisi manusia sebagai hamba.



Pandangan tersebut juga ditegaskan oleh Buya Hamka, salah satu tokoh besar Muhammadiyah. Hamka memandang konsep khilafah dalam Islam tidak terbatas pada sistem kepemimpinan teokratis, melainkan mencakup hukum alam, hukum moral, dan fitrah kemanusiaan. Menurutnya,

khilafah harus berorientasi pada kesejahteraan individu dan masyarakat, bukan kepentingan negara atau kelompok tertentu (Zahro, 2004).

Untuk memperjelas kontribusi pemikiran Hamka dalam konteks ini, tabel berikut disajikan.

Tabel 13. Pandangan Buya Hamka tentang Khilafah dan Konteks Kebangsaan

Aspek	Pandangan Hamka
Hakikat Khilafah	Amanah moral dan kemanusiaan
Sistem Politik	Fleksibel sesuai konteks
Prinsip Utama	Keadilan, musyawarah, HAM
Sikap terhadap Khilafah Formal	Menolak pemaksaan
Konteks Indonesia	Pancasila sebagai wadah nilai khilafah

Tabel 13 menegaskan bahwa Hamka menempatkan konsep khilafah dalam kerangka etika publik dan kebangsaan. Ia menolak pandangan yang membakukan khilafah sebagai satu-satunya sistem politik Islam, dengan menegaskan bahwa bentuk pemerintahan dapat berubah sesuai konteks zaman dan kebutuhan masyarakat. Selama prinsip-prinsip dasar Islam seperti keadilan, musyawarah (*shūrā*), dan perlindungan hak asasi manusia ditegakkan, maka sistem tersebut dapat dianggap sah secara Islam (Jayanti et al., 2022).

Dalam konteks Indonesia, Hamka memandang Pancasila sebagai bentuk aktualisasi nilai-nilai khilafah yang relevan, khususnya karena sila pertama menegaskan Ketuhanan Yang Maha Esa. Ia menolak keras penerapan khilafah formal secara paksaan karena berpotensi menimbulkan konflik sosial dan perpecahan bangsa (Nurhayati et al.,

2019). Kritik Hamka terhadap kelompok radikal yang menjadikan khilafah sebagai agenda politik destruktif menegaskan bahwa misi Islam sebagai *rahmatan lil 'alamin* harus diwujudkan melalui kedamaian dan kemaslahatan universal. Dengan demikian, konsep khalifah versi Muhammadiyah dan Hamka bersifat kontekstual, humanis, dan berorientasi pada kesejahteraan bersama, bukan dominasi kekuasaan.

3. Pemaknaan QS. Al-Baqarah [2]: 30 sebagai Amanah Kekhalifahan Manusia Berbasis *Maqāsid al-Syarī'ah* (Perspektif Nahdlatul Ulama)

Dalam pandangan Nahdlatul Ulama, istilah *khalifah* dalam Al-Qur'an memiliki makna yang bersifat etis, fungsional, dan universal, bukan politis-struktural. Al-Qur'an sendiri hanya menyebut istilah khalifah dalam dua konteks utama. Penyebutan pertama



terdapat dalam QS. Al-Baqarah [2]: 30, ketika Allah menyampaikan kepada para malaikat rencana penciptaan manusia sebagai khalifah di bumi. Ayat ini secara langsung berkaitan dengan penciptaan Nabi Adam AS dan menegaskan bahwa manusia, sejak Adam hingga seluruh keturunannya, telah dipilih sebagai pengelola dan pemakmur bumi (Al-Qahtani & Al Aql, 2003). Dengan demikian, makna khalifah dalam ayat ini bersifat inklusif dan melekat pada seluruh umat manusia, bukan terbatas pada individu atau kelompok tertentu.

Makna universal tersebut diperkuat oleh sejumlah ayat lain yang menggambarkan manusia sebagai pemikul amanah besar. QS. Al-Ahzab [33]: 72 menegaskan bahwa manusia bersedia memikul amanah yang ditolak oleh langit, bumi, dan gunung; QS. Al-Isra' [17]: 70 menyatakan bahwa manusia dimuliakan dan diberi kelebihan atas banyak makhluk; sementara QS. Al-Anbiya' [21]: 105 menyebutkan bahwa bumi pada akhirnya diwarisi oleh hamba-hamba

Allah yang saleh. Keseluruhan ayat ini membangun kerangka teologis bahwa kekhalifahan manusia merupakan mandat ilahiah yang sarat tanggung jawab moral dan sosial (Rohmana, 2020).

Penyebutan kedua istilah khalifah terdapat dalam QS. Shad [38]: 26 yang berkaitan dengan Nabi Dawud AS. Dalam ayat ini, Nabi Dawud yang juga seorang raja ditetapkan sebagai khalifah dan diperintahkan untuk memutuskan perkara secara adil serta tidak mengikuti hawa nafsu. Penekanan ayat ini terletak pada nilai keadilan sebagai inti kepemimpinan. Menurut NU, hal ini menunjukkan bahwa kekhalifahan dalam Al-Qur'an tidak diarahkan pada penetapan sistem pemerintahan tertentu, melainkan pada peneguhan nilai-nilai etis yang harus menjiwai setiap bentuk kepemimpinan (AS et al., 2024). Fakta bahwa Al-Qur'an tidak pernah merinci bentuk atau struktur pemerintahan dalam ayat-ayat tentang khalifah menguatkan pandangan bahwa konsep tersebut bersifat normatif-etis, bukan institusional (Al-Qahtani & Al Aql, 2003).

Tabel 14. Perbedaan Konseptual Khalifah (Al-Qur'an) dan Khilafah (Sejarah Politik Islam)

Aspek	Khalifah dalam Al-Qur'an	Khilafah dalam Sejarah
Sumber	Wahyu Al-Qur'an	Konstruksi historis
Subjek	Seluruh manusia	Pemimpin politik
Orientasi	Etis dan fungsional	Struktural-politik
Tujuan	Keadilan dan amanah	Pengelolaan kekuasaan
Status Normatif	Universal	Kontekstual-temporal

Tabel 14 menunjukkan secara jelas bahwa konsep khalifah dalam Al-Qur'an berbeda secara mendasar dari konsep khilafah yang berkembang dalam

sejarah politik Islam. Khalifah dalam Al-Qur'an merujuk pada manusia sebagai pemegang amanah ilahiah untuk mengelola bumi dengan prinsip



keadilan dan tanggung jawab moral. Konsep ini bersifat universal dan melekat pada setiap manusia tanpa memandang jabatan politik. Sebaliknya, khilafah dalam sejarah merupakan institusi politik yang lahir melalui proses ijtihad dan dinamika sosial pasca wafatnya Nabi Muhammad SAW (Niam & Afifah, 2024).

Perbedaan orientasi ini penting untuk mencegah penyamaan yang keliru antara teks normatif Al-Qur'an dan praktik politik historis. NU menegaskan bahwa penggunaan istilah *Khalīfatullāh fi al-Ard* yang berkembang pada masa Abbasiyah lebih mencerminkan upaya legitimasi politik daripada ajaran tekstual Al-Qur'an (Lufaei, 2018). Dengan memahami perbedaan ini, pesan utama Al-Qur'an tentang kekhalifahan sebagai amanah etis dapat dijaga dari reduksi politis yang berpotensi menimbulkan penyalahgunaan agama.

Dalam perkembangan sejarah, istilah khalifah mulai digunakan sebagai gelar politik setelah wafatnya Nabi Muhammad SAW. Abu Bakar disebut *Khalīfat Rasūlillāh*, yakni pengganti Rasulullah dalam memimpin umat. Pada masa Umar bin Khattab, gelar

tersebut disederhanakan menjadi *Amīr al-Mu'minīn*. Pergeseran makna yang signifikan terjadi pada era Abbasiyah, khususnya sejak masa Khalifah al-Mahdi, ketika muncul istilah *Khalīfatullāh fi al-Ard*. Padahal, istilah ini tidak pernah digunakan dalam Al-Qur'an. Yang ditemukan justru istilah *khala'if al-ard* atau *khala'if fi al-ard* (QS. Al-An'am [6]: 165; QS. Yunus [10]: 14), yang kembali menegaskan manusia sebagai penerus dan pengelola bumi yang akan diuji atas amanahnya (Damayanti et al., 2021).

Dalam kerangka pemikiran NU kontemporer, salah satu tokoh yang menonjol dalam mengembangkan tafsir ini adalah Abdul Mustaqim. Ia menafsirkan QS. Al-Baqarah [2]: 30 melalui pendekatan *tafsir maqāṣidī*, yakni penafsiran yang menekankan tujuan-tujuan utama syariat (*maqāṣid al-syarī'ah*). Menurut Mustaqim, ayat ini menjadi dasar normatif bahwa kekuasaan yang diberikan Allah kepada manusia harus diarahkan untuk menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Kekhalifahan tidak berhenti pada simbol atau gelar, tetapi harus terwujud dalam kebijakan dan tindakan nyata yang membawa kemaslahatan.

Tabel 15. Kekhalifahan Manusia dan Prinsip *Maqāṣid al-Syarī'ah*

Prinsip Maqāṣid	Implementasi Kekhalifahan
Hifẓ al-Dīn	Menjaga nilai-nilai keagamaan
Hifẓ al-Nafs	Perlindungan jiwa dan kemanusiaan
Hifẓ al-'Aql	Pengembangan akal dan ilmu
Hifẓ al-Nasl	Keberlanjutan generasi
Hifẓ al-Māl	Keadilan ekonomi dan sumber daya



Tabel 15 menunjukkan bahwa kekhalifahan manusia dalam perspektif NU tidak dapat dipisahkan dari tujuan-tujuan utama syariat Islam. Kekuasaan atau kepemimpinan hanya bernilai islami apabila diarahkan untuk melindungi dan memajukan lima prinsip *maqāsid al-syari'ah*. Dengan demikian, kepemimpinan dalam Islam bukanlah tujuan pada dirinya sendiri, melainkan sarana untuk mewujudkan kemaslahatan publik dan mencegah kerusakan (Nurhayati et al., 2019).

Pendekatan ini juga menegaskan bahwa seseorang dapat menjalankan fungsi sebagai khalifah tanpa harus berada dalam sistem khilafah formal. Seorang pemimpin modern, dalam negara bangsa sekalipun, dapat disebut menjalankan fungsi kekhalifahan apabila ia menegakkan keadilan dan menjaga kemaslahatan. Oleh karena itu, NU memandang bahwa pencampuran antara konsep khalifah Qur'ani dan khilafah sebagai sistem politik justru berpotensi mengaburkan pesan utama Al-Qur'an tentang amanah, tanggung jawab, dan keadilan (Rendi et al., 2025).

Dengan demikian, QS. Al-Baqarah [2]: 30 dalam perspektif Nahdlatul Ulama merupakan ayat kunci yang menegaskan kepemimpinan manusia sebagai amanah ilahiah yang harus diwujudkan melalui prinsip-prinsip etis dan *maqāsid al-syari'ah*. Ayat ini tidak menawarkan cetak biru sistem politik, tetapi memberikan fondasi moral bagi setiap bentuk kepemimpinan manusia di bumi.

Simpulan

Kajian ini menegaskan bahwa QS. Al-Baqarah [2]: 30 tidak dapat dipahami secara tunggal dan ahistoris, melainkan harus dibaca dalam kerangka metodologis dan konteks sosial yang melingkupi proses penafsirannya. Ayat tersebut memang menempatkan manusia sebagai *khalifah fi al-ardh*, namun Al-Qur'an tidak secara eksplisit menetapkan bentuk sistem pemerintahan tertentu sebagai konsekuensi dari penunjukan tersebut. Oleh karena itu, perbedaan penafsiran atas konsep khalifah bukan sekadar persoalan linguistik, melainkan refleksi dari orientasi ideologis, latar historis, dan visi sosial para penafsirnya.

Dalam perspektif Hizbut Tahrir Indonesia, QS. Al-Baqarah [2]: 30 diposisikan sebagai legitimasi teologis bagi kewajiban menegakkan Khilafah Islamiyyah. Konsep khalifah direduksi menjadi mandat politik-institusional yang harus diwujudkan melalui pendirian negara khilafah sebagai prasyarat penerapan syariat Islam secara menyeluruh. Penafsiran ini memperlihatkan kecenderungan ideologisasi teks Al-Qur'an, di mana makna ayat yang bersifat etis dan antropologis diarahkan untuk mendukung proyek politik tertentu, sehingga menghasilkan pemaknaan yang eksklusif dan normatif.

Berbeda dengan pendekatan tersebut, Muhammadiyah memahami QS. Al-Baqarah [2]: 30 dalam kerangka antropologis, etis, dan humanistik. Khalifah dimaknai sebagai kedudukan eksistensial seluruh manusia sejak penciptaannya, yang meniscayakan



tanggung jawab untuk mengelola bumi dan menciptakan kemaslahatan. Pemikiran tokoh-tokoh Muhammadiyah, seperti Buya Hamka, menunjukkan bahwa nilai-nilai kekhalifahan dapat diaktualisasikan dalam berbagai bentuk sistem pemerintahan modern, termasuk negara-bangsa Indonesia, selama prinsip keadilan, musyawarah, dan kesejahteraan dijaga. Dengan demikian, konsep khalifah ditempatkan sebagai etika publik dan moral sosial, bukan sebagai agenda institusional politik.

Sementara itu, Nahdlatul Ulama menafsirkan QS. Al-Baqarah [2]: 30 melalui pendekatan filologis, historis, dan *tafsir maqāṣidī*. NU menegaskan bahwa Al-Qur'an hanya menggunakan istilah *khalifah*, bukan *khilafah* sebagai sistem pemerintahan. Kekhalifahan dipahami sebagai amanah universal bagi seluruh manusia untuk menegakkan keadilan dan menjaga keseimbangan kehidupan berdasarkan prinsip *maqāṣid al-syarī'ah*. Oleh karena itu, khilafah sebagai sistem politik dipandang sebagai konstruksi historis yang tidak memiliki landasan tekstual eksplisit dalam Al-Qur'an dan tidak bersifat wajib secara normatif.

Secara komparatif, penelitian ini menunjukkan bahwa perbedaan pemaknaan QS. Al-Baqarah [2]: 30 di antara Hizbut Tahrir Indonesia, Muhammadiyah, dan Nahdlatul Ulama merupakan konsekuensi dari perbedaan metodologi penafsiran, orientasi ideologis, serta respons terhadap realitas sosial-politik modern. Konsep khalifah dalam Al-Qur'an terbukti memiliki

cakupan makna yang jauh lebih luas daripada sekadar legitimasi kekuasaan politik, karena mencakup dimensi spiritual, etis, sosial, ekologis, dan kemanusiaan.

Dengan demikian, reduksi konsep khalifah menjadi khilafah sebagai sistem politik tunggal berpotensi mengaburkan pesan utama Al-Qur'an tentang amanah, tanggung jawab, dan keadilan. Sebaliknya, pendekatan kontekstual dan *maqāṣidī* sebagaimana dikembangkan oleh Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama menunjukkan relevansi konsep khalifah dalam menjawab tantangan masyarakat modern yang plural. Temuan ini menegaskan bahwa Al-Qur'an tidak menawarkan cetak biru negara, melainkan memberikan fondasi moral bagi kepemimpinan dan kehidupan manusia agar senantiasa berorientasi pada kemaslahatan dan keadilan universal.

Daftar pustaka

- Al-Qahtani, S. A., & Al Aql, N. B. A. K. (2003). *Aqidah Ahlul Sunnah Wal Jamaah Dan Kewajiban Mengikutinya*. Surabaya: Pustaka As-Sunnah.
- Ansari, R., Pohan, H. M., Elisa, E., Lubis, M., Sormin, A. S., Mora, J. L., & Harahap, H. J. (2022). Workshop Calistung Berbasis Pictures Themes bagi Anak Usia Dini. *Jurnal Ilmiah Kampus Mengajar*, 1-7.
- Arifan, F. A. (2011). Pandangan Aktivis Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) Di Malang Tentang Metode Ijtihad Hti Dalam Bidang Politik Dan Ibadah. *Jurisdictie: Jurnal Hukum dan Syariah*.



- AS, W. T., Mudafri, F. S., & Khairi, I. S. (2024, September). Sejarah dan peran muhammadiyah di dalam pendidikan. In *Proceeding International Seminar of Islamic Studies* (No. 1, pp. 1323-1329).
- Damayanti, E., Akin, M. A., Nurqadriani, N., Suriyati, S., & Hadisaputra, H. (2021). *Meneropong pendidikan Islam di Muhammadiyah*. *Al Asma: Journal of Islamic Education*, 3 (2), 250.
- Fahrudin, F. Hadis dalam Perspektif Hizbut Tahrir Indonesia (HTI). *Jalsah*, 1(1), 23-35.
- Fajriansyah, B., Rhain, A., Dahliana, Y., & Nurrohim, A. (2025). Konsep Khilafah dalam Surah Al Baqoroh ayat 30 (Studi komparasi Tafsir Fii Zhilalil Qur'an Karya Sayyid Qutb dan Tafsir Al-Azhar Karya Buya Hamka). *Hamalatul Qur'an: Jurnal Ilmu Ilmu Alqur'an*, 6(1), 253-265.
- Farih, A. (2016). Nahdlatul Ulama (NU) dan Kontribusinya dalam Memperjuangkan Kemerdekaan dan Mempertahankan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, 24(2), 251-284.
- Fata, A. K., Adnan, A., & Fauzi, M. (2021). From Khilāfah To Modern State: The History of Islamic Political Transformation. *Ulul Al-bab*, 22(1), 1.
- Fawaid, A., & Mardlatillah, N. A. (2020). Bias Ideologis Tafsir Hizb al-Tahr. *Jurnal Maghza*, 5(2).
- Hilmy, M. (2011). Akar-Akar Transnasionalisme Islam Hizbut Tahrir Indonesia (HTI). *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman*, 6(1), 1-13.
- Huda, M. N. *Kajian Kitab Tafsir At-Tanwir Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah (QS. AL-BAQARAH [2]; 1-5)* (Bachelor's thesis, FU).
- Jayanti, I. T., Cahyo, A. N., Setyaningsih, E., Purnomo, E., Winarti, A., & Mawardi, M. (2022). Penguatan Pendidikan Karakter Religius di TPA (Taman Pendidikan Al-Qur'an) Nurul Yaqin Desa Jagongan. *Buletin KKN Pendidikan*, 4(1), 69-79.
- Lubis, M., Has, M. H., & Has, H. (2021). Makna Khalifah Dalam Al-Qur'an (Kajian Tafsir Muqaran Qs. Al-Baqarah/2: 30 Dan Qs. Sad/38: 26). *El-Maqra': Tafsir, Hadis dan Teologi*, 1(2), 84-101.
- Lufaei, L. (2018). Kritik Atas Penafsiran Ayat-Ayat Khilafah. *Al-Fanar: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, 1(1), 19-34.
- Mandasari, Y., Yulianti, N., Sufanti, M., & Rahmawati, L. E. (2021). Penguatan Pendidikan Karakter Profetik melalui Optimalisasi Peran Taman Pendidikan Al-Quran di Sumberjatipohon, Grobogan. *Buletin KKN Pendidikan*, 100-106.
- Marcelliani, A. W., Fatihatunnisa, F., Ramadhan, K. S., Ilyas, M. N., Tsauriyah, Z. A., & Parhan, M. (2025). Relativitas Waktu: Kajian Integratif antara Teori Einstein dan Tafsir Qur'ani. *Jurnal Keilmuan Dan Keislaman*, 4(4), 554-563.
<https://doi.org/10.23917/jkk.v4i4.750>
- Musawar, M., & Suhirman, G. (2021). Khilāfah in the View of Nahdhatul Ulama (NU), Muhammadiyah, and Nahdhatul Wathan (NW) Ulema in Lombok. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 59(2), 317-346.
- Niam, K., & Afifah, F. N. (2024). Narasi Khilafah di Era Digital: Studi



- Epistemologi Muslimahnews. net atas Penafsiran Ayat Khilafah. *AL ITQAN: Jurnal Studi Al-Qur'an*, 10(1), 85-115.
- Nurhayati, S., Mahsyar, M., & Hardianto, H. (2019). Muhammadiyah Konsep Wajah Islam Indonesia.
- Pamuji, W. R. (2024). *KHALIFAH DALAM AL-QUR'AN (Studi Komparatif Tafsir Al-Wa'ie dan Ensiklopedi Al-Qur'an Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci)* (Doctoral dissertation, INSTITUT AGAMA ISLAM KEDIRI).
- Pulungan, J. S. (2016). *Fiqh Siyasah: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*.
- Ramadhani, F. N., Huda, M., Fitriyya, M., & Handayani, T. (2025). Implementasi Program Kerja Kampus Mengajar untuk Meningkatkan Kemampuan Literasi Siswa Sekolah Dasar. *Jurnal Ilmiah Kampus Mengajar*, 53-67.
- Rendi, R. I., Prasetiawati, E., & Amin, M. N. (2025). Ayat-Ayat Kepemimpinan dalam Tafsir Al-Munir Perspektif Tafsir Maqāsidī Abdul Mustaqim. *Journal of Islamic Scriptures in Non-Arabic Societies*, 2(1), 54-68.
- Ridwan, N. K., & Usman, A. (2023). *Ikhtisar Sejarah NU 1344 H 1926 M*. LTNU Pengurus Besar Nahdlatul Ulama.
- Rohmana, J. A. (2020). Tafsir Al-Qur'an dari dan untuk Orang Sunda: Ayat Suci Lenyepaneun Karya Moh. E. Hasim (1916-2009). *Quran and Hadith Studies*, 9(1), 1.
- Saifuddin, S. (2012). *Khilafah Vis a Vis Nation State; Telaah Atas Politik HTI*. Yogyakarta: Mahameru.
- Sani, K. R., Hasdinawati, H., Mukhlis, S., & Asrul, A. (2025). Peningkatan Kemampuan Numerasi Siswa melalui Program Kampus Mengajar di SD Negeri 65 Kompang. *Jurnal Ilmiah Kampus Mengajar*, 33-42.
- Shitu-Agbetola, A. (1991). Theory of al-Khilafah in The Religio-Political View of Sayyid Qutb. *Hamdard Islamicus: Quartely Journal of Studies and Research in Islam*, 14(2), 25.
- Slamet, S., Shobahiya, M., Muwakhidah, M., Ambarwati, A., Wardhani, J. D., Mukhlisin, L., & Yansyah, Y. (2023). Optimalisasi Daya Ingat Guru dan Kepala TK Aisyiyah Surakarta melalui Workshop Hafalan Qur'an. *Jurnal Ilmiah Kampus Mengajar*, 133-145.
- Soleh Pohan, A. (2025). Studi Komparatif Pandangan Ulama Klasik dan Kontemporer terhadap Pro-Kontra Konsep Nasikh-Mansukh dalam Al-Qur'an. *Jurnal Keilmuan Dan Keislaman*, 4(2), 314-320. <https://doi.org/10.23917/jkk.v4i2.560>
- Suprpto, B. (1987). *Nahdlatul Ulama; Eksistensi Peran dan Prospeknya*. Kabupaten Malang: Lembaga Pendidikan Maarif.
- Syakir, A. I., Daulay, A. N., & Fitri, S. R. (2025). Metode Tafsir Kontekstual Fazlur Rahman dalam Al-Qur'an Berpendekatan Double Movement dan Sintetis Logis. *Jurnal Keilmuan Dan Keislaman*, 4(3), 332-342. <https://doi.org/10.23917/jkk.v4i3.571>
- Tahrir, H., & Yahya, A. R. (2006). *Struktur negara khilafah: pemerintahan dan administrasi*. Hizbut Tahrir Indonesia-Press (HTI-Press).
- Turmudi, E., & Sihbudi, M. R. (Eds.). (2005). *Islam dan radikalisme di Indonesia*. Yayasan Obor Indonesia.



- Utami, H. W., Anggraeni, M. S., Duha, S., & Rochmat, C. S. (2025, October). Islamic Eco-Teology: Dialektika Tafsir Klasik Dan Kontemporer Serta Relevansinya Dengan Pendidikan Islam Perspektif Qs. Al-Baqarah Ayat 30. In *Proceeding International Conference on Pesantren and Islamic Education* (Vol. 1, No. 1, pp. 59-70).
- Zahro, Ahmad. Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masail 1926-1999, (Yogyakarta: LKiS, 2004).