



Homepage: <https://jogoroto.org>

Hamalatul Qur'an: Jurnal Ilmu-Ilmu Al-Qur'an

Volume 7 Issue 1 2026, Pages 85-100

ISSN: 2722-8991 (Cetak); 2722-8983 (Online)



From Revelation to Ideology: An Epistemological Critique of Hizb ut-Tahrir's Qur'anic Exegesis

Mohammad Alwy Amru Ghozali

Universitas Islam Negeri Ponorogo, Indonesia

Email Correspondence;
alwy@uinponorogo.ac.id

Abstract

This article examines Hizbut Tahrir's political interpretation of the Qur'an as an epistemological problem, rather than merely a theological or political disagreement within Islam. Existing studies on Hizbut Tahrir predominantly adopt descriptive or normative approaches, thereby paying insufficient attention to the structures of knowledge that underlie its interpretive practices. By employing an epistemological analysis of Qur'anic exegesis framework, this study situates Hizbut Tahrir's tafsir within broader debates in Qur'anic studies, particularly those concerning the relationship between discourse, power, and knowledge. The analysis focuses on key political verses frequently invoked by Hizbut Tahrir to justify the ideology of the caliphate, demonstrating how meaning is stabilized through literalist and absolutist readings that foreclose interpretive plurality. This process results in a systematic closure of meaning, whereby revelation is transformed from an open ethical horizon into an instrument of ideological legitimation. The findings reveal an epistemic shift from wahy (revelation) as a dynamic source of moral guidance to ideology as a rigid interpretive framework that precedes and governs the text. By foregrounding the discursive and power-laden nature of Qur'anic interpretation, this article contributes to the development of a critical epistemology of tafsir and underscores the necessity of hermeneutical reflexivity and scholarly accountability in contemporary readings of the Qur'an.

Keywords: *Qur'anic exegesis, Hizbut Tahrir, Ideological tafsir, Critical hermeneutics, Epistemology of interpretation*

Abstrak

Artikel ini mengkaji interpretasi politik Hizbut Tahrir terhadap Al-Qur'an sebagai masalah epistemologis, bukan sekadar perbedaan teologis atau politik dalam Islam. Studi-studi yang ada tentang Hizbut Tahrir sebagian besar mengadopsi pendekatan deskriptif atau normatif,

sehingga kurang memperhatikan struktur pengetahuan yang mendasari praktik interpretasinya. Dengan menggunakan kerangka analisis epistemologis penafsiran Al-Qur'an, studi ini menempatkan tafsir Hizbut Tahrir dalam perdebatan yang lebih luas dalam studi Al-Qur'an, khususnya yang berkaitan dengan hubungan antara wacana, kekuasaan, dan pengetahuan. Analisis ini berfokus pada ayat-ayat politik kunci yang sering digunakan oleh Hizbut Tahrir untuk membenarkan ideologi kekhalifahan, menunjukkan bagaimana makna distabilkan melalui pembacaan literal dan absolut yang menutup pluralitas interpretasi. Proses ini menghasilkan penutupan makna secara sistematis, di mana wahyu diubah dari cakrawala etika yang terbuka menjadi instrumen legitimasi ideologis. Temuan-temuan tersebut mengungkapkan pergeseran epistemik dari wahy (wahyu) sebagai sumber bimbingan moral yang dinamis menuju ideologi sebagai kerangka interpretatif kaku yang mendahului dan mengatur teks. Dengan menyoroti sifat diskursif dan sarat kekuasaan dari interpretasi Al-Qur'an, artikel ini berkontribusi pada pengembangan epistemologi tafsir yang kritis dan menggarisbawahi perlunya reflektivitas hermeneutika dan akuntabilitas ilmiah dalam pembacaan Al-Qur'an kontemporer.

Kata Kunci: *Tafsir Al-Qur'an, Hizbut Tahrir, Tafsir Ideologis, Hermeneutika Kritis, Interpretasi Epistemologi*

Pendahuluan

Al-Qur'an sebagai teks wahyu tidak pernah hadir dalam ruang hampa sosial, politik, dan historis. Ia selalu dipahami, ditafsirkan, dan diaktualisasikan melalui horizon kepentingan, konteks sosial, serta kerangka berpikir para penafsirnya. Karena itu, tafsir al-Qur'an tidak semata-mata merupakan aktivitas keilmuan yang netral, melainkan juga dapat bertransformasi menjadi medium ideologis yang menopang proyek sosial dan politik tertentu (Arkoun, 1994). Dalam perspektif ini, tafsir bukan hanya proses pemahaman teks, tetapi juga arena produksi makna yang sarat kepentingan dan relasi kuasa.

Salah satu contoh paling menonjol dalam lanskap Islam kontemporer adalah tafsir politik Hizbut Tahrir (HT), sebuah gerakan Islam transnasional yang menjadikan al-Qur'an sebagai basis normatif untuk melegitimasi kewajiban pendirian khilafah dan penegakan syari'ah sebagai sistem negara (An-Nabhani, 2001) (Taji-Farouki, 1996). Sejak didirikan pada tahun 1953 oleh Taqiyuddin an-Nabhani, Hizbut Tahrir menegaskan dirinya sebagai partai politik ideologis, dengan politik sebagai aktivitas utama dan Islam sebagai mabda' (ideologi). Dalam kerangka ini, al-Qur'an tidak hanya diposisikan sebagai sumber nilai spiritual dan etis, tetapi juga sebagai teks politik yang diyakini memuat perintah normatif tentang sistem pemerintahan Islam. Ayat-ayat seperti QS. al-Baqarah [2]: 30, QS. al-Mā'idah [5]: 48- 49, dan QS. Yūsuf [12]: 40 ditafsirkan secara konsisten oleh Hizbut Tahrir untuk menegaskan kewajiban pengangkatan khalifah, delegitimasi sistem demokrasi, serta keharusan penerapan syari'ah secara formal dalam struktur negara (An-Nabhani, 2002). Penafsiran tersebut diperkuat melalui hadis, klaim ijma' sahabat, serta ijtihad internal Hizbut Tahrir, sehingga membentuk bangunan normatif yang tampak sistematis, final, dan absolut.

Problem akademik muncul ketika tafsir semacam ini diklaim sebagai representasi langsung dari kehendak wahyu, seolah-olah terbebas dari subjektivitas penafsir, kepentingan ideologis, dan konteks historis tertentu. Dalam situasi ini, tafsir al-Qur'an tidak lagi diperlakukan sebagai produk pemahaman manusia yang bersifat relatif dan terbuka terhadap kritik, melainkan sebagai kebenaran tunggal yang mengikat seluruh umat Islam lintas ruang dan waktu (Zaid, 2006). Klaim normatif-absolut inilah yang menjadikan tafsir Hizbut Tahrir problematik, terutama ketika ia digunakan untuk menjustifikasi proyek politik global yang

mengabaikan keragaman sejarah, sosial, dan kebangsaan umat Islam, termasuk dalam konteks negara-bangsa modern seperti Indonesia.

Sejauh ini, kajian akademik tentang Hizbut Tahrir relatif melimpah, namun sebagian besar masih bergerak pada level deskriptif-ideologis dan politis. Berbagai penelitian menyoroti gagasan khilafah, strategi dakwah, serta relasi Hizbut Tahrir dengan negara dan demokrasi (Osman, 2010) (Muhtadi, 2009). Sementara itu, kajian yang secara serius membedah bagaimana tafsir al-Qur'an Hizbut Tahrir diproduksi, disusun, dan divalidasi sebagai sistem pengetahuan masih sangat terbatas. Bahkan studi yang secara kritis mengkaji penafsiran Hizbut Tahrir cenderung berhenti pada analisis tekstual atau kontekstual, tanpa menyentuh lapisan epistemologis yang menopang klaim kebenaran tafsir tersebut.

Di sinilah artikel ini menempatkan novelty-nya. Berbeda dari penelitian sebelumnya, tulisan ini tidak hanya mengkaji apa yang ditafsirkan Hizbut Tahrir, melainkan menelisik bagaimana tafsir tersebut bekerja sebagai sistem pengetahuan. Dengan menggunakan pendekatan kritik epistemologi tafsir, artikel ini membongkar asumsi dasar, sumber otoritas, metode penafsiran, serta mekanisme legitimasi kebenaran yang digunakan Hizbut Tahrir dalam membaca al-Qur'an. Tafsir diposisikan sebagai produk epistemik yang tidak netral, melainkan dibentuk oleh ideologi politik yang mendahuluinya, sebuah proses yang dalam artikel ini dirumuskan sebagai pergeseran "dari wahyu ke ideologi".

Selain itu, artikel ini menawarkan kontribusi teoretis dengan menguji validitas tafsir Hizbut Tahrir melalui teori kebenaran korespondensi, koherensi, dan pragmatik (Mustaqim, 2012), serta mempertemukannya dengan hermeneutika al-Qur'an Hassan Hanafi yang menekankan dimensi historis, temporal, dan problematik manusia dalam memahami wahyu (Hanafi, 1981). Melalui kerangka ini, tafsir Hizbut Tahrir tidak hanya dinilai dari konsistensi internal argumennya, tetapi juga dari kesesuaiannya dengan realitas sosial dan tujuan etik al-Qur'an. Dengan demikian, artikel ini diharapkan tidak hanya memperkaya diskursus akademik tentang tafsir politik Islam, tetapi juga memberikan sumbangan kritis bagi pengembangan studi al-Qur'an yang lebih reflektif, kontekstual, dan bertanggung jawab secara epistemologis. Di tengah menguatnya kembali narasi ideologisasi agama di ruang publik, kritik epistemologi tafsir menjadi instrumen penting untuk menjaga al-Qur'an agar tidak direduksi menjadi alat legitimasi kekuasaan, melainkan tetap berfungsi sebagai sumber nilai etis yang membebaskan dan memanusiakan.

Metode Penelitian

Artikel ini merupakan penelitian kualitatif berbasis studi kepustakaan (*library research*) yang berfokus pada analisis kritis terhadap tafsir al-Qur'an Hizbut Tahrir. Data primer penelitian ini meliputi karya-karya resmi Hizbut Tahrir, khususnya tulisan-tulisan Taqiyuddin an-Nabhani dan literatur ideologis Hizbut Tahrir yang memuat penafsiran ayat-ayat politik, seperti *Nizham al-Islam*, *Ad-Daulah al-Islamiyyah*, dan risalah-risalah internal yang menjelaskan konsep khilafah, syari'ah, dan sistem pemerintahan Islam. Data sekunder diperoleh dari karya-karya akademik tentang Hizbut Tahrir, tafsir politik Islam, serta literatur epistemologi dan hermeneutika al-Qur'an.

Pendekatan utama yang digunakan adalah kritik epistemologi tafsir, dengan tujuan membongkar struktur pengetahuan yang melandasi penafsiran Hizbut Tahrir terhadap al-Qur'an. Tafsir tidak dipahami semata sebagai hasil penjelasan teks, tetapi sebagai produk epistemik yang dibentuk oleh asumsi ideologis, metode penalaran, serta klaim kebenaran tertentu. Untuk menguji validitas tafsir tersebut, penelitian ini menggunakan teori kebenaran korespondensi, koherensi, dan pragmatik, yang memungkinkan evaluasi tafsir tidak hanya dari

segi konsistensi internal, tetapi juga keterkaitannya dengan realitas sosial dan implikasi praktisnya.

Selain itu, penelitian ini memanfaatkan kerangka hermeneutika al-Qur'an Hassan Hanafi yang menekankan dimensi historisitas wahyu dan relasi dialektis antara teks, penafsir, dan problem manusia. Melalui kombinasi pendekatan ini, artikel ini berupaya mengungkap bagaimana tafsir Hizbut Tahrir bergerak dari pemahaman wahyu menuju konstruksi ideologi politik yang bersifat normatif dan absolut.

Hasil dan Diskusi

Hizbut Tahrir dalam Lintasan Sejarah dan Genealogi Tafsir Ideologis

Hizbut Tahrir didirikan oleh Taqiyuddin an-Nabhani (1909-1977) pada tahun 1952 di al-Quds (Yerusalem), Palestina, dalam konteks geopolitik yang ditandai oleh kolonialisme, disintegrasi politik umat Islam, dan runtuhnya otoritas simbolik Daulah Utsmaniyah. Pada fase awal pendiriannya, an-Nabhani bersama sejumlah tokoh seperti Dawud Hamdan, Ghanim Abduh, Munir Shuqayr, dan Adil al-Nablusi berupaya menempuh jalur legal dengan mengirimkan pemberitahuan resmi kepada Gubernur Yerusalem dan pemerintah Yordania mengenai pembentukan partai tersebut. Namun, negara merespons dengan cepat melalui dekrit pelarangan dan kriminalisasi aktivitas Hizbut Tahrir, sehingga sejak awal gerakan ini berada dalam relasi konflik dengan otoritas politik (Taji-Farouki, 1996).

Meskipun dinyatakan ilegal, Hizbut Tahrir tetap melanjutkan aktivitas dakwah dan propaganda ideologisnya di berbagai wilayah Palestina, seperti al-Quds, al-Khalil, dan Nablus. Reaksi represif negara, berupa penangkapan dan pembatasan aktivitas kader, justru memperkuat identitas Hizbut Tahrir sebagai gerakan oposisi ideologis terhadap sistem politik yang ada. Pola relasi antagonistik antara Hizbut Tahrir dan negara ini kemudian menjadi ciri khas gerakan tersebut di berbagai negara hingga masa kontemporer (Osman, 2010).

Secara historis, kemunculan Hizbut Tahrir tidak dapat dilepaskan dari kondisi keterpurukan umat Islam yang berlangsung sejak abad ke-19. Dominasi kolonial Barat, penetrasi sistem hukum sekuler, serta fragmentasi dunia Islam ke dalam negara-negara bangsa modern membentuk latar krisis yang melahirkan beragam gerakan revivalisme Islam. Dalam konteks ini, Hizbut Tahrir hadir dengan klaim menawarkan solusi radikal dan menyeluruh melalui pendirian kembali khilafah sebagai sistem politik tunggal umat Islam. Namun, berbeda dari gerakan Islam reformis atau modernis, Hizbut Tahrir justru memandang sebagian besar upaya pembaruan Islam sebagai penyimpangan yang semakin menjauhkan umat dari Islam yang "murni" dan "kaffah" (An-Nabhani, 2001).

An-Nabhani merumuskan setidaknya tiga faktor utama yang melatarbelakangi pendirian Hizbut Tahrir. Pertama, umat Islam dinilai telah memahami dan mempraktikkan Islam secara parsial dan individualistik, tanpa menjadikannya sebagai sistem hidup yang harus diterapkan melalui institusi negara. Kedua, Barat dipersepsikan sebagai kekuatan eksternal yang secara sistematis memusuhi Islam, tidak hanya melalui dominasi politik dan ekonomi, tetapi juga melalui penetrasi ideologi sekularisme dan demokrasi yang dianggap bertentangan dengan akidah Islam. Ketiga, runtuhnya Daulah Islamiyah dan terpecahnya wilayah Muslim ke dalam negara-negara nasional telah melahirkan mentalitas inferior di kalangan umat Islam, sehingga mereka menerima sistem hukum non-Islam sebagai keniscayaan sejarah (An-Nabhani, 2002).

Berdasarkan diagnosis historis tersebut, Hizbut Tahrir memosisikan pendirian khilafah bukan sekadar sebagai agenda politik, melainkan sebagai kewajiban teologis yang bersumber langsung dari al-Qur'an dan Sunnah. Konsekuensinya, tafsir al-Qur'an menjadi instrumen utama dalam membangun legitimasi ideologis gerakan. Ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan

dengan kepemimpinan, hukum, dan kekuasaan ditafsirkan secara normatif untuk mendukung narasi tentang kewajiban penerapan syari'ah dan delegitimasi sistem politik modern. Dalam konteks ini, tafsir tidak lagi berfungsi sebagai upaya memahami pesan ilahi secara historis dan kontekstual, melainkan sebagai perangkat ideologis yang menopang tujuan politik tertentu.

Upaya Hizbut Tahrir untuk merealisasikan agenda politiknya pada awalnya ditempuh melalui strategi konfrontatif, termasuk percobaan pengambilalihan kekuasaan di Yordania (1969), Mesir (1973), serta secara serentak di Irak, Sudan, Tunisia, dan Aljazair pada awal 1970-an. Namun, kegagalan strategi ini dan represi negara yang semakin keras memaksa Hizbut Tahrir melakukan reorientasi perjuangan. Sejak saat itu, gerakan ini lebih menekankan pembinaan ideologis masyarakat melalui dakwah, kaderisasi, dan produksi wacana keagamaan, tanpa mengubah tujuan akhir pendirian khilafah (Muhtadi, 2009).

Konteks historis kelahiran dan perkembangan Hizbut Tahrir ini memiliki implikasi langsung terhadap cara gerakan tersebut membaca dan menafsirkan al-Qur'an. Pengalaman keterpurukan, represi negara, dan kegagalan politik membentuk horizon penafsiran yang sarat dengan kepentingan ideologis. Dalam perspektif epistemologi tafsir, kondisi ini menjelaskan mengapa tafsir Hizbut Tahrir cenderung bersifat normatif, literal, dan absolut. Tafsir tidak diposisikan sebagai produk ijtihad manusia yang relatif, melainkan sebagai kebenaran ideologis yang diyakini identik dengan kehendak wahyu itu sendiri.

Dengan demikian, sejarah Hizbut Tahrir tidak hanya penting untuk dipahami sebagai latar sosiopolitik gerakan, tetapi juga sebagai genealogi epistemik yang membentuk karakter tafsir al-Qur'an mereka. Pada titik inilah kritik epistemologi tafsir menjadi relevan dan mendesak, karena memungkinkan pembacaan kritis terhadap relasi antara teks, penafsir, dan ideologi. Bagian selanjutnya dari artikel ini akan mengkaji secara lebih mendalam bagaimana asumsi historis dan ideologis tersebut bekerja dalam konstruksi tafsir al-Qur'an Hizbut Tahrir, serta bagaimana klaim kebenaran tafsirnya diuji melalui pendekatan epistemologis dan hermeneutika kritis.

Al-Qur'an sebagai Otoritas Normatif Absolut: Fondasi Epistemik Tafsir Hizbut Tahrir

Hizbut Tahrir (HT) membangun konstruksi tafsir al-Qur'annya di atas asumsi epistemologis yang menempatkan wahyu sebagai sumber pengetahuan normatif yang final, lengkap, dan mengikat secara universal. Dalam karya-karya Taqiyuddin an-Nabhani, al-Qur'an didefinisikan sebagai firman Allah Swt. yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. melalui Malaikat Jibril, mencakup lafaz dan maknanya, serta diriwayatkan secara mutawatir sehingga mencapai tingkat kepastian absolut (*qath' al-wurūd*) (An-Nabhani, 2001). Konsepsi ini sejalan dengan definisi klasik ulama ushul fiqh, namun dalam pemikiran HT, definisi tersebut mengalami perluasan fungsi: al-Qur'an tidak hanya menjadi sumber etika dan spiritualitas, melainkan juga kerangka normatif langsung bagi sistem politik dan ketatanegaraan.

Penegasan terhadap asal-usul ilahiah al-Qur'an dijadikan basis untuk menolak segala kemungkinan relativisasi makna wahyu. An-Nabhani menolak anggapan bahwa al-Qur'an merupakan produk budaya Arab atau hasil refleksi Nabi Muhammad saw., dengan mengajukan argumen *i'jāz* al-Qur'an baik dari sisi linguistik maupun substansi pesan moralnya. Tantangan al-Qur'an kepada bangsa Arab untuk menghadirkan tandingan dianggap sebagai bukti ketakterjangkauan al-Qur'an oleh kreativitas manusia (An-Nabhani, 2002). Selain itu, perbedaan uslub antara al-Qur'an dan hadis Nabi dijadikan indikator bahwa wahyu Qur'ani memiliki karakter transenden yang terpisah dari kapasitas kebahasaan Nabi sebagai manusia Arab.

Dari sisi epistemologi tafsir, posisi ini melahirkan konsekuensi penting: makna al-Qur'an diasumsikan memiliki intensi ilahi yang tunggal dan stabil, yang dapat diakses melalui perangkat metodologis yang tepat. Dalam konteks inilah, tafsir tidak dipahami sebagai proses

dialogis antara teks, penafsir, dan realitas historis, melainkan sebagai upaya menemukan dan menerapkan makna normatif yang telah "siap pakai" dalam teks. Pandangan ini secara implisit menutup ruang hermeneutik bagi perbedaan horizon historis antara masa pewahyuan dan konteks pembaca kontemporer (Zaid, 2006).

Qathī dan Zhannī: Klasifikasi Dalālah sebagai Instrumen Regulasi Tafsir

Dalam kerangka epistemologi penetapan hukum Islam, Taqiyuddin an-Nabhani membedakan secara tegas antara *dalālah qathī* dan *dalālah zhannī*. Perbedaan ini bertolak dari prinsip ushul fiqh klasik bahwa meskipun al-Qur'an bersifat *qathī al-tsubūt*, yakni pasti dari segi transmisi, petunjuk maknanya (*dalālah*) tidak selalu mencapai tingkat kepastian yang sama. Dengan demikian, kepastian tekstual tidak otomatis berbanding lurus dengan kepastian makna (Kamali, 2008).

Namun, an-Nabhani tidak mengembangkan kategori *qathī* dan *zhannī* dalam kerangka linguistik dan semantik yang ketat sebagaimana tradisi ushul fiqh klasik. Ia tidak membedakan secara rinci antara *qathī al-dalālah* dan *zhannī al-dalālah* berdasarkan kemungkinan makna lafaz, struktur bahasa, atau konteks pewahyuan. Sebaliknya, ia langsung mengaitkan kategori tersebut dengan implikasi normatif-hukumnya. Ayat-ayat yang memuat bilangan numerik, ketentuan halal-haram, serta sanksi pidana (*hudūd*) secara apriori diklasifikasikan sebagai *qathī*, sementara ayat-ayat lain ditempatkan sebagai *zhannī* dan terbuka bagi ijtihad (An-Nabhani, 2001).

Secara epistemologis, klasifikasi ini berfungsi sebagai mekanisme regulasi tafsir: ia menentukan wilayah mana yang boleh ditafsirkan secara dinamis dan wilayah mana yang harus dipertahankan secara literal dan absolut. Namun, problem serius muncul ketika kategori *qathī* diperluas ke dalam ayat-ayat yang secara historis, sosial, dan politik justru sangat kompleks, seperti ayat-ayat tentang hukum, kekuasaan, dan tata kelola pemerintahan. Dalam konteks ini, *qathī* tidak lagi berfungsi sebagai kategori linguistik, melainkan berubah menjadi instrumen ideologis untuk membakukan makna tertentu dan menutup kemungkinan tafsir alternatif (Hallaq, 2009).

Dengan demikian, perbedaan *qathī-zhannī* dalam tafsir Hizbut Tahrir tidak bersifat netral secara epistemik, melainkan sarat dengan kepentingan normatif. Ia bekerja bukan untuk menjaga kehati-hatian penafsiran, tetapi justru untuk membatasi pluralitas makna dan mengamankan kesimpulan politik yang telah ditetapkan sebelumnya.

Sumber dan Metode Tafsir: Ushul Fiqh, Bahasa Arab, dan Rasionalitas Instrumental

Hizbut Tahrir (HT) menempatkan al-Qur'an sebagai sumber primer ideologi politiknya, yang kemudian diperkuat oleh hadis Nabi, pendapat sahabat, serta klaim ijmak. Keseluruhan sumber tersebut diproses melalui kaidah-kaidah ushul fiqh sebagai perangkat *istidlāl* dan *istinbāt* hukum. Dalam konstruksi ini, ushul fiqh tidak semata dipahami sebagai disiplin metodologis untuk menimbang keragaman makna teks, melainkan sebagai instrumen normatif untuk menghasilkan kesimpulan hukum yang bersifat mengikat dan final. Selain itu, HT secara eksplisit memanfaatkan perangkat logika formal (*manṭiq*), terutama silogisme, guna membangun argumen deduktif yang mengarah pada kewajiban pendirian khilafah sebagai kesimpulan normatif utama (Taji-Farouki, 1996).

Secara epistemologis, penggunaan ushul fiqh dan logika formal dalam tafsir HT menunjukkan kecenderungan rasionalitas instrumental, yakni rasionalitas yang berorientasi pada pencapaian tujuan tertentu yang telah ditetapkan sebelumnya. Dalam kerangka ini, teks-teks keagamaan tidak lagi berfungsi sebagai sumber makna yang terbuka dan dialogis, melainkan sebagai premis-premis yang disusun secara selektif untuk menopang kesimpulan ideologis. Akibatnya, proses penafsiran kehilangan dimensi reflektif-kritis yang seharusnya

menjadi ciri utama ijtihad, dan bergeser menjadi mekanisme justifikasi normatif atas proyek politik tertentu (Hallaq, 2009).

Bahasa Arab menempati posisi sentral dalam epistemologi tafsir Hizbut Tahrir. An-Nabhani menegaskan bahwa kemunduran umat Islam disebabkan oleh menjauhnya mereka dari bahasa Arab, yang diposisikan bukan hanya sebagai medium linguistik, tetapi sebagai instrumen epistemik utama untuk memahami wahyu. Bahasa Arab bahkan dikonstruksikan sebagai bahasa resmi universal umat Islam. Tanpa penguasaan bahasa Arab, umat Islam dianggap kehilangan kapasitas ijtihad dan terjebak dalam stagnasi intelektual serta ketergantungan pada otoritas eksternal (An-Nabhani, 2002).

Namun, absolutisasi bahasa Arab sebagai satu-satunya pintu epistemik menuju wahyu mengandung problem serius. Klaim ini mengabaikan fakta historis bahwa tradisi intelektual Islam berkembang secara multibahasa dan multikultural, mencakup bahasa Persia, Turki, Urdu, dan Melayu, tanpa kehilangan otoritas keilmuannya. Lebih jauh, reduksi bahasa Arab menjadi alat formalistik semata mengabaikan dimensi historis, sosiologis, dan simbolik bahasa sebagai sistem makna yang hidup dan terus berubah. Dalam perspektif hermeneutika kritis, bahasa tidak pernah netral, melainkan selalu berkelindan dengan relasi kuasa, tradisi, dan konteks sosial tertentu (Arkoun, 1994).

Tambahan lagi, dalam epistemologi HT, bahasa Arab sering diperlakukan sebagai sarana untuk mengunci makna, bukan membuka horizon pemahaman. Pendekatan ini bertentangan dengan tradisi tafsir klasik yang justru memanfaatkan kekayaan semantik bahasa Arab, seperti ambiguitas lafaz, metafora, dan perluasan makna, sebagai pintu bagi pluralitas penafsiran. Dengan demikian, bahasa Arab dalam tafsir HT tidak berfungsi sebagai wahana dialog hermeneutik, melainkan sebagai alat legitimasi tekstual atas makna yang telah dibakukan sebelumnya (Rahman, 1982).

Dari segi metode, Hizbut Tahrir mengklaim menggunakan tafsir tematik (*al-tafsir al-mawḍūʿī*). Metode ini secara teoritis bertujuan untuk menghimpun seluruh ayat terkait suatu tema, lalu mensintesiskannya secara komprehensif guna memperoleh pandangan dunia (worldview) al-Qur'an. Namun, dalam praktik HT, metode tematik sering kali bergerak dari ide ke teks, bukan dari teks ke ide. Tema-tema seperti khilafah, penerapan syariat, dan penolakan demokrasi telah ditetapkan terlebih dahulu, lalu ayat-ayat al-Qur'an dipilih dan disusun untuk menopang kesimpulan normatif tersebut.

Pola kerja ini menunjukkan adanya inversi metodologis: alih-alih membiarkan teks membentuk kesimpulan, kesimpulan justru mengarahkan pemilihan dan pembacaan teks. Akibatnya, tafsir tematik kehilangan fungsi kritisnya dan berubah menjadi perangkat ideologisasi wahyu. Teks al-Qur'an direduksi menjadi sumber legitimasi politik, bukan medan dialog terbuka yang memungkinkan koreksi terhadap asumsi awal dan pengayaan makna (Osman, 2010).

Lebih jauh, kecenderungan ideologis ini berdampak pada pengabaian aspek-aspek penting dalam tafsir tematik, seperti analisis *asbāb al-nuzūl*, kronologi pewahyuan, *munāsabah* antarayat, serta dinamika sosial-historis yang melatarbelakangi turunnya ayat. Padahal, unsur-unsur tersebut merupakan prasyarat metodologis untuk menghasilkan tafsir yang holistik dan bertanggung jawab secara ilmiah. Tanpa disiplin metodologis ini, tafsir berpotensi terjerumus ke dalam simplifikasi makna dan klaim kebenaran tunggal yang menutup ruang perbedaan (Al-Farmawi, 1977) (Rahman, 1982).

Dengan demikian, sumber dan metode tafsir Hizbut Tahrir memperlihatkan ketegangan epistemologis yang mendasar: antara klaim kesetiaan pada metodologi klasik dan praktik penafsiran yang bersifat selektif, instrumental, serta ideologis. Ketegangan inilah yang kemudian menjadi fondasi bagi problem epistemologi tafsir HT secara keseluruhan, sekaligus

menjelaskan mengapa produk penafsirannya cenderung melahirkan klaim normatif absolut yang sulit dipertanggungjawabkan secara ilmiah.

Tafsir Kesempurnaan Islam dan Ideologisasi Konsep *Kaffah*

Doktrin kesempurnaan Islam (*kamāl al-Islām*) dan kewajiban berislam secara *kaffah* merupakan fondasi utama dalam tafsir politik Hizbut Tahrir (HT). Ayat-ayat seperti QS. al-Mā'idah [5]: 3, yang menegaskan kesempurnaan agama Islam, dan QS. al-Baqarah [2]: 208, yang memerintahkan kaum mukmin untuk masuk ke dalam Islam secara *kaffah*, ditafsirkan sebagai perintah normatif untuk menerapkan Islam secara total dan menyeluruh dalam seluruh aspek kehidupan. Totalitas tersebut kemudian dimaknai secara institusional-politis, yakni melalui pendirian negara khilafah sebagai satu-satunya sarana yang sah untuk mewujudkan Islam *kaffah* (An-Nabhani, 2001).

Penafsiran ini mengandung pergeseran epistemologis yang signifikan. Konsep *kaffah* yang dalam tradisi tafsir klasik sering dipahami sebagai komitmen etis-spiritual dan kepatuhan menyeluruh terhadap nilai-nilai Islam, direduksi menjadi agenda politik yang bersifat struktural dan formal. Dalam konstruksi HT, kesempurnaan Islam tidak lagi diukur dari transformasi moral individu dan keadilan sosial, melainkan dari keberadaan institusi politik tertentu. Akibatnya, Islam direpresentasikan sebagai sistem ideologis tertutup yang menuntut bentuk politik tunggal sebagai indikator kesahihan keislaman (Rahman, 1982).

Lebih jauh, reduksi makna *kaffah* ini meniscayakan konsekuensi teologis yang problematik. Islam yang tidak diwujudkan dalam bentuk negara khilafah dianggap sebagai Islam yang tidak sempurna, bahkan menyimpang dari kehendak wahyu. Dengan demikian, seluruh bentuk praksis keislaman di luar kerangka khilafah, termasuk yang hidup dan berkembang dalam sistem negara-bangsa modern, didelegitimasi secara teologis. Pandangan ini tidak hanya mengabaikan keragaman ekspresi Islam sepanjang sejarah, tetapi juga menutup ruang ijtihad dan adaptasi terhadap konteks sosial-politik yang terus berubah.

Dari perspektif sejarah pemikiran Islam, klaim tentang kesempurnaan Islam tidak pernah secara tunggal diterjemahkan ke dalam satu model politik. Sejak periode klasik hingga modern, umat Islam hidup dalam berbagai bentuk pemerintahan, khilafah, kesultanan, kerajaan, hingga negara-bangsa, tanpa kehilangan identitas keislamannya. Fakta historis ini menunjukkan bahwa kesempurnaan Islam lebih berkaitan dengan nilai-nilai normatif dan tujuan etik (*maqāṣid al-sharī'ah*), bukan pada bentuk institusi politik yang spesifik (Hallaq, 2009).

Ideologisasi konsep *kaffah* dalam tafsir HT juga memperlihatkan logika eksklusivisme epistemik. Dengan memonopoli makna *kaffah*, HT memosisikan diri sebagai representasi tunggal Islam yang autentik, sementara pemahaman lain dianggap tidak sah atau menyimpang. Pola ini sejalan dengan apa yang oleh para sarjana disebut sebagai "*closure of meaning*", yakni proses penutupan makna teks agama untuk melanggengkan otoritas ideologis tertentu (Arkoun, 1994). Dalam konteks ini, tafsir tidak lagi menjadi ruang dialog antara teks, tradisi, dan realitas, melainkan alat untuk mengamankan batas-batas ideologi.

Selain itu, penafsiran *kaffah* ala HT mengabaikan dimensi kontekstual ayat QS. al-Baqarah [2]: 208 yang oleh banyak mufassir klasik dipahami sebagai seruan etis agar kaum mukmin tidak mencampuradukkan iman dengan praktik-praktik jahiliyah atau kemunafikan. Seruan untuk masuk ke dalam Islam secara *kaffah* tidak serta-merta mengandaikan pendirian sistem politik tertentu, melainkan konsistensi moral dan kepatuhan terhadap nilai-nilai ilahi dalam kehidupan sehari-hari (Al-Thabari, 2001) (Katsir, 1999).

Dengan demikian, tafsir kesempurnaan Islam dan *kaffah* dalam kerangka Hizbut Tahrir menunjukkan bagaimana konsep teologis-etis al-Qur'an direduksi dan diideologisasi menjadi instrumen politik eksklusif. Proses ini tidak hanya menutup pluralitas makna wahyu, tetapi juga

menggeser orientasi al-Qur'an dari sumber nilai pembebasan dan kemanusiaan menjadi legitimasi atas proyek kekuasaan tertentu. Di sinilah kritik epistemologi tafsir menemukan relevansinya, yakni untuk membongkar mekanisme ideologisasi makna dan mengembalikan tafsir al-Qur'an pada horizon etis dan historisnya yang lebih luas (Esposito, 2011).

Kewajiban Khilafah dan Silogisme Normatif Tafsir Politik

Kewajiban mengangkat khalifah diturunkan Hizbut Tahrir melalui penafsiran terhadap QS. al-Mā'idah [5]: 48–49 dan QS. Yūsuf [12]: 40. Ayat-ayat tersebut dibaca dengan kaidah *istishhāb al-'umūm*, sehingga *khithāb* yang secara tekstual ditujukan kepada Nabi Muhammad saw. diperluas menjadi perintah universal bagi seluruh umat Islam lintas ruang dan waktu. Pendekatan ini mengabaikan dimensi historis pewahyuan, khususnya konteks dialog Nabi dengan komunitas Ahli Kitab serta problem sosial-politik yang melatarbelakangi turunnya ayat, dan memperlakukan teks sebagai norma transhistoris yang langsung dapat diterapkan dalam konteks modern tanpa mediasi sejarah (Al-Thabari, 2001).

Argumen normatif tersebut kemudian dirangkai melalui silogisme logis: penegakan hukum Allah adalah wajib; penegakan hukum Allah memerlukan otoritas; otoritas tersebut hanya dapat diwujudkan melalui khalifah; maka mengangkat khalifah hukumnya wajib. Dengan dukungan kaidah *mā lā yatimm al-wājib illā bihī fa huwa wājib*, khilafah ditetapkan sebagai kewajiban syar'i yang tidak dapat ditanggihkan (An-Nabhani, 2002). Dalam konstruksi ini, kaidah ushul fiqh berfungsi sebagai penghubung logis antara teks dan kesimpulan politik, sekaligus menutup kemungkinan alternatif otoritas politik lain yang secara empiris juga mampu menjalankan nilai-nilai hukum Islam.

Namun, dari sudut pandang ushul fiqh klasik, penalaran ini menyimpan problem mendasar pada premis minor silogisme tersebut. Klaim bahwa penegakan hukum Allah hanya dapat dilakukan melalui khalifah merupakan asumsi normatif yang tidak memiliki dasar qath'i dalam nash. Para ulama ushul fiqh membedakan secara tegas antara kewajiban normatif dan sarana pelaksanaannya (*wasā'il*), di mana bentuk sarana bersifat ijtihādī dan sangat bergantung pada konteks sosial-politik yang berubah-ubah (Khallaf, 1996). Dengan demikian, menyamakan satu bentuk otoritas politik tertentu sebagai satu-satunya sarana sah penegakan hukum Allah merupakan kekeliruan kategoris dalam logika hukum Islam.

Lebih jauh, penggunaan QS. Yūsuf [12]: 40 sebagai basis penolakan terhadap sistem demokrasi juga mengandung problem hermeneutik. Ayat tersebut turun dalam konteks polemik teologis antara Nabi Yusuf dan para pemuka Mesir terkait legitimasi kekuasaan dan penyembahan berhala, bukan sebagai pernyataan normatif tentang sistem politik tertentu. Memperluas makna ayat ini menjadi penolakan mutlak terhadap seluruh sistem politik modern yang berbasis kedaulatan rakyat menunjukkan ahistorisasi teks dan pengabaian terhadap konteks diskursifnya (Rahman, 1982) (Hallaq, 2009).

Selain itu, silogisme normatif HT mencerminkan pola berpikir deduktif tertutup yang berangkat dari asumsi ideologis, bukan dari problem empiris umat Islam kontemporer. Premis-premis silogisme tidak diuji melalui realitas sosial, melainkan diterima sebagai kebenaran apriori yang saling menguatkan secara internal. Dalam epistemologi ilmu pengetahuan, pola semacam ini rentan melahirkan *self-referential system*, yakni sistem pemikiran yang hanya memverifikasi dirinya sendiri tanpa membuka ruang koreksi dari realitas eksternal (Popper, 2002).

Implikasi epistemologis dari konstruksi ini adalah lahirnya klaim kebenaran tunggal dan delegitimasi sistem politik lain—terutama demokrasi—yang dipandang sebagai sistem kufur karena menempatkan kedaulatan hukum di tangan manusia, bukan Allah. Padahal, dalam tradisi pemikiran politik Islam, konsep kedaulatan hukum Tuhan tidak serta-merta meniadakan

peran manusia dalam perumusan dan pelaksanaan hukum melalui mekanisme musyawarah, ijtihad kolektif, dan institusi sosial yang disepakati bersama (Esposito, 2011). Dengan demikian, klaim eksklusivitas khilafah sebagai satu-satunya sistem politik Islam lebih mencerminkan konstruksi ideologis daripada kesimpulan tafsir yang kokoh secara epistemologis.

Kritik Epistemologi Tafsir al-Qur'an Hizbut Tahrir

- **Problematika Asumsi Dasar: Tafsir antara Keterbukaan Makna dan Absolutisme Ideologis**

Dalam tradisi keilmuan modern, tafsir dipahami sebagai proses pemberian makna yang tidak pernah final. Michel Foucault menegaskan bahwa produksi makna selalu bergerak dalam jaringan wacana, relasi kuasa, dan konteks sejarah yang berubah-ubah; karena itu, makna tidak pernah berhenti pada satu titik definitif (Foucault, 1972). Dalam khazanah keilmuan Islam klasik, pandangan serupa tercermin dalam definisi tafsir yang dikemukakan al-Zarkasyi sebagai ilmu untuk memahami Kitab Allah, menjelaskan maknanya, serta menggali hukum dan hikmah yang dikandungnya, sebuah aktivitas intelektual yang bersifat dinamis dan berkelanjutan (Al-Zarashi, 2001).

Tiga fungsi utama tafsir, memahami, menjelaskan, dan menyingkap makna, meniscayakan keterlibatan subjek penafsir dengan seluruh horizon historis dan sosialnya. Oleh karena itu, pluralitas penafsiran merupakan keniscayaan epistemologis, bukan penyimpangan metodologis. Aktualisasi adagium *al-Qur'an ṣāliḥ li kulli zamān wa makān* hanya mungkin terwujud jika teks wahyu senantiasa didialogkan dengan realitas yang terus berubah, sehingga makna al-Qur'an tetap hidup dan relevan.

Dalam kerangka ini, Nasr Hamid Abu Zayd, mengembangkan teori makna (*meaning*) dan signifikansi (*significance*) yang berakar pada pemikiran E. D. Hirsch. Makna dipahami sebagai kandungan semantik-historis teks pada saat pewahyuan, sedangkan signifikansi merupakan relasi dinamis antara makna teks dan pembaca dalam konteks sosial tertentu (Zaid, 2006). Distingsi ini menjaga agar tafsir tidak membeku dalam literalisme, sekaligus tidak terjatuh pada relativisme tanpa batas.

Namun, asumsi dasar epistemologi tafsir Hizbut Tahrir bergerak pada arah yang berbeda. HT mempraktikkan penafsiran yang berhenti pada level tekstual-literal, disertai dengan pembakuan makna yang diarahkan untuk menopang ideologi politik tertentu. Tafsir semacam ini menutup ruang signifikansi dan menolak kemungkinan pemaknaan alternatif. Dalam artikel ini, pola tersebut disebut sebagai penafsiran skriptural-eksklusif, yakni pembacaan teks yang mengklaim makna tunggal dan menegasikannya sebagai kehendak wahyu yang final.

Contoh paling representatif adalah penafsiran HT terhadap QS. Yusuf [12]: 40:
 "Menetapkan hukum itu hanyalah milik Allah."

Ayat ini digunakan HT untuk menyimpulkan bahwa demokrasi merupakan sistem kufur, karena memberi kewenangan legislasi kepada manusia. Menurut Taqiyuddin an-Nabhani, hukum dalam ayat tersebut dipahami sebagai regulasi sosial-politik antar manusia dalam negara, sehingga sistem demokrasi dinilai bertentangan secara langsung dengan prinsip tauhid hukum (An-Nabhani, 2002).

Penafsiran ini problematik secara epistemologis karena mengabaikan konteks historis dan tekstual ayat. QS. Yusuf [12]: 40 berada dalam rangkaian dialog Nabi Yusuf dengan para tahanan penjara, dalam konteks polemik tauhid melawan penyembahan berhala. Kalimat *in al-hukmu illā lillāh* dijelaskan secara langsung oleh frasa berikutnya, *amaro allā ta'budū illā iyyāh*, yang menegaskan bahwa "hukum" yang dimaksud adalah ketetapan teologis tentang keesaan Allah, bukan sistem legislasi politik.

Al-Alusi menegaskan bahwa kalimat tersebut bersifat *isti'nāf* (penjelas), menjawab pertanyaan implisit tentang apa yang dimaksud dengan hukum Allah, yakni perintah untuk tidak menyembah selain-Nya (Al-Alusi, 2004). Dengan demikian, melepaskan ayat ini dari konteks tauhid dan mengalihkannya menjadi kritik atas demokrasi modern merupakan bentuk reduksi makna dan penyimpangan hermeneutik.

- **Inkonsistensi Metodologis: Reduksi Tafsir Tematik, Distorsi Ushul Fiqh, dan Cacat Logika Silogistik**

- a. Reduksi dan Inkonsistensi Metode Tafsir Tematik

Sebagaimana telah disinggung pada bagian sebelumnya, Hizbut Tahrir (HT) secara intensif memanfaatkan ayat-ayat al-Qur'an untuk menopang konstruksi pandangan keagamaan dan politiknya. Secara normatif, penggunaan al-Qur'an sebagai sumber legitimasi ide dan praksis sosial-politik bukanlah sesuatu yang terlarang. Namun, legitimasi tersebut hanya dapat diterima secara ilmiah apabila ayat-ayat al-Qur'an ditafsirkan melalui kerangka metodologis yang sah, disiplin, dan konsisten sebagaimana dirumuskan dalam tradisi ilmu tafsir.

Dalam praktiknya, HT mengklaim menggunakan metode tafsir tematik (*al-tafsir al-maudū'ī*). Metode ini dalam kajian tafsir modern dipandang sebagai pendekatan yang relatif sistematis karena berupaya menghimpun keseluruhan ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan satu tema tertentu, lalu menyusunnya secara komprehensif untuk memperoleh *worldview* al-Qur'an tentang tema tersebut (Jansen, 1980). Di antara formulasi metodologis tafsir tematik yang paling banyak dijadikan rujukan adalah model yang dikembangkan oleh Abdul Hayy al-Farmawi dalam *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Maudū'ī*.

Al-Farmawi menegaskan bahwa tafsir tematik mensyaratkan serangkaian tahapan metodologis yang tidak dapat dipisahkan satu sama lain, yakni: (1) penetapan tema kajian; (2) penghimpunan seluruh ayat yang relevan dengan tema; (3) analisis ayat demi ayat dengan memperhatikan *asbāb al-nuzūl*; (4) penyusunan ayat berdasarkan kronologi pewahyuan; (5) perumusan kerangka pembahasan yang sistematis dan utuh; (6) analisis *munāsabah* antar ayat; (7) pelengkapan penafsiran dengan hadis dan riwayat yang relevan; serta (8) sintesis ayat-ayat dengan mempertimbangkan relasi 'ām-khāṣ, muṭlaq-muqayyad, dan aspek kebahasaan lainnya untuk menghasilkan kesimpulan tematik yang komprehensif (Al-Farmawi, 1977).

Jika dibandingkan dengan standar metodologis tersebut, praktik penafsiran HT tampak mengalami reduksi yang signifikan. HT pada umumnya hanya menjalankan dua tahapan awal, yakni penentuan tema dan pengutipan ayat-ayat tertentu yang dianggap mendukung tesis politik mereka, lalu memperkuatnya dengan hadis atau pendapat ulama tertentu. Tahapan-tahapan krusial lain, seperti penghimpunan seluruh ayat terkait, analisis konteks historis pewahyuan, penyusunan kronologis, serta pembacaan relasional antar ayat, diabaikan hampir sepenuhnya.

Pengabaian terhadap tahapan metodologis ini berdampak serius terhadap kualitas penafsiran. Tafsir yang seharusnya bersifat holistik justru menjadi parsial dan selektif, sehingga gagal merepresentasikan pandangan integral al-Qur'an. Dalam perspektif epistemologi tafsir, reduksi metodologis semacam ini berpotensi melahirkan kesimpulan-kesimpulan yang dangkal, ahistoris, dan sarat bias ideologis (Rahman, 1982). Tafsir tematik, yang idealnya berfungsi sebagai mekanisme pengendalian subjektivitas penafsir, justru direduksi menjadi instrumen legitimasi bagi kepentingan politik yang telah ditetapkan sebelumnya.

Dengan demikian, inkonsistensi HT dalam menerapkan metode tafsir tematik bukan sekadar persoalan teknis-metodologis, melainkan mencerminkan problem epistemik yang

lebih mendasar: tafsir tidak lagi ditempatkan sebagai proses pencarian makna yang terbuka dan dialogis, melainkan sebagai alat justifikasi ideologis yang tertutup.

b. Distorsi Ushul Fiqh dan Cacat Logika Silogistik

Inkonsistensi metodologis HT semakin tampak dalam penggunaan pendekatan ushul fiqh dan logika ketika menafsirkan QS. al-Mā'idah [5]: 48–49 sebagai dasar kewajiban mengangkat seorang khalifah. Dalam menafsirkan ayat ini, HT menerapkan kaidah ushul fiqh tentang keberlakuan dalil umum (*'umūm al-khiṭāb*) selama tidak terdapat dalil yang mengkhususkannya. Berdasarkan kaidah tersebut, HT berargumen bahwa meskipun khithab ayat secara langsung ditujukan kepada Nabi Muhammad, ketiadaan dalil takhṣiṣ menjadikan perintah tersebut berlaku pula bagi seluruh umat Islam.

Masalah utama muncul ketika HT menafsirkan perintah *fahkum* sebagai kewajiban mengangkat seorang *hākim* yang dipahami secara identik dengan khalifah. Penafsiran ini menunjukkan kekeliruan konseptual dalam memahami istilah *hākim* dalam tradisi ushul fiqh. Abdul Hamid Hakim secara tegas menjelaskan bahwa *al-hākim* dalam pengertian ushul fiqh adalah Allah Swt. sebagai sumber dan pembuat hukum, bukan manusia atau institusi politik tertentu (Hakim, 1990). Pandangan ini juga ditegaskan oleh Abdul Wahhab Khallaf, yang menyatakan bahwa tidak terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama mengenai siapa yang dimaksud sebagai *hākim*, yakni Allah Swt. yang menetapkan hukum melalui wahyu atau melalui ijtihad para mujtahid terhadap nash (Khallaf, 1996).

Dalam literatur tafsir klasik maupun modern, QS. al-Mā'idah [5]: 48–49 juga dipahami dalam konteks perintah kepada Nabi Muhammad untuk memutuskan perkara Ahl al-Kitab berdasarkan kitab samawi mereka. Dalam konteks ini, Nabi berfungsi sebagai pelaksana hukum, bukan sebagai sumber hukum itu sendiri. Oleh karena itu, menafsirkan perintah *fahkum* sebagai kewajiban institusional untuk mengangkat khalifah merupakan kekeliruan kategoris yang mencampurkan antara otoritas normatif dan otoritas eksekutif.

Pandangan serupa juga ditegaskan dalam *Fī Zilāl al-Qur'ān*. Sayyid Qutb menjelaskan bahwa subjek utama ayat tersebut adalah seluruh mukmin, bukan figur hakim atau khalifah tertentu. Mukmin adalah siapa pun yang menjadikan hukum Allah sebagai rujukan dalam kehidupan, baik pada level individu maupun sosial. Dengan demikian, penegakan hukum Allah tidak bersifat eksklusif pada satu bentuk sistem politik atau satu figur kekuasaan tertentu (Qutb, 2003).

Kekeliruan konseptual ini berdampak langsung pada bangunan logika HT. HT menggunakan silogisme (*qiyās syakl thālith*) dengan susunan premis sebagai berikut: (1) penegakan hukum Allah adalah wajib; (2) penegakan hukum Allah hanya dapat dilakukan oleh khalifah; (3) maka mengangkat khalifah adalah wajib. Dalam ilmu mantiq, validitas kesimpulan sangat bergantung pada kebenaran premis-premisnya. Meskipun premis mayor dapat diterima secara normatif, premis minor jelas bermasalah karena mengasumsikan bahwa subjek penegak hukum Allah bersifat tunggal dan eksklusif.

Secara empiris dan normatif, penegakan hukum Allah dapat dilakukan oleh berbagai otoritas, baik individu, ulama, hakim, maupun pemimpin politik dalam beragam sistem pemerintahan. Ketika premis minor terbukti tidak valid, maka kesimpulan silogistik yang dihasilkan otomatis gugur. Dengan demikian, kewajiban khilafah yang disimpulkan HT tidak memiliki dasar logis maupun ushul fiqh yang kokoh.

Validitas Penafsiran al-Qur'an Hizbut Tahrir dalam Perspektif Epistemologi Kebenaran

Salah satu persoalan paling mendasar dalam epistemologi adalah penentuan tolok ukur kebenaran: bagaimana suatu pengetahuan dapat dinyatakan sahih, apa kriteria yang digunakan, dan sejauh mana klaim kebenaran tersebut dapat dipertanggungjawabkan secara

rasional dan ilmiah. Dalam konteks tafsir al-Qur'an, problem ini menjadi semakin krusial karena tafsir berfungsi sebagai medium utama dalam menjembatani kehendak wahyu dengan realitas kehidupan umat Islam. Dengan kata lain, kualitas epistemik suatu tafsir akan sangat menentukan apakah al-Qur'an benar-benar berfungsi sebagai sumber petunjuk (*hudā*) atau justru direduksi menjadi instrumen legitimasi ideologis.

Untuk menilai validitas penafsiran al-Qur'an Hizbut Tahrir (HT), artikel ini menggunakan tiga kerangka teori kebenaran yang lazim dalam filsafat ilmu, yakni teori kebenaran koherensi, korespondensi, dan pragmatik. Ketiga teori ini memungkinkan evaluasi tafsir tidak hanya pada aspek internal-logis, tetapi juga pada relasinya dengan realitas empiris dan daya solutifnya terhadap problem kemanusiaan kontemporer (Audi, 2011).

a. Validitas Internal: Kebenaran Koherensi

Teori kebenaran koherensi menyatakan bahwa suatu proposisi dianggap benar apabila ia konsisten secara internal dengan sistem keyakinan atau proposisi-proposisi lain yang membentuk bangunan pemikiran tertentu. Kebenaran tidak ditentukan oleh kesesuaian dengan fakta eksternal, melainkan oleh keterpaduan logis-filosofis antar unsur dalam sistem pengetahuan itu sendiri (Blanshard, 1939).

Jika ditinjau melalui perspektif ini, penafsiran al-Qur'an Hizbut Tahrir menunjukkan problem serius pada level konsistensi internal. Pertama, terdapat ketegangan mendasar antara asumsi epistemologis yang dikemukakan Taqiyuddin an-Nabhani dan produk tafsir politik yang dihasilkan oleh HT. Dalam *Nizām al-Islām*, an-Nabhani menegaskan bahwa tafsir al-Qur'an bersifat ijtihādī, khususnya pada ayat-ayat yang berstatus *ẓannī al-dalālah*, sehingga membuka ruang bagi pluralitas penafsiran dan perbedaan pandangan (An-Nabhani, 2001). Secara teoritis, pernyataan ini menempatkan an-Nabhani dalam posisi epistemologis yang relatif moderat dan non-dogmatis.

Namun, dalam praktiknya, tafsir HT terhadap ayat-ayat politik, terutama yang berkaitan dengan kewajiban khilafah, penolakan demokrasi, dan keharusan penerapan syari'ah secara formalistik, justru bersifat tertutup, final, dan eksklusif. Tafsir-tafsir tersebut tidak diposisikan sebagai hasil ijtihad yang terbuka untuk dikritik, melainkan sebagai kewajiban normatif yang mengikat seluruh umat Islam. Ketegangan antara pengakuan teoretis terhadap sifat ijtihadi tafsir dan praktik penafsiran yang absolutistik ini menunjukkan kegagalan HT dalam memenuhi prinsip koherensi epistemik.

Kedua, inkonsistensi juga tampak dalam relasi antara sumber tafsir dan kesimpulan hukum yang ditarik. HT menyatakan bahwa hadis selain mutawatir berstatus *ẓannī*, baik dari segi periwayatan maupun implikasi hukumnya, sehingga tidak dapat melahirkan kewajiban yang bersifat pasti (*qaṭ'ī*). Namun, dalam konstruksi ideologi khilafah, HT justru menggunakan hadis non-mutawatir, bahkan hadis yang diperselisihkan kualitas sanadnya, sebagai dasar penetapan kewajiban universal mendirikan khilafah (Al-Albani, 1988) (al-Arnauth, 1993).

Lebih jauh, kritik sanad yang diajukan oleh Shalahuddin al-Idlibi menunjukkan bahwa hadis khilafah yang dijadikan pijakan utama oleh HT memiliki problem serius, baik dari sisi keterputusan sanad, indikasi *tadlis*, maupun muatan politik yang muncul dalam konteks sejarah tertentu (Al-Idlibi, 2007). Dengan demikian, secara koherensial, klaim kewajiban khilafah HT tidak sejalan dengan prinsip epistemologi hadis yang mereka akui sendiri.

b. Validitas Eksternal: Kebenaran Korespondensi

Berbeda dengan teori koherensi, teori kebenaran korespondensi menilai kebenaran suatu proposisi berdasarkan kesesuaiannya dengan fakta atau realitas empiris. Sebuah pernyataan dianggap benar sejauh ia merepresentasikan keadaan dunia sebagaimana adanya. Dalam konteks tafsir al-Qur'an, kebenaran korespondensial menuntut agar penafsiran tidak

hanya konsisten secara tekstual, tetapi juga relevan dan sesuai dengan realitas sosial-historis tempat tafsir tersebut diaktualisasikan. Jika ditinjau dari perspektif ini, tafsir politik Hizbut Tahrir kembali menunjukkan problem epistemologis yang signifikan.

Penafsiran HT terhadap QS. Yusuf [12]: 40, yang digunakan untuk menegaskan bahwa demokrasi adalah sistem kufur karena menempatkan manusia sebagai pembuat hukum, tidak sepenuhnya korespondens dengan realitas empiris negara-negara Muslim kontemporer. Dalam konteks Indonesia, misalnya, sistem demokrasi justru membuka ruang institusional bagi internalisasi nilai-nilai hukum Islam ke dalam hukum positif, seperti terlihat dalam Kompilasi Hukum Islam (Inpres No. 1 Tahun 1991), Undang-Undang Zakat No. 23 Tahun 2011, serta penerapan qanun syari'ah di Aceh (Salim, 2008). Fakta ini membantah klaim HT bahwa demokrasi secara inheren menafikan hukum Allah.

Demikian pula, tafsir HT terhadap QS. al-Mā'idah [5]: 48–49 yang melahirkan gagasan kewajiban khilafah global tidak memiliki korespondensi dengan realitas politik internasional modern. Sistem negara-bangsa (*nation-state*) didasarkan pada kedaulatan teritorial, hukum internasional, dan pluralitas ideologi politik. Gagasan satu kepemimpinan global umat Islam tidak hanya sulit diwujudkan, tetapi juga bertentangan dengan konsensus internasional dan realitas geopolitik kontemporer (Anderson, 2006).

c. Validitas Fungsional: Kebenaran Pragmatik

Teori kebenaran pragmatik, sebagaimana dirumuskan oleh Charles S. Peirce dan dikembangkan oleh William James, memandang kebenaran sebagai sesuatu yang bersifat operasional dan fungsional. Sebuah proposisi dianggap benar sejauh ia bekerja secara efektif dalam menyelesaikan problem nyata dan memberikan manfaat konkret bagi kehidupan manusia (James, 1907). Jika kerangka ini diterapkan dalam kajian tafsir, maka validitas tafsir al-Qur'an diukur dari kemampuannya merespons dan menyelesaikan problem sosial-kemanusiaan secara empiris dan berkelanjutan. Hizbut Tahrir mengklaim bahwa penerapan sistem khilafah akan menyelesaikan berbagai problem umat Islam, mulai dari kemiskinan, ketidakadilan, hingga krisis moral dan politik global. Namun, klaim ini bersifat hipotetik dan spekulatif karena hingga saat ini sistem khilafah versi HT belum pernah terwujud dalam realitas sejarah modern. Ketiadaan bukti empiris menjadikan klaim pragmatik HT tidak dapat diverifikasi. Sementara itu, problem-problem umat Islam yang kompleks justru menuntut pendekatan multidimensional, kontekstual, dan adaptif, bukan solusi tunggal yang bersifat ahistoris dan ideologis (Esposito, 2011).

Sintesis Epistemologis dan Implikasinya

Analisis validitas penafsiran al-Qur'an Hizbut Tahrir melalui teori kebenaran koherensi, korespondensi, dan pragmatik memperlihatkan bahwa problem utama tafsir HT tidak terletak semata pada perbedaan pandangan politik, melainkan pada cacat epistemologis dalam cara wahyu dipahami, dimediasi, dan dilegitimasi. Tafsir HT gagal menjaga konsistensi internal antara asumsi epistemologis yang diakui, bahwa tafsir bersifat *ijtihadī* dan terbuka, dengan produk tafsir yang justru bersifat tertutup, absolut, dan koersif. Ketegangan ini menunjukkan bahwa tafsir HT bekerja bukan sebagai proses pencarian makna, melainkan sebagai mekanisme justifikasi ideologi yang telah ditetapkan sebelumnya.

Lebih jauh, kegagalan tafsir HT dalam memenuhi kriteria korespondensi menegaskan bahwa penafsiran al-Qur'an tidak dapat dilepaskan dari realitas historis dan sosial tempat ia dioperasionalkan. Tafsir yang memutus relasi dengan fakta empiris, seperti menafikan kemungkinan penerapan nilai-nilai hukum Islam dalam sistem negara-bangsa demokratis, berisiko menjadikan al-Qur'an sebagai teks normatif yang ahistoris dan tidak fungsional. Dalam

konteks ini, tafsir HT tidak hanya problematik secara teoretis, tetapi juga tidak relevan secara sosial.

Sementara itu, dari sudut pandang pragmatik, klaim HT bahwa khilafah merupakan solusi komprehensif atas seluruh problem umat Islam tidak memiliki dasar empiris yang dapat diverifikasi. Ketiadaan bukti historis maupun eksperimental menjadikan klaim tersebut bersifat spekulatif dan utopis. Dengan demikian, penafsiran politik HT tidak memenuhi syarat minimal kebenaran pragmatik, yakni kemampuan untuk bekerja secara nyata dalam menyelesaikan problem kemanusiaan.

Temuan-temuan ini mengafirmasi tesis utama artikel ini: terjadi pergeseran epistemik dari wahyu ke ideologi dalam tafsir al-Qur'an Hizbut Tahrir. Wahyu tidak lagi diperlakukan sebagai horizon etik yang terbuka bagi dialog sejarah dan kemanusiaan, melainkan direduksi menjadi teks legitimatif yang berfungsi menopang proyek politik tertentu. Dalam kerangka ini, tafsir tidak bergerak dari teks menuju realitas, tetapi dari ideologi menuju teks, sebuah pola yang menandai lahirnya tafsir ideologis (*ideological exegesis*).

Oleh karena itu, artikel ini menegaskan bahwa khilafah sebagaimana dirumuskan oleh Hizbut Tahrir tidak dapat diposisikan sebagai kewajiban agama yang bersumber secara valid dari al-Qur'an dan Sunnah, melainkan sebagai pilihan politik-ideologis yang dibungkus dengan otoritas tafsir. Kesimpulan ini tidak dimaksudkan untuk menegaskan wacana politik Islam secara keseluruhan, tetapi untuk menegaskan pentingnya akuntabilitas epistemologis dalam penafsiran al-Qur'an, terutama ketika tafsir tersebut digunakan untuk membangun klaim normatif yang mengikat umat secara luas.

Dengan demikian, kritik epistemologi tafsir yang ditawarkan dalam artikel ini bukan sekadar kritik terhadap Hizbut Tahrir sebagai gerakan, melainkan kontribusi konseptual bagi studi al-Qur'an kontemporer: bahwa menjaga al-Qur'an dari ideologisasi adalah bagian dari ikhtiar ilmiah dan etis agar wahyu tetap berfungsi sebagai sumber nilai pembebasan, keadilan, dan kemanusiaan, bukan sebagai alat hegemoni politik.

Kesimpulan

Artikel ini menegaskan bahwa tafsir al-Qur'an Hizbut Tahrir merupakan persoalan epistemologis, bukan sekadar perbedaan politik dalam Islam. Melalui kritik epistemologi tafsir, penelitian ini menunjukkan bahwa penafsiran Hizbut Tahrir atas ayat-ayat politik dibangun di atas asumsi ideologis yang mendahului teks, sehingga tafsir berfungsi sebagai instrumen legitimasi politik, bukan sebagai hasil dialog terbuka antara wahyu dan realitas historis.

Secara metodologis, tafsir Hizbut Tahrir terbukti inkonsisten. Pengakuan atas sifat *ijtihad* tafsir tidak sejalan dengan produk penafsiran yang bersifat absolut dan diklaim sebagai kewajiban agama. Reduksi metode tafsir tematik, kekeliruan penerapan *ushul fiqh*, serta penggunaan silogisme yang cacat melemahkan validitas kesimpulan normatif tentang kewajiban khilafah. Problem serupa juga tampak pada penggunaan hadis politik yang secara epistemik lemah namun dijadikan dasar hukum universal.

Uji validitas melalui teori kebenaran koherensi, korespondensi, dan pragmatik menunjukkan bahwa tafsir Hizbut Tahrir tidak memenuhi standar kebenaran ilmiah. Karena itu, khilafah dalam kerangka Hizbut Tahrir tidak dapat diposisikan sebagai kewajiban agama, melainkan sebagai pilihan ideologis-politik. Temuan ini menegaskan pentingnya kritik epistemologi tafsir untuk menjaga al-Qur'an dari reduksi ideologis dan mengembangkan studi al-Qur'an yang lebih reflektif, kontekstual, dan bertanggung jawab secara ilmiah.

DAFTAR PUSTAKA

- al-Arnauth, S. (1993). *Tahqīq Musnad Aḥmad*. Mu'assasat al-Risalah.
- Al-Albani, M. (1988). *Silsilat al-ahādīth al-ṣaḥīḥah*. Riyadh. Maktabat al-Ma'arif.
- Al-Alusi, S. (2004). *Ruh al-Ma'ani*. al-Bahits al-Qur'ani.
- Al-Farmawi, A. H. (1977). *Al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Maudū'ī*. Al-Hadarah Al-Arabiyah.
- Al-Idlibi, S. (2007). *Manhaj Naqd al-Matn 'Inda 'Ulamā' al-Hadīth*. Dar al-Fikr.
- Al-Thabari, I. J. (2001). *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*. Dar al-Hijr.
- Al-Zarashi, B. (2001). *Al-burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān (Vols. 1–4)*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Anderson, B. (2006). *Imagined communities (Rev. Ed.)*. Verso.
- An-Nabhani, T. (2001). *Nizham al-Islam*. Dar al-Ummah.
- An-Nabhani, T. (2002). *Ad-Daulah al-Islamiyyah*. Dar al-Ummah.
- Arkoun, Moh. (1994). *Rethinking Islam: Common questions, uncommon answers*. Westview Press.
- Audi, R. (2011). *Epistemology: A contemporary introduction*. Routledge.
- Blanshard, B. (1939). *The Nature of Thought*. Allen & Unwin.
- Esposito, J. L. (2011). *Islam and Politics (4th ed.)*. Syracuse University Press.
- Foucault, M. (1972). *The Archaeology of Knowledge (A. M. Sheridan Smith, Trans.)*. Pantheon Books.
- Hakim, A. H. (1990). *Al-Bayān fī Uṣūl al-Fiqh*. Sa'adiyyah Putra.
- Hallaq, W. (2009). *Shari'a: Theory, practice, transformations*. Cambridge University Press.
- Hanafī, H. (1981). *Al-turāth wa al-Tajdīd: Mawqifunā min al-Turāth al-Qadīm*. Dar al-Tanwir.
- James, W. (1907). *Pragmatism*. Logmans.
- Jansen, J. J. G. (1980). *The interpretation of the Koran in modern Egypt*. Brill.
- Kamali, H. (2008). *Syari'ah Law: An Introduction*. Oneworld Publication.
- Katsir, I. (1999). *Tafsir al-Qur'an al-'Azim (Vol. 1)*. Darul Fikri.
- Khallaf, A. W. (1996). *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Dar al-Qalam.
- Muhtadi, B. (2009). *The quest for Hizbut Tahrir in Indonesia*. LP3ES.
- Mustaqim, A. (2012). *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. LKiS.
- Osman, M. N. (2010). *Reviving the caliphate in the Nusantara*. ISEAS.
- Qutb, S. (2003). *Fī zilāl al-Qur'ān*. Dar al-Shuruq.
- Rahman, F. (1982). *Islam and modernity: Transformation of an intellectual tradition*. University of Chicago Press.
- Salim, A. (2008). *Challenging the Secular State: The Islamization of Law in Modern Indonesia*. Universiti of Hawai'i Press.
- Taji-Farouki, S. (1996). *A fundamental quest: Hizb al-Tahrir and the search for the Islamic Caliphate*. Grey Seal. <https://ixtheo.de/Record/1621545679>
- Zaid, A. (2006). *Re-thinking the Qur'an: Towards a humanistic hermeneutics*. Humanistics University Press.