SKRIPSI

KONTRIBUSI ABU AL A'LA AL- MAUDUDI DALAM TRANSFORMASI GERAKAN KHILAFAH DI INDIA ABAD XX



OLEH

MUH. ARSYAD
NIM : 2220203880230017

PROGRAM STUDI SEJARAH PERADABAN ISLAM
FAKULTAS USHULUDDIN, ADAB DAN DAKWAH
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI
PAREPARE
2026 M/1448 H

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

KONTRIBUSI ABU AL A'LA AL- MAUDUDI DALAM TRANSFORMASI GERAKAN KHILAFAH DI INDIA ABAD XX



OLEH

MUH. ARSYAD
NIM : 2220203880230017

Skripsi Sebagai Salah Satu Syarat Untuk Memperoleh Gelar Sarjana Humaniora (S. Hum) Pada Program Studi Sejarah Peradaban Islam Fakultas Ushuluddin, Adab dan Dakwah Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Parepare

PROGRAM STUDI SEJARAH PERADABAN ISLAM
FAKULTAS USHULUDDIN, ADAB DAN DAKWAH
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI
PAREPARE
2026 M/1448 H

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

PERSETUJUAN KOMISI PEMBIMBING

Judul Skripsi	:	Kontribusi Abu Al A'la Al- Maududi dalam Transformasi Gerakan Khilafah di India Abad XX
Nama Mahasiswa	:	Muh.Arsyad
Nomor Induk Mahasiswa	:	2220203880230017
Program Studi	:	Sejarah Peradaban Islam
Fakultas	:	Ushuluddin, Adab dan Dakwah
Dasar Penetapan Pembimbing	:	Surat Penetapan Pembimbing Skripsi Fakultas Ushuluddin, Adab dan Dakwah Nomor: :B-1282/In.39/PP.00.9/FUAD.05/06/2025

Disetujui Oleh:

Pembimbing Utama : Dr. Musyarif, M.Ag. (.....)

NIP : 197209212000604100 1

Mengetahui:

Dekan,

Fakultas Ushuluddin,Adab dan Dakwah

Dr. H. Muhiddin Bakri, Lc.,M.Fil.I.

NIP. 197607132009121002

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

PENGESAHAN KOMISI PENGUJI

Judul Skripsi	:	Kontribusi Abu Al A'la Al- Maududi dalam Transformasi Gerakan Khilafah di India Abad XX
Nama Mahasiswa	:	Muh. Arsyad
Nomor Induk Mahasiswa	:	2220203880230017
Program Studi	:	Sejarah Peradaban Islam
Fakultas	:	Ushuluddin, Adab dan Dakwah
Dasar Penetapan Pembimbing	:	Surat Penetapan Pembimbing Skripsi Fakultas Ushuluddin, Adab dan Dakwah Nomor :B-1282/In.39/PP.00.9/FUAD.05/06/2025
Tanggal Kelulusan	:	8 Juli 2026

Disahkan Oleh Komisi Penguji

Dr.Musyarif, M.Ag	Ketua	(.....)
Dra.Hj.Hasnani, M.Hum	Anggota	(.....)
Saidin Hamzah, M.Hum	Aggota	(.....)

Mengetahui:

Dekan,

Fakultas Ushuluddin,Adab dan Dakwah

Dr. H. Muhiddin Bakri, Lc.,M.Fil.I.

NIP. 197607132009121002

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيْمِ

الْحَمْدُ للهِ رَبِّ العَالَمِيْنَ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلى اشْرَفِ الأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِيْنَ سَيِّدِنا وَمَوْلَنَا مُحَمَّدٍ وَ عَلَى اله وَصَحْبه احمعيْنَ، امّا بَعْد

Puji syukur penulis haturkan ke hadirat Allah Swt. atas limpahan rahmat, hidayah, taufik, dan ma'unah-Nya, sehingga tulisan ini dapat diselesaikan sebagai bagian dari ikhtiar akademik untuk meraih gelar Sarjana Humaniora (S.Hum) pada Fakultas Ushuluddin, Adab, dan Dakwah Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Parepare. Di balik setiap halaman yang tersusun, terdapat doa-doa yang tak pernah hening dari Ibunda tercinta Nuryani dan Alm. Ayahanda Baharuddin, yang dengan kasih, ketulusan, dan pengorbanannya senantiasa menjadi mata air kekuatan bagi penulis dalam menapaki perjalanan intelektual ini hingga selesai pada waktunya.

Dengan penuh hormat dan penghargaan, penulis juga menyampaikan rasa terima kasih yang sedalam-dalamnya kepada Dr. Musyarif, S.Ag., M.Ag. selaku dosen pembimbing skripsi, yang dengan keluasan ilmu, ketelitian akademik, serta kesabaran dalam membimbing telah menghadirkan banyak pelajaran berharga bagi penulis, tidak hanya dalam penyusunan karya ilmiah ini, tetapi juga dalam memaknai proses keilmuan secara lebih mendalam. Segala arahan, nasihat, dan dukungan yang diberikan menjadi jejak intelektual yang akan senantiasa penulis kenang.

Selanjutnya, penulis juga menyampaikan penghargaan dan ucapan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada:

1. Penulis mengucapkan terima kasih kepada Ibu Prof. Dr. Hj. Darmawati selaku Rektor IAIN Parepare atas dedikasi, kepemimpinan, dan komitmennya dalam memajukan dunia akademik di IAIN Parepare.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

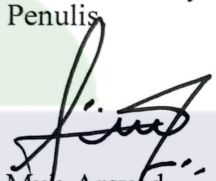
2. Penulis menyampaikan terima kasih kepada Bapak Dr. H. Muhiddin selaku Dekan Fakultas Ushuluddin, Adab, dan Dakwah, Bapak Dr. Ahmad Yani selaku Wakil Dekan I Bidang Akademik, serta Bapak Dr. Ihsan Darwis selaku Wakil Dekan II Bidang Administrasi Umum, Perencanaan, dan Keuangan atas kepemimpinan dan dukungan dalam menciptakan lingkungan akademik yang kondusif.
3. Penulis mengucapkan terima kasih kepada Bapak Saidin Hamzah selaku Ketua Program Studi Sejarah Peradaban Islam atas bimbingan, pembinaan, dan dedikasinya dalam mengembangkan kualitas akademik program studi.
4. Penulis juga menyampaikan terima kasih kepada Ibu Dra. Hj. Hasnani Sir selaku Penguji I dan Bapak Saidin Hamzah selaku Penguji II atas kritik, saran, dan masukan ilmiah yang sangat berarti dalam penyempurnaan skripsi ini.
5. Penulis mengucapkan terima kasih kepada seluruh dosen Fakultas Ushuluddin, Adab, dan Dakwah atas ilmu, bimbingan, dan keteladanan yang diberikan selama masa perkuliahan.
6. Penghargaan juga penulis sampaikan kepada seluruh staf administrasi Fakultas Ushuluddin, Adab, dan Dakwah atas pelayanan dan bantuan administrasi selama proses studi.
7. Penulis mengucapkan terima kasih kepada Kepala Perpustakaan IAIN Parepare beserta seluruh jajarannya atas pelayanan dan dukungan dalam penyediaan sumber-sumber akademik yang menunjang penyusunan skripsi ini.
8. Penulis menyampaikan terima kasih kepada seluruh mahasiswa Program Studi Sejarah Peradaban Islam angkatan 2022 atas kebersamaan, dukungan, dan pengalaman berharga selama menempuh pendidikan.
9. Secara khusus, penulis mengucapkan terima kasih kepada saudara-saudari tercinta, Usman, S.S., Nurita, S.S., Arniati, Asrawati, S.Pd., Sitti Nurjannah, S.Pd., St. Afitrah,dan St. Nurahmah, atas doa, kasih sayang, serta dukungan yang tiada henti selama proses penyelesaian studi.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

10. Terakhir, penulis mengucapkan terima kasih kepada seluruh pihak yang telah memberikan bantuan, dukungan, dan doa hingga skripsi ini dapat diselesaikan. Semoga segala kebaikan mendapat balasan terbaik dari Allah Swt. dan semoga skripsi ini bermanfaat bagi pengembangan ilmu pengetahuan serta menjadi referensi bagi penelitian selanjutnya.

Parepare, 01 April 2026 M
12 Syawal 1447 H

Penulis



Mun.Arsyad
NIM. 22202038802300017

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

PERNYATAAN KEASLIAN SKRIPSI

Mahasiswa yang bertanda tangan di bawah ini :

Nama	:	Muh.Arsyad
Nomor Induk Mahasiswa	:	2220203880230017
Tempat /Tanggal Lahir	:	Bone ,27 April 2003
Program Studi	:	Sejarah Peradaban Islam
Fakultas	:	Ushuluddin Adab dan Dakwah
Judul Skripsi	:	Kontribusi Abu Al A'la Al- Maududi dalam Transformasi Gerakan Khilafah di India Abad XX

Menyatakan dengan sesungguhnya dan penuh kesadaran bahwa skripsi ini benar merupakan hasil karya saya sendiri. Apabila dikemudian hari terbukti bahwa ia merupakan duplikat, tiruan, plagiat, atau dibuat oleh orang lain, sebagian atau keseluruhannya, maka skripsi dan gelar yang diperoleh karenanya batal demi hukum.

Parepare, 01 April 2026

Penyusun,

Muh.Arsyad

NIM. 22202038802300017

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

ABSTRAK

Muh. Arsyad, *Kontribusi Abu Al A'la Al- Maududi Dalam Transformasi Gerakan Khilafah Di India Abad Xx* (Dibimbing oleh bapak Musyarif).

Tujuan penelitian ini yaitu untuk mengkaji kontribusi Abu al-A'la al-Maududi dalam transformasi khilafah di India abad ke-20 serta konteks sosial-politik yang melatarbelakangi lahirnya pemikiran tersebut. Permasalahan penelitian yairtu :1) Bagaimana kondisi sosial-politik dan keagamaan umat muslim di India awal abad ke-20 membentuk gagasan politik Abu al-A'la al-Maududi,2) Bagaimana pemikiran Abu al-A'la al-Maududi mentransformasikan konsep khilafah menjadi ideologi politik Islam modern,3)Bagaimana kontribusi Abu al-A'la al-Maududi dalam merealisasikan transformasi gerakan khilafah melalui gerakan dan praksis sosial-politik.

Metode yang di gunakan dalam penelitian ini adalah kualitatif-historis, jenis penelitian (*library research*) dengan pendekatan historis dan intelektual history.Pengumpulan data primer dilakukan melalui metode heuristik dengan menelusuri karya-karya Abu al-A'la al-Maududi, buku, jurnal ilmiah, dan berbagai literatur akademik yang relevan. Analisis data dengan melakukan interprestasi serta menggunakan teori gerakan sosial Islam, dan teori revivalisme Islam untuk menjelaskan proses transformasi ideologi khilafah serta pengaruhnya terhadap gerakan Islam modern.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa kolonialisme Inggris, krisis identitas keagamaan umat Islam, dan runtuhnya Kekhalifahan Utsmaniyah menjadi faktor yang mendorong lahirnya pemikiran politik al-Maududi. Ia mentransformasikan konsep khilafah dari institusi politik klasik menjadi ideologi politik Islam modern melalui konsep *hakimiyyah*, khilafah, dan *theo-democracy*. Kontribusinya diwujudkan melalui karya intelektual, pendirian Jamaat-e-Islami sebagai instrumen kaderisasi dan mobilisasi politik, serta pengaruhnya terhadap perkembangan gerakan revivalisme Islam di berbagai kawasan dunia Islam. Pada akhirnya penelitian ini menegaskan bahwa transformasi gerakan khilafah yang dilakukan al-Maududi tidak lagi berorientasi pada restorasi insitusi kekhalifahan klasik tapi melainkan pada pembentukan gerakan ideologi dan kaderisasi politik islam melaluai pendirian Jamaat-e-Islami.

Kata Kunci : Abu al-A'la al-Maududi, Gerakan khilafah, hakimiyyah, Jamaat-e-Islami, revivalisme Islam.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

DAFTAR ISI

HALAMAN SAMPUL i
HALAMAN PENGESAHAN KOMISI PEMBIMBING ii
HALAMAN PENGESAHAN KOMISI PENGUJI iii
KATA PENGANTAR iv
PERNYATAAN KEASLIAN SKRIPSI vii
ABSTRAK viii
DAFTAR ISI ix
DAFTAR TABEL x
DAFTAR GAMBAR xi
DAFTAR LAMPIRAN xii
BAB I PENDAHULUAN 1
A. Latar belakang Masalah 1
B. Rumusan Masalah 7
C. Tujuan Penelitian 7
D. Manfaat Penelitian 7
E. Definisi Istilah / Pengertian Judul 8
F. Tinjauan Relevan 11
G. Landasan Teori 20
H. Metode Penelitian 22
BAB II KONDISI SOSIAL-POLITIK DAN KEAGAMAAN UMAT MUSLIM DI INDIA SEBAGAI KONTEKS TRANSFORMASI GERAKAN KHILAFAH 29
A. Struktur Sosial Muslim India 29
B. Krisis Identitas Keagamaan Umat Islam 38
C. Dinamika Politik dan Kebangkitan Gerakan Islam 47
D. Konteks terhadap Lahirnya Transformasi Ideologi Khilafah 59
E. Lahirnya Pemikiran Maududi 66

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

BAB III TRANSFORMASI IDEOLOGI KHILAFAH DALAM PEMIKIRAN ABU AL-A'LA AL-MAUDUDI 76
A. Konsep Tauhid 76
B. Konsep Hakimiyyah (kedaulatan Tuhan) 79
C. Kritik Terhadap Demokrasi sekuler 86
D. Konsep Khilafah 93
E. Konsep *Theo-Democracy* sebagai Formulasi Baru 104
F. Khilafah sebagai Ideologi Politik Modern 109
G. Analisis Transformasi Khilafa Dalam Pemikiran Abu Al-A'la Al-Maududi 114
BAB IV KONTRIBUSI MAUDUDI DALAM MEREALISASIKAN TRANSFORMASI IDEOLOGI KHILAFAH 116
A. Pendirian Jamaat-e-Islami sebagai Instrumen Transformasi 116
B. Kaderisasi dan Mobilisasi Gerakan Islam 121
C. Strategi Dakwah dan Pendidikan Politik 122
D. Transformasi Khilafah dari Institusi menjadi Gerakan Ideologis 126
E. Pengaruh Maududi terhadap Gerakan Islam Modern 128
F. Signifikansi Historis Maududi dalam Transformasi Gerakan Khilafah 134
BAB V PENUTUP 141
A. Kesimpulan 141
B. Saran 143
DAFTAR PUSTAKA 145
LAMPIRAN I
BIOGRAFI PENULIS X

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

DAFTAR TABEL

No. Tabel	Judul Tabel	Halaman
Table 1.1	Tinjauan Penelitian Relevan	18
Tabel 2.1	Tiga Arus Respons Intelektual Muslim India Posisi dan Batas	51
Tabel 3.1	Kristalisasi Pemikiran Maududi	
Table 4.1	Perbedaan Khilafah Klasik Dan Moderen Versi Maududi	79
Table 5.1	Aksi Kolektif Maududi	106
Tabel 6.1	Tabel 6.1 Transformasi Khilafah dari Institusi menjadi Gerakan Ideologis	
Table 7.1	Pengaruh batas -batas pemikiran maududi di setiap wilayah	111

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

DAFTAR GAMBAR

No. Gambar	Judul Gambar	Halaman
Gambar 1.1	Ilustrasi Konsep Demokrasi Barat Dan Konep Teo-Democracy Maududi	80
Gambar 2.1	Struktur Organisasi Jamaat-e-Islami.	98

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

DAFTAR LAMPIRAN

No. Lampiran	Judul Lampiran
1	Buku fisik
2	E-Book
3	Sk. Penetapan Pembimbing
4	Sk. Bebas Pustaka
5	Surat Izin meneliti
6	Hasil turnitin

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

PEDOMAN TRANSLITERASI DAN SINGKATAN

1. Transliterasi

a. Konsonan

Fonem konsonan bahasa Arab yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, dalam transliterasi ini sebagian dilambangkan dengan huruf, sebagian dengan tanda, dan sebagian lain dilambangkan dengan huruf dan tanda.

Daftar huruf bahasa Arab dan transliterasinya ke dalam huruf latin:

Huruf	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	*Alif*	Tidak Dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	*Ba*	B	Be
ت	*Ta*	T	Te
ث	*Tsa*	Ts	te dan sa
ج	*Jim*	J	Je
ح	*Ha*	ḥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	*Kha*	Kh	ka dan ha
د	*Dal*	D	De
ذ	*Dzal*	Dz	de dan zet
ر	*Ra*	R	Er
ز	*Zai*	Z	Zet
س	*Sin*	S	Es
ش	*Syin*	Sy	es dan ye
ص	*Shad*	ṣ	es (dengan titik di bawah)

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

ض	*Dhad*	ḍ	de (dengan titik dibawah)
ط	*Ta*	ṭ	te (dengan titik dibawah)
ظ	*Za*	ẓ	zet (dengan titik dibawah)
ع	*'ain*	‘	koma terbalik ke atas
غ	*Gain*	G	Ge
ف	*Fa*	F	Ef
ق	*Qaf*	Q	Qi
ك	*Kaf*	K	Ka
ل	*Lam*	L	El
م	*Mim*	M	Em
ن	*Nun*	N	En
و	*Wau*	W	We
ه	*Ha*	H	Ha
ء	*Hamzah*	’	Apostrof
ي	*Ya*	Y	Ye

Hamzah (ء) yang terletak di awal kata mengikuti vokalnya tanpa diberi tanda apapun. Jika terletak di tengah atau di akhir, maka ditulis dengan tanda:

b. Vokal

1. Vokal tunggal (*monoftong*) bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harakat, transliterasinya sebagai berikut:

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
اَ	Fathah	a	a
اِ	Kasrah	i	i
اُ	Dammah	u	u

2. Vokal rangkap (diftong) bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf, yaitu:

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
ـَيْ	fathah dan ya	ai	a dan i
ـَوْ	fathah dan wau	au	a dan u

Contoh:

كَيْفَ : kaifa

حَوْلَ : haula

c. *Maddah*

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda, yaitu:

Harkat dan Huruf	Nama	Huruf dan Tanda	Nama
ـَا/ـَي	fathah dan alif atau ya	ā	a dan garis diatas
ـِيْ	kasrah dan ya	ī	i dan garis diatas
ـُوْ	dammah dan wau	ū	u dan garis diatas

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

Contoh:

مَاتَ : māta

رَمَى : ramā

قِيْلَ : qīla

يَمُوْتُ : yamūtu

d. *Ta Marbutah*

Transliterasi untuk *ta marbutah* ada dua:

1) *Ta marbutah* yang hidup atau mendapat harkat fathah, kasrah, dan dammah, transliterasinya adalah [t].
2) *Ta marbutah* yang mati atau mendapat harkat sukun, transliterasinya adalah [h].

   kalau pada kata yang terakhir dengan *ta marbutah* diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang *al-* serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka *ta marbutah* itu ditransliterasikan dengan *ha (h)*

   Contoh:

   رَوْضَةُالْخَنّةِ : *Rauḍah al-jannah atau Rauḍatul jannah*

   اَلْمَدِيْنَةُالْفَاضِلَةِ : *Al-madīnah al-fāḍilah atau Al-madīnatul fāḍilah*

   اَلْحِكْمَةُ : *Al-hikmah*

e. *Syaddah* (*Tasydid*)

Syaddah atau tasydid yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda tasydid (ّ), dalam transliterasi ini dilambangkan dengan perulangan huruf (konsonan ganda) yang diberi tanda syaddah.

Contoh:

رَبَّنَا : *Rabbanā*

نَجَّيْنَا : *Najjainā*

اَلْحَقُّ : *Al-Haqq*

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

الْحَجُّ : *Al-Hajj*

نُعِّمَ : *Nu'ima*

عَدُوٌّ : *'Aduwwun*

Jika huruf ى bertasydid diakhir sebuah kata dan didahului oleh huruf kasrah (ـِيّ), maka ia litransliterasi seperti huruf *maddah* (i).

Contoh:

عَرَبِيٌّ : 'Arabi (bukan 'Arabiyy atau 'Araby)

عَلِيٌّ : "Ali (bukan 'Alyy atau 'Aly)

f. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf ال (*alif lam ma'rifah*). Dalam pedoman transliterasi ini, kata sandang ditransliterasikan seperti biasa, *al-,* baik ketika ia diikuti oleh huruf *syamsiah* maupun huruf *qamariah.* Kata sandang tidak mengikuti bunyi huruf langsung yang mengikutinya. Kata sandang ditulis terpisah dari katayang mengikutinya dan dihubungkan dengan garis mendatar (-).

Contoh:

اَلْشَمْسُ : *al-syamsu* (bukan *asy-syamsu*)

اَلزَّلْزَلَة : *al-zalzalah* (bukan *az-zalzalah*)

اَلْفَلسَفَةُ : *al-falsafah*

اَلْبِلاَدُ : *al-bilādu*

g. Hamzah

Aturan transliterasi huruf hamzah menjadi apostrof (') hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan akhir kata. Namun bila hamzah terletak di awal kata, ia tidak dilambangkan, karena dalam tulisan arab ia berupa alif. Contoh:

تأمُرُوْنَ : *ta'murūna*

اَلنَّوْءُ : *al-nau'*

شَيْءٌ : *syai'un*

أُمِرْتُ : *umirtu*

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

h. Kata Arab yang lazim digunakan dalan bahasa Indonesia

Kata, istilah atau kalimat Arab yang ditransliterasi adalah kata, istilah atau kalimat yang belum dibakukan dalam bahasa Indonesia. Kata, istilah atau kalimat yang sudah lazim dan menjadi bagian dari pembendaharaan bahasa Indonesia, tidak lagi ditulis menurut cara transliterasi di atas. Misalnya kata *Al-Qur'an (*dar *Qur'an), Sunnah.*

Namun bila kata-kata tersebut menjadi bagian dari satu rangkaian teks Arab maka mereka harus ditransliterasi secara utuh.

Contoh:

Fī ẓilāl al-qur'an

Al-sunnah qabl al-tadwin

Al-ibārat bi 'umum al-lafẓ lā bi khusus al-sabab

i. *Lafẓ al-Jalalah* (الله)

Kata "Allah" yang didahuilui partikel seperti huruf jar dan huruf lainnya atau berkedudukan sebagai *mudaf ilahi* (frasa nominal), ditransliterasi tanpa huruf hamzah.

Contoh:

دِيْنُ اللهِ : *Dīnullah*

بِا للهِ *: billah*

Adapun *ta marbutah* di akhir kata yang disandarkan kepada *lafẓ al-jalālah,* ditransliterasi dengan huruf [t].

Contoh:

هُمْ فِي رَحْمَةِاللهِ : Hum fī rahmmatillāh

j. Huruf Kapital

Walau sistem tulisan Arab tidak mengenal huruf kapital, dalam transliterasi ini huruf tersebut digunakan juga berdasarkan kepada pedoman ejaan Bahasa Indonesia yang berlaku (EYD). Huruf kapital, misalnya, digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri (orang, tempat, bulan) dan huruf pertama pada permulaan kalimat. Bila nama diri didahului oleh kata sandang (*al-),* maka yang

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya. Jika terletak pada awal kalimat, maka huruf A dari kata sandang tersebut menggunakan huruf kapital *(Al-)*.

Contoh:

Wa mā Muhammadun illā rasūl

Inna awwala baitin wudi'a linnāsi lalladhī bi Bakkata mubārakan

Syahru Ramadan al-ladhī unzila fih al-Qur'an

Nasir al-Din al-Tusī

Abū Nasr al-Farabi

Jika nama resmi seseorang menggunakan kata *Ibnu (*anak dari) dan *Abū (*bapak dari) sebagai nama kedua terakhirnya, maka kedua nama terakhir itu harus disebutkan sebagai nama akhir dalam daftar pustaka atau daftar referensi. Contoh:

Abū al-Walid Muhammad ibnu Rusyd, ditulis menjadi: *Ibnu Rusyd, Abū al-Walīd Muhammad (*bukan: *Rusyd, Abū al-Walid Muhammad Ibnu)*

Naṣr Hamīd Abū Zaid, ditulis menjadi Abū Zaid, Naṣr Hamīd (bukan: Zaid, Naṣr Hamīd Abū)

2. Singkatan

Beberapa singkatan yang di bakukan adalah:

swt.	=	*subḥānāhu wa ta'āla*
saw.	=	*ṣallallāhu 'alaihi wa sallam*
a.s.	=	*'alaihi al-sallām*
H	=	Hijriah
M	=	Masehi
SM	=	Sebelum Masehi
1.	=	Lahir Tahun
w.	=	Wafat Tahun
QS ../ ..: 4	=	QS al-Baqarah/2:187 atau QS Ibrahim/.., ayat 4
HR	=	Hadis Riwayat

Beberapa singkatan dalam bahasa Arab

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

ص	=	صفحة
دم	=	بدون مكان
صلعم	=	صلى اللهعليهوسلم
ط	=	طبعة
دن	=	بدون ناشر
الخ	=	إلى آخرها/إلى آخره
ج	=	جزء

Beberapa singkatan yang digunakan secara khusus dalam teks referensi perlu di jelaskan kepanjanagannya, diantaranya sebagai berikut:

ed. : Editor (atau, eds. [kata dari editors] jika lebih dari satu orang editor). Karena dalam bahasa Indonesia kata "edotor" berlaku baik untuk satu atau lebih editor, maka ia bisa saja tetap disingkat ed. (tanpa s).

et al. :"Dan lain-lain" atau "dan kawan-kawan" (singkatan dari *et alia*). Ditulis dengan huruf miring. Alternatifnya, digunakan singkatan dkk. ("dan kawan-kawan") yang ditulis dengan huruf biasa/tegak.

Cet. : Cetakan. Keterangan frekuensi cetakan buku atau literatur sejenis.

Terj : Terjemahan (oleh). Singkatan ini juga untuk penulisan karta terjemahan yang tidak menyebutkan nama penerjemahnya

Vol. : Volume. Dipakai untuk menunjukkan jumlah jilid sebuah buku atau ensiklopedia dalam bahasa Inggris. Untuk buku-buku berbahasa Arab biasanya digunakan juz.

No. : Nomor. Digunakan untuk menunjukkan jumlah nomot karya ilmiah berkala seperti jurnal, majalah, dan sebagainya.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar belakang Masalah

Abad ke-20 merupakan salah satu periode paling krusial dalam sejarah umat Islam di anak benua India. Keruntuhan Kesultanan Mughal yang berakhir secara formal setelah pemberontakan India 1857 oleh kolonial Inggris disebut *Indian Mutiny* menyisakan kekosongan peradaban yang signifikan bagi komunitas Muslim. Jika pada abad ke-17 Kesultanan Mughal di bawah Aurangzeb masih menguasai wilayah dengan populasi sekitar 150 juta jiwa dan berkontribusi sekitar 25% terhadap PDB dunia maka pada awal abad ke-20 umat Islam di India bertransformasi menjadi kelompok minoritas yang mengalami marginalisasi sistematis.[1]

Wilfred Cantwell Smith dalam *Modern Islam in India* (1943) mengemukakan bahwa umat Islam India mengalami kondisi *double dislocation*, yakni terlepas dari struktur politik lama sekaligus tidak terintegrasi secara utuh dalam modernitas Barat yang diinstitusionalisasikan melalui aparatus kolonial.[2] Kondisi ini melahirkan krisis identitas yang tidak hanya bersifat sosial-ekonomi, tetapi juga menyentuh dimensi teologis fundamental, khususnya terkait bagaimana Islam dapat mempertahankan eksistensi dan relevansinya di bawah dominasi sistem yang tidak berbasis Islam serta membatasi ekspresi keislaman di ruang publik.[3]

---

[1] Angus Maddison, *The World Economy: A Millennial Perspective Table*, *OECD Development Centre*, 2001.h. 67-101.

[2] Wilfrend Cantwell Smith, *Modern Islam in India*, *International Affairs*, vol. 23, 1943.h. 340.

[3] Kurniawan, S. (2024). Masa Kejayaan dan Kemunduran Dinasti Mughal di India. *Jurnal Pendidikan Indonesia*, *5*(12).

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

Krisis identitas tersebut tidak hanya merupakan fenomena kultural, tetapi berakar pada realitas empiris yang dapat ditelusuri melalui data demografi dan kebijakan kolonial yang terdokumentasi. Sensus India tahun 1872 sebagai sensus kolonial pertama yang disusun secara sistematis mencatat populasi Muslim sebesar 40,4 juta jiwa dari total 206 juta penduduk, atau sekitar 19,6%. Data sensus berikutnya pada 1901 dan 1931 semakin menunjukkan adanya ketimpangan struktural: meskipun umat Islam mencakup hampir seperlima populasi India, mereka hanya menempati kurang dari 6% posisi dalam *Indian Civil Service* dan kurang dari 3% posisi hakim di pengadilan tinggi.[4]

Kebijakan kolonial Inggris yang bersifat *divide et impera* semakin memperdalam fragmentasi tersebut melalui penerapan *communal electorate* dalam Indian Councils Act 1909, yang secara formal membagi representasi politik berdasarkan identitas agama. Bipin Chandra dalam *India's Struggle for Independence* (1988) menilai kebijakan ini sebagai bentuk rekayasa institusional yang memperkuat dan melanggengkan perpecahan antara Hindu dan Muslim.[5]

Selain itu, kebijakan penghapusan bahasa Persia sebagai bahasa administrasi sejak 1837 dan penggantiannya dengan bahasa Inggris serta Hindi secara langsung menggeser posisi sosial kelompok terpelajar Muslim, yang selama berabad-abad bertumpu pada tradisi intelektual Arab-Persia. Francis Robinson dalam *Separatism Among Indian Muslims* (1974) menegaskan bahwa proses marginalisasi ini

[4] Singh, "Pemberontakan India Tahun 1857 Dan Umat Sikh."h. 1-10.

[5] Sucheta Mahajan Bipan Chandra, Mridula Mukherjee, Aditya Mukherjee, K N Panikkar, *India's Struggle for Independence*, 2016. h. 600.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

berlangsung secara kumulatif dan saling menguatkan, terutama antara dimensi ekonomi, birokrasi, dan struktur sosial-politik.[6]

Menghadapi tekanan kolonial yang sistematis, umat Islam India merespons secara aktif melalui tiga arus utama dalam bentuk gerakan intelektual dan sosial. Pertama, arus modernisme Islam yang dipelopori oleh Sir Syed Ahmad Khan melalui pendirian Muhammadan Anglo-Oriental College di Aligarh pada tahun 1875 yang kemudian berkembang menjadi Universitas Aligarh pada 1920 berupaya merekonsiliasikan ajaran Islam dengan ilmu pengetahuan modern Barat. Gerakan Aligarh ini berhasil melahirkan kelas terpelajar Muslim yang mampu mengakses birokrasi kolonial, namun pada saat yang sama menuai kritik karena dianggap menghasilkan kelompok Muslim yang terbaratkan (*Westernized Muslims*) dan mengalami keterasingan dari basis teologis tradisional. [7]

Kedua, gerakan Darul Uloom Deoband yang didirikan pada 1867 mengambil pendekatan yang berbeda dengan menekankan penguatan identitas keislaman melalui pelestarian tradisi keilmuan klasik sebagai bentuk resistensi kultural terhadap kolonialisme. Meskipun demikian, orientasi gerakan ini cenderung apolitik dan tidak secara langsung menyentuh persoalan struktural kenegaraan.

Ketiga, Gerakan Khilafat (1919–1924) yang dipimpin oleh Muhammad Ali Jauhar dan Shaukat Ali berupaya membangun solidaritas transnasional umat Islam untuk mempertahankan Kekhalifahan Utsmaniyah pasca-Perang Dunia I, bahkan

---

[6] Barbara D. Metcalf, ""Separatism among Indian Muslims: The Politics of the United Provinces Muslims 1860–1923:By Francis Robinson. Cambridge: Cambridge University Press, 1974," *He Journal of Asian Studies* 34, no. 4 (1976): h. 339–41.

[7] Roberto Bonfatti and Björn Brey, "Trade Disruption , Industriali- Sation , and the Setting Sun of British Colonial Rule in India," *Cesifo WORKING PAPERS* 5 (2020): h. 77.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

menjalin aliansi taktis dengan Mahatma Gandhi. Namun, gerakan ini mengalami disrupsi fundamental setelah pembubaran Kekhalifahan oleh Mustafa Kemal Atatürk pada Maret 1924. Gail Minault dalam *The Khilafat Movement* (1982) menilai bahwa peristiwa tersebut memunculkan kebingungan ideologis yang mendalam di kalangan Muslim India, karena hilangnya simbol pemersatu tanpa diiringi dengan hadirnya kerangka konseptual pengganti yang memadai.[8]

Ketiga arus respons tersebut, meskipun memiliki kontribusi signifikan, belum mampu menjawab persoalan mendasar mengenai bentuk sistem politik yang ideal bagi umat Islam dalam konteks dunia modern yang didominasi oleh negara-bangsa dan sekularisme. Kekosongan konseptual inilah yang kemudian menjadi ruang bagi munculnya formulasi pemikiran Abu al-A'la al-Maududi.

Krisis ini memicu respons intelektual dan ideologis di kalangan intelektual Muslim Abu al-A'la al-Maududi (1903–1979), intelektual kelahiran Aurangabad, Hyderabad, tidak sekadar tampil sebagai kritikus kolonialisme. Ia membangun sesuatu yang jauh lebih ambisius: sebuah sistem alternatif yang komprehensif, sebuah counter-paradigma yang bersumber dari landasan teologis Islam itu sendiri. Di sinilah letak perbedaan mendasarnya dari para pendahulu mereka bereaksi terhadap krisis, sementara al-Maududi membangun fondasi.[9]

Inti dari seluruh bangunan pemikirannya adalah konsep *hakimiyyah* kedaulatan mutlak Tuhan atas seluruh tatanan kehidupan. Konsep ini bukan sekadar pernyataan

---

[8] Saidin Hamzah and Kurais, "Khilafah Dan Kerajaan Dalam Perspektif Abu a'La Al-Maududi (Analisis Kritis Atas Sejarah Pemerintahan Islam)," *Al-Ittihad: Jurnal Pemikiran Dan Hukum Islam* 10, no. 2 (2024): h. 51–66.

[9] Tasnur, I., & Zulkarnain, Z. (2019). Melacak Akar Dan Perkembangan Konservatisme Islam Dalam Dinamika Perpolitikan Indonesia. *JRP (Jurnal Review Politik)*, *9*(1), h. 50-71.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

teologis; ia dikembangkan al-Maududi menjadi filsafat politik yang sistematis dan operasional, sebagaimana tampak dalam tiga karya pokoknya: *Al-Jihad fi al-Islam* (1930), *Musalman aur Maujuda Siyasi Kashmakash* (1938), dan *Islamic Law and Constitution* (1955). Melalui *hakimiyyah*, al-Maududi secara eksplisit menolak kedaulatan rakyat (*popular sovereignty*) sebagai fondasi negara sebuah penolakan yang sekaligus merupakan tantangan langsung terhadap demokrasi liberal Barat dan nasionalisme sekuler. Sebagai gantinya, ia menempatkan umat Islam dalam posisi sebagai *khalifah*: bukan penguasa berdaulat, melainkan pemegang amanat yang bertugas menerapkan hukum Allah di muka bumi.[10]

Gagasan ini tidak berhenti pada tataran teoritis. Pada tahun 1941, al-Maududi mendirikan Jama'at-e-Islami di Lahore sebagai manifestasi organisatoris dari teorinya sebuah gerakan kader (vanguard movement) yang dirancang untuk mentransformasi masyarakat secara bertahap dari dalam, dengan tujuan akhir pendirian negara Islam. Teori dan praksis berjalan seiring.[11]

Signifikansi historis al-Maududi dalam peta pemikiran Islam modern telah ditegaskan oleh Seyyed Vali Reza Nasr dalam *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism (*1996): al-Maududi adalah pemikir Islam pertama yang merumuskan "ideologi" Islam dalam pengertian modernnya yakni sebagai sistem menyeluruh yang menjawab semua dimensi kehidupan sosial, politik, ekonomi, dan hukum. Kontribusi ini, menurut Nasr, tidak tertandingi dalam wacana Islam abad ke-20. Dan pengaruhnya

[10] Damanik, A. (2020). KONSEP NEGARA MENURUT ABU A'LA AL-MAUDUDI. *Jurnal AL-MAQASID*: *Jurnal Ilmu Kesyariahan Dan Keperdataan*; Vol 5, No 1 (2019) h. 95-110.

[11] Otoluwa, A. P. P., & Umar, K. (2024). Konsep Pemerintahan Dalam Islam Menurut Abu Al-A'la Al-Maududi Serta Kemungkinan Penerapannya Di Indonesia. Siyasatuna : *Jurnal Ilmiah Mahasiswa Siyasah Syar'iyyah*; Vol. 5 No. 2 (2024) h. 322-335.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

tidak berhenti di subkontinen India-Pakistan: konsep *hakimiyyah* yang ia rumuskan kemudian diadopsi dan dikembangkan lebih lanjut oleh Sayyid Qutb di Mesir, menjadikan al-Maududi sebagai salah satu arsitek utama kebangkitan Islam (Islamic revivalism) global.[12]

Setelah melihat realitas yang ada, penelitian ini hadir mengisi kekosongan yang belum memadai dalam literatur yang ada. Kebanyakan kajian tentang al-Maududi baik dalam tradisi akademik barat maupun Indonesia menempatkannya semata sebagai pemikir ideologi Islam global, tanpa memeriksa secara spesifik perannya sebagai agen transformasi dalam tubuh gerakan khilafah di India sebagai fenomena historis yang kontekstual. Kajian-kajian tersebut kebanyakan hanya sampai pada level doktrin normatif-apologetik atau polemis-kritis sehingga pemikiran al-Maududi dibaca seolah lahir dalam ruang hampa, terlepas dari tekanan kolonial Inggris, krisis identitas Muslim India pasca-runtuhnya Kekhalifahan Ottoman (1924), serta dinamika internal umat Islam India dalam menghadapi nasionalisme Hindu dan sekularisme Kongres. Penelitian ini hadir untuk mengembalikan pemikiran al-Maududi ke dalam matriks sejarahnya yang sesungguhnya sebuah langkah metodologis yang belum ditempuh secara sistematis dalam literatur berbahasa Indonesia.

Dengan demikian, kebaruan penelitian ini terletak pada tiga level sekaligus: kebaruan unit analisis transformasi gerakan khilafah di India sebagai objek spesifik; kebaruan pendekatan analisis historis-kontekstual yang melampaui kajian normatif

[12] A Fatih Syuhud, *Islam Dan Politik: Sistem Khilafah Dan Realitas Dunia Islam* (A. Fatih Syuhud, 2019).h. 87.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

yang dominan; dan kebaruan kontribusi menyediakan kerangka analitis yang relevan untuk memahami wacana khilafah kontemporer secara lebih utuh dan tidak dangkal.

B. Rumusan Masalah

1. Bagaimana kondisi sosial-politik dan keagamaan umat muslim di India awal abad ke-20 membentuk gagasan politik Abu al-A'la al-Maududi?
2. Bagaimana pemikiran Abu al-A'la al-Maududi mentransformasikan konsep khilafah menjadi ideologi politik Islam modern?
3. Bagaimana kontribusi Abu al-A'la al-Maududi dalam merealisasikan transformasi gerakan khilafah melalui gerakan dan praksis sosial-politik?

C. Tujuan Penelitian

1. Untuk menganalisis kondisi sosial-politik dan keagamaan umat Islam di India kolonial sebagai konteks lahirnya transformasi ideologi khilafah pada awal abad ke-20.
2. Untuk menjelaskan konstruksi pemikiran Abu al-A'la al-Maududi dalam mentransformasikan konsep khilafah menjadi ideologi politik Islam modern
3. Untuk Mengkaji signifikansi intelektual Abu al-A'la al-Maududi dalam merealisasikan transformasi ideologi khilafah melalui gerakan dan praksis sosial-politik.

D. Manfaat Penelitian

1. Secara Teoritis

Penelitian ini diharapkan dapat memperkaya khazanah keilmuan dalam bidang sejarah pemikiran politik Islam, khususnya dalam memahami dinamika gagasan Khilafah di abad ke-20 melalui perspektif tokoh kunci seperti Abu al-A'la

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

al-Maududi. Selain itu, penelitian ini juga memberikan kontribusi dalam pengembangan teori-teori politik Islam kontemporer.

2. Secara Praktis

Hasil penelitian ini dapat menjadi referensi akademik bagi mahasiswa, peneliti, dan pengkaji Islam dalam memahami gerakan Islam modern dan peran ideolog tokohnya. Penelitian ini juga dapat memberikan wawasan kritis terhadap alternatif sistem politik Islam dalam menghadapi tantangan globalisasi, sekularisme, dan disintegrasi umat Muslim.

E. Definisi Istilah / Pengertian Judul

Judul skripsi ini, *"Kontribusi Abu al-A'la al-Maududi dalam Transformasi gerakan Khilafah di India Abad XX"*, memuat sejumlah istilah kunci yang memerlukan penjelasan operasional untuk menghindari ambiguitas konseptual dan untuk menegaskan fokus penelitian. Penjabaran istilah-istilah berikut disusun agar selaras dengan kerangka metodologis dan teoritis penelitian ini.

1. Kontribusi

Secara bahasa, kata *kontribusi* berasal dari bahasa Inggris *contribution* yang berarti sumbangan atau pemberian. KBBI mendefinisikan kontribusi sebagai "sumbangan" yakni sesuatu yang diberikan oleh seseorang atau pihak tertentu kepada suatu proses atau hasil yang lebih besar dari dirinya sendiri. Dalam perkembangan penggunaannya dalam bahasa ilmiah, makna kontribusi telah bergeser melampaui dimensi material, merujuk pada segala bentuk peran aktif yang memberikan pengaruh nyata dan terukur terhadap suatu fenomena atau perubahan. Secara istilah dalam tradisi

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

akademik, kontribusi dipahami sebagai keterlibatan faktual seorang aktor baik individu maupun institusi yang dapat diidentifikasi melalui jejak historis berupa gagasan, tindakan, maupun dampak yang ditimbulkannya.[13]

Ahli historiografi, Kuntowijoyo, menegaskan bahwa dalam sejarah pemikiran, kontribusi seorang tokoh tidak dinilai secara normatif melainkan diukur melalui hubungan kausal yang dapat diverifikasi antara pemikiran yang dirumuskan, tindakan yang dilakukan, dan perubahan yang dihasilkan dalam konteks zamannya. Dengan kerangka ini, kontribusi bukan sekadar pengakuan atas kebesaran tokoh, melainkan sebuah klaim historis yang harus dibuktikan melalui sumber dan metodologi yang dapat dipertanggungjawabkan.[14]

Dalam konteks judul penelitian ini, kontribusi Abu al-A'la al-Maududi dioperasionalkan melalui tiga indikator yang saling berkaitan secara kausal. Pertama, peran ideologis yakni perumusan dan penyebaran gagasan khilafah melalui karya tulis, aktivitas jurnalistik, dan wacana publik di India kolonial. Kedua, tindakan praksis berupa keterlibatan langsung al-Maududi dalam dakwah politik, pembinaan kader, serta pendirian Jama'at-e-Islami (1941) sebagai medium organisatoris perjuangan. Ketiga, dampak historis yakni pengaruh terukur dari pemikiran dan gerakannya terhadap transformasi wacana khilafah, mobilisasi umat Islam India, dan dinamika sosial-politik Muslim India abad ke-XX. Dengan demikian, kontribusi dalam penelitian ini hanya diakui apabila ketiga indikator tersebut dapat ditelusuri dan diverifikasi

[13] T. Guritno, "Kamus Ekonomi-Bisnis-Perbankan, Inggris-Indonesia," in *Gadjah Mada University Press, 1992*, 2010, 438. (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1992), cet-ke 11.2010. h. 45.

[14] Heryati, "Pengantar Ilmu Sejarah," *Jurnal Ilmu Sejarah Dan Kebudayaan* 4, no. 4 (2013): h. 70–82.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

melalui sumber sejarah yang relevan, sejalan dengan metodologi sejarah pemikiran yang menjadi landasan penelitian ini.[15]

2. Abu al-A'la al-Maududi

Abu al-A'la al-Maududi (1903–1979) adalah seorang intelektual, ideolog, dan aktivis politik Islam yang lahir di Aurangabad, Hyderabad, India. Ia dikenal sebagai pendiri Jama'at-e-Islami (1941) dan salah satu arsitek utama pemikiran Islamisme modern yang pengaruhnya melampaui batas geografis subkontinen India-Pakistan. Dalam penelitian ini, al-Maududi tidak diposisikan sebagai objek penilaian normatif atas kebenaran atau kesalahan pemikirannya, melainkan sebagai subjek historis yang dikaji secara kritis yakni bagaimana pemikiran, karya, dan tindakan organisatorisnya secara faktual berkontribusi dalam proses transformasi gerakan khilafah di India pada abad ke-XX.[16]

3. Pergerakan khilafah

Gerakan khilafah adalah rangkaian aktivitas politik, intelektual, dan organisatoris umat Islam yang bertujuan mempertahankan, merestorasi, atau mentransformasi konsep khilafah sebagai sistem politik Islam. Dalam penelitian ini, gerakan khilafah berperan sebagai objek transformasi yakni arena historis yang secara faktual mengalami perubahan mendasar melalui kontribusi pemikiran dan tindakan organisatoris al-Maududi di India pada abad ke-XX. Gerakan ini tidak dimaknai sebagai institusi khilafah klasik, melainkan sebagai variabel historis yang dapat

[15] Jahid Sari, A Anditha, Syaifullah, *Komunikasi Organisasi* (Surakarta: BuatBuku. com, 2018).h. 72.

[16] Bambang Saiful Ma'arif, "*Demokrasi Dalam Islam Pandangan Al-Maududi*," *Jurnal Sosial dan Pembangunan* 10, no. 2 (2023): h.16–78.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

diidentifikasi dan diverifikasi melalui tiga indikator empiris: produksi dan penyebaran gagasan kedaulatan Tuhan dalam wacana publik; pembentukan Jama'at-e-Islami sebagai medium organisatoris perjuangan; serta mobilisasi kader dan aktivitas sosial-politik yang terdokumentasi dalam sumber sejarah yang relevan.

Definisi istilah dalam penelitian ini berguna untuk memperjelas ruang lingkup kajian, membatasi objek studi, serta menghindari ambiguitas makna. Penjabaran istilah seperti *Kontribusi*,*Pergerakan,Abu Al'ala Al-Maududi, Khilafah*, dapat memperkuat kerangka analisis dan memastikan konsistensi pemakaian istilah sepanjang penulisan. Dengan demikian, kejelasan istilah mendukung ketepatan metodologis dan kualitas akademik penelitian secara keseluruhan.

F. Tinjauan Relevan

Tinjauan penelitian terdahulu atu sering disebut dengan tinjauan pustaka merupakan talaah terhadap hasil-hasil penelitian yang berkaitan dengan objek penelitian yang berkaitan dengan judul proposal ini, dan juga sekaligus menyelusuri tulisan ataupun penelitian tentang masalah yang dipilih dan juga untuk membantu penulis dalam menemukan data sebagai bahan perbandingan, supaya data yang dianalisis itu lebih jelas.

Adapun literatur yang dianggap relevan dengan objek penelitian ini adiantaranya:

a. Khurshid Ahmad, seorang cendekiawan Muslim dan analis politik Islam kontemporer, menulis karya akademik berjudul "*Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism* pada tahun 1996", yang diterbitkan oleh *Oxford University*

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

Press. Dalam penelitian tersebut, Ahmad menempatkan Abul A'la al-Maududi sebagai figur sentral dalam arsitektur kebangkitan Islam modern di Asia Selatan. Perspektif yang digunakan bersifat historis-analitis dengan menelusuri latar sosial, tradisi intelektual, dan pergulatan ideologis yang membentuk orientasi pemikiran Maududi sejak awal abad ke-20.[17]

Ditinjau dari relevansinya, penelitian Ahmad memiliki titik temu dengan kajian saya, terutama dalam aspek ketokohan Maududi dan rekonstruksi politik Islam di India pada abad ke-20. Namun, perbedaannya cukup mendasar. Karya Ahmad lebih berorientasi pada konstruksi revivalisme Islam secara global dan tidak secara khusus menyoroti kontribusi Maududi terhadap pergerakan khilafah di India sebelum partisi. Dengan demikian, posisi penelitian ini menjadi lebih spesifik dalam batas geografis dan temporal serta fokus terhadap terminologi "kontribusi" dan "pergerakan".

Sementara penelitian saya memperdalam satu segmen spesifik dari isu yang lebih luas, yakni khilafah dalam konteks India kolonial. Hal ini memungkinkan posisi penelitian saat ni untuk mengisi kekosongan analisis yang belum ditangani secara eksplisit oleh Khurshid Ahmad.

b. John L. Esposito, akademisi terkemuka dalam kajian politik Islam dari *Georgetown University*, menyajikan telaah analitis yang kuat dalam karyanya Islam and Politics terbitan tahun 1983. Buku ini mengkaji transformasi politik Islam modern secara lintas kawasan, termasuk Asia Selatan, Timur Tengah, dan

[17] Seyyed Vali Reza Nasr, *Maududi Dan Terbentuknya Kebangkitan Islam*, *Oxford University Press, Inc.* (New York: Oxford University Pres, Inc., 1996).

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

Afrika Utara. Dalam salah satu bagian, Esposito memberikan perhatian khusus terhadap kiprah Maududi dalam merumuskan negara Islam dan resistensi ideologis terhadap sekularisme kolonial.[18]

Hubungan penelitian Esposito dengan kajian saya terletak pada fokus terhadap abad ke-20, konteks kolonial India, dan posisi Maududi sebagai pelopor ideologi politik Islam modern. Namun, penelitian Esposito tidak secara eksplisit menguraikan kontribusi Maududi terhadap pergerakan khilafah sebagai tema utama. Sehingga Perbedaan tersebut justru memperkuat urgensi penelitian saya. Dengan demikian, penelitian Esposito dapat ditempatkan sebagai tinjauan relevan yang memperkuat landasan konseptual dan historis penelitian saat ini.

c. Seyyed Vali Reza Nasr, pakar politik Islam dari *Tufts University*, menulis karya ilmiah berjudul *The Vanguard of the Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan* pada tahun 1994. Penelitian ini secara mendalam membahas evolusi Jamaat-e-Islami sebagai gerakan politik dan ideologis pasca terbentuknya Pakistan. Nasr mendeskripsikan peran Maududi tidak hanya sebagai pemikir, tetapi juga sebagai arsitek ideologi Islam modern yang berupaya membingkai kembali konsep negara dan masyarakat berlandaskan syariat.

Dalam analisisnya, Nasr menggarisbawahi bahwa gagasan Maududi mengenai khilafah, syariat, dan negara teologis tidak sekadar statis dalam tataran wacana, tetapi mengalami artikulasi kelembagaan melalui organisasi. Ia melihat Jamaat-e-Islami sebagai laboratorium sosial-politik yang mengimplementasikan gagasan khilafah dalam bentuk modern. Namun demikian, fokus penelitian Nasr

[18] John L. Esposito, *Islam and Politics* (New York: Syracuse University Presss, 1984).

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

lebih tertuju pada periode pasca 1947, ketika Pakistan telah menjadi negara independen.[19]

Di titik inilah relevansi dan perbedaannya dengan penelitian ini menjadi tampak jelas. Persamaannya terletak pada objek utama tokoh, yaitu Maududi, serta tema besar yang berkaitan dengan ideologi politik Islam. Akan tetapi, penelitian ini mengkaji kontribusi Maududi dalam konteks India kolonial dan awal abad XX, sebelum peralihan institusional menuju Pakistan. Nasr tidak mendalami secara khusus fase awal perkembangan gagasan khilafah Maududi di India, yang justru menjadi fokus utama penelitian ini.

Dengan demikian, penelitian Nasr memiliki posisi strategis sebagai rujukan perbandingan yang menunjukkan perkembangan pasca-konseptual dari gagasan khilafah Maududi. Sementara penelitian ini berkontribusi dalam mengisi kekosongan kajian mengenai fase awal pemikiran dan gerakan Maududi di India sebelum terbentuknya Pakistan. Hal ini memberikan nilai kebaruan (novelty) dalam konteks historiografi pemikiran politik Islam.

d. Dalam penelitian yang dilakukan oleh, Humeira Iqtidar pada tahun 2022 melalui artikel berjudul "*Divine Sovereignty, Morality and the State: Maududi and His Influence*" merupakan salah satu penelitian terbaru yang memberikan kontribusi signifikan terhadap analisis pemikiran politik Abu al-A'la al-Maududi. Dalam artikelnya, Iqtidar menyoroti konsep hakimiyyah atau kedaulatan Tuhan yang menjadi inti dari konstruksi politik Maududi. Lebih lanjut, penelitian tersebut

[19] Vali Nasr, *Pelopor Revolusi Islam: Jamaah Islam Pakistan* (Berkeley: American Library Association, 1994).

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

menegaskan bahwa relasi antara moralitas, negara, dan otoritas ilahi dalam pemikiran Maududi tidak lahir secara spekulatif, melainkan dibentuk oleh kondisi sosial-politik umat Islam India pada masa kolonial Inggris.[20]

Secara metodologis, artikel ini menggabungkan pendekatan historis dan analisis ideologis. Iqtidar berupaya membaca teks-teks Maududi dan pengaruhnya terhadap gerakan Islam modern melalui perspektif transformasi sosial dan politik. Hal ini menunjukkan bahwa pembentukan pemikiran Maududi tidak dapat dilepaskan dari faktor kolonialisme, krisis identitas politik umat Islam India, dan kebutuhan rekonstruksi ideologi keagamaan pada masa tersebut. Penelitian ini juga menyoroti implikasi pemikiran Maududi terhadap gerakan politik Islam kontemporer, baik di Asia Selatan maupun secara global.

Jika dikaitkan dengan penelitian ini, terdapat kesesuaian dalam objek kajian, yaitu Maududi sebagai tokoh sentral. Namun, secara fokus, penelitian Iqtidar lebih menitikberatkan pada analisis pemikiran dan pengaruh ideologis, bukan pada dimensi kontribusi terhadap pergerakan khilafah secara historis. Dengan demikian, perbedaannya terletak pada ruang lingkup dan titik tekan penelitian. Penelitian saat ini membatasi diri pada kontribusi konkret dalam konteks India abad ke-20, sedangkan Iqtidar lebih melihat perkembangan gagasan dalam skala luas dan lintas wilayah.

Dari segi relevansi, penelitian ini sangat layak dijadikan tinjauan terdahulu karena memberikan fondasi konseptual yang dapat memperkuat

[20] Humeira Iqtidar, "Kedaulatan Ilahi, Moralitas, Dan Negara: Maududi Dan Pengaruhnya," *Jurnal Royal Asiatic Society* . (2022): h. 277–93.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

argumentasi penelitian ini. Iqtidar menyediakan landasan pemikiran yang dapat dijadikan titik masuk untuk mengulas kontribusi Maududi terhadap khilafah dalam kerangka historis dan ideologis. Selain itu, adanya perbedaan fokus justru membuka ruang orisinalitas penelitian ini, khususnya dalam mengkaji aspek kontribusi dan gerakan yang belum dieksplorasi secara spesifik dalam penelitian terdahulu tersebut.

e. Penelitian yang ditulis oleh J.K. Gani pada tahun 2023 ini yang berjydul "*Anti-Colonial Connectivity between Islamicate Revivalism: Muslim Brotherhood and Jama'at-e-Islami in India*". Penelitian ini menguraikan bahwa pemikiran Maududi tidak hanya berdampak di India, melainkan turut berkontribusi pada pembentukan jaringan ideologis transnasional yang bergerak dalam semangat anti-kolonial dan aspirasi politik Islam. Dengan demikian, penelitian ini mengemukakan bahwa gerakan yang dibangun Maududi memiliki dimensi lintas ruang dan tidak terbatas pada batas-batas nasional India.[21]

Dari segi metodologis, artikelnya menggunakan pendekatan komparatif-historis dengan melihat paralelitas gagasan, dinamika sosial-politik, dan perkembangan organisasi Islam modern. Fokus utama kajian ini adalah interaksi antara gagasan khilafah, penegakan syariat, dan perlawanan terhadap struktur kolonialisme Eropa. Jamaat-e-Islami diposisikan sebagai entitas yang memiliki korelasi intelektual dan ideologis dengan gerakan Ikhwanul Muslimin di Timur

[21] Jasmine K. Gani, "Anti-Colonial Connectivity between Islamicate Movements in the Middle East and South Asia: The Muslim Brotherhood and Jamati Islam," *Postcolonial Studies* 26, no. 1 (2023):h. 55–76.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

Tengah, sehingga Maududi dipandang sebagai salah satu motor penggerak intelektual abad ke-20.

Apabila dikaitkan dengan penelitian saat ini, terdapat kesesuaian pada aspek kajian gerakan Islam, kontribusi tokoh, dan konteks anti-kolonial. Akan tetapi, penelitian Gani tidak membatasi analisisnya pada India abad ke-20 dan tidak secara khusus membahas kontribusi Maududi terhadap pergerakan khilafah dalam ruang nasional. Penelitian ini justru mengambil posisi yang lebih fokus dan mendalam dengan menelaah bagaimana Maududi berperan secara langsung dalam dinamika gerakan khilafah di India pada periode tertentu.

Secara akademik, artikel ini memiliki relevansi strategis dalam memperkuat kerangka pergerakan Islam dan menunjukkan posisi Maududi dalam jaringan ideologis global. Penelitian saat ini dapat memanfaatkan kajian ini sebagai landasan untuk menjelaskan pengaruh eksternal dalam pembentukan gerakan khilafah di India, sekaligus menegaskan letak kontribusi spesifik tokoh yang menjadi objek penelitian. Dengan pendekatan tersebut, posisi penelitian ini menjadi lebih kuat dan memiliki originalitas yang jelas.

Agar dapat mudah memahami perbedan dan persamaan penelitian-penelitian terdahulu dengan penelitian ini maka di uraikan dalam tabel berikut:

Tabel 1.1 Penelitian Terdahulu

No	Peneliti	Persamaan dengan Penelitian Ini	Perbedaan Fokus	Perbedaan Ruang dan Waktu	Perbedaan Metode	Arah Kontribusi Penelitian ini
1	Khurshid	Sama-sama membahas Maududi	Ahmad fokus pada konstruksi	Tidak dibatasi pada India	Kajian literatur historis	Penelitian ini memfokuskan Maududi

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

No	Peneliti	Persamaan dengan Penelitian Ini	Perbedaan Fokus	Perbedaan Ruang dan Waktu	Perbedaan Metode	Arah Kontribusi Penelitian ini
	Ahmad (1996)	dan peran pemikirannya dalam kebangkitan Islam modern	ideologi revivalisme secara makro	pra-partisi; konteks global	dan tekstual	dalam konteks India kolonial serta menelaah kontribusinya terhadap transformasi gerakan khilafah melalui gagasan dan aktivitas gerakan
2	John L. Esposito (1983)	Sama-sama menempatkan Maududi sebagai tokoh penting dalam perubahan politik Islam abad XX	Fokus pada pemetaan politik Islam lintas negara; bersifat makro-komparatif	Tidak masuk pada dinamika internal India secara detail	Studi pustaka komparatif dengan perspektif geopolitik	Penelitian ini mempersempit kajian pada India abad XX dan menganalisis hubungan antara konteks kolonial, pemikiran Maududi, dan transformasi gerakan khilafah
3	Seyyed Vali Reza Nasr (1994)	Membahas Jamaat-e-Islami sebagai manifestasi pemikiran Maududi	Fokus pada perkembangan setelah berdirinya Pakistan	Meneliti fase pasca-1947; tidak menelaah fase pembentukan gerakan di India	Sejarah sosial-politik berbasis data organisasi dan arsip	Penelitian ini mengkaji fase awal pembentukan pemikiran dan gerakan Maududi di India sebelum partisi serta kontribusinya terhadap transformasi

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

No	Peneliti	Persamaan dengan Penelitian Ini	Perbedaan Fokus	Perbedaan Ruang dan Waktu	Perbedaan Metode	Arah Kontribusi Penelitian ini
						ideologi khilafah
4	Humeira Iqtidar (2022)	Sama-sama memanfaatkan literatur primer dan menempatkan Maududi dalam konteks kolonial	Fokus pada analisis gagasan dan wacana moral politik (ideational analysis)	Ruang analisis lebih teoretis dan abstrak; tidak menilai bukti praksis	Analisis teks primer dan wacana	Penelitian ini menghubungkan konteks sosial-politik India kolonial dengan pemikiran dan praksis gerakan Maududi secara historis
5	J.K. Gani (2023)	Sama-sama membahas Jamaat-e-Islami sebagai bagian dari dinamika kebangkitan Islam modern	Fokus pada jejaring transnasional revivalisme (Ikhwan–Jamaat)	Tidak fokus pada detail perkembangan gerakan di India pra-partisi	Kajian historis-komparatif lintas gerakan	Penelitian ini menelaah kontribusi Maududi dalam ruang nasional India serta transformasi gerakan khilafah sebelum terbentuknya Pakistan

Analisis terhadap penelitian terdahulu menunjukkan bahwa karya Ahmad (1996), Esposito (1983), Nasr (1994), Iqtidar (2022), dan Gani (2023) memberikan kontribusi penting dalam menjelaskan pemikiran Abu al-A'la al-Maududi dan peran Jamaat-e-Islami dalam dinamika Islam modern. Secara umum, kajian tersebut memosisikan Maududi sebagai intelektual yang merespons krisis sosial-politik umat Islam pada masa kolonial melalui rekonstruksi pemikiran politik Islam. Namun, sebagian besar penelitian masih berfokus pada aspek konseptual, perkembangan

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

ideologi, pembentukan organisasi, dan kebangkitan Islam modern, tanpa mengkaji secara khusus hubungan antara konteks India kolonial, pemikiran politik Maududi, dan transformasi gerakan khilafah di India pra-partisi.

Penelitian ini berupaya mengisi kesenjangan tersebut melalui pendekatan historis berbasis studi kepustakaan dengan menelaah karya-karya Maududi serta berbagai literatur akademik yang relevan. Analisis diarahkan pada keterkaitan antara kondisi sosial-politik India kolonial, perkembangan gagasan politik Islam, aktivitas intelektual Maududi, dan transformasi gerakan khilafah. Kontribusi Maududi dipahami sebagai proses historis yang tercermin dalam hubungan antara gagasan, organisasi, dan perubahan sosial pada zamannya. Dengan demikian, penelitian ini menawarkan kebaruan pada fokus kajian dengan menempatkan Maududi sebagai aktor penting dalam transformasi gerakan khilafah di India pra-partisi serta memperkaya historiografi gerakan Islam modern dan studi pemikiran politik Islam pada masa kolonial.

G. Landasan Teori

Landasan teori merupakan bagian penting dalam penelitian yang berfungsi sebagai kerangka acuan untuk menganalisis dan menjawab permasalahan penelitian. Landasan teori memuat teori, konsep, definisi, serta hasil kajian pustaka yang relevan dengan topik penelitian sehingga mencerminkan pemahaman peneliti terhadap bidang kajian yang diteliti. Selain itu, landasan teori disusun secara sistematis dengan mengintegrasikan variabel, konsep, dan proposisi yang saling berkaitan sebagai dasar dalam menganalisis data dan menarik kesimpulan. Dengan demikian, landasan teori memberikan pijakan ilmiah yang jelas, terarah, dan dapat dipertanggungjawabkan sehingga mendukung validitas serta kualitas hasil penelitian.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

1. Teori Revivalisme

Teori revivalisme Islam dikembangkan dalam kajian sejarah dan sosiologi Islam modern oleh para sarjana seperti John O. Voll, Fazlur Rahman, dan William Montgomery Watt, yang menelaah kebangkitan gerakan Islam sebagai respons terhadap krisis internal umat dan tekanan eksternal kolonialisme Barat.[22]

Teori revivalisme Islam menjelaskan bahwa kebangkitan gerakan Islam muncul sebagai respons historis terhadap krisis struktural umat Islam, yang meliputi kemunduran politik, dominasi kolonial, dan disintegrasi otoritas Islam.

Teori ini digunakan dalam menganalisis kondisi krisis umat Islam India akibat kolonialisme Inggris, seperti marginalisasi politik Muslim, hilangnya otoritas Islam, dan kegagalan elite Muslim. Variabel yang dianalisis adalah konteks struktural dan historis yang melatarbelakangi munculnya wacana kebangkitan dan khilafah. Teori revivalisme berfungsi sebagai alat analisis latar historis, bukan untuk menilai kebenaran ide khilafah.[23]

2. Teori Gerakan Sosial Islam

Teori gerakan sosial Islam dikembangkan oleh Quintan Wiktorowicz. Teori ini hadir sebagai alat analisis dalam melihat kemunculan dan dinamika gerakan islam kontenporer.[24]

Dalam teori ini memandang bahwa gerakan islam merupaka sebagian dari rangkaian fenomena sosial-politik yang terorganisir yang berawal dari adanya interaksi dan peluang politik untuk mobilisasi sumber daya, dan pembingkaian ideologis.

---

[22] Long-term Secularization, "Explaining Religious Revival in the Context Of," *Religions* 14 (2023):h. 1–16.

[23] Syarifuddin Jurdi, "Abstract; Islamic Social Movement Was a Unique Phenomenon during the 20," *Jurnal Politik Profetik* 1 (2013):h. 3.

[24] Noorhaidi Hasan, "Islam Politik , Teori Gerakan Sosial , dan Pencarian Model Pengkajian Islam Baru Lintas-Disiplin," *242 Al-Ja>mi'ah,* 44, no. 1 (2004):h. 243–245.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

Gerakan Islam dianalisis sebagai tindakan kolektif rasional, bukan sebagai ekspresi teologis normatif.[25]

Oleh karena itu, teori ini digunakan dalam meganalisis bagaimana respon historis Abu al-A'la al-Maududi terhadap krisis umat Islam di India melalui pembentukan gagasan dan organisasi Jamaat-e-Islami. Variabel yang dianalisis meliputi formulasi ideologi khilafah, strategi organisasi, dan pola mobilisasi sosial-politik.

Grand theory dalam penelitian ini adalah gerakan sosial , digunakan dalam meganalisis bagaimana respon historis Abu al-A'la al-Maududi terhadap krisis umat Islam di India melalui pembentukan gagasan dan organisasi Jamaat-e-Islami. Kerangka ini kemudian diperkaya dengan teori revivalisme Islam untuk menjelaskan kondisi krisis umat Islam India akibat kolonialisme Inggris, seperti marginalisasi politik Muslim, hilangnya otoritas Islam, dan kegagalan elite Muslim.

H. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode penelitian kepustakaan (*library research*), yaitu penelitian yang menjadikan sumber-sumber tertulis sebagai basis utama pengumpulan dan analisis data. Data diperoleh melalui penelaan terhadap karya primer Abu al-A'la al-Maududi serta literatur sekunder berupa buku, artikel ilmiah, dan dokumen akademik yang relevan. Melalui pendekatan ini, penelitian diarahkan untuk merekonstruksi secara historis perkembangan gagasan dan kontribusi intelektual Maududi dalam transformasi wacana khilafah di India abad ke-20.[26]

---

[25] Quintan Wictorowicz, *Teori Gerakan Sosial Islam: Cara Pandang-Baru Memahami Aktivisme Islam* (Penerbit Gading Publishing dan Paramadina Jakarta, 2012).

[26] D Boote and P Beile, "Scholars before Researchers: On the Centrality of the Dissertation Literature Review in Research Preparation. Education Researcher, 34 (6), " 2005.h. 3-15.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

2. Pendekatan Penelitian

Adapun pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini sebagai berikut:

a. Pendekatan Historis

Pendekatan historis digunakan untuk memahami pemikiran dan aktivitas Abu al-A'la al-Maududi dalam konteks ruang dan waktu tertentu. Pendekatan ini memungkinkan peneliti menelusuri hubungan antara perubahan sosial-politik India kolonial dengan lahirnya gagasan politik Islam yang dikembangkan Maududi

b. Pendekatan Intelektual History

Pendekatan intelektual digunakan untuk mengkaji konstruksi pemikiran, karya intelektual, serta peran konseptual Abu al-A'la al-Maududi sebagaimana direpresentasikan dalam sumber-sumber kepustakaan. Fokus analisis diarahkan pada bagaimana gagasan tersebut dibentuk, dikembangkan, dan diposisikan dalam dinamika pemikiran politik Islam modern.

3. Jenis Data

Jenis data dalam penelitian ini berupa data kualitatif historis yang diperoleh melalui sumber tertulis. Data primer berupa karya-karya Abu al-A'la al-Maududi yang relevan dengan tema penelitian, sedangkan data sekunder berupa buku, jurnal ilmiah, dan kajian akademik yang membahas pemikiran politik Islam, sejarah Muslim India, dan gerakan Islam modern.

4. Metode Pengumpulan data

a. Heuristik

Tahap heuristik dalam penelitian ini dilakukan melalui proses penelusuran, pengumpulan, dan identifikasi sumber-sumber sejarah yang

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

berkaitan dengan kontribusi Abu al-A'la al-Maududi dalam transformasi gerakan khilafah di India abad ke-20. Proses penelusuran sumber dilakukan secara sistematis dengan memanfaatkan berbagai literatur yang relevan, baik berupa karya asli al-Maududi maupun kajian akademik yang membahas pemikiran, aktivitas organisasi, serta pengaruh intelektualnya dalam perkembangan politik Islam modern. Tahap ini bertujuan memperoleh data yang memadai untuk merekonstruksi pemikiran dan peran historis al-Maududi berdasarkan sumber yang dapat dipertanggungjawabkan secara akademik.[27]

Sumber penelitian ini terdiri atas data primer dan data sekunder. Data primer berupa karya-karya Abu al-A'la al-Maududi yang digunakan untuk memahami secara langsung konstruksi pemikiran politiknya. Beberapa sumber utama yang digunakan ialah *A Short History of the Revivalist Movement in* Islam, *Islamic Law and Constitution*, serta *Khilafah* dan *Kerajaan*. Ketiga karya tersebut memuat konsep khilafah, hakimiyyah, negara Islam, dan gagasan pembaruan yang menjadi dasar pemikiran al-Maududi.

Data sekunder diperoleh dari buku, artikel jurnal, karya ilmiah, serta dokumen akademik yang relevan dengan tema penelitian. Sumber-sumber tersebut meliputi tulisan Barsihannor, Maryam Jameelah, Ibrahim, Zulham, Humeira Iqtidar, serta berbagai skripsi, tesis, dan repository perguruan tinggi. Melalui proses heuristik, sumber-sumber yang terkumpul diklasifikasikan berdasarkan tingkat otoritas dan relevansinya terhadap penelitian. Karya al-Maududi dijadikan sumber utama analisis, sedangkan sumber sekunder berfungsi memberikan konteks historis, memperkuat interpretasi, dan membandingkan berbagai pandangan akademik.

5. Metode Pengolahan data

[27] Joko Sayono, "Langkah- Langkah Heuristik Dalam Metode Sejarah Di Era Digital," *Sejarah, Budaya, dan Pengajarannya* 15, no. 2 (2021):h. 69–76.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

a. Kritik sumber

1. Kritik eksternal

Proses dalam penelitian ini dengan menguji sumber-sumber primer dengan memperhatikan konteks historis, waktu penulisan, dan relevansinya terhadap penelitian. Karya-karya Abu al-A'la al-Maududi ditulis pada periode ketika dunia Islam menghadapi krisis politik pasca-runtuhnya Kekhalifahan Utsmaniyah tahun 1924 serta menguatnya kolonialisme dan nasionalisme di India. *A Short History of the Revivalist Movement in Islam* ditulis tahun 1940 untuk menjelaskan tradisi tajdid dalam sejarah Islam dan pentingnya kebangkitan umat. *Islamic Law and Constitution 1940* lahir dalam konteks perdebatan mengenai dasar negara dan sistem politik Islam menjelang serta setelah berdirinya Pakistan. Adapun *Khilafah and Monarchy* ditulis pada dekade 1966 sebagai refleksi kritis al-Maududi terhadap transformasi sistem khilafah menjadi monarki dalam sejarah politik Islam.

2. Kritik internal

Tahap kritik intenal dilakukan proses menelaah isi, argumentasi, dan kecenderungan gagasan yang terdapat dalam karya-karya tersebut. Analisis menunjukkan bahwa al-Maududi memandang khilafah bukan hanya sebagai institusi historis, tetapi juga sebagai konsep yang berkaitan dengan hubungan agama, kekuasaan, dan masyarakat. Dalam *Islamic Law and Constitution*, konsep *hakimiyyah* digunakan untuk menegaskan kedaulatan Tuhan sebagai dasar sistem politik Islam. Sementara itu, *Khilafah and Monarchy* berisi kritik historis terhadap pergeseran pemerintahan Islam dari sistem khilafah menuju monarki, sedangkan *A Short History of the Revivalist Movement in Islam* menempatkan pembaruan sebagai instrumen kebangkitan umat. Perbandingan ketiga karya tersebut menunjukkan bahwa gagasan khilafah dalam pemikiran al-

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

Maududi merupakan bagian dari upayanya merumuskan tatanan politik Islam yang responsif terhadap tantangan modernitas, kolonialisme, dan sekularisme. [28]

b. Interpretasi

Tahap interpretasi dilakukan dengan menafsirkan data yang telah melalui proses kritik sumber menggunakan teori revivalisme Islam. Melalui teori ini, kemunculan pemikiran Abu al-A'la al-Maududi dipahami dalam konteks krisis politik umat Islam pasca-runtuhnya Kekhalifahan Utsmaniyah, perkembangan kolonialisme Inggris, dan menguatnya arus nasionalisme sekuler di India. Dalam konteks tersebut, konsep *hakimiyyah*, khilafah, dan *theo-democracy* ditafsirkan sebagai bagian dari wacana pembaruan Islam yang muncul sebagai respons terhadap perubahan sosial dan politik pada abad ke-20.[29]

Selain itu, teori gerakan sosial Islam digunakan untuk memahami hubungan antara gagasan politik al-Maududi dan aktivitas organisasional yang dilakukannya. Berdasarkan sumber yang dianalisis, pendirian Jamaat-e-Islami dapat dipahami sebagai salah satu bentuk artikulasi gagasan politik Islam ke dalam wadah gerakan yang terorganisasi. Penafsiran ini menunjukkan bahwa pembahasan mengenai khilafah dalam pemikiran al-Maududi tidak hanya muncul dalam karya intelektual, tetapi juga berkaitan dengan aktivitas sosial dan politik yang berkembang pada masanya.[30]

Hasil interpretasi memperlihatkan bahwa transformasi khilafah dalam pemikiran al-Maududi lebih banyak bergerak pada ranah konseptual dan ideologis daripada upaya membangun kembali institusi khilafah dalam bentuk historisnya. Temuan tersebut didasarkan pada pembacaan terhadap karya-karyanya yang menunjukkan perhatian pada persoalan kedaulatan, negara Islam,

[28] Abdurrahman Dudung, *Metodologi Penelitian Sejarah Islam*, *Ombak, Yogyakarta*, 2011.
[29] Ahmad Daliman, *Metode Penelitian Sejarah* (Penerbit Ombak, 2012).
[30] Moh Nazir, *Metode Penelitian*, *Penerbit Ghalia Indonesia. Bogor*, vol. 66, 2014.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

dan hubungan agama dengan kekuasaan politik. Oleh karena itu, kontribusi al-Maududi dalam penelitian ini ditafsirkan sebagai bagian dari perkembangan pemikiran dan gerakan revivalisme Islam yang muncul dalam konteks perubahan politik dunia Islam abad ke-20.

c. Historiografi Tematik

Tahap historiografi dalam penelitian ini diarahkan pada rekonstruksi historis mengenai kontribusi Abu al-A'la al-Maududi dalam transformasi ideologi khilafah di India abad ke-20. Rekonstruksi tersebut tidak dilakukan dengan menempatkan pemikiran al-Maududi sebagai gagasan yang berdiri sendiri, melainkan sebagai produk historis yang lahir dari interaksi antara krisis politik umat Islam, pengalaman kolonialisme, dan perdebatan mengenai otoritas politik pasca-runtuhnya Kekhalifahan Utsmaniyah. Dengan demikian, objek utama historiografi penelitian ini bukan sekadar tokoh, melainkan proses historis yang melatarbelakangi lahir, berkembang, dan terartikulasinya gagasan politik al-Maududi dalam ruang sosial-politik tertentu.

Bentuk historiografi yang digunakan merupakan historiografi intelektual-politik yang berfokus pada hubungan antara ide, konteks, dan gerakan. Dalam kerangka tersebut, konsep hakimiyyah, khilafah, dan theo-democracy tidak diperlakukan sebagai doktrin normatif yang terlepas dari realitas sejarah, tetapi dianalisis sebagai konstruksi ideologis yang muncul dalam perdebatan mengenai negara, kedaulatan, dan identitas politik umat Islam pada abad ke-20. Oleh karena itu, penulisan sejarah dalam penelitian ini diarahkan untuk menjelaskan bagaimana gagasan tersebut dibentuk, dinegosiasikan, dan dikembangkan oleh al-Maududi sebagai respons terhadap perubahan politik yang berlangsung pada masanya.

Hasil historiografi disusun secara tematik dengan menelusuri hubungan antara konteks sejarah, perkembangan gagasan, dan aktivitas gerakan al-

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

Maududi melalui Jamaat-e-Islami. Penulisan ini menunjukkan bahwa transformasi khilafah dalam pemikiran al-Maududi berlangsung melalui reinterpretasi konsep politik Islam yang kemudian terartikulasi dalam bentuk gerakan sosial dan politik. Dengan demikian, historiografi penelitian ini merekonstruksi keterkaitan antara ideologi, pemikiran, dan gerakan dalam kontribusi al-Maududi terhadap perkembangan revivalisme Islam abad ke-20.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

BAB II
KONDISI SOSIAL-POLITIK DAN KEAGAMAAN UMAT MUSLIM DI INDIA SEBAGAI KONTEKS TRANSFORMASI GERAKAN KHILAFAH

A. Struktur Sosial Muslim India

Untuk memahami struktur sosial Muslim India pada awal abad ke-20, penting untuk menelaah konsekuensi yang ditimbulkan oleh runtuhnya Dinasti Mughal. Pada puncak kejayaannya pada akhir abad ke-17, Dinasti Mughal menguasai sebagian besar wilayah anak benua India, menyumbang sekitar 24% dari produk domestik bruto dunia, serta memiliki populasi antara 100 hingga 150 juta jiwa, sehingga menjadikannya salah satu kekuatan ekonomi dan politik terbesar pada masanya.[31]

Umat Islam sebagai kelompok yang menjadi penopang utama otoritas dinasti tersebut menempati posisi strategis dalam struktur administrasi, peradilan, militer, dan patronase budaya. Keruntuhan kekuasaan Mughal yang berlangsung secara bertahap sejak wafatnya Aurangzeb pada tahun 1707 hingga pengasingan kaisar terakhir, Bahadur Shah II, pada tahun 1857, mengakibatkan dislokasi sosial yang mendalam:

"The rise of British colonialism in the eighteenth century witnessed a simultaneous decline in the political fortunes among Muslims in South Asia. The loss of authority both political and social following the dissolution of the Mughal Empire came as a rude shock to the community from which it struggled to recover throughout the nineteenth century."

Artinya :

Meningkatnya dominasi kolonial Inggris pada abad ke-18 berlangsung seiring dengan merosotnya posisi politik umat Islam di Asia Selatan. Kehilangan otoritas politik dan sosial pasca-runtuhnya Kekaisaran Mughal merupakan

[31] Dr. Prakash Kumar Patel, "Census in India: From Colonial Strategy to Democratic Politics?," *An International Peer-Reviewed Multidisciplinary Journal* 04, no. 10 (2025): h. 101.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

guncangan besar bagi masyarakat Muslim, sehingga mereka harus berjuang sepanjang abad ke-19 untuk memulihkan kembali kedudukan dan pengaruh yang telah hilang.[32]

Frasa *rude shock* dalam kutipan tersebut merepresentasikan perubahan sosial-politik yang berlangsung secara drastis dan mendalam dalam kehidupan komunitas Muslim di India pascaruntuhnya Dinasti Mughal. Istilah ini menggambarkan transformasi cepat dari kelompok yang sebelumnya menempati posisi dominan dalam struktur kekuasaan menjadi komunitas yang kehilangan akses terhadap institusi politik, jaringan patronase intelektual dan kultural, serta legitimasi hukum yang selama berabad-abad menopang otoritas sosial-keagamaannya.

Perubahan tersebut menimbulkan dislokasi historis yang berdampak luas terhadap kehidupan politik, sosial, dan intelektual umat Islam sepanjang abad ke-19. Konsekuensi dari proses tersebut tidak hanya bersifat sementara, melainkan membentuk krisis identitas dan otoritas yang berkelanjutan. Jejak pengalaman historis inilah yang masih dapat ditemukan pada awal abad ke-20 dan menjadi salah satu konteks penting yang melatarbelakangi perumusan pemikiran politik dan keagamaan Abul A'la Maududi.

Dominasi kolonial Inggris di India tidak sekadar menandai peralihan kekuasaan politik, tetapi juga mencerminkan transformasi mendasar terhadap tatanan sosial, ekonomi, dan hukum yang telah berkembang sebelumnya. Kehadiran East India Company sejak tahun 1612 sebagai entitas perdagangan secara bertahap berkembang menjadi instrumen kekuasaan kolonial yang memiliki otoritas politik dan militer. Dalam konteks tersebut, kemenangan Inggris dalam *Battle of Plassey*

[32] Kashshaf Ghani, "*The Politics of Pilgrimage: Reception of Hajj among South Asian Muslims*" (ISEAS–Yusof Ishak Institute, 2019)

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

pada tahun 1757 menjadi titik krusial yang menandai pergeseran dari dominasi ekonomi menuju kontrol politik yang lebih terinstitusionalisasi. Proses ini selanjutnya melahirkan struktur pemerintahan dan regulasi kolonial yang secara sistematis mengubah konfigurasi kekuasaan di India:

> *In time, trade came to be of secondary importance, as the Company sought to establish itself as 'a self-sustaining political and military establishment in India founded upon the raising of local revenue.' When the Mughal Empire was beset by crises in the 18th century, the Company intensified its military skirmishes with local rulers, gaining a decisive victory in 1757 at the Battle of Plassey. Within ten years, under the leadership of Robert Clive, it had formally taken over the administrative and tax-collecting functions across the provinces of Bengal, Bihar, and Orissa."*

Atinya :

> Pada perkembangan selanjutnya, aktivitas perdagangan menjadi kepentingan sekunder karena East India Company berupaya mentransformasikan dirinya menjadi sebuah kekuatan politik dan militer yang mandiri di India dengan basis utama penguasaan sumber-sumber pendapatan lokal. Ketika Kekaisaran Mughal mengalami kemunduran dan dilanda berbagai krisis pada abad ke-18, perusahaan tersebut memperluas intervensi militernya terhadap para penguasa setempat. Puncaknya terjadi pada tahun 1757 melalui kemenangan menentukan dalam Pertempuran Plassey. Dalam waktu kurang dari satu dekade, di bawah kepemimpinan Robert Clive, East India Company berhasil memperoleh kendali resmi atas administrasi pemerintahan dan sistem perpajakan di provinsi Bengal, Bihar, dan Orissa.[33]

Bagi umat Islam secara khusus , ekspansi kekuasaan kolonial Inggris tidak hanya berimplikasi pada perubahan struktur politik, tetapi juga menghasilkan restrukturisasi relasi kekuasaan yang memengaruhi posisi sosial, ekonomi, dan kelembagaan komunitas Muslim di India. Proses kolonial tersebut berlangsung melalui kebijakan dan praktik pemerintahan yang secara bertahap menggeser akses umat Islam terhadap berbagai sumber daya strategis yang sebelumnya menopang kedudukan mereka dalam masyarakat. Akibatnya, komunitas Muslim mengalami penurunan pengaruh dalam berbagai bidang kehidupan publik, termasuk

[33] Gurminder K. Bhambra, "Empires, Famine, and the Significance of the Political Economy of Colonialism: From the Mughal Empire to British Colonial Rule in India," *Archives Europeennes de Sociologie* 66, no. 1 (2025): h. 32–55.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

administrasi, pendidikan, dan ekonomi. Dalam perspektif historis, kondisi ini menunjukkan bahwa kolonialisme Inggris tidak bekerja secara netral, melainkan turut membentuk konfigurasi sosial yang berdampak signifikan terhadap dinamika umat Islam di India. Penelitian dari Dialnet yang mengkaji dampak kekuasaan Inggris terhadap Muslim India mencatat bahwa sejak awal kehadiran East India Company, terdapat pola yang jelas dan konsisten:

> *"As the East India Company took control over the Subcontinent, it approached Hindus for co-operation, and the latter proved to be, from the very start, staunch supporters and reliable partners of the new rulers."*

Artinya :

> Ketika East India Company mulai menguasai Anak Benua India, perusahaan tersebut menjalin kerja sama dengan masyarakat Hindu. Sejak awal, kelompok Hindu terbukti menjadi pendukung yang kuat serta mitra yang dapat diandalkan bagi para penguasa baru tersebut.[34]

Pilihan strategis Inggris untuk bermitra dengan komunitas Hindu dan bukan dengan Muslim yang secara historis lebih identik dengan kekuasaan Mughal yang baru dikalahkan bukanlah kebetulan. Namun keputusan yang bersifat kalkulatif: Muslim dianggap sebagai potensi perlawanan (karena memiliki warisan kekuasaan yang baru hilang), sementara komunitas Hindu terutama kelas pedagang dan administrator lebih mudah diintegrasikan ke dalam struktur kolonial karena tidak memiliki beban kesetiaan yang sama terhadap tatanan lama. Kebijakan ekonomi kolonial kemudian semakin memperdalam ketimpangan ini: Britain mengekstrak kekayaan dari India dalam jumlah yang oleh ekonom Utsa Patnaik diestimasi mencapai hampir 45 triliun dolar antara 1765 hingga 1938 sebuah transfer kekayaan

[34] Belmekki Belkacem, "The Impact of British Rule on the Indian Muslim Community in the Nineteenth Century," *Es* 28, no. 8 (2007): h. 27–46.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

masif yang menghancurkan industri-industri tradisional yang banyak dipegang oleh pengrajin dan pedagang Muslim.

Sebelum konsolidasi kekuasaan Inggris, identitas politik Muslim India bersifat cair, berlapis, dan kontekstual. Sebagaimana ditegaskan oleh Francis Robinson dalam karya monumentalnya:[35]

> *"Before the consolidation and crystallization of British power, the Muslims of India were in no way a monolithic or unified political bloc. Their identities were remarkably fluid, layered, and contextual. They were defined far more by powerful regional, linguistic, sectarian (Shia-Sunni), and class-based affiliations than by any singular, overarching religious-political identity*."
> Artinya :
>
> "Sebelum kekuasaan Inggris terkonsolidasi dan mengkristal secara penuh, umat Islam di India sama sekali bukanlah suatu blok politik yang monolitik atau bersatu. Identitas mereka sangat cair, berlapis, dan kontekstual. Mereka lebih banyak ditentukan oleh afiliasi kedaerahan, bahasa, sektarian (Syiah-Sunni), dan kelas sosial yang kuat daripada oleh satu identitas religius-politik tunggal yang menyeluruh." [36]

Pernyataan Robinson ini penting secara analitis karena ia membuktikan bahwa polarisasi komunal antara Muslim dan Hindu di India bukan merupakan fakta primordial yang bersifat alami, melainkan sebuah konstruksi yang lahir dan diperparah oleh dinamika kekuasaan kolonial. Kekuasaan Inggris mengambil alih dominasi dari Dinasti Mughal dan dalam prosesnya secara struktural menggeser posisi sosial umat Islam dari kelompok yang sebelumnya memegang otoritas administratif, yudisial, dan kultural, menjadi kelompok yang semakin terpinggirkan dalam hampir setiap ranah kehidupan publik. [37]

---

[36] Francis Robinson, "Separatism among Indian Muslims: The Politics of the United Provinces' Muslims, 1860-1923," *Cambridge South Asian Studies*, n.d.

[37] Enrique Baltar Rodriguez, "The Origins of Muslim Nationalism in British India," *Journal of Arts & Humanities* 6, no. 5 (2017):h. 58–59.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

Ketertinggalan umat Islam India bukan sekadar kondisi abstrak tetapi dapat didokumentasikan secara empiris melalui data yang mencakup bidang pendidikan, ekonomi, dan sosial. Proses marginalisasi yang sudah dimulai sejak era kolonial meninggalkan warisan yang sangat nyata dan terukur. ResearchGate dalam kajian komparatifnya tentang status sosial-ekonomi Muslim India merumuskan penyebab struktural ketertinggalan ini secara kronologis:

"*The process had begun in 1757 A.D. during the colonization period, when Muslims were in league to attain power from British. Muslims rulers led a revolt and had locked horns with the British, but had to lose their high authoritative positions and rights at the end. These factors played a founding role to push them into marginalization in terms of social, economic, and political status. After the revolt, the colonial ruler made rules which were more anti-Muslim, and most of it is still practiced*."

Artinya :

Proses kemunduran politik umat Islam mulai terlihat sejak tahun 1757 M, seiring dengan menguatnya kolonialisasi Inggris di India. Dalam upaya mempertahankan pengaruh politiknya, para penguasa Muslim melakukan berbagai bentuk perlawanan terhadap kekuasaan kolonial Inggris. Akan tetapi, perlawanan tersebut berakhir dengan hilangnya kedudukan politik, otoritas pemerintahan, serta sejumlah hak yang sebelumnya mereka nikmati. Keadaan ini kemudian menjadi salah satu faktor utama yang menyebabkan marginalisasi umat Islam dalam bidang sosial, ekonomi, dan politik. Pasca-pemberontakan, pemerintah kolonial memberlakukan berbagai kebijakan yang dipandang kurang menguntungkan bagi komunitas Muslim, dan dampak dari sebagian kebijakan tersebut masih dapat ditelusuri dalam perkembangan masyarakat pada periode-periode berikutnya.[38]

Data ketertinggalan ini sangat konkret. Dalam bidang pendidikan, kebijakan Macaulay 1835 yang menggantikan sistem pendidikan Arab-Persia dengan pendidikan berbahasa Inggris secara sistematis menggeser keunggulan komparatif yang selama berabad-abad dimiliki oleh ulama dan cendekiawan Muslim. Akibatnya, generasi Muslim yang tumbuh pasca-1835 semakin tertinggal dalam persaingan merebut posisi dalam birokrasi kolonial yang kini mensyaratkan

[38] JS Bandukwala, "*Indian Muslims: Past, Present and Future*," Economic and Political Weekly, 2006, h. 1341-1344.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

kemampuan berbahasa Inggris dan penguasaan ilmu-ilmu modern Barat. Kajian tentang ketimpangan pendidikan Muslim India mencatat bahwa alienasi dari sistem pendidikan modern ini bersifat akumulatif:

These alienations pushed them into marginalization, which is traceable for past 200 years. These factors played a founding role to push them into marginalization in terms of social, economic, and political status."

Artinya :

Berbagai bentuk keterasingan dan peminggiran tersebut mendorong umat Islam ke dalam kondisi marginalisasi yang jejaknya dapat ditelusuri selama lebih dari dua abad terakhir. Faktor-faktor tersebut memainkan peran mendasar dalam mendorong marginalisasi umat Islam, baik dalam aspek sosial, ekonomi, maupun politik.[39]

Marginalisasi ini tidak bersifat acak akan tetapi produk dari serangkaian kebijakan yang saling menopang dan bekerja secara sistemik. Dalam bidang hukum, kolonial Inggris secara bertahap menggantikan yurisdiksi hukum Islam dengan *Common Law Inggris*, sehingga sebagaimana dianalisis oleh Iza Hussin hukum Islam yang semula merupakan sistem yang beragam, berbasis kasus, dan berpusat pada hakim, mengalami transformasi menjadi domain yang terbatas hanya pada hukum personal dan wakaf. Pembatasan ini secara langsung memotong fungsi sosial-politik ulama yang selama berabad-abad memperoleh otoritasnya melalui penguasaan dan penerapan hukum Islam dalam kehidupan publik.

Dalam bidang representasi politik, dinamikanya lebih kompleks dan lebih merusak dalam jangka panjang. Robinson dalam analisisnya yang mendalam menegaskan bahwa separatisme Muslim bukanlah semata-mata produk dari strategi "pecah dan kuasai" yang disengaja oleh Inggris, melainkan produk dari interaksi

[39] Dr.Rekha K Jadhav and Morteza Moradgholi, "*Social, Economic and Political Status of Muslims in India,*" Journal of International Academic Research for Multidisciplinary, 2016, h. 159-172

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

yang lebih rumit antara kebutuhan politik Inggris, kebutuhan Muslim, dan kebutuhan Kongres Nasional India sekaligus:

"Muslim separatism was fostered by the political needs of the British, of the Muslims and of the Indian National Congress. Why some Indian Muslims under British rule should have organised politics on a communal basis is one of the most important problems in the history of the subcontinent. Insistence on a separate Muslim political identity led eventually to the foundation of Pakistan and many of the troubles which have beset the area since Independence.

Artinya :

"Separatisme Muslim dibentuk oleh kebutuhan politik Inggris, umat Islam, dan Kongres Nasional India. Mengapa sebagian umat Islam India di bawah kekuasaan Inggris mengorganisasikan politik mereka atas dasar komunal merupakan salah satu persoalan terpenting dalam sejarah anak benua India. Penegasan terhadap identitas politik Muslim yang terpisah pada akhirnya mengarah pada berdirinya Pakistan dan berbagai persoalan yang terus melanda kawasan tersebut sejak kemerdekaan." [40]

Analisis Robinson ini memiliki implikasi yang sangat signifikan, menunjukkan bahwa marginalisasi umat Islam India bukan merupakan kondisi yang sepenuhnya dipaksakan dari luar, melainkan juga sebagian merupakan hasil dari pilihan-pilihan strategis komunitas Muslim sendiri dalam merespons tekanan struktural yang ada. Namun demikian, pilihan-pilihan strategis itu sendiri hanya dapat dipahami dalam konteks tekanan struktural yang mendahului dan membatasinya yakni sistem kolonial yang secara objektif menempatkan umat Islam pada posisi yang lebih lemah dalam kompetisi politik dengan komunitas lain yang lebih cepat beradaptasi dengan tuntutan modernitas kolonial.[41]

Data sensus kolonial 1921 memberikan bukti empiris yang paling konkret atas kondisi ini. Dengan komposisi 22% dari total populasi India, umat Islam

[40] Francis Robinson, "Separatism Among Indian Muslims," *American History* 1861, no. 1900 (1945). h. 48.

[41] Firoz Ahmad, Anis Jahan, "Educational Backwardness of Indian Muslims : Causes and Solutions," *Academia.Edu* III, no. 10 (2016):h. 55–68.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

merupakan kelompok minoritas yang cukup besar secara demografis namun representasi mereka dalam struktur kekuasaan formal jauh di bawah proporsi demografis tersebut. [42] Kesenjangan antara bobot demografis dan bobot politik inilah yang oleh John L. Esposito diidentifikasi sebagai akar dari seluruh dinamika gerakan Islam di India pada periode ini. Dalam kajiannya tentang Islam dan politik, Esposito menegaskan bahwa kondisi struktural yang dihadapi umat Islam India berupa tekanan kolonial yang memarginalkan mereka dari birokrasi, profesi, dan representasi politik adalah faktor pembentuk yang paling menentukan bagi karakter gerakan-gerakan Islam yang lahir sebagai respons:

"The political, economic, and social conditions created by Western colonialism provided the context for the emergence of Islamic revivalism... Muslim responses to the West reflected a sense of a community under siege, a community whose religion, culture, and identity were threatened."

Artinya:

"Kondisi politik, ekonomi, dan sosial yang diciptakan oleh kolonialisme Barat menyediakan konteks bagi munculnya revivalisme Islam... Respons umat Islam terhadap Barat mencerminkan perasaan sebuah komunitas yang sedang terkepung, yaitu komunitas yang agama, budaya, dan identitasnya berada dalam ancaman."[43]

Rumusan Esposito tentang "komunitas yang terkepung" (*a community under siege*) adalah kunci untuk memahami mengapa respons umat Islam India tidak berhenti pada tuntutan reformasi parsial, melainkan berkembang menuju rekonstruksi ideologis yang totalitas. Ketika tekanan kolonial melanda secara simultan di bidang pendidikan, hukum, dan representasi politik sementara data sensus 1921 membuktikan bahwa bobot demografis yang signifikan tidak

[42] Padmanabh Samarendra, "Klasifikasi Kasta: Survei Sensus Di India Pada Akhir Abad Kesembilan Belas Dan Awal Abad Kedua Puluh," *Https://Www.Tandfonline.Com/Journals/Csas20* 26 (2003): h. 141–165.

[43] Esposito, *Islam and Politics*, 1984. h. 48.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

diterjemahkan menjadi kekuatan politik yang setara maka kondisi yang tercipta bukan sekadar ketidakadilan yang dapat diselesaikan melalui reformasi teknis. Yang tercipta adalah krisis legitimasi yang menyeluruh: krisis tentang siapakah umat Islam dalam lanskap politik modern, dan sistem apa yang mampu merestorasi martabat dan otoritas mereka. [44]

Struktur kekuasaan kolonial Inggris menempatkan umat Islam India dalam kondisi yang oleh Robinson disebut sebagai produk dari interaksi kompleks antara kebutuhan kolonial dan dinamika internal komunitas Muslim sendiri, sementara Esposito mengidentifikasinya sebagai kondisi "komunitas terkepung" yang secara struktural menuntut lahirnya respons ideologis yang melampaui reformasi parsial. Data sensus 1921 yang menunjukkan komposisi 22% populasi Muslim berfungsi sebagai bukti empiris yang memvalidasi tesis kedua sarjana tersebut:marginalisasi sistemik tidak berbanding lurus dengan representasi, dan dari ketimpangan inilah seluruh dinamika gerakan Khilafah India menemukan konteks historis dan urgensi politisnya.

B. Krisis Identitas Keagamaan Umat Islam

Kondisi umat Islam India pada era kolonial tidak hanya dapat dipahami melalui hubungannya dengan penguasa Inggris semata, melainkan juga harus dilihat melalui lensa kompetisi sosial-budaya yang berlangsung secara intensif antara komunitas Muslim dan komunitas Hindu dalam satu tatanan kolonial yang sama. Kompetisi ini bukan konflik agama dalam pengertian yang dangkal namun

[44] By Kiran Prasad, "*E-Governance Policy For Modernizing Government Through Digital Democracy In India*," Journal Of Information Policy *2* 2 (2012): h. 183.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

kompetisi peradaban yang beroperasi pada level paling fundamental: siapa yang memiliki akses terhadap kekuasaan, pengetahuan, dan identitas yang diakui secara publik dalam tatanan baru yang dibentuk oleh kolonialisme. Untuk memahami dinamika ini secara adil, perlu terlebih dahulu dicatat bahwa secara historis, hubungan Hindu-Muslim di India tidak selalu bersifat antagonistik. Sebagaimana ditegaskan oleh sejarawan Audrey Truschke dari Stanford University:

"*The British benefited from pitting Hindus and Muslims against one another and portrayed themselves as neutral saviors who could keep ancient religious conflicts at bay. The more divisive interpretation of Hindu-Muslim relations actually developed during the colonial period from 1757 to 1947*."

Artinya :

"Inggris memperoleh keuntungan dengan mengadu domba Hindu dan Muslim satu sama lain serta menampilkan diri mereka sebagai penyelamat netral yang mampu menahan konflik keagamaan kuno agar tidak meledak. Penafsiran yang semakin memecah belah mengenai hubungan Hindu-Muslim justru berkembang selama periode kolonial, dari tahun 1757 hingga 1947."[45]

Pernyataan diatas ini penting sebagai titik tolak analisis karena membuktikan bahwa antagonisme Hindu-Muslim yang kemudian menjadi bahan bakar krisis identitas Muslim India bukan merupakan warisan primordial yang tak terelakkan, melainkan sebuah konstruksi yang diperparah secara sistematis oleh dinamika kolonial. Dalam konteks konstruksi inilah, komunitas Hindu yang jauh lebih besar secara demografis dan lebih cepat beradaptasi dengan tuntutan modernitas kolonial berhasil memperoleh posisi yang secara signifikan lebih menguntungkan dalam kompetisi memperebutkan akses terhadap birokrasi, profesi, dan representasi politik kolonial.

[45] "Stanford Scholar Casts New Light on Hindu-Muslim Relations | Stanford Report," accessed May 7, 2026.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

Dalam kajiannya tentang Muslim League mencatat dengan sangat tepat bagaimana dinamika kompetisi ini berlangsung di awal era kolonial:

"With the government in the hands of foreigners who needed indigenous bureaucrats and administrators to operate it, there was keen competition for economic and political representation and influence. Muslims, shouldering a greater part of the burden in 1857 and having been defeated by the British in governance of India, fell behind more progressive Hindus who eagerly sought positions within the British raj."

Artinya :

"Dengan pemerintahan berada di tangan bangsa asing yang membutuhkan birokrat dan administrator pribumi untuk menjalankannya, muncul persaingan yang tajam dalam memperoleh representasi serta pengaruh ekonomi dan politik. Umat Islam, yang menanggung beban lebih besar dalam peristiwa 1857 dan telah dikalahkan oleh Inggris dalam pemerintahan India, tertinggal dari kelompok Hindu yang lebih progresif dan dengan antusias mencari posisi dalam pemerintahan British Raj.[46]

Kutipan ini mengungkap sebuah paradoks historis yang sangat penting: umat Islam yang sebelumnya memegang posisi dominan dalam struktur administrasi Mughal justru menanggung beban yang lebih besar pasca-1857 karena peran mereka yang lebih besar dalam perlawanan terhadap Inggris. Sementara itu, komunitas Hindu terutama kelas menengah pedagang dan profesional di kota-kota pelabuhan seperti Bombay, Calcutta, dan Madras lebih cepat mengadopsi pendidikan modern berbahasa Inggris dan memanfaatkan peluang ekonomi yang dibuka oleh tatanan kolonial. Akibatnya, pada awal abad ke-20, terjadi pembalikan posisi sosial yang dramatis: komunitas yang sebelumnya subordinat dalam tatanan Mughal kini menjadi kelompok yang dominan dalam struktur kolonial, sementara kelompok yang sebelumnya berkuasa mengalami dislokasi sosial yang mendalam.

[46] "Muslim League Protests Government Abuses of Minority Rights in India | History | Research Starters | EBSCO Research," accessed May 7, 2026.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

Selain itu, runtuhnya Kekhalifahan Utsmani pada tahun 1924 juga berdampak signifikan terhadap stabilitas identitas umat Islam, khususnya di India kolonial. Kekhalifahan Utsmani sebelumnya berfungsi sebagai simbol otoritas religius dan politik global bagi umat Islam Sunni, sehingga keberadaannya menjadi titik referensi identitas kolektif lintas wilayah. Namun, para sarjana menekankan bahwa keruntuhan ini bukan peristiwa tunggal, melainkan hasil dari akumulasi krisis internal dan tekanan eksternal. Zürcher misalnya menegaskan bahwa"*the collapse of the Ottoman Empire was not a sudden incident but the result of long-term structural weaknesses combined with external pressures*" (keruntuhan Kekaisaran Utsmani bukanlah peristiwa mendadak, melainkan hasil dari kelemahan struktural jangka panjang yang dikombinasikan dengan tekanan eksternal).[47] Sementara itu, Ardıç (2009) menjelaskan bahwa penghapusan Khilafah oleh Mustafa Kemal Atatürk merupakan bagian dari proyek sekularisasi radikal, di mana "*the abolition of the caliphate was a deliberate step toward constructing a modern, secular nation-state*" (penghapusan Khilafah merupakan langkah yang disengaja untuk membangun negara-bangsa modern yang sekuler).[48]

Ketika negara Turki yang baru menghapus institusi khilafah pada tahun 1924, majalah *The Economist* menerbitkan sebuah artikel yang menyatakan sebagai berikut (1924):

"Peristiwa tersebut menandai sebuah era dalam ekspansi gagasan Barat ke dunia non-Barat, karena prinsip-prinsip Barat tentang kedaulatan nasional dan pemerintahan sendiri menjadi kekuatan utama yang menyebabkan jatuhnya

[47] Erik-Jan Zürcher, "THE OTTOMAN EMPIRE 1850-1922 - UNAVOIDABLE FAILURE?," in *Leiden University*, 1996, h. 292.

[48] John Strawson, "Modern Islamic Memory and the ISIS 'Caliphate," Modern Islamic Memory and the ISIS 'Caliphate, 2017.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

‘Abdu’l Mejid Efendi. Baik secara tradisi maupun teori, khalifah merupakan seorang penguasa absolut atas dunia Islam yang bersatu, sehingga hampir tidak mungkin menemukan tempat baginya dalam sebuah negara nasional (baik yang berbentuk republik maupun monarki konstitusional) di mana kedaulatan berada di tangan wakil rakyat melalui parlemen.”[49]

Dalam kutipan tersebut menyoroti pertentangan ideologis mendasar saat berakhirnya era Kekhalifahan Ottoman. Berikut adalah poin intinya:

1. Benturan Kedaulatan: Ada ketidakcocokan antara konsep Khalifah sebagai penguasa absolut dunia Islam dengan konsep Negara Bangsa (republik/parlemen) di mana kedaulatan ada di tangan rakyat.
2. Pengaruh Gagasan Barat: Penulis melihat jatuhnya 'Abdu'l Mejid Efendi sebagai bukti kemenangan prinsip Barat (kedaulatan nasional) atas sistem tradisional non-Barat.
3. Inkompatibilitas Teoretis: Secara teori, posisi Khalifah tidak memiliki tempat dalam struktur negara modern yang berbasis perwakilan rakyat.

Lebih lanjut, Evered & Evered menolak penjelasan yang terlalu menyederhanakan peran individu, dengan menyatakan bahwa *“the abolition of the caliphate should be understood within the broader geopolitical and decolonizing transformations of the early twentieth century”* (penghapusan Khilafah harus dipahami dalam konteks transformasi geopolitik dan dekolonisasi yang lebih luas pada awal abad ke-20).[50] Sejalan dengan itu, Nafi dalam analisisnya menunjukkan

[49] Nurullah Ardıç, “Islam and the Politics of Secularism: The Abolition of the Caliphate (1908–1924),” *Religions* 14, no. 3 (2023): h. 40.

[50] Kyle T Evered and Emine Ö. Evered, “Decolonization through Secularization: A Geopolitical Reframing of Turkey’s 1924 Abolition of the Caliphate,” *AWG Publishing, Toronto, Canada* 13, no. 1 (2010): h. 1–19.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

bahwa peristiwa ini mencerminkan perubahan mendasar dalam sistem politik global, yakni *"a transition from a universal Islamic authority to territorially bounded nation-states"* (transisi dari otoritas Islam universal menuju negara-bangsa yang berbatas wilayah).[51]

Dalam konteks ini, ketika institusi Khilafah dihapus, umat Islam termasuk di India mengalami krisis otoritas dan arah politik. Gerakan Khilafat (1919–1924) di India menunjukkan bagaimana kuatnya keterikatan emosional dan ideologis umat Islam India terhadap Utsmani, bahkan ketika mereka tidak berada dalam wilayah kekuasaan tersebut. Gerakan ini tidak hanya bersifat religius, tetapi juga menjadi alat mobilisasi politik anti-kolonial. Namun, setelah runtuhnya Khilafah, terjadi pergeseran besar: identitas Islam yang sebelumnya berorientasi transnasional (pan-Islamisme) mulai terfragmentasi menjadi identitas nasional atau lokal. Hal ini menyebabkan reorientasi politik umat Islam India dari solidaritas global menuju tuntutan representasi politik di dalam struktur kolonial dan kemudian negara-bangsa.

Dampak psikologis dan identitas dari pembalikan posisi sosial ini tidak dapat diabaikan sebagai faktor analitis. Jim Masselos, sebagaimana dikutip oleh IntechOpen, mencatat bahwa dislokasi sosial ini membawa implikasi psikologis yang mendalam bagi komunitas Muslim yang bergulat dengan kehilangan otoritas politik dan prestise kultural yang selama berabad-abad menjadi penopang identitas

[51] Marat Shterin Madawi Al-Rasheed, Carool Kersten, *Demystifying the Caliphate: Historical Memory and Contemporary Contexts*, ed. Marat Shterin Madawi Al-Rasheed, Carool Kersten (Oxford University Press, 2012, 2012).h. 320.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

kolektif mereka.[52] Krisis identitas yang lahir dari kondisi ini bukan sekadar krisis politik ia adalah krisis eksistensial yang menyentuh pertanyaan paling mendasar tentang siapakah umat Islam dalam konteks India modern:

"*As noted by Jim Masselos, this displacement had lasting psychological implications as Muslim communities grappled with the loss of political authority and cultural prestige. This complex restructuring of social and political hierarchies during the colonial period, with its inherent divisions and tensions, laid the groundwork for the schisms that would later manifest in the lead-up to and aftermath of India's independence*."

Artinya :

"Sebagaimana dicatat oleh Jim Masselos, keterpinggiran ini memiliki implikasi psikologis yang berlangsung lama ketika komunitas Muslim bergulat dengan hilangnya otoritas politik dan prestise kultural mereka. Restrukturisasi kompleks terhadap hierarki sosial dan politik selama periode kolonial ini, beserta berbagai pembelahan dan ketegangan yang melekat di dalamnya, meletakkan dasar bagi perpecahan-perpecahan yang kemudian muncul menjelang dan setelah kemerdekaan India."[53]

Dalam konteks krisis identitas kolektif inilah kebutuhan akan ideologi tandingan menjadi sungguh-sungguh mendesak. Esposito dalam kajiannya yang telah menjadi rujukan standar tentang Islam dan politik menegaskan bahwa kondisi struktural yang dihadapi umat Islam India tekanan kolonial yang memarginalkan mereka dari birokrasi dan profesi, ditambah dominasi sosial-budaya Hindu yang semakin menguat menghasilkan respons yang jauh melampaui tuntutan reformasi parsial.[54] Umat Islam mengorganisasi diri secara komunal justru karena tatanan yang ada tidak menyediakan ruang yang setara bagi aktualisasi identitas mereka:

"*Delegates to the conference more than three thousand from all of India answered a call to discuss establishing a political organization that would safeguard Muslim social, economic, and political interests from unfair competition*

[52] M. Naeem Qureshi, *Pan-Islam in British Indian Politics : A Study of the Khilafat Movement, 1918-1924*, 1999.

[53] Deepa Nair, "Navigating Marginality: The Complex Realities of Muslim Minorities in India," *IntechOpeen* 10, no. 1 (2025): h. 4–5.

[54] A. Niemeijer, *The Khilafat Movement in India 1919-1924*, *Https://Brill.Com/*, 1972.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

and influence by majority Hindus in British India. Muslim leaders perceived encroaching disenfranchisement from European-ruled India."

Artinya :

"Para delegasi dalam konferensi tersebut lebih dari tiga ribu orang dari seluruh India menjawab seruan untuk mendiskusikan pembentukan sebuah organisasi politik yang akan melindungi kepentingan sosial, ekonomi, dan politik umat Islam dari persaingan serta pengaruh yang dianggap tidak adil dari mayoritas Hindu di India Britania. Para pemimpin Muslim memandang adanya ancaman marginalisasi politik yang semakin mendekat di bawah pemerintahan India yang dikuasai Eropa."[55]

Pembentukan All-India Muslim League pada 1906 adalah momen yang secara simbolis sangat signifikan: ia menandai titik di mana krisis identitas kolektif umat Islam India bertransformasi menjadi tindakan politik yang terorganisasi. Namun lebih dari sekadar langkah politis-pragmatis, ia mencerminkan kesadaran yang semakin mendalam bahwa kompetisi yang dihadapi umat Islam bukan sekadar kompetisi untuk kursi parlemen atau jabatan birokrasi melainkan kompetisi untuk mendefinisikan ulang siapakah mereka dalam tatanan peradaban yang sedang berubah.[56]Robinson dalam analisisnya yang komprehensif menegaskan bahwa tekanan ganda dari sistem kolonial Inggris dan dominasi sosial-budaya Hindu ini secara bersama-sama mendorong Muslim India untuk mengorganisasi politik pada basis komunal sebuah pilihan yang bukan merupakan ekspresi fanatisme religius, melainkan respons strategis terhadap tatanan yang secara struktural tidak memberikan ruang yang setara bagi identitas Muslim:

"*India's colonial structure instigated the hostility between Hindus and Muslims. This was no doubt caused by Muslims being the minority in British-India, which drove this demographic to form a separate political identity away from British and Hindu influence*."

Artinya :

[55] John L Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse university press, 1998).
[56] Fazlur Rahman, *ISlam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, 1982.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

> "Struktur kolonial India memicu permusuhan antara Hindu dan Muslim. Hal ini tidak diragukan lagi disebabkan oleh posisi umat Islam sebagai kelompok minoritas di India Britania, yang mendorong kelompok ini membentuk identitas politik tersendiri yang terpisah dari pengaruh Inggris maupun Hindu."[57]

Yang perlu digarisbawahi secara analitis dari seluruh dinamika ini adalah bahwa kompetisi Hindu-Muslim di India kolonial tidak dapat direduksi menjadi konflik teologis antara dua agama. Dalam pengertian yang lebih tepat, kompetisi peradaban persaingan untuk mendefinisikan siapa yang memiliki klaim sah atas kekuasaan, pengetahuan, dan identitas dalam tatanan India modern. Ketika komunitas Muslim menemukan bahwa tatanan kolonial secara sistematis menguntungkan komunitas Hindu dalam kompetisi ini, dan ketika tidak ada satu pun gerakan yang ada yang mampu menyediakan kerangka ideologis yang memadai untuk merespons kondisi ini secara totalitas, lahirlah kebutuhan mendesak akan ideologi tandingan yang mampu memvalidasi identitas Muslim, merestorasi otoritas yang hilang, dan menawarkan visi peradaban yang distinktif. Itulah tepatnya yang kemudian disediakan oleh Maududi melalui rekonstruksi konsep Khilafah sebagai ideologi politik modern.

Dominasi Hindu dalam tatanan kolonial bukan sekadar tekanan sosial-budaya yang bersifat situasional namun faktor struktural yang, bersama dengan marginalisasi kolonial, menghasilkan krisis identitas kolektif Muslim yang berdimensi peradaban. Krisis ini menuntut respons yang juga berdimensi peradaban: bukan sekadar partai politik atau gerakan sosial biasa, melainkan ideologi yang mampu merekonstruksi seluruh fondasi identitas, legitimasi, dan visi

[57] Robinson, "Separatism among Indian Muslims: The Politics of the United Provinces' Muslims, 1860-1923."

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

politik umat Islam dan inilah yang kemudian menjadi proyek intelektual terpenting Maududi.

C. Dinamika Politik dan Kebangkitan Gerakan Islam

Dinamika politik umat Islam India pada awal abad ke-20 tidak dapat dipahami sebagai satu narasi tunggal tentang kebangkitan atau kemunduran medan pergumulan ideologis yang sangat kompleks, di mana berbagai gerakan dan organisasi berusaha menjawab satu pertanyaan yang sama namun dari arah yang berbeda-beda: bagaimana umat Islam India dapat keluar dari kondisi marginal yang mereka hadapi? Lima gerakan utama yang muncul sebagai respons atas pertanyaan ini Gerakan Khilafat, Kongres India, Deoband, Aligarh, dan All India Muslim League masing-masing memberikan kontribusi yang nyata namun pada akhirnya terbukti tidak mampu menjawab persoalan politik Muslim secara menyeluruh. Dari kegagalan kolektif inilah posisi Maududi sebagai alternatif baru lahir dan menemukan urgensinya.[58]

1. Gerakan Khilafat (1919–1924)

Gerakan Khilafat (1919–1924) adalah mobilisasi massa Muslim India terbesar dalam sejarah kolonial sebuah pencapaian yang tidak dapat diremehkan. Didirikan pada Oktober 1919 oleh Ali Bersaudara (Muhammad Ali dan Shaukat Ali) melalui pembentukan All-India Khilafat Committee, gerakan ini berhasil membangun solidaritas transnasional yang belum pernah ada sebelumnya di kalangan Muslim India. Pada 1920, mereka menerbitkan Khilafat Manifesto yang

[58] Nurul Alifah and Erman Erman, "*Kontribusi Imperium Usmani, Moghal, Dan Safawi Dalam Pembentukan Peradaban Islam Pada Zaman Pertengahan*," *Jurnal Ilmiah Religiosity Entity Humanity (JIREH)* 6, no. 2 (2024): h. 147–56.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

menyerukan kepada Inggris untuk melindungi Kekhalifahan dan kepada Muslim India untuk bersatu menuntut pertanggungjawaban Inggris. Aliansi strategis dengan Gandhi dan Kongres India dalam Gerakan Non-Kooperasi menghasilkan dukungan massa yang sangat luas:

"*The Khilafat Movement (1919–1924) was launched by Indian Muslims to protect the Ottoman Caliphate and foster Hindu-Muslim unity against British rule. Aligned with Gandhi's Non-Cooperation Movement, it gained mass support through leaders like Maulana Mohammad Ali, Shaukat Ali, and Mahatma Gandhi."*

Artinya :

Gerakan Khilafat (1919–1924) diluncurkan oleh umat Islam India untuk melindungi Kekhalifahan Utsmaniyah serta memperkuat persatuan Hindu-Muslim dalam menghadapi pemerintahan kolonial Inggris. Gerakan ini bersekutu dengan Gerakan Non-Kooperasi yang dipimpin oleh Mahatma Gandhi, dan memperoleh dukungan massa yang luas melalui tokoh-tokoh seperti Maulana Mohammad Ali, Shaukat Ali, dan Mahatma Gandhi.[59]

Namun di balik mobilisasi yang imponsan ini, Gerakan Khilafat mengandung kelemahan struktural yang bersifat fatal. Pertama, gerakan ini membangun seluruh energi mobilisasinya di atas satu objek perjuangan eksternal kelangsungan Kekhalifahan Utsmani yang berada sepenuhnya di luar kendali Muslim India. Ketika Mustafa Kemal Atatürk sendiri menghapuskan Kekhalifahan pada 1924, seluruh raison d'être gerakan ini runtuh seketika:

"*The biggest and final reason for the failure of the Khilafat Movement was the end of the institution of Khilafat itself in 1924 by the new regime of Mustafa Kemal. With the casus belli gone, the Movement breathed its last."*

Artinya :

Alasan terbesar sekaligus terakhir yang menyebabkan kegagalan Gerakan Khilafat adalah penghapusan institusi kekhalifahan itu sendiri pada tahun 1924 oleh rezim baru Mustafa Kemal Atatürk. Dengan hilangnya sebab utama yang

[59] Zainab Sharif Kehkashan Naz, "Dialogue Social Science Review (DSSR) Dialogue Social Science Review (DSSR)," *Dialogue Social Science Review (DSSR)* 2, no. 5 (2024): h. 453–71.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

melatarbelakangi perjuangan tersebut (casus belli), Gerakan Khilafat pun berakhir sepenuhnya.[60]

Kedua, aliansi dengan Kongres India yang dipandang sebagai kekuatan strategis justru menjadi kelemahan jangka panjang. Kongres memanfaatkan Gerakan Khilafat untuk memobilisasi dukungan Muslim demi agenda nasionalismenya sendiri, namun tidak memiliki komitmen yang setara terhadap kepentingan Islam yang spesifik:

"*Congress's involvement in the failure of the Khilafat Movement can be attributed to a few factors: Congress leaders, including Mahatma Gandhi, saw the Khilafat campaign as a way to mobilize Muslim support for the larger Indian independence movement. Congress leaders shifted their attention away from the Khilafat cause as it became apparent that it was losing steam. The Khilafat movement was weakened by this lack of sustained support from Congress*."

Artinya:

Keterlibatan Kongres dalam kegagalan Gerakan Khilafat dapat dikaitkan dengan beberapa faktor. Para pemimpin Kongres, termasuk Mahatma Gandhi, memandang kampanye Khilafat sebagai sarana untuk memobilisasi dukungan umat Islam bagi perjuangan kemerdekaan India yang lebih luas. Namun, ketika terlihat bahwa Gerakan Khilafat mulai kehilangan momentum, para pemimpin Kongres secara bertahap mengalihkan perhatian mereka dari isu tersebut. Kurangnya dukungan yang berkelanjutan dari Kongres kemudian melemahkan Gerakan Khilafat dan turut berkontribusi terhadap kegagalannya.[61]

Ketiga, gerakan ini menghasilkan fragmentasi kepemimpinan Muslim yang semakin parah: sebagian pemimpin bergabung dengan Kongres, sebagian lain mendirikan organisasi baru seperti Majlis-e-Ahraar-e-Islam, sementara Ali Bersaudara sendiri akhirnya bergabung dengan Muslim League. Fragmentasi ini membuktikan bahwa Gerakan Khilafat tidak mampu membangun kesatuan ideologis yang berkelanjutan, hanya menyatukan orang-orang yang berbeda

[60] Shahid H. Raja, "Khilafat Movement: Context, Course and Consequences," Medium, 2023.
[61] Zain Ul Abidin, "Khilafat Movement: Causes and Impact," Scribd, 2019, https://id.scribd.com/document/405410174/Pak-studies-Assignment-01-docx.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

orientasi ideologi dalam satu isu sementara, dan ketika isu itu hilang, kesatuan itu pun runtuh bersama-sama.

Gerakan Khilafat berhasil membuktikan kapasitas mobilisasi massa Muslim India, namun gagal membangun fondasi ideologi yang mandiri. Selain itu, tidak menjawab pertanyaan: setelah Kekhalifahan sistem politik apa yang harus dibangun? Ketidakmampuan menjawab pertanyaan ini adalah celah yang kemudian diisi oleh Maududi.

2. Indian National Congress

Indian National Congress, yang didirikan pada 1885, adalah kendaraan utama gerakan kemerdekaan India dari kolonialisme Inggris. Selama beberapa dekade berhasil membangun koalisi lintas komunal yang mencakup Hindu, Muslim, dan kelompok lainnya dalam satu perjuangan bersama. Namun dari perspektif Muslim, Kongres memiliki keterbatasan struktural yang tidak dapat diabaikan. EBSCO Research mencatat bahwa lahirnya All India Muslim League pada 1906 secara langsung merupakan respons atas ketidakmampuan Kongres mengakomodasi kepentingan Muslim:

"*This organization was born out of the growing sentiment of distinct cultural and political identities among Indian Muslims, who felt that the Indian National Congress, predominantly Hindu, did not adequately represent their interests*."

Artinya :

Organisasi ini lahir dari berkembangnya kesadaran akan identitas kultural dan politik yang khas di kalangan umat Islam India. Mereka merasa bahwa Kongres

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

Nasional India (*Indian National Congress*), yang didominasi oleh kalangan Hindu, tidak secara memadai merepresentasikan kepentingan mereka.[62]

Ketidakmampuan Kongres merepresentasikan kepentingan Muslim bukan hanya soal komposisi demografis kepemimpinannya yang didominasi Hindu. Lebih fundamental dari itu, Kongres beroperasi dalam kerangka nasionalisme sekuler yang secara filosofis tidak memberikan ruang bagi klaim bahwa Islam sebagai sistem nilai memiliki implikasi politik yang bersifat distinktif dan tidak dapat direduksi menjadi sekadar identitas kultural. Bagi pemimpin Kongres, identitas keagamaan adalah urusan privat yang harus dipisahkan dari arena politik publik sebuah premis yang secara langsung bertentangan dengan visi Islam sebagai sistem yang totalitas. Kongres dengan demikian bukan hanya tidak merepresentasikan Muslim secara demografis, tetapi juga tidak mengakui legitimasi agenda politik yang bersumber dari keyakinan keislaman dan itulah yang menjadikannya fundamentally inadequate sebagai wahana perjuangan Muslim.

Kongres India gagal bukan karena kekurangan niat baik, melainkan karena premis sekuler-nasionalisnya secara struktural tidak kompatibel dengan kebutuhan Muslim yang memandang Islam sebagai sistem nilai yang memiliki implikasi politik yang tidak dapat dipisahkan dari urusan publik.

3. Gerakan Deoband

Gerakan Deoband, yang didirikan pada 1867 oleh Maulana Muhammad Qasim Nanautawi dan Maulana Rashid Ahmad Gangohi di kota Deoband, Uttar Pradesh, adalah respons langsung terhadap kekalahan pemberontakan 1857 dan

[62] Fitch, "Muslim League Protests Government Abuses of Minority Rights in India | History | Research Starters | EBSCO Research," 1906. h 78.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

kehancuran struktur pendidikan Islam tradisional. Melalui pendirian Darul Uloom Deoband, gerakan ini berhasil membangun jaringan madrasah yang luas dan menghasilkan generasi ulama yang mampu mempertahankan tradisi keilmuan Islam tanpa bergantung pada patronase negara:

> "*The Deoband Movement was founded in 1866 by Maulana Muhammad Qasim Nanautawi and Maulana Rashid Ahmad Gangohi. It established a successful and effective system of Islamic education that revitalized traditional learning and trained a new class of religious leaders (ulama) capable of operating without state patronage."*

Artinya :

> Gerakan Deoband didirikan pada tahun 1866 oleh Muhammad Qasim Nanautawi dan Rashid Ahmad Gangohi. Gerakan ini berhasil membangun sistem pendidikan Islam yang efektif dan berhasil menghidupkan kembali tradisi keilmuan Islam. Selain itu, sistem tersebut melahirkan generasi baru pemimpin keagamaan (ulama) yang mampu menjalankan peran dan aktivitas keagamaannya tanpa bergantung pada patronase atau dukungan negara.[63]

Namun kontribusi besar Deoband ini juga mengandung batas inheren yang signifikan. Secara politis, Deoband memilih untuk berafiliasi dengan Kongres India dan mendukung nasionalisme India yang bersifat komposit sebuah pilihan yang, sebagaimana dianalisis oleh MDPI, membatasi horizon dekolonialnya dari melakukan kritik terhadap dua pilar kolonialitas yang paling fundamental: ideologi nasionalisme sekuler dan tatanan negara-bangsa. Pilihan Deoband mendukung Kongres dan menolak partisi India mencerminkan pandangan bahwa Islam dapat bertahan dan berkembang dalam bingkai India sekuler sebuah pandangan yang secara langsung ditolak oleh Maududi sebagai bentuk kompromi ideologis yang tidak dapat diterima. Selain itu, orientasi Deoband yang sangat kuat pada pelestarian

[63] *Brannon-D-Ingram, "Deoband Movement: Islamic Reform and Educational Revival in India*," Research Gate, 2018, https://www.pw.live/upsc/exams/deoband-movement.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

tradisi keilmuan klasik menjadikannya lebih efektif sebagai gerakan pendidikan daripada gerakan politik:

"*The Deoband Movement was staunchly anti-British and politically supported the Indian National Congress, viewing British rule as a threat to Islam... Its curricula reflected more orthodox Muslim learning and focused on Islamic distinctiveness. It did not reflect an interest in equipping its students for participation in a government believed to be hostile to Muslims*."

Artinya :

Gerakan Deoband memiliki sikap yang tegas dalam menentang pemerintahan kolonial Inggris dan secara politik mendukung Indian National Congress, karena memandang kekuasaan Inggris sebagai ancaman terhadap Islam. Kurikulum yang dikembangkannya mencerminkan tradisi pembelajaran Islam yang lebih ortodoks dan menekankan pada kekhasan identitas Islam. Kurikulum tersebut tidak dirancang untuk mempersiapkan para siswanya berpartisipasi dalam pemerintahan yang diyakini bersikap tidak bersahabat terhadap umat Islam.[64]

Deoband berhasil mempertahankan identitas Islam dari erosi kolonial melalui pendidikan namun tidak mampu merumuskan sistem politik Islam yang dapat menjawab tantangan modernitas. Kompromi nya dengan nasionalisme sekuler Kongres menjadikannya, dalam perspektif Maududi, sebagai gerakan yang menyelamatkan agama sambil menerima kerangka negara yang tidak Islami.

4. Gerakan Aligarh

Gerakan Aligarh, yang diinisiasi oleh Sir Syed Ahmad Khan pasca-1857, hadir dengan diagnosis yang berbeda dari Deoband: ketertinggalan Muslim India bukan karena mereka terlalu sedikit bergantung pada tradisi Islam, melainkan karena mereka terlalu lambat mengadopsi ilmu pengetahuan dan pendidikan modern. Solusinya pun berbeda: modernisasi melalui pendidikan Inggris,

[64] Nancy Elizabeth Fitch, "*Muslim League Protests Government Abuses of Minority Rights in India* | History | Research Starters | EBSCO Research,, 2023.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

rekonsiliasi Islam dengan sains modern, dan loyalitas strategis kepada pemerintah kolonial. Pendirian Muhammadan Anglo-Oriental College di Aligarh pada 1875 yang kemudian berkembang menjadi Aligarh Muslim University adalah ekspresi paling konkret dari visi ini:

"*Unlike some other Muslims, he saw British India not as a Dar al-harb, a country of the enemy, but as Dar al-Islam, a country of peace. Within the latter, Ahmad Khan believed Muslims and Islam could flourish and prove loyal to the government... Both Ahmad Khan and Nanawtawi saw education as paramount to cultural revival and survival under British rule. Whereas Ahmad Khan more than accommodated Western learning, Nanawtawi did not.*"

Artinya :

Berbeda dengan sebagian umat Islam lainnya, ia memandang India di bawah pemerintahan Inggris bukan sebagai Dar al-Harb (wilayah perang atau wilayah musuh), melainkan sebagai Dar al-Islam (wilayah damai). Dalam kondisi tersebut, Sir Syed Ahmad Khan meyakini bahwa umat Islam dan ajaran Islam dapat berkembang serta menunjukkan loyalitas kepada pemerintah. Baik Sir Syed Ahmad Khan maupun Muhammad Qasim Nanautawi sama-sama memandang pendidikan sebagai faktor yang sangat penting bagi kebangkitan budaya dan keberlangsungan umat Islam di bawah pemerintahan Inggris. Namun, sementara Ahmad Khan lebih terbuka dalam mengakomodasi pendidikan dan ilmu pengetahuan Barat, Nanautawi tidak mengambil sikap yang sama.[65]

Gerakan Aligarh berhasil melahirkan kelas terpelajar Muslim yang mampu bersaing dalam birokrasi dan profesi modern sebuah kontribusi yang tidak dapat diabaikan. Namun dari perspektif ideologis, ia membayar harga yang terlalu tinggi: dengan menerima kerangka pendidikan dan orientasi nilai kolonial sebagai standar kemajuan, Aligarh secara tidak langsung mengakui superioritas peradaban Barat dan mereduksi Islam menjadi sekadar identitas kultural yang dapat dikompromikan dengan nilai-nilai modernitas Inggris. Bagi Maududi yang akan lahir beberapa dekade kemudian dalam konteks yang sama kompromi ini adalah bentuk penyerahan ideologis yang paling berbahaya justru karena ia hadir dalam kemasan

[65] Saleh Shahriar, "*Sir Syed Ahmad Khan and the Muslim Renaissance in South Asia* | The Daily Star," 2024.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

kemajuan dan pragmatisme. Loyalitas kepada pemerintah kolonial yang dianjurkan Sir Syed Ahmad Khan, bagi Maududi, adalah bentuk penerimaan terhadap sistem kekuasaan yang bertentangan dengan prinsip *hakimiyyah* kedaulatan mutlak Allah yang menjadi inti seluruh visi politiknya.

Aligarh berhasil mengintegrasikan Muslim ke dalam modernitas namun modernitas yang di tawarkan adalah modernitas kolonial yang didefinisikan oleh Inggris, bukan modernitas yang didefinisikan dari dalam tradisi Islam itu sendiri. Inilah yang menjadikannya, dalam perspektif Maududi, bukan solusi melainkan bagian dari masalah yang lebih besar.

5. All India Muslim League

All India Muslim League, yang didirikan pada 30 Desember 1906 dalam Muhammadan Educational Conference di Dacca, adalah organisasi politik yang paling langsung merespons kebutuhan representasi Muslim dalam sistem kolonial.[66] Encyclopædia Britannica mencatat bahwa untuk beberapa dekade, Muslim League dan tokohnya yang paling menonjol Muhammad Ali Jinnah justru mengadvokasi persatuan Hindu-Muslim dalam India yang bersatu dan merdeka, bukan pemisahan:

"For several decades the league and its leaders, notably Mohammed Ali Jinnah, called for Hindu-Muslim unity in a united and independent India. It was not until 1940 that the league called for the formation of a Muslim state that would be separate from the projected independent country of India."

Artinya :

Selama beberapa dekade, Liga Muslim beserta para pemimpinnya, terutama Muhammad Ali Jinnah, menyerukan persatuan antara umat Hindu dan Muslim dalam sebuah India yang bersatu dan merdeka. Baru pada tahun 1940 Liga Muslim

[66] Zaidi, "All India Muslim League," *Evolution of Muslim Political Thought in India* 2 (1975): h. 272–73.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

menyerukan pembentukan sebuah negara Muslim yang terpisah dari negara India merdeka yang sedang direncanakan

Evolusi Muslim League dari advokasi persatuan menuju tuntutan negara terpisah (Pakistan) mencerminkan kegagalan negosiasi dengan Kongres tentang pembagian kekuasaan bukan perubahan visi ideologis yang fundamental. Ketika upaya mencapai kesepakatan dengan Kongres gagal, Muslim League merespons dengan meminta Pakistan sebuah negara bangsa untuk umat Islam, bukan negara Islam berdasarkan syariah:

"After failing to make an agreement with the Indian National Congress on power sharing, the Muslim League's primary goal became the creation of a separate independent state of Pakistan."

Artinya :

Setelah gagal mencapai kesepakatan dengan Kongres Nasional India (Indian National Congress) mengenai pembagian kekuasaan, tujuan utama Liga Muslim beralih pada pembentukan negara Pakistan yang merdeka dan terpisah.

Di sinilah letak perbedaan yang paling fundamental antara Muslim League dan visi Maududi. Pakistan yang diperjuangkan Muslim League adalah *negara untuk Muslim* sebuah entitas politik yang didirikan berdasarkan identitas komunal, bukan berdasarkan sistem nilai dan hukum Islam yang komprehensif. Jinnah sendiri secara eksplisit membayangkan Pakistan sebagai negara modern dengan kemungkinan gaya hidup sekuler bagi warganya. Maududi, sebaliknya, menolak visi ini secara tegas: mendirikan negara bangsa berbasis identitas komunal, betapapun Islamnya komposisi demografinya, tetaplah penerimaan terhadap logika nation-

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

state sekuler yang bertentangan dengan konsep *ummah* yang melampaui batas geografis dan etnis.[67]

Muslim League berhasil mendirikan Pakistan sebuah pencapaian politik yang monumental. Namun Pakistan yang lahir adalah negara untuk Muslim, bukan negara Islam. Dari perspektif Maududi, ini adalah kemenangan komunal yang sekaligus merupakan kegagalan ideologis karena ia menciptakan negara baru dalam kerangka lama yang sama: sistem negara-bangsa sekuler modern.

6. Maududi sebagai Alternatif Baru

Setelah memetakan kontribusi sekaligus batas-batas dari kelima gerakan di atas, posisi Maududi sebagai alternatif baru dapat dipahami dengan presisi yang lebih tinggi. Maududi bukan sekadar satu tokoh lagi dalam deretan panjang pemimpin Muslim India namun pemikir yang secara sadar menolak premis yang dimiliki bersama oleh semua gerakan yang mendahuluinya, dan merumuskan pertanyaan yang berbeda secara paradigmatik.[68] Nasr merumuskan keunikan posisi ini dengan sangat tepat:

"*Maududi was the first Islamic revivalist thinker to develop a complete ideology and a social plan of action to realize his vision. His views have informed revivalist movements from Morocco to Malaysia."*

Artinya :

Abu al-A'la al-Maududi merupakan pemikir revivalis Islam pertama yang mengembangkan suatu ideologi yang utuh serta rencana aksi sosial yang komprehensif untuk mewujudkan visinya. Gagasan-gagasannya kemudian

[67] Helmiati, *Sejarah Islam Asia Tenggara*, *Sustainability (Switzerland)*, vol. 11 (PT. RajaGrafindo Persada-Rajawali Pers, 2019), h. 1-14

[68] Oleh Barsihannor, "Pemikiran Abu Al-A'la Al-Maududi," *Jurnal Adabiyah* 13 (2013): h. 139–48.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

memberikan pengaruh terhadap berbagai gerakan revivalis Islam yang berkembang dari Maroko hingga Malaysia.[69]

Frasa "*complete ideology*" dan "*social plan of action*" dalam kutipan Nasr adalah kunci yang menjelaskan apa yang membedakan Maududi dari semua pendahulunya. Gerakan Khilafat memiliki mobilisasi tetapi tidak memiliki ideologi yang mandiri. Kongres memiliki program politik tetapi menolak Islam sebagai basis normatifnya. Deoband memiliki ketahanan identitas tetapi tidak memiliki program transformasi sistem politik. Aligarh memiliki visi modernisasi tetapi mengorbankan otonomi ideologi Islam. Muslim League memiliki tujuan negara tetapi menerima kerangka negara-bangsa sekuler. Maududi adalah satu-satunya yang hadir dengan ideologi yang lengkap sekaligus rencana aksi sosial yang operasional dan itulah yang menjadikannya bukan satu pilihan lagi dalam spektrum yang telah ada, melainkan paradigma baru yang mendefinisikan ulang seluruh peta intelektual Islam di abad ke-20.

Lima gerakan yang mendahului Maududi Khilafat, Kongres, Deoband, Aligarh, dan Muslim League masing-masing menjawab sebagian dari pertanyaan yang dihadapi umat Islam India, namun tidak satu pun yang menjawab keseluruhannya. Ketidaklengkapan kolektif ini bukan kebetulan ia mencerminkan kompleksitas tantangan yang memang tidak dapat dijawab oleh respons yang parsial. Maududi hadir dengan kesadaran penuh akan keterbatasan ini dan memilih jalan yang berbeda secara paradigmatik: bukan memperbaiki kerangka yang ada, melainkan membangun kerangka baru yang berangkat dari premis yang sama sekali berbeda bahwa satu-satunya jawaban yang memadai atas krisis Muslim India adalah

[69] Sayyid Vali Reza Nasr, "Abu Al-A'la Al-Mawdudi" Dalam" (The Oxford Encyclopedia Modern Islamic World, n.d.).

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

rekonstruksi total sistem nilai, hukum, dan tatanan sosial-politik berdasarkan kedaulatan mutlak Allah (*hakimiyyah).*

D. Konteks terhadap Lahirnya Transformasi Ideologi Khilafah

Tekanan tiga lapis yang dihadapi umat Islam India struktur kolonial yang memarginalisasi, dominasi sosial-budaya Hindu yang membatasi aktualisasi diri, dan keruntuhan Kekhalifahan Utsmaniyah yang menghancurkan titik referensi normatif tidak melahirkan satu respons tunggal yang seragam. Sebaliknya, maududi melahirkan spektrum respons intelektual yang beragam, mencerminkan kedalaman dan kerumitan tantangan yang dihadapi. Memahami spektrum respons ini secara analitis sangat penting karena di situlah posisi Maududi yang distinktif mulai dapat dibedakan dengan presisi: tentang perbedaan di manapun dalam spektrum yang telah ada sebelumnya, melainkan merintis jalur keempat yang melampaui semua arus yang telah ada.[70] Setidaknya ada tiga arus respon intelektual islam india dalam konteks lahirnya transformasi lahirnya ideologi Khillafah di ataranya ;

Tabel 2.1 Tiga Arus Respons Intelektual Muslim India Posisi dan Batas

Modernisme Sir Syed Ahmad Khan	Adaptasi terhadap modernitas kolonial melalui pendidikan Inggris; rekonsiliasi Islam dengan ilmu pengetahuan modern; loyalitas kepada Inggris sebagai strategi politik	Dianggap terbaratkan; tidak menawarkan sistem politik Islam yang mandiri; meninggalkan basis teologis. Tradisionalisme
Tradisionalisme Deoband · Ulama Klasik	Pelestarian identitas Islam melalui jaringan madrasah; anti-kolonial namun mendukung nasionalisme	Horizon dekolonial terbatas; tidak mengkritik sekularisme dan nation-state sebagai pilar kolonialitas.

[70] Mansoor Moaddel, *Jordanian Exceptionalism: A Comparative Analysis of State-Religion Relationships in Egypt, Iran, Jordan, and Syria*, 2001.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

	India sekuler bersama Kongres.	
Nasionalisme Muslim Jinnah · Muslim League	Perjuangan representasi politik komunal Muslim melalui kerangka negara-bangsa; Pakistan sebagai homeland Muslim bukan negara Islam.	Menerima logika nation-state sekular; tidak menjawab pertanyaan tentang sistem

Ketiga arus respons ini, meskipun masing-masing memberikan kontribusi yang nyata, memiliki satu kelemahan yang sama: ketiganya beroperasi dalam kerangka yang ditentukan oleh modernitas kolonial baik dengan mengadopsinya (modernisme), menghindarinya (tradisionalisme), atau memanfaatkannya (nasionalisme). Tidak satu pun dari ketiganya yang mengajukan pertanyaan yang lebih fundamental: apakah kerangka itu sendiri yang perlu digugat dan digantikan oleh alternatif yang bersumber dari Islam secara totalitas? Inilah celah konseptual yang kemudian diisi oleh Maududi dan inilah yang membedakannya secara kualitatif dari seluruh arus intelektual yang mendahuluinya.[71]

Untuk memahami posisi Maududi dalam peta respons intelektual ini, perlu dicatat terlebih dahulu bahwa maududi tidak lahir dalam isolasi dari arus-arus yang ada. Maududi membaca karya-karya modernis, mengenal tradisi Deoband, dan hidup dalam era di mana nasionalisme Muslim sedang berada di puncak mobilisasinya. Namun dari semua yang maududi baca dan amati, justru menarik kesimpulan yang berlawanan dengan arus utama. Nasr dalam kajian yang paling otoritatif tentang Maududi menjelaskan dengan sangat tepat konteks intelektual yang membentuk posisi distinktifnya:

[71] Safdar Ahmed, "Progressive Islam and Quranic Hermeneutics," *Muslim Secular Democracy: Voices from Within*, 2013, h. 77–92.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

"*While the earlier modernists responded within the colonial context, the writings of Mawdudi emerged against the backdrop of India becoming a modern nation-state. His emphasis on establishing an Islamic state and his fervent writings against minority groups echo the fault-line in earlier modernist themes, albeit in a different context*."[72]

Artinya :

Sementara para modernis terdahulu merespons berbagai persoalan dalam konteks kolonial, tulisan-tulisan Abul A'la Maududi muncul dengan latar belakang transformasi India menjadi sebuah negara-bangsa modern (*modern nation-state*). Penekanannya pada pendirian negara Islam serta tulisan-tulisannya yang bersemangat dalam mengkritik kelompok-kelompok minoritas mencerminkan garis perpecahan (*fault-line*) yang telah muncul dalam tema-tema modernisme sebelumnya, meskipun berlangsung dalam konteks yang berbeda.

Rumusan Purohit ini penting: ia menempatkan Maududi bukan sebagai pemikir yang muncul dari kekosongan, melainkan sebagai pemikir yang secara sadar merespons keterbatasan modernisme yang mendahuluinya namun dari arah yang berlawanan. Jika modernis merespons kolonialisme dengan adaptasi, Maududi meresponsnya dengan rekonstruksi. Perbedaan orientasi ini bukan perbedaan gradual dalam satu spektrum, melainkan perbedaan paradigmatik yang fundamental.

Posisi Maududi yang paling distinktif adalah penolakannya terhadap nasionalisme Muslim bahkan nasionalisme yang diperjuangkan oleh sesama Muslim seperti Jinnah dan Muslim League. Bagi Maududi, perjuangan mendirikan Pakistan sebagai negara bangsa berbasis identitas Muslim tetaplah merupakan penerimaan terhadap logika nation-state sekuler yang pada dasarnya tidak Islami.

[72] Teena. Purohit, *Sunni Chauvinism and the Roots of Muslim Modernism*, *Https://Press.Princeton.Edu/* (Princeton University Press, 2023).

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

Sebagaimana dicatat oleh Wikipedia berdasarkan dokumen historis yang terverifikasi:

"Maududi opposed British rule but also opposed both the anti-colonialist Muslim nationalist Muslim League's proposal for a separate Muslim state led by Muhammad Ali Jinnah... At the time of the Indian independence movement, Maududi and the Jamaat-e-Islami actively worked to oppose the partition of India."[73]

Artinya :

Maududi menentang pemerintahan kolonial Inggris, tetapi ia juga menentang usulan Liga Muslim yang berhaluan nasionalis anti-kolonial mengenai pembentukan negara Muslim yang terpisah di bawah kepemimpinan Muhammad Ali Jinnah. Pada masa gerakan kemerdekaan India, Maududi dan Jamaat-e-Islami secara aktif berupaya menentang pemisahan India (*Partition of India*).

Penolakan ganda Maududi terhadap kekuasaan Inggris sekaligus terhadap proyek nasionalis Muslim inilah yang mendefinisikan keunikan posisi intelektualnya. Maududi bukan kolaborator kolonial seperti yang dituduhkan kepada golongan modernis tertentu, bukan pula nasionalis yang menerima kerangka negara-bangsa. Maududi adalah pemikir yang menolak seluruh tatanan yang ada kolonial maupun pasca-kolonial karena keduanya, menurutnya, bertolak dari asumsi yang sama: bahwa manusia berhak membuat hukum atas dirinya sendiri tanpa tunduk pada otoritas ilahi. Kajian dari UBC Library yang menganalisis pemikiran politik Maududi secara mendalam menegaskan dimensi teologis dari penolakan ini:

"*Maududi recognized the inability of any coherent group of people to create such a national vision. In his view, this is compounded by and in many ways the impetus for ideological conflict in Muslim countries resulting from an inability to*

[73] "Jamaat-e-Islami (Disambiguation) - Wikipedia," accessed April 28, 2026, https://en.wikipedia.org/wiki/Jamaat-e-Islami_(disambiguation).

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

realize the Divine Will. That is, for Maududi, this was a theological issue as much as it was a quest for peace and coherence in the nascent nation-state."[74]

Artinya :

Maududi menyadari ketidakmampuan kelompok masyarakat mana pun untuk membentuk suatu visi nasional yang benar-benar koheren. Menurut pandangannya, kondisi tersebut semakin diperparah oleh dan dalam banyak hal justru menjadi pendorong bagikonflik ideologis di negara-negara Muslim yang bersumber dari ketidak mampuan untuk mewujudkan Kehendak Ilahi (*Divine Will*). Dengan demikian, bagi Maududi, persoalan ini bukan hanya menyangkut upaya mewujudkan perdamaian dan keteraturan dalam negara-bangsa yang masih berada pada tahap awal pembentukannya, tetapi juga merupakan persoalan teologis yang mendasar.

Dengan demikian, apa yang membedakan Maududi dari seluruh spektrum respons intelektual Muslim India bukan hanya posisi politisnya, melainkan kedalaman paradigmatik dari pendekatannya. Maududi tidak bertanya "bagaimana Muslim dapat bertahan dalam sistem yang ada?" pertanyaan yang dijawab oleh modernisme, tradisionalisme, dan nasionalisme masing-masing dengan caranya. Namun maududi bertanya pertanyaan yang lebih fundamental: "sistem apa yang seharusnya ada?" sebuah pertanyaan rekonstruktif yang menuntut bukan reformasi, melainkan penggantian total atas seluruh kerangka ideologis yang ada. Dalam konteks ini, MDPI dalam kajiannya tentang teologi politik Islam mencatat dengan sangat tepat signifikansi pilihan Maududi untuk menempuh jalur rekonstruksi ideologi yang mandiri:

"Both Iqbal and Maududi contributed to the founding of modern Muslim political theology and advocated for modernization without Westernization. The Deoband movement was staunchly anticolonial, but their decolonial horizon was limited by their support for secular Indian nationalism, which kept them, among other things, from waging a religious critique of two crucial fundamental pillars of

[74] Jaan Islam, "The Political Thought Of Abul A'la Maududi And The Limits Of The Secular," *Chemical Reviews* 8, no. 5 (2019): h. 55.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

coloniality, namely, the ideology of secular nationalism and the nation-state order."[75]

Artinya :

Baik Muhammad Iqbal maupun Abul A'la Maududi berkontribusi terhadap pembentukan teologi politik Muslim modern serta mengadvokasikan modernisasi tanpa westernisasi (pembaratan). Sementara itu, Gerakan Deoband memiliki sikap yang sangat antikolonial, namun cakrawala dekolonial mereka terbatas oleh dukungannya terhadap nasionalisme sekuler India. Dukungan tersebut, di antara berbagai faktor lainnya, menghalangi mereka untuk mengembangkan kritik keagamaan terhadap dua pilar fundamental kolonialitas yang sangat penting, yaitu ideologi nasionalisme sekuler dan tatanan negara-bangsa (*nation-state order*).

Kutipan ini mengungkap sesuatu yang sangat penting: keterbatasan Deoband bukan terletak pada kurangnya komitmen anti-kolonial mereka, melainkan pada ketidakmampuan mereka mengkritik dua pilar kolonialitas yang paling fundamental sekularisme dan nation-state. Maududi-lah yang pertama kali melakukan kritik sistematis terhadap kedua pilar itu sekaligus, dan kritik itulah yang menjadi fondasi bagi seluruh proyek rekonstruksi ideologinya. ilfred Cantwell Smith, sarjana Barat yang paling dihormati dalam kajian Islam modern, merangkum signifikansi posisi distinktif Maududi ini dalam penilaian yang telah menjadi kutipan standar dalam literatur akademik:

"Maududi is the most systematic thinker of modern Islam."

Penilaian Smith bukan pujian retoris ia adalah rumusan akademik yang mengidentifikasi apa yang sungguh-sungguh membedakan Maududi dari seluruh intelektual Muslim yang mendahuluinya dan menyertainya: sistematisitas. Modernisme menghasilkan adaptasi; tradisionalisme menghasilkan pelestarian;

[75] Mohammad Adnan Rehman, "Revivalism and Decoloniality: The Paradox of Modernization without Westernization in the Political Theology of Israr Ahmad," *Religions* 14, no. 9 (2023): h. 4–22.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

nasionalisme menghasilkan mobilisasi.[76] Namun tidak satu pun dari ketiganya yang menghasilkan sistem kerangka ideologi yang kohesif, komprehensif, dan operasional yang mampu menjawab seluruh pertanyaan tentang bagaimana Islam harus mengorganisasi dirinya sebagai kekuatan politik dalam dunia modern. Maududi-lah yang pertama dan paling tuntas melakukannya dan itulah yang menjadikan lahirnya pemikiran Maududi bukan sekadar satu respons lagi dalam spektrum yang ada, melainkan rekonstruksi paradigmatik yang mengubah seluruh peta intelektual Islam di abad ke-20.

Posisi Maududi dalam peta respons intelektual Muslim India ditentukan bukan oleh apa yang di terima dari arus-arus yang ada, melainkan oleh apa yang di tolak dari semua arus tersebut sekaligus. Penolakannya terhadap adaptasi modernis, keterbatasan tradisionalis, dan nasionalisme Muslim Jinnah adalah penolakan yang bersifat paradigmatik maududi menolak premis bersama ketiganya bahwa modernitas kolonial adalah kerangka tak terhindarkan yang harus diterima dalam satu atau lain bentuk. Dari penolakan paradigmatik inilah lahir kebutuhan yang tidak lagi bisa diabaikan: rekonstruksi ideologi Islam yang berangkat dari premisnya sendiri, berbicara dalam bahasanya sendiri, dan menuju visinya sendiri sebuah kebutuhan yang kemudian dijawab oleh Maududi melalui *konsep hakimiyyah*, *theo-democracy*, dan *Jamaat-e-Islami*.[77]

[76] Fatima Abdullah and Haslina Ibrahim, "Wilfred Cantwell Smith on the Meaning of Religion and Islam: A Pluralist Dilemma Reexamined," *Al-Shajarah* 18, no. 1 (2013): h. 85–102.

[77] Abdul Hafith and Subhan Abdullah Acim, "Modernitas Kontemporer Dan Prospeknya Dalam Islam (Berdasarkan Pemikiran Fazlur Rahman Dalam Islam & Modernity)," *Indonesian Journal of Islamic Studies (IJIS)* 1, no. 2 (2025): h. 157–67.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

E. Lahirnya Pemikiran Maududi

1. Asal-Usul dan Pembentukan Intelektual Awal

Memahami lahirnya pemikiran Maududi mengharuskan kita memahami terlebih dahulu dari mana ia berasal secara genealogis, sosial, dan intelektual karena ketiganya membentuk lensa yang dengannya ia memandang seluruh kondisi umat Islam India yang telah diuraikan dalam sub-bab sebelumnya. Maududi lahir pada 25 September 1903 di Aurangabad, wilayah kerajaan Hyderabad Deccan dalam naungan kolonial Inggris. Kelahirannya bukan kelahiran biasa dari keluarga biasa:

"*Abul A'la Maududi was born in 1903 in Aurangabad, British India, to a noble family who were influential in the Mughal courts of India. The Mughal Empire was founded by descendants of Mongols who converted to Islam and established a dynasty controlling most of present-day India and Pakistan for almost two centuries, from the 1500s to the 1700s. After the reign of the last great Mughal emperor Aurangzeb, the power held by the Mughals withered away and shifted to the British colonisers. With the decline of Mughal rule came the decline of Muslim dominance. Europeans replaced Muslims in positions of authority, and lands were transferred from Muslims to Hindus.*"

Artinya :

Abu al-A'la al-Maududi lahir pada tahun 1903 di Aurangabad, India Britania, dari sebuah keluarga bangsawan yang memiliki pengaruh di lingkungan istana Mughal di India. Kekaisaran Mughal didirikan oleh keturunan bangsa Mongol yang memeluk Islam dan membangun sebuah dinasti yang menguasai sebagian besar wilayah India dan Pakistan saat ini selama hampir dua abad, yakni sejak abad ke-16 hingga abad ke-18. Setelah masa pemerintahan kaisar besar Mughal terakhir, Aurangzeb, kekuasaan Mughal secara bertahap mengalami kemunduran dan beralih ke tangan penjajah Inggris. Seiring dengan merosotnya kekuasaan Mughal, dominasi politik umat Islam juga mengalami penurunan. Orang-orang Eropa menggantikan kaum Muslim dalam berbagai posisi otoritas, sementara kepemilikan tanah berpindah dari tangan Muslim kepada kelompok Hindu.[78]

[78] Ameen Amanulla, "*The Maulana For The Millions| Abu A'la Maududi,*" Islam21C, 2021, https://www.islam21c.com/history/the-maulana-for-the-millions-abul-ala-maududi/#_ftn6.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

Kutipan ini mengandung makna yang sangat penting secara analitis: Maududi tidak hanya lahir dalam konteks kemunduran Muslim India secara umum, melainkan ia lahir dalam keluarga yang secara personal merasakan kemunduran itu sebagai kehilangan yang nyata dan konkret. Keluarganya adalah bagian dari aristokrasi Muslim yang pernah memegang posisi di istana Mughal mereka adalah kelompok yang secara langsung mengalami pembalikan posisi sosial dari otoritas menuju subordinasi ketika kolonial Inggris mengambil alih. Ayahnya, Ahmad Hasan seorang pengacara yang taat memilih memberikan pendidikan Islam tradisional di rumah bagi Maududi, menolak mengikuti jejak Sir Syed Ahmad Khan yang mendirikan *Anglo-Mohammedan Oriental College*. Britannica mencatat secara spesifik:

"His father briefly attended the Anglo-Mohammedan Oriental College, established by Sayyid Ahmad Khan in 1875 to promote modernist thought among Muslims, but was withdrawn by his family in favour of a more traditional education in Allahabad. He became active in a Sufi order (tariqa) and oversaw a traditional Islamic education at home for Mawdūdī in his early childhood."

Artinya :

Ayah Maududi sempat menempuh pendidikan di Anglo-Mohammedan Oriental College, sebuah lembaga yang didirikan oleh Sir Syed Ahmad Khan pada tahun 1875 untuk mendorong berkembangnya pemikiran modernis di kalangan umat Islam. Namun, keluarganya kemudian menariknya dari lembaga tersebut dan memilih memberikan pendidikan yang lebih tradisional di Allahabad. Selanjutnya, ia aktif dalam suatu tarekat sufi (tariqa) dan mengawasi secara langsung pendidikan Islam tradisional yang diterima Maududi pada masa kanak-kanaknya di lingkungan keluarga.[79]

Pilihan ayahnya untuk menolak pendidikan Aligarh dan memilih pendidikan Islam tradisional menanamkan dalam diri Maududi sejak kecil sebuah orientasi yang berbeda dari arus modernisme: Maududi tumbuh dengan keyakinan bahwa tradisi Islam bukan sesuatu yang perlu dikompromikan dengan modernitas

[79] "Abu Al-A'la Al-Mawdudi | Biography, History, & Facts.," Britannica, accessed June 9, 2026, https://www.britannica.com/biography/Abul-Ala-Mawdudi.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

kolonial, melainkan sesuatu yang memiliki kedalaman dan kecukupan tersendiri. Pada usia 11 tahun Maududi masuk Madrasa Fawqaniyyah di Aurangabad yang mengajarkan kombinasi ilmu tradisional dan modern. Pendidikan formalnya terganggu ketika ayahnya wafat namun hal ini justru mendorongnya menjadi seorang autodidact yang luar biasa:

"*By the early 1920s, Abul A'la knew enough Arabic, Persian and English, besides his mother-tongue Urdu, to study his subjects of interest independently. Thus, most of what he learned was self-acquired though for short spells of time he also received systematic instruction and guidance from some competent scholars*."

Artinya :

Pada awal dekade 1920-an, Abu al-A'la telah menguasai bahasa Arab, Persia, dan Inggris, selain bahasa ibunya, yaitu Urdu, sehingga ia mampu mempelajari berbagai bidang yang diminatinya secara mandiri. Oleh karena itu, sebagian besar pengetahuan yang diperolehnya merupakan hasil pembelajaran otodidak, meskipun dalam beberapa periode singkat ia juga menerima pengajaran dan bimbingan yang sistematis dari sejumlah ulama dan cendekiawan yang kompeten.[80]

Latar belakang keluarga Mughal yang terdislokasi, penolakan terhadap modernisme Aligarh, dan pembentukan diri sebagai autodidact yang menguasai bahasa Arab, Persia, Urdu, dan Inggris secara simultan inilah tiga faktor formatif yang menentukan karakter pemikiran Maududi tidak akan pernah menerima modernitas kolonial sebagai standar kemajuan, namun juga tidak akan pernah terbatas pada cakrawala tradisionalisme yang sempit.

2. Jurnalisme sebagai Laboratorium Pemikiran (1918–1932)

Ketika pendidikan formalnya terganggu, Maududi beralih ke jurnalisme dan inilah yang menjadi laboratorium paling penting bagi pembentukan pemikirannya. Pada 1918, di usia 15 tahun memulai berkarir sebagai jurnalis di

[80] Juan Eduardo Campo, "*Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism, by Seyyed Vali Reza Nasr*.," *Middle East Studies Association Bulletin* 30, no. 2 (December 1996): h. 223–24.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

surat kabar Bijnore. Pada 1920, ia sudah menjadi pemimpin redaksi harian *Taj* di Jabalpur. Kemudian antara 1924 hingga 1927, ia menjabat sebagai *editor Al-Jamiah* surat kabar milik *Jamiyat-e Ulama-e Hind* yang berafiliasi dengan Deoband:

"*Maududi worked as the editor of al-Jamiah, a newspaper of a group of orthodox Muslims, from 1924 to 1927. This time was critical and had a lot of influence. Maududi, who has consistently remained committed to securing independence from Britain, began to question the legitimacy of the Indian National Congress and its Muslim allies during the 1920s, when the party adopted a more Hindu identity.*"

Artinya :

Maududi menjabat sebagai editor *al-Jamiah*, sebuah surat kabar milik kelompok Muslim ortodoks, dari tahun 1924 hingga 1927. Periode ini merupakan masa yang sangat penting dan memberikan pengaruh yang besar terhadap perkembangan pemikirannya. Maududi, yang secara konsisten berkomitmen pada perjuangan memperoleh kemerdekaan dari Inggris, mulai mempertanyakan legitimasi Kongres Nasional India (*Indian National Congress*) dan sekutu-sekutu Muslimnya pada dekade 1920-an, ketika partai tersebut dinilai mengadopsi identitas yang lebih bercorak Hindu.[81]

Periode 1924–1927 adalah masa yang secara intelektual paling formatif bagi Maududi karena dua peristiwa besar terjadi secara bersamaan maududi memimpin redaksi Al-Jamiah dan pada saat yang sama menyaksikan runtuhnya Kekhalifahan Utsmani pada 3 Maret 1924. Dua pengalaman ini bekerja secara sinergis: posisi redaksionalnya memberinya platform untuk berpikir secara publik dan sistematis, sementara runtuhnya Kekhalifahan memberikan urgensi eksistensial yang mentransformasi pertanyaan-pertanyaannya dari akademik menjadi ideologis. Selama masa ini pula, maududi mulai menjauhkan diri dari

[81] Muh Yasin Ceh Nur, Nurdin Nurdin, and Samsuddin Samsuddin, *"Islamic Democracy And Western Democracy Abu Al-A'la Al-Maududi* (Comparative Studies)," *FALSAFTUNA: Jurnal Aqidah Dan Filsafat Islam* 1, no. 1 (2024): h. 29–40.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

afiliasi politiknya dengan Deoband karena melihat keterbatasan horizon dekolonial gerakan itu khususnya dalam kompominya dengan nasionalisme India sekuler:

"Maududi started his career as a journalist working for the Deobandi-based political party Jamiyat-e Ulama-e Hind (JUH), but soon distanced from the party and in 1932 founded his own Urdu-language journal Tarjuman al-Qur'an in Hyderabad, India."

Artinya :

Maududi memulai kariernya sebagai seorang jurnalis dengan bekerja untuk Jamiyat-e Ulama-e Hind (JUH), sebuah organisasi politik yang berakar pada tradisi Deobandi. Namun, tidak lama kemudian ia mengambil jarak dari organisasi tersebut dan pada tahun 1932 mendirikan jurnal berbahasa Urdu miliknya sendiri, *Tarjuman al-Qur'an*, di Hyderabad, India.

Pendirian Tarjuman al-Quran pada 1932 adalah momen yang menandai transisi Maududi dari jurnalis yang berafiliasi dengan gerakan lain menjadi pemikir yang memiliki platform ideologisnya sendiri. [82] *Tarjuman al-Quran* bukan sekadar jurnal keagamaan biasa akan tetapi media yang secara sistematis membangun argumen bahwa Islam adalah sistem ideologi yang komprehensif dan alternatif yang lengkap terhadap seluruh ideologi modern. Melalui jurnal ini selama hampir satu dekade sebelum mendirikan Jamaat, Maududi membangun komunitas pembaca yang secara bertahap teridologisasi oleh pemikirannya.

Jurnalisme bukan sekadar profesi bagi Maududi adalah proses berpikir yang berlangsung di hadapan publik. Setiap artikel yang ia tulis untuk *Al-Jamiah* dan kemudian Tarjuman al-Quran adalah ujian atas konsistensi dan kohesi pemikirannya. Dari proses ini lahir kualitas yang paling distinktif dari seluruh karya

[82] Maududi, Abu L-A?la? (1903–1979) ." Encyclopedia of Islam and the Muslim World. . *Encyclopedia.com.* (June 3, 2026). https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/maududi-abu-l-ala-1903-1979

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

Maududi: sistematisitas yang tidak dimiliki oleh pemikir-pemikir Muslim sezamannya.

3. Titik Balik Ideologis: Antara 1924 dan 1941

Periode antara 1924 hingga 1941 adalah masa di mana seluruh elemen pembentuk pemikiran Maududi bertemu dan mengkristal menjadi ideologi yang kohesif. Dalam rentang 17 tahun ini, tiga rangkaian peristiwa dan keputusan intelektual menentukan arah seluruh perjalanan hidupnya.

Tabel 3.1 . Kristalisasi Pemikiran Maududi

Kronologi Kristalisasi Pemikiran Maududi (1924–1941)	
1924	Kekhalifahan Utsmani dihapuskan. Maududi yang sedang memimpin *Al-Jamiah* menyaksikan runtuhnya simbol otoritas Islam terakhir. Peristiwa ini, dikombinasikan dengan kegagalan Konferensi Khilafah Kairo 1926 dalam memilih khalifah pengganti, membuatnya semakin yakin bahwa solusi tidak dapat dicari pada level institusional, melainkan harus dimulai dari level ideologi.
1927–32	Maududi mulai menjauh dari Deoband dan Jamiyat *Ulama-e Hind* setelah menyaksikan keterbatasan horizon dekolonial mereka. Ia melihat bahwa mendukung Kongres India berarti menerima kerangka negara-bangsa sekuler sesuatu yang tidak dapat ia terima secara ideologis. Periode ini adalah masa introspeksi dan pembacaan mendalam atas pemikiran Barat dan Islam secara bersamaan.
1932	Mendirikan Tarjuman al-Quran sebagai platform ideologi mandiri. Mulai secara sistematis membangun argumen bahwa Islam adalah ideologi yang lengkap dan tidak perlu diakomodasi ke dalam kerangka manapun baik modernisme, nasionalisme, maupun tradisionalisme yang ada.
1933–41	Menulis karya-karya foundational yang menjadi fondasi ideologinya: *Al-Jihad fil Islam* (1927), *Towards Understanding Islam* (1932), *Political Theory of Islam* (1939). Melalui karya-karya ini, konsep *hakimiyyah*, *khilafah al-insaniyyah,* dan *theo-democracy* mulai dirumuskan secara sistematis.
1941	Mendirikan *Jamaat-e-Islami* pada 26 Agustus 1941 di Lahore sebagai instrumen institusionalisasi ideologi. Dengan ini, Maududi menyelesaikan transisi dari pemikir ke arsitek gerakan dari teks ke struktur, dari ide ke aksi kolektif yang terorganisasi.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

Yang paling signifikan dalam periode kristalisasi ini adalah pemahaman Maududi yang semakin mendalam bahwa krisis yang dihadapi umat Islam India bukan sekadar krisis politik atau sosial adalah krisis ideologi yang fundamental. Maududi mulai merumuskan diagnosisnya yang paling mendasar: bahwa seluruh kemunduran umat Islam dari hilangnya kekuasaan Mughal, marginalisasi kolonial, hingga runtuhnya Kekhalifahan bersumber pada satu akar yang sama, yakni ditinggalkannya Islam sebagai sistem ideologi yang totalitas dan digantikannya dengan ideologi-ideologi yang bersumber dari manusia. Encyclopedia.com merangkum diagnosis ini dengan sangat tepat:

"His argument was that the wrong interpretation of the Qur'an's basic principles had led the people astray, which had resulted in the loss of religious and cultural identity. It was important to leave the jahiliyya (the pre-Islamic state of ignorance) behind and return to the righteous society here and now. The reconstruction of an idealized pure Islamic society would guarantee the iteration of the original Muslim community (umma)."

Artinya :

Menurut argumennya, penafsiran yang keliru terhadap prinsip-prinsip dasar Al-Qur'an telah menyebabkan masyarakat tersesat, yang pada akhirnya mengakibatkan hilangnya identitas keagamaan dan budaya. Oleh karena itu, penting untuk meninggalkan jahiliyyah (keadaan kebodohan pra-Islam) dan kembali kepada masyarakat yang saleh pada masa kini. Rekonstruksi suatu masyarakat Islam yang murni dan teridealisasi diyakini akan memungkinkan terwujudnya kembali komunitas Muslim yang asli (umma/ummah).[83]

Dengan diagnosis ini, Maududi tidak hanya membedakan dirinya dari semua gerakan yang mendahuluinya akan tetapi juga merumuskan solusi yang bersifat paradigmatik: bukan reformasi parsial dalam kerangka yang ada, melainkan rekonstruksi total menuju masyarakat Islam yang murni berdasarkan prinsip-prinsip Al-Quran. Konsekuensinya, pemikirannya berkembang jauh melampaui India hinggga

[83] "Al-Maududi, Abu A'la - Ensiklopedia Islam," accessed June 9, 2026, https://ensiklopediaislam.id/al-maududi-abu-ala/.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

menjadi ideologi yang relevan bagi seluruh dunia Islam yang sedang menghadapi tantangan yang serupa:

"*The reaction to new realities of the modern world gave birth to Islamist ideologues like Rashid Rida and Abul A'la Maududi and organizations such as Muslim Brotherhood in Egypt... all the major contemporary radicalist Islamist movements derive their ideological and political programmes from the writings of Maududi and Sayyid Qutb."*

Artinya :

Respons terhadap realitas-realitas baru dunia modern melahirkan para ideolog Islamis seperti Rashid Rida dan Abul A'la Maududi, serta organisasi-organisasi seperti Muslim Brotherhood di Mesir. Selanjutnya, seluruh gerakan Islamis radikal kontemporer yang utama disebut memperoleh program-program ideologis dan politiknya dari tulisan-tulisan Maududi dan Sayyid Qutb.

Lahirnya pemikiran Maududi bukan peristiwa yang tiba-tiba dan tunggal namun hasil dari pertemuan antara tiga faktor yang bekerja secara kumulatif: latar belakang keluarga yang mewarisi memori kejayaan Mughal dan merasakan langsung dislokasi kolonial; pembentukan intelektual yang bersifat lintas tradisi menguasai ilmu Islam klasik sekaligus membaca pemikiran modern Barat; dan pengalaman menyaksikan kegagalan beruntun semua gerakan yang ada dalam menjawab persoalan Muslim secara mendasar. Dari pertemuan ketiga faktor ini lahirlah seorang pemikir yang dalam rumusan *Wilfred Cantwell Smith* adalah "pemikir Islam modern yang paling sistematis": seorang yang tidak hanya menjawab apa yang salah, tetapi merumuskan secara lengkap apa yang harus dibangun sebagai gantinya.

Perubahan sosial-politik umat Islam India pada awal abad ke-20 berakar pada menguatnya kolonialisme Inggris pasca Pemberontakan 1857 yang mengakhiri dominasi Mughal serta memicu reorganisasi birokrasi dan penyempitan akses politik maupun sosial umat Islam. Kebijakan kolonial berbasis identitas agama semakin memperkuat fragmentasi sosial dan melemahkan representasi politik Muslim. Kondisi

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

tersebut diperparah oleh runtuhnya Abolition of the Ottoman Caliphate pada tahun 1924 yang mendorong lahirnya berbagai gerakan Islam sebagai respons terhadap perubahan yang terjadi.

Kondisi historis tersebut menunjukkan bahwa umat Islam India tidak hanya kehilangan posisi politik, tetapi juga mengalami perubahan mendasar dalam struktur identitas sosial dan orientasi politiknya. Kolonialisme membentuk tata sosial baru yang mengubah relasi umat Islam dengan negara dan ruang publik. Hilangnya akses terhadap institusi politik serta melemahnya otoritas simbolik Islam melahirkan krisis multidimensional berupa kemunduran politik, dislokasi identitas, dan hilangnya legitimasi politik bersama. Situasi ini mendorong munculnya kebutuhan untuk mendefinisikan kembali posisi Islam dalam dunia modern. Akibatnya, isu negara, hukum, pendidikan, dan otoritas politik menjadi tema sentral dalam wacana intelektual Muslim India.

Untuk menjelaskan kemunculan respons tersebut, penelitian ini menggunakan teori revivalisme Islam sebagai kerangka interpretasi historis. Teori revivalisme menjelaskan bahwa kebangkitan gerakan Islam umumnya lahir sebagai respons terhadap kemunduran politik, dominasi eksternal, dan melemahnya otoritas internal umat. Dalam perspektif ini, kolonialisme Inggris dan keruntuhan Khilafah Utsmaniyah dipahami sebagai dislokasi historis yang mendorong rekonstruksi identitas dan politik Islam. Upaya kebangkitan tersebut tidak selalu berbentuk restorasi institusi masa lalu, tetapi dapat muncul dalam formulasi baru yang menyesuaikan perubahan zaman. Oleh karena itu, gerakan Islam di India dipahami sebagai variasi respons revivalis terhadap krisis kolonial dan perubahan sosial

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

Berdasarkan uraian di atas, kondisi sosial-politik India kolonial menunjukkan adanya dinamika historis yang kompleks yang melatarbelakangi perkembangan pemikiran politik Islam. Dalam konteks tersebut, Abu al-A'la al-Maududi hadir sebagai salah satu intelektual Muslim yang merumuskan gagasan politik Islam yang kemudian menjadi dasar pembahasan mengenai transformasi ideologi khilafah pada bab selanjutnya.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

BAB III
TRANSFORMASI IDEOLOGI KHILAFAH DALAM PEMIKIRAN ABU AL-A'LA AL-MAUDUDI

A. Konsep Tauhid

Tauhid merupakan konsep fundamental dalam Islam yang secara klasik dipahami sebagai pengakuan atas keesaan Allah, baik dalam aspek *rubūbiyyah* (ketuhanan), *ulūhiyyah* (ibadah), maupun *asmā' wa ṣifāt* (nama dan sifat-sifat-Nya). Dalam kerangka teologi klasik, tauhid berfungsi sebagai dasar keimanan yang menegaskan bahwa tidak ada sekutu bagi Allah dalam penciptaan, pengaturan, maupun dalam hak untuk disembah. Dengan demikian, tauhid pada tahap ini lebih ditempatkan sebagai doktrin normatif yang mengatur relasi antara manusia dan Tuhan dalam dimensi spiritual.

Dalam pemikiran Abu al-A'la al-Maududi, tauhid merupakan landasan utama sistem politik Islam. Tauhid menegaskan bahwa Allah adalah satu-satunya Pencipta, Pemelihara, dan Penguasa alam semesta yang memiliki kedaulatan mutlak untuk menetapkan hukum. Oleh karena itu, seluruh bentuk kedaulatan politik dan hukum yang bersumber dari manusia tidak memiliki legitimasi apabila bertentangan dengan kehendak Allah. Prinsip ini menjadi fondasi penyelenggaraan negara menurut Maududi.[84]

Dengan pengakuan tersebut maka segala macam produk pikiran manusia baik hukum, politik, aspek sosial, pendidikan, dan bahkan hubungan dengan alam adalah akan senantiasa berjalan di bawah prinsip tunggal tersebut, arah tujuannya jelas.

[84] Hepana Reki, *Konstitusi Negara Ideal Menurut Abul A'la Al-Maududi (1903-1979 M)*, 2011. h. 20.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

Karena sesunguhnya dialah yang menciptakan, menetapkan hukum dan aturan atas ciptaan-Nya, maka kiranya tepatlah bagi yang memahami hal ini untuk tetap menyandarkan segala sasuatu dan berbuat dalam batas kebebasan pada prinsip tersebut. Banyak ayat Al-Qur'an yang menjelaskan tetang kedaulatan dan ke-Esa an Tuhan dalam sistem hukum, diantaranya dalam QS. Yusuf ayat: 40.

مَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِهٖٓ اِلَّآ اَسْمَاۤءً سَمَّيْتُمُوْهَآ اَنْتُمْ وَاٰبَاۤؤُكُمْ مَّآ اَنْزَلَ اللّٰهُ بِهَا مِنْ سُلْطٰنٍۗ اِنِ الْحُكْمُ اِلَّا لِلّٰهِۗ اَمَرَ اَلَّا تَعْبُدُوْٓا اِلَّآ اِيَّاهُۗ ذٰلِكَ الدِّيْنُ الْقَيِّمُ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُوْنَ ٤٠

Terjemahnya:

> Apa yang kamu sembah selain Dia hanyalah nama-nama (berhala) yang kamu dan nenek moyangmu buat sendiri. Allah tidak menurunkan suatu keterangan apa pun yang pasti tentang hal (nama-nama) itu. Ketetapan (yang pasti benar) itu hanyalah milik Allah. Dia telah memerintahkan agar kamu tidak menyembah selain Dia. Itulah agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui.[85]

QS. Yusuf ayat 40 menegaskan bahwa *al-ḥukm* (kedaulatan menetapkan hukum) sepenuhnya milik Allah. Dalam konteks dakwah Nabi Yusuf a.s., ayat ini menolak otoritas selain Allah serta menegaskan bahwa hanya Allah sebagai sumber hukum dan pedoman kehidupan. Bagi Abu al-A'la al-Maududi, ayat ini menjadi landasan konsep hakimiyyah, yaitu kedaulatan mutlak berada pada Allah, sedangkan manusia berperan sebagai khalifah yang menjalankan amanah-Nya. Berdasarkan prinsip tersebut, Maududi membangun konsep Theo-Democracy, yakni pemerintahan yang berlandaskan syariat dengan pelaksanaan melalui musyawarah dan partisipasi umat, sehingga legitimasi politik tetap bersumber dari wahyu.

[85] Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an Hafalan dan Terjemahan* (Cet. I: Bandung; Cordoba, 2021), h. 240

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

Kemudian Maududi juga menyitir ayat ke-44 dari surat kelima (QS. Al-Maidah):

اِنَّآ اَنْزَلْنَا التَّوْرٰىةَ فِيْهَا هُدًى وَّنُوْرٌۚ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّوْنَ الَّذِيْنَ اَسْلَمُوْا لِلَّذِيْنَ هَادُوْا وَالرَّبّٰنِيُّوْنَ وَالْاَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوْا مِنْ كِتٰبِ اللّٰهِ وَكَانُوْا عَلَيْهِ شُهَدَاۤءَۚ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوْا بِاٰيٰتِيْ ثَمَنًا قَلِيْلًاۗ وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰۤىِٕكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ ٤٤

Terjemahnya:

> Sesungguhnya Kami telah menurunkan Taurat. Di dalamnya ada petunjuk dan cahaya. Dengannya para nabi, yang berserah diri (kepada Allah), memberi putusan atas perkara orang Yahudi. Demikian pula para rabi dan ulama-ulama mereka (juga memberi putusan) sebab mereka diperintahkan (oleh Allah untuk) menjaga kitab Allah dan mereka merupakan saksi-saksi terhadapnya. Oleh karena itu, janganlah kamu takut kepada manusia, (tetapi) takutlah kepada-Ku. Janganlah kamu menukar ayat-ayat-Ku dengan harga yang murah. Siapa yang tidak memutuskan (suatu urusan) menurut ketentuan yang diturunkan Allah, maka mereka itulah orang-orang kafir.[86]

Dalam ayat ini menegaskan bahwa wahyu merupakan sumber legitimasi hukum, sedangkan para nabi dan ulama berfungsi sebagai pelaksana ketentuan Allah, bukan pembentuk hukum. Berdasarkan ayat ini, Maududi mengonstruksi konsep tauhid sebagai dasar *hakimiyyah*, yakni pengakuan bahwa kedaulatan politik dan hukum sepenuhnya berada pada Allah, sementara manusia hanya menjalankan amanah-Nya melalui pemerintahan yang berlandaskan syariat.

B. Konsep Hakimiyyah (kedaulatan Tuhan)

[86] Al-Qur'an Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an Hafalan dan Terjemahan* (Cet. I: Bandung; Cordoba, 2021), h. 115

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

Pembahasan sebelumnya telah menjelaskan secara ringkas konsep tauhid Maududi. Salah satu gagasan utamanya ialah kedaulatan Tuhan yang menjadi dasar konsep *teo-demokrasi*. Menurut Maududi, kedaulatan Allah bersifat mutlak dan mencakup seluruh aspek kehidupan. Hanya Allah yang berhak menetapkan hukum, sedangkan seluruh manusia, termasuk para nabi, tidak memiliki otoritas legislasi selain melaksanakan dan tunduk sepenuhnya kepada ketentuan-Nya.[87]

Dalam konteks awal abad ke-20, formulasi *ḥākimiyyah* oleh Abul A'la Maududi pada periode 1937–1941 harus dipahami sebagai respons intelektual terhadap krisis ganda: hegemoni kolonial dan delegitimasi otoritas politik Islam. Di India kolonial, sistem hukum Inggris tidak hanya mengatur administrasi, tetapi juga menanamkan paradigma politik sekuler yang memisahkan agama dari kekuasaan, sehingga membentuk proyeksi negara pascakolonial yang cenderung nasionalis-demokratis-sekuler.

Konsep kedaulatan Tuhan ini, menurut Maududi, dapat dipahami secara sederhana dengan menegaskan bahwa Tuhan adalah Pencipta alam semesta. Dia merupakan Penguasa yang hakiki sekaligus Pemelihara seluruh ciptaan. Kehendak-Nya berlaku dan mendominasi seluruh tatanan alam, karena setiap makhluk adalah milik-Nya, sehingga perintah-perintah-Nya harus diakui dan diterima oleh manusia. Dalam kerangka ini, kekuasaan Tuhan justru memberikan manusia kemampuan untuk menjalankan kedaulatan-Nya. Artinya, manusia tidak memiliki kedaulatan secara

[87] Reki, *Konstitusi Negara Ideal Menurut Abul A'la Al-Maududi (1903-1979 M)*. (1903-1979 M). h. 37-39.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

independen, melainkan berfungsi sebagai pelaksana kehendak Ilahi dalam kehidupan di dunia.

Argumen Maududi menegaskan bahwa pengakuan atas kedaulatan Tuhan meniscayakan seluruh aspek kehidupan hukum, politik, ekonomi, sosial, moral, dan spiritual berada dalam kerangka tauhid. Seluruh otoritas merupakan amanah Allah yang wajib dijalankan sesuai syariat-Nya secara mutlak, sehingga tidak seorang pun, kelompok, maupun negara berwenang mengubah ketentuan tersebut. Kesadaran inilah yang mengarahkan seluruh aktivitas manusia.

Berdasarkan konsep tersebut, Al-Qur'an menegaskan bahwa Penguasa yang sesungguhnya atas manusia adalah Dia, Penguasa seluruh alam semesta. Konsep Hakimiyah berkaitan erat dengan prinsip bahwa seluruh urusan manusia merupakan milik-Nya, dan tidak ada satu pun kekuatan selain-Nya, baik yang berkaitan dengan manusia maupun selain manusia, yang memiliki wewenang untuk menetapkan ataupun memutuskan hukum. Perbedaan yang mendasar terletak pada kenyataan bahwa kekuasaan Allah sebagai otoritas tertinggi dalam tatanan alam berdiri atas kekuasaan-Nya sendiri tanpa memerlukan pengakuan dari siapa pun, sehingga manusia, pada tingkat bawah sadarnya, menaati hukum Allah sebagaimana seluruh alam semesta tunduk kepada-Nya.[88]

Abu Al A'la Al-Maududi mendasari konsep *ḥākimiyyah* dan menghidupkannya kembali dalam konteks perundang-undangan dan konstitusi modern dengan beberapa ayat Al-Qur'an yang menunjukkan kekhususan Allah dalam menetapkan hukum. Ayat-ayat tersebut, antara lain:

[88] A A Al-Maududi, M Al-Baqir, and M A Rais, *Khilafah Dan Kerajaan* (Mizan, 1984),.h 63.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

يَقُوْلُوْنَ هَلْ لَّنَا مِنَ الْاَمْرِ مِنْ شَيْءٍۗ قُلْ اِنَّ الْاَمْرَ كُلَّهٗ لِلّٰهِۗ ١٥٤

Terjemahnya:

> Mereka berkata, "Adakah sesuatu yang dapat kita perbuat dalam urusan ini?" Katakanlah (Nabi Muhammad), "Sesungguhnya segala urusan itu di tangan Allah.[89]

وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰۤىِٕكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ ٤٤

Terjemahnya:

> Siapa yang tidak memutuskan (suatu urusan) menurut ketentuan yang diturunkan Allah, maka mereka itulah orang-orang kafir.[90]

وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰۤىِٕكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ ٤٥

Terjemahnya:

> Siapa yang tidak memutuskan (suatu urusan) menurut ketentuan yang diturunkan Allah, maka mereka itulah orang-orang zalim.

وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰۤىِٕكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ ٤٧

Terjemahnya:

> Siapa yang tidak memutuskan (suatu urusan) menurut ketentuan yang diturunkan Allah, maka mereka itulah orang-orang fasik.

اِنِ الْحُكْمُ اِلَّا لِلّٰهِۗ اَمَرَ اَلَّا تَعْبُدُوْٓا اِلَّآ اِيَّاهُۗ ذٰلِكَ الدِّيْنُ الْقَيِّمُ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُوْنَ ٤٠

Terjemahnya:

---

[89] Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an Hafalan Dan Terjemahan* (Cet. I: Bandung; Cordoba, 2021), h. 70

[90] Kementerian Agama RI, *Al-Quran Hafalan Dan Terjemahan* (Cet. I: Bandung; Cordoba, 2021), h.106

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

> Ketetapan (yang pasti benar) itu hanyalah milik Allah. Dia telah memerintahkan agar kamu tidak menyembah selain Dia. Itulah agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui.[91]

وَلَا تَقُوْلُوْا لِمَا تَصِفُ اَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هٰذَا حَلٰلٌ وَّهٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوْا عَلَى اللّٰهِ الْكَذِبَۗ اِنَّ الَّذِيْنَ يَفْتَرُوْنَ عَلَى اللّٰهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُوْنَۚ ١١٦

Terjemahnya:

> Janganlah kamu mengatakan terhadap apa yang diucapkan oleh lidahmu secara bohong, “Ini halal dan ini haram,” untuk mengada-adakan kebohongan terhadap Allah. Sesungguhnya orang-orang yang mengada-adakan kebohongan terhadap Allah tidak akan beruntung.[92]

Dalam pandanga Abul A'la Maududi, ayat-ayat tersebut dengan jelas menyatakan bahwa kedaulatan hukum hanya berada di tangan Allah. Tidak ada seorang pun, termasuk Nabi, yang boleh menetapkan larangan dan perintah tanpa mandat dari Allah. Imam Samudra, yang terlibat dalam pengeboman Bali, mengatakan hal serupa dalam *Aku Melawan Teroris*. Ia mengatakan, "Allah telah membuat hukum bagi seluruh manusia." Hukum yang lengkap.[93] Allah telah menetapkan *Way of Life* yang sempurna, tidak kurang dan tidak lebih. Tetapi manusia, makhluk Allah yang zalim, bodoh lagi lemah, malah membuat *Way of Life* sendiri, menandingi hukum Allah yang sempurna. Manusia telah menyekutukan Allah dengan hukum yang mereka buat sendiri.

---

[91] Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an Hafalan Dan Terjemahan* (Cet. I: Bandung; Cordoba, 2021), h. 235

[92] Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an Hafalan Dan Terjemahan* (Cet. I: Bandung; Cordoba, 2021), h. 267

[93] Ahmad Aziz, “Konsep Jihad Menurut Imam Samudra Dalam Buku Aku Melawan Teroris” (UIN Sunan KaliJaga, 2008).

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

Pada dasarnya inti konsep *hakimiyya*h terletak asumsi bahwa Islam, tidak seperti agama-agama dunia lainnya, tidak boleh dianggap sebagai agregat semata-mata yang terdiri dari beragam konsep teologis dan praktik ritual, melainkan bahwa ia harus dipandang sebagai, apa yang Maududi suka menyebutnya, sebuah "sistem politik" (*nizam siyasi*). Dalam ceramahnya yang disampaikan di Lahore pada tahun 1939 ia menyatakan sebagai berikut:

"*First, we should clearly understand and always be sensible of the fact that Islam is not just a huddle of unrelated theories and various ways of conduct. It is rather a perfect, comprehensive system resting on a set of rational, thoroughly formulated principles. This system is logically connected to these principles from its important fundamentals up to minor unessential details*".

Artinya :

"Pertama, kita harus memahami secara jelas dan senantiasa menyadari bahwa Islam bukan sekadar kumpulan teori-teori yang tidak saling berkaitan serta berbagai pola perilaku yang terpisah-pisah. Sebaliknya, Islam merupakan suatu sistem yang sempurna dan menyeluruh yang berdiri di atas seperangkat prinsip yang rasional dan dirumuskan secara matang. Keseluruhan sistem tersebut terhubung secara logis dengan prinsip-prinsip tersebut, mulai dari fondasi-fondasi utamanya hingga rincian-rincian kecil yang bersifat non-esensial."[94]

Oleh karen itu, pandangan Maududi, menyatakan bahwa kekuasaan tertinggi atau kedaulatan mutlak hanya dimiliki oleh Allah SWT. Baik negara maupun rakyat hanya bertindak sebagai pelaksana hukum dan perintah Allah di muka bumi. Segala keputusan politik dan hukum harus merujuk kepada Al-Qur'an dan sunah Rasulullah SAW, menjadikan syariat sebagai landasan utama dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara[95]

[94] Sayyid Abul A'la Maududi., *The Islamic Law and Constitution/Ternslated and Edited by Khursid Ahmad*, 1996.

[95] Khairul R Hamdi and Muhammad Arrazi, "Kesalapahaman Konsep Hakimiyah Dalam Memahami Makna Dari Alquran Tentang Konsep Kedaulatan Dan Legitimasi Pemerintah Dalam Tata Negara Islam," *Jurnal Hukum Pidana Dan Ketatanegaraan Islam* 14, no. 1 (2024): h. 45–57.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

Berdasarkan konsep *ḥākimiyyah,* al-Maududi memandang peradaban Barat serta sistem pemerintahan di dunia Arab dan Islam sebagai bentuk jahiliah yang layak dikategorikan sebagai sistem kafir karena menyimpang dari ketetapan hukum Allah (ḥākimiyyah). Ia juga menolak nasionalisme, demokrasi, dan sekularisme karena dinilai telah mengambil alih hak Allah dalam menetapkan hukum.

Selain ayat-ayat tersebut, kelompok ekstrem-radikal menyamakan undang-undang dan konstitusi yang berlaku di negara-negara Arab dan Islam dengan al-Yāsiq yang disusun oleh *Genghis Khan*, penguasa Tatar. *Al-Yāsiq* merupakan kumpulan hukum yang dirumuskan sendiri olehnya berdasarkan pemikiran dan imajinasinya, serta dalam beberapa bagian mengambil dari syariat agama-agama, lalu ditetapkan sebagai hukum yang wajib ditaati. Mereka merujuk pada penafsiran Ibn Kasir ketika menjelaskan firman Allah:

اَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُوْنَۗ وَمَنْ اَحْسَنُ مِنَ اللّٰهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُّوْقِنُوْنَ ع ٥٠

Terjemahnya:

> Apakah hukum jahiliah yang mereka kehendaki? (Hukum) siapakah yang lebih baik daripada (hukum) Allah bagi orang-orang yang meyakini (agamanya).[96]

Menurut Ibn Katsir, ayat tersebut merupakan kecaman terhadap orang yang meninggalkan hukum Allah dan menggantinya dengan ketentuan buatan manusia yang tidak bersumber dari syariat. Ia mencontohkan praktik masyarakat jahiliah serta bangsa Tatar yang menerapkan *al-Yāsiq*, kumpulan hukum buatan Genghis Khan yang didasarkan pada berbagai tradisi dan pendapat pribadi. Ketika hukum itu diutamakan

[96] Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an Hafalan Dan Terjemahan* (Cet. I: Bandung; Cordoba, 2021), h.106

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

di atas Al-Qur'an dan Sunnah, Ibn Katsir menilainya sebagai bentuk kekufuran yang berat.[97]

Pemikiran Ibn Katsir memiliki keterkaitan erat dengan konsep *Hakimiyyah* atau kedaulatan Tuhan. Meskipun istilah tersebut berkembang pada era modern, landasan konseptualnya tampak dalam penegasan Ibn Katsir bahwa hanya Allah yang berhak menetapkan hukum. Ia memandang penggantian syariat dengan hukum buatan manusia, seperti *al-Yāsiq*, sebagai bentuk penolakan terhadap otoritas Allah. Gagasan ini kemudian menjadi salah satu pijakan bagi perumusan konsep *Hakimiyyah* dalam pemikiran politik Islam modern.

Inti dari konsep *Hakimiyya* (kedaulatan atau dominasi ilahi) menurut Abul A'la Mawdudi adalah pengakuan bahwa Allah adalah satu-satunya subjek yang berwenang untuk memberikan legislasi (hukum) kepada komunitas Muslim, baik secara langsung maupun tidak langsung. Mawdudi menegaskan bahwa kedaulatan, baik dalam kekuasaan eksekutif maupun legislatif, harus diambil dari tangan manusia (baik individu maupun kolektif) karena hak tersebut hanya milik Allah semata.[98]

Menurut Maududi, kedaulatan Allah terwujud dalam cara-cara berikut:

1. Kedaulatan Teologis: Allah adalah Pemelihara dan Pencipta alam semesta, dan kedaulatan-Nya adalah tertinggi.

---

[97] S Suharjianto and Rofi Atina Maghfiroh, "Jahiliyyah Dalam Penafsiran Ibnu Kasir," *QiST: Journal of Quran and Tafseer Studies* 1, no. 1 (2022): h. 11–29.

[98] Grace Mubashir, "Islam, Terorisme, Dan Jihad," Islam Zaman Baru, 2025. https://www.newageislam.com/islamterrorism-jihad/grace-mubashir-new-age-islam/a-critical-refutation-maulana-maududis-concept-hakimiyya/d/134457

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

2. Kedaulatan Moral: Nilai-nilai moral dan etika harus bersumber dari perintah Tuhan.
3. Kedaulatan Hukum-Politik: Masyarakat harus diatur oleh hukum yang semata-mata berasal dari Al-Qur'an dan Sunnah, dengan Syariah sebagai sistem hukum tertinggi.

Konsep hakimiyyah dalam pemikiran Maududi berfungsi sebagai kritik terhadap konsep kedaulatan manusia dalam sistem demokrasi sekuler dan menjadi alternatif dalam diskursus politik Islam.

C. Kritik Terhadap Demokrasi sekuler

Maududi memberikan kritik terhadap beberapa aspek sistem politik Barat dalam perspektif pemikiran Islam, khususnya terkait konsep kedaulatan dan sekularisme. Ia berpendapat bahwa sekularisme menghasilkan relativisme moral, di mana nilai-nilai dan hukum ditentukan oleh keinginan manusia dan bukan oleh bimbingan ilahi. Menurut Maududi, sistem seperti itu bertentangan dengan prinsip Islam tentang Tauhid (keesaan Allah) dan melemahkan konsep Hakimiyya.

Negara-negara Muslim yang telah mengalami penjajahan dan dominasi asing, kepemimpinan pergerakan politik dan budaya dapat dipastikan jatuh ketangan orang-orang yang latar belakang keislamanya sudah disekulerkan. Abul A'la Al-Maududi mengungkapkan;

"*The Western concept of the sparation of religion from politics of secularism is foreign to Islam and the adoption of it would be the very negation of the Islamic concept of polity*".[99]

Artinya :

[99] Maududi., *The Islamic Law and Constitution/Ternslated and Edited by Khursid Ahmad*.h 5.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

"Konsep Barat mengenai sekularisme, yaitu pemisahan agama dari politik, merupakan sesuatu yang asing bagi Islam. Oleh karena itu, penerapan konsep tersebut akan menjadi penyangkalan terhadap konsep ketatanegaraan Islam itu sendiri."

Orang-orang yang menganut paham demokrasi Barat berupaya mengarahkan pada kemerdekaan nasional dan kemakmuran negaranya dengan jalan sekulerisme secara bertahap yang telah meniru negara-negara maju seperti sekarang ini. Agama didekontruksi supaya tidak bertentangan dengan kebijakan-kebijakan yang ditetapkan. Abu A'la Al-Maududi mengungkapkan;

"*In all those Muslim Countries, which suffered from foreign domination, the leadhership of political and cultural movements fell into the hands of those were shorn off all Islamic background. They adopted the oread of Nationalism, directed their offorts toward the couse of national independence and properity along seculer lines and tried to copy, step by step, the advanced nations of this age*"[100]

Artinya :

"Di seluruh negeri Muslim yang mengalami dominasi asing, kepemimpinan gerakan-gerakan politik dan kebudayaan jatuh ke tangan mereka yang telah terlepas dari latar belakang Islam. Mereka kemudian mengadopsi paham nasionalisme, mengarahkan upaya-upaya mereka pada perjuangan untuk memperoleh kemerdekaan dan kemakmuran nasional berdasarkan prinsip-prinsip sekuler, serta berusaha meniru, langkah demi langkah, bangsa-bangsa maju pada zaman tersebut."

Ide dasar demokrasi adalah kedaulatan mutlak di tangan rakyat, menurutnya negara demokrasi adalah "*Such a system of government is satanic rather than divine*".[101] Demokrasi Barat dalam pandanganya adalah syirk (menyekutukan Allah), cenderung *Ilhad* (meniadakan Tuhan sama sekali) dan banyak mendatangkan *mudharat*. Konsep kedaulatan menjadikan rakyat sebagai sumber kekuasaan tertinggi dalam negara. Membahayakan lagi jika keputusan mayoritas tersebut mengesampingkan kehendak dan ketetapan Tuhan yang ada dalam *syariah*.

[100] Maududi. Khilafah….,h. 42.

[101] Y I Mahendra, *Modernisme Dan Fundamentalisme Dalam Politik Islam: Perbandingan Partai Masyumi (Indonesia) Dan Partai Jama'at-i-Islami (Pakistan)* (Paramadina, 1999).

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

Demokrasi menyimpan kelemahan kelemahan internal yang sangat fundamental. Konsep demokrasi Barat memiliki banyak konotasi makna, sangat variatif, evolutif, dan sangat dinamis sehingga konsep ini sangat sulit untuk dipahami. Pada abad ke 19, kaum liberal sering mempersepsikan demokrasi sebagai suatu konsep yang mengancam dan berbahaya. Masalah utama bagi kaum liberal ialah bahwa demokrasi dapat berkembang menjadi musuh dari kebebasan individu dan pluralisme.[102]

Menurut Amin Rais, alasan paling mendasar penolakan Maududi terhadap demokrasi Barat ini ialah bahwa demokrasi barat itu hanyalah anak tangga pertama untuk menuju pengukuhan hukum besi oligarki, "yaitu bahwa sekelompok penguasa saling bekerja sama untuk menentukan kebijaksanaan politik, sosial dan ekonomi negara tanpa harus menanyakan bagaimana aspirasi rakyat sebenarnya.

Konsep negara Islam merupakan antitesis dari demokrasi Barat. Abul A'la Al-Maududi mengungkapkan bahwa:

"*The preceding discussion make it quite clear that Islam, speaking from the view-point of political philosophy, is the very antithesis of secular Western democracy. The Philosophycal foundation of Western democracy is the sovereignty of the people*".[103]

Artinya :

"Pembahasan sebelumnya telah menunjukkan dengan cukup jelas bahwa Islam, jika dilihat dari sudut pandang filsafat politik, merupakan antitesis dari demokrasi sekuler Barat. Landasan filosofis demokrasi Barat adalah kedaulatan rakyat."

[102] Ahmed VAEZI, *Agama Dan Politik Nalar Politik Islam* (Jakarta Citra, 2006).h 202.
[103] Al-Maududi, Al-Baqir, and Rais, *Khilafah Dan Kerajaan*.

PAREPARE
CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

Abul A'la Al-Maududi juga menjelaskan kelemahan-kelemahan demokrasi Barat tersebut yang sangat merugikan. Bahkan Abul A'la Al Maududi sangat keras menentang kosep kedaulatan rakyat tersebut:

"*In It, this type of absolute power of legislation of the determination of values and of the norma of behaviourest in the hands of the people. Law making is their prerogative and legislation must correspond to the mood and temper of their opinion. If a Partikultural piece of legislation is desired by the masses, however, ill-conceived, it may be from religious and moral viewpoint, step have to be taken to place it on the statute book: if the people dislike any law and demand its abrogation, howsoever just and righrful, it might be it has to be expunged forthwith".* [104]

Artinya :

"Dalam sistem tersebut, kekuasaan mutlak untuk membuat hukum, menentukan nilai-nilai, dan menetapkan norma-norma perilaku berada di tangan rakyat. Pembuatan hukum merupakan hak prerogatif mereka, dan perundang-undangan harus disesuaikan dengan suasana hati serta kecenderungan opini publik. Jika suatu peraturan tertentu dikehendaki oleh mayoritas masyarakat, betapapun kurang matang atau bermasalahnya peraturan tersebut dari sudut pandang agama dan moral, langkah-langkah harus diambil untuk menjadikannya bagian dari hukum yang berlaku. Sebaliknya, apabila masyarakat tidak menyukai suatu hukum dan menuntut penghapusannya, maka hukum tersebut harus segera dicabut, sekalipun hukum itu mungkin bersifat adil dan benar."

Praktek kedaulatan rakyat sangat dipahami Abul A'la Al-Maududi, yang paling sering berlaku adalah hukum besi oligarki (*the iron law of oligarchy*). Kelompok-kelompok penguasa saling bekerja sama untuk menentukan berbagai kebijakan politik, ekonomi, sosial dan budaya tanpa mengakomodir aspirasi rakyat yang sebenarnya. Penguasa-penguasa tersebut selalu berusaha memperpanjang, memonopoli dan melestarikan kekuasaanya dengan selubung ideologi tertentu dengan dalih konsensus nasional. Suara mayoritas yang menjadi dasar demokrasi dapat menjerumus kedalam

[104] Maududi., *The Islamic Law and Constitution/Ternslated and Edited by Khursid Ahmad*. H. 138.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

kesalahan-kesalahan yang fatal. Mesin propaganda yang telah disiapkan pemerintah dapat menciptakan suara mayoritas yang telah diatur. [105]

Abul A'la Al-Maududi tidak setuju dengan konsep demokrasi Barat yang dipraktekan di negara-negara modern. Sistem tersebut gagal menciptakan keadilan ekonomi, sosial, politik dan juga keadilan hukum. Hak-hak politik rakyat hanya terbatas sampai pada formalitas empat atau lima tahun sekali, orang-orang yang mendapat perlindungan hukum justru orang-orang dikalangan atas. Prinsip *rule of law* adalah slogan palsu yang dciptakan penguasa. Bahkan negara Marxis yang menyebut sebagai negara demokrasi ternyata tidak mampu memberi rasa aman *(secure*) tentang masa depanya baik di bidang politik, ekonomi, dan sosial.[106]

Abu al a'la al maududi memberikan gambaran bagaimana masyarakat amerika serikat membuat hukum yang sudah di sepakati lalu membatalkannya kembali. *Yaitu The Prohibition Law Of America*. Dalam hukum ini yang secara logis dan rasional memberikan penegasan terhadap rakyat amerika serikat bahwa minuman keras selain bisa merusak kesehatan juga berdampak negatif bagi kemampuan mental dan intelektual manusia serta mendorong timbulnya kekacauan dalam masyarakat. Rakyat Amerika menerima berlakunya penerapan *The Prohibition Law* setelah melihat kenyataan tersebut. Hukum tersebut di sepakati dengan suara mayoritas. Namun setelah hukum tersebut di berlakukan dengan serius, mayoritas rakyat yang awalnya setuju menjadi memberontak. Berbagai ragam minuman keras kembali di jadikan sebagai produksi secara legal dan semakin tambah meluas. Atas kehendak rakyat hukum larangan bagi minum keras batal diterapkan. Yang pada awalnya rakyat sudah

[105] Al-Maududi, Al-Baqir, and Rais, *Khilafah Dan Kerajaan*...h. 20.
[106] Al-Maududi, Al-Baqir, and Rais. Khilafah Dan Kerajaan…..,h. 21.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

meyetujui hukum tersebut lalu mencabutnya sendiri hal ini sesuai dengan teori kedaulatan rakyat.[107]

Dalam islam sama sekali tidak meniru konsep demokrasi barat yang dipandang sangat liberal dan sekuler. Islam sangat bertolak belakang dengan tegas filsafat dan terminologi kedaulatan rakyat dan menyandarkan politik islam pada konsep kedaulatan Tuhan dan kekhalifahan manusia hal ini abu al a'la al maududi menegaskan :

"*Islam has no trace of Westeren Democracy. Islam, as already explained, altogether repudistes the philosophy of popular sovereignty and rears its polity on the foundation of the sovereignty of God and the vioegerency (Khilafat) of man*".[108]

Artinya :

"Islam tidak memiliki unsur apa pun dari demokrasi Barat. Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, Islam sepenuhnya menolak filsafat kedaulatan rakyat (popular sovereignty) dan membangun sistem politiknya di atas landasan kedaulatan Tuhan serta konsep kekhalifahan (khilafah), yaitu peran manusia sebagai wakil Tuhan di bumi."

Pernyataan Abul A'la Maududi tersebut sebagai sebuah kritik fundamental terhadap basis ontologis dan epistemologis demokrasi Barat. Dalam kerangka berpikir Maududi, demokrasi modern yang bertumpu pada kedaulatan rakyat dipandang problematik karena menempatkan manusia sebagai sumber hukum tertinggi, padahal dalam Islam otoritas legislatif mutlak berada pada Tuhan. Oleh karena itu, klaim bahwa "Islam tidak memiliki jejak demokrasi Barat" bukan sekadar penolakan retoris, melainkan kesimpulan logis dari premis teologis bahwa hukum Ilahi bersifat final dan tidak dapat dinegosiasikan melalui mekanisme mayoritas. Dengan demikian, konsep kedaulatan rakyat dalam demokrasi Barat dianggap berpotensi melahirkan relativisme

[107] Al-Maududi, Al-Baqir, and Rais.Khilafah….,h. 27.

[108] Maududi., *The Islamic Law and Constitution/Ternslated and Edited by Khursid Ahmad*. h.139.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

hukum dan moral, yang dalam perspektif Maududi bertentangan dengan prinsip absolutisme syariat.

Lebih lanjut, Maududi menawarkan sistem politik berbasis khilafah yang menempatkan manusia sebagai khalifah untuk menjalankan hukum Allah, bukan sebagai pembentuk hukum yang otonom. Partisipasi publik tetap diakui melalui mekanisme yang dibatasi oleh wahyu, berbeda dengan demokrasi liberal. Dengan demikian, Maududi tidak hanya mengkritik demokrasi Barat, tetapi juga merumuskan paradigma politik alternatif yang mengintegrasikan kedaulatan Ilahi dengan tata kelola negara secara sistematis dan ideologis.

Abu al-A'la al-Maududi mengkritik teori kedaulatan rakyat dalam demokrasi Barat karena menilai partisipasi masyarakat dalam pembentukan hukum pada praktiknya hanya berlangsung melalui perwakilan. Menurutnya, pemisahan agama dan politik akibat sekularisasi menyebabkan moralitas tidak lagi menjadi landasan penyelenggaraan negara. Ia juga berpendapat bahwa kekuasaan sering diperoleh melalui propaganda, tekanan politik, atau politik uang, sehingga kebijakan lebih mengutamakan kepentingan kelompok daripada kepentingan publik. Kritik ini ditujukan kepada negara-negara demokrasi sekuler seperti Inggris dan Amerika Serikat yang dipandang menjadikan kedaulatan manusia sebagai sumber utama legislasi.

Maududi memberikan kritik terhadap beberapa aspek sistem politik Barat dalam perspektif pemikiran Islam, khususnya terkait konsep kedaulatan dan sekularisme.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

D. Konsep Khilafah

Secara etimologis, khalifah berasal dari kata khalafa yang berarti pengganti atau menjadi penerus. Dalam literatur akademik, istilah ini dimaknai sebagai penerus atau wakil , yaitu wakil yang menjalankan fungsi representatif. Secara linguistik, makna khalifah belum mengandung dimensi keagamaan maupun politik sebelum ditempatkan dalam konteks tertentu.[109]

Secara terminologis, khilafah merupakan kepemimpinan umat Islam yang menggantikan fungsi kenabian dalam menjaga agama dan mengatur urusan dunia, sebagaimana dirumuskan Al-Mawardi. Secara historis, khilafah berkembang sebagai sistem pemerintahan Islam yang menjalankan syariat serta mengalami perubahan makna dan fungsi sesuai dinamika politik umat Islam. [110]

Konsep khalifah dalam Al-Qur'an berakar pada penegasan ilahi dalam QS. Al-Baqarah 2:30:

وَاِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰۤىِٕكَةِ اِنِّيْ جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ خَلِيْفَةً ۗقَالُوْٓا اَتَجْعَلُ فِيْهَا مَنْ يُّفْسِدُ فِيْهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاۤءَۚ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۗقَالَ اِنِّيْٓ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ ٣٠

Terjemahnya:

> (Ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, "Aku hendak menjadikan khalifah13) di bumi." Mereka berkata, "Apakah Engkau hendak menjadikan orang yang merusak dan menumpahkan darah di sana, sedangkan

[109] A S al-Azizi, *Sejarah Terlengkap Peradaban Islam* (Yokyakarta: NOKTAH, 2017),.h. 61.

[110] L M A Nurkholis, *Politik Kekuasaan Dalam Perspektif Al-Qur'an (Kritik Terhadap Pemikiran Khilâfah Di Indonesia Melalui Pendekatan Affirmative Action)*, Cetakan Pe (Jakarta Selatan: Publica Indonesia Utama, 2023).h. 293.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

kami bertasbih memuji-Mu dan menyucikan nama-Mu?" Dia berfirman, "Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui.[111]

Menurut M. Quraish Shihab, penafsiran QS. Al-Baqarah [2]:30 menunjukkan bahwa khalifah merupakan amanah Allah kepada manusia untuk mengelola bumi secara bertanggung jawab. Kekhalifahan mencakup dimensi moral, intelektual, dan spiritual, sehingga manusia berkewajiban menegakkan nilai-nilai ilahi, mewujudkan kemaslahatan, serta mencegah kerusakan di muka bumi.[112]

1. Khilafah Klasik

Khilafah klasik merupakan institusi politik yang lahir sebagai respons atas kebutuhan menjaga stabilitas kepemimpinan setelah wafatnya Nabi Muhammad. Institusi ini berfungsi mengelola pemerintahan, hukum, dan keamanan tanpa otoritas kenabian. Dalam perkembangannya, bentuk khilafah bersifat adaptif sesuai dinamika politik. Karena itu, khilafah dipahami sebagai sistem pemerintahan yang kontekstual dan berlandaskan nilai-nilai Islam, bukan model negara universal yang berlaku mutlak di setiap ruang dan waktu.[113]

Konsepsi Khilafah didasarkan atas keyakinan mereka terhadap pengertian Khilafah yang disetarakan dengan kata *imârah* dan *imamah* dengan mengutip beberapa kitab turats maupun kontemporer. Seperti kitab *al-Imâmah al-Uzhmâ karya al-Dumaji* yang menampilkan beragam pendapat terkait sinonimitas antara kata Khilafah, *Imâmah*, dan *Imarah*. Kitab *Figh Islam wa Adillatuhu karya Wahbah Zuhaili* yang menyatakan kepemimpinan tertinggi atau *Khilafah* dan *Imarah* semuanya mempunyai

[111] [111] Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an Hafalan Dan Terjemahan* (Cet. I: Bandung; Cordoba, 2021), h. 6

[112] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Vol 1*, *Jakarta : Lentera Hati*, 2005.h. 142.

[113] M A Dr. Muhammad Iqbal, *Pemikiran Politik Islam* (Jakarta: Kencana, 2015).h. 114.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

makna dan fungsi yang sama dalam kekuasaan tertinggi, *kitab al-Ahkâm al-Sulthaniyah* karya al-Mawardi bahwa tugas Khilafah adalah pengganti Nabi saw.

Jadi dapat disimpulkan bahwa kekhalifahan klasik adalah manifestasi pasca meninggalnya Rasulullah Saw ke sahabat untuk megisi kepemimpinan dan menegakkan keadilah untuk umat dan negara. Ditandai setelah di bai'atnya Abu Bakar Assidiq RA Sebagai khilafa pertama masa khulafau rasyiddin guna untuk kemaslahatan umat islam dan disusul oleh ke tiga sahabatnya Umar RA, Utsman RA, dan Ali Bin Abi Thalib.

2. Khilafah Versi Maududi

   a. Khilafah

Dalam *Al-Khilāfah wa al-Mulk* , Maududi mendefinisikan khilafah sebagai sistem pemerintahan Islam yang berlandaskan tauhid dan hakimiyyah . Kedaulatan sepenuhnya berada pada Allah, sehingga negara berfungsi menjalankan hukum yang bersumber dari Al-Qur'an dan Sunnah untuk mewujudkan keadilan, menjaga agama, serta mengatur kehidupan masyarakat sesuai syariat.

وَاَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ وَلَا تَتَّبِعْ اَهْوَاۤءَهُمْ عَمَّا جَاۤءَكَ مِنَ الْحَقِّۗ

Terjemahnya:

> Kami telah menurunkan kitab suci (Al-Qur'an) kepadamu (Nabi Muhammad) dengan (membawa) kebenaran sebagai pembenar kitab-kitab yang diturunkan sebelumnya dan sebagai penjaganya (acuan kebenaran terhadapnya). Maka, putuskanlah (perkara) mereka menurut aturan yang diturunkan Allah dan

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

janganlah engkau mengikuti hawa nafsu mereka dengan (meninggalkan) kebenaran yang telah datang kepadamu.[114]

يٰدَاوٗدُ اِنَّا جَعَلْنٰكَ خَلِيْفَةً فِى الْاَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوٰى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ ۗ

Terjemahnya:

(Allah berfirman,) “Wahai Daud, sesungguhnya Kami menjadikanmu khalifah (penguasa) di bumi. Maka, berilah keputusan (perkara) di antara manusia dengan hak dan janganlah mengikuti hawa nafsu karena akan menyesatkan engkau dari jalan Allah.[115]

Kedua ayat tersebut menegaskan bahwa hakikat khilafah bertumpu pada amanah menegakkan hukum Allah dan keadilan, bukan kebebasan menentukan hukum menurut kehendak manusia. Larangan mengikuti hawa nafsu menunjukkan bahwa legitimasi kepemimpinan bergantung pada kepatuhan terhadap wahyu. Dalam perspektif Maududi, ayat-ayat ini menjadi dasar konsep hakimiyyah, yakni kedaulatan mutlak Allah sebagai sumber hukum, sementara manusia hanya berfungsi sebagai khalifah yang mengimplementasikan syariat secara adil.

Dengan demikian Maududi membedakan khilafah dari monarki, teokrasi gerejawi, dan demokrasi sekuler. Menurutnya, khilafah menempatkan Allah sebagai pemegang hak mutlak, sedangkan manusia bertindak sebagai pelaksana amanah-Nya. Pemerintahan dijalankan melalui prinsip syura, tanggung jawab kolektif, serta kepatuhan terhadap syariat sebagai sumber legitimasi kekuasaan.

b. Hakikat Khilafah

---

[114] Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an Hafalan Dan Terjemahan* (Cet. I: Bandung;Cordoba,2021)

[115] Kementerian Agama RI, Al-Quran *Hafalan Dan Terjemahan* (Cet, I: Bandung ; Cordoba ,2021

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

Hakikat khilafah menurut Maududi terletak pada kedudukan manusia sebagai khalifah Allah yang menerima amanah untuk mengelola kehidupan sesuai syariat. Berlandaskan QS. Al-Baqarah [2]:30 dan QS. Al-A'raf [7]:69, kekuasaan dipahami sebagai titipan Allah yang dapat diberikan maupun dicabut sesuai kehendak-Nya.

Berdasarkan prinsip tersebut, legitimasi politik bersifat teosentris karena kedaulatan mutlak berada pada Allah. Penguasa tidak memiliki kewenangan menetapkan hukum secara absolut, melainkan berkewajiban menegakkan keadilan, melindungi masyarakat, dan menjalankan pemerintahan sebagai bentuk pengabdian kepada Allah sesuai prinsip-prinsip syariat Islam.

c. Khilafah Kolektif

Salah satu kontribusi penting Maududi dalam Al-Khilāfah wa al-Mulk adalah penegasannya mengenai konsep khilafah kolektif (collective vicegerency). Menurutnya, amanah kekhalifahan tidak diberikan kepada seorang individu, keluarga, ataupun dinasti, tetapi kepada seluruh umat Islam yang beriman dan berkomitmen menjalankan syariat. Kepala negara hanyalah wakil yang memperoleh mandat dari masyarakat melalui mekanisme syura untuk melaksanakan amanah tersebut. Dengan demikian, penguasa bukan pemilik negara, melainkan pelaksana mandat umat yang tetap terikat oleh Al-Qur'an dan Sunnah.

Konsep Khilafah dalam pemikiran politik Maududi tergambar dalam surah An-Nur ayat 55 khususnya dalam konstitusi negara

وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى الْاَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْۖ ٥٥

Terjemahnya:

> Allah telah berjanji kepada orang-orang yang beriman di antara kamu dan yang mengerjakan kebajikan bahwa Dia sungguh akan menjadikan mereka berkuasa di bumi sebagaimana Dia telah menjadikan orang-orang sebelum mereka menjadi Khilafa-Nya.[116]

Maududi memandang ayat tersebut memiliki dua arti penting. Pertama, kedudukan yang benar dalam sistem negara islam bukanlah sebagai negara kedaulatan, akan tetapi negara Kekhalifahan, sebab kedaulatan hakikatnya milik Allah dan manusia adalah Khalifah-Nya. Kedua, dalam konsep negara islam, kekuasaan ini bukan hanya dimiliki oleh individu, kerabat(keluarga) dan kelompok tertentu, akan tetapi semua masyarakat memiliki hak.[117]

Maududi mengatakan bahwa khilafah adalah perwakilan. "Doktrin tentang khilafah yang disebutkan dalam Al-Qur'an ialah bahwa segala sesuatu di atas bumi ini berupa daya dan kemampuan yang diperoleh seorang manusia, hanyala anugerah dari Allah SWT. Dan Allah telah menempatkan manusia pada suatu kedudukan yang memungkinkan mereka memanfaatkan segala pemberian dan nikmat yang dianugerahkan kepada mereka di dunia ini sesuai dengan keridaan-Nya.

Berdasarkan hal ini, manusia bukanlah penguasa atau pemilik atas dirinya sendiri; mereka hanyalah khalifah atau wakil dari Pemilik yang sebenarnya. Oleh karena itu, hanya mereka yang mengikuti segala ketentuan Allah yang layak dipandang sebagai representasi dari otoritas tertinggi.Kekhalifahan dalam pandangan Maududi adalah kekhilafahan kolektif, bukan kekhilafahan terbatas. Tidak ada pengistimewaan untuk keluarga, kelompok, atau ras tertentu. Setiap Mukmin adalah khalifah sesuai

---

[116] Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an Hafalan Dan Terjemahan* (Cet. I: Bandung; Cordoba, 2021), h. 350

[117] Al-Maududi, Al-Baqir, and Rais, *Khilafah Dan Kerajaan*.h. 58.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

dengan kemampuan individu, maka secara individu bertanggung jawab kepada Allah. Rasulullah bersabda:

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، فالإمام الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته، والرجل راع على أهل بيته وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية على أهل بيت زوجها وولده وهي مسؤولة عنهم، وعبد الرجل راع على مال سيده وهو مسؤول عنه، ألا فكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته) (رواه البخاري في كتاب الاحكام [118]

dengan demikian khalifah yang satu sama sekali tidak lebih rendah dari khalifah yang lain.

Menurut Maududi, meskipun setiap Muslim merupakan khalifah Allah, kepemimpinan negara dijalankan oleh individu yang memperoleh amanah dan kepercayaan masyarakat. Atas dasar itu, ia merumuskan konsep *Theo-Democracy*, yaitu sistem yang menempatkan seluruh umat sebagai khalifah dengan kedudukan setara di hadapan syariat. Karena itu, tidak ada legitimasi bagi kekuasaan absolut ataupun hak istimewa yang mengabaikan hak-hak masyarakat.[119]

Pandangan Abul A'la Maududi tentang khilafah menunjukkan penekanan yang berbeda dari pemahaman konvensional yang cenderung membatasinya pada institusi atau pemimpin pemerintahan Islam. Maududi menempatkan khilafah sebagai amanah

[118] Al-Imam Abi Abdillah Muhammad Ibn Isma'il ibn Imbrahim Ibn Mughirah..Al Bukhari, Shahih Bukhari, Jilid keempat, juz, ke-8, dalam Kitab Ahkam, h. 133, nomor hadits,7138, tahqiq Syeikh Abdul Aziz ibn Abdullah ibn Baaz. Dalam *Lu'lu' wa Al-Marjan* diartikan sebagai berikut, "Hadits Abdullah bin Umar, bahwasanya Rasulullah ﷺ bersabda: "Sungguh, setiap kalian adalah pemimpin (penanggung jawab) dan setiap kalian akan dimintai pertanggungjawaban atas yang dipimpinnya. Seorang imam (pemimpin) adalah penanggung jawab atas rakyatnya dan akan dimintai pertanggungjawaban atas mereka. Seorang laki-laki adalah penanggung jawab atas keluarganya dan akan dimintai pertanggungjawaban atas mereka. Seorang perempuan adalah penanggung jawab atas rumah suaminya dan anak-anaknya serta akan dimintai pertanggungjawaban atas mereka. Dan seorang hamba adalah penanggung jawab atas harta tuannya dan akan dimintai pertanggungjawaban atasnya. Sungguh, setiap kalian adalah pemimpin dan setiap kalian akan dimintai pertanggungjawaban atas yang dipimpinnya.(H.R. Bukhari)

[119] Reki, *Konstitusi Negara Ideal Menurut Abul A'la Al-Maududi (1903-1979 M)*.h 1.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

yang melekat pada seluruh umat Islam yang beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, sehingga setiap Muslim memiliki tanggung jawab untuk melaksanakan perintah-Nya, menjauhi larangan-Nya, dan memakmurkan bumi sesuai ketentuan Ilahi. Dengan demikian, khilafah dipahami sebagai tanggung jawab kolektif dalam mewujudkan kemaslahatan dunia dan akhirat.[120]

Dalam konteks khilafah sebagai sistem pemerintahan, Maududi membatasinya pada teladan empat khalifah pertama (Khulafā' Rāsyidīn), dengan menegaskan bahwa sistem khilafah yang ideal adalah yang dipraktikkan oleh mereka. Selain kualitas keimanan mereka yang tidak diragukan, keempat khalifah tersebut juga tunduk pada prinsip-prinsip yang membentuk idealisme kepemimpinan dan kekhilafahan yang mereka jalankan.

Di hadapan hukum yang dalam hal ini adalah syari'at, para khalifah maupun umat atau rakyat memiliki kedudukan yang setara. *Khalifah* sepenuhnya tunduk pada syari'at tersebut. Meskipun para khalifah mengangkat hakim atau qadhi, para hakim tetap memiliki independensi untuk menegakkan hukum secara adil tanpa diskriminasi. Dalam karyanya *Khilafah* dan *Kerajaan*, Maududi mengutip Al-Baihaqi, *As-Sunan al-Kubra*, jilid 10 halaman 136, untuk menunjukkan bagaimana Umar seharusnya bertindak sebagai khalifah ketika menghadapi persoalan dengan Ubay bin Ka'ab. Dalam kasus tersebut, tidak terdapat perbedaan antara Ubay dan Umar di hadapan hukum. Dengan demikian, dapat ditegaskan bahwa hukum syari'atlah yang menjadi otoritas tertinggi dalam sistem kekhilafahan.[121]

---

[120] A Zamzami, N S Utami, and A Syaifudin, *Ilmu Negara (Kajian Hukum Dan Kenegaraan)* (UNISMA PRESS, n.d.). h. 61.

[121] Al-Maududi, Al-Baqir, and Rais, *Khilafah Dan Kerajaan*.h. 125.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

Maududi kemudian menjelaskan karakter kekhalifahan pada masa empat khalifah pertama dengan menegaskan bahwa bentuk khilafah yang ideal adalah pemerintahan yang bebas dari '*ashabiyah* (fanatisme kesukuan). Inilah yang menjadi ciri utama pada masa awal Islam. Perlakuan terhadap manusia ditegakkan secara setara tanpa dibedakan oleh latar belakang suku, sebagai respons terhadap kuatnya fanatisme kesukuan yang sebelumnya mengakar dalam masyarakat Arab. Dalam sistem kekhilafahan tersebut, tidak ada satu pun pihak yang memiliki kedudukan lebih tinggi daripada hukum; undang-undang (syari'at) menjadi otoritas tertinggi yang mengikat semua pihak tanpa pengecualian.[122]

Kekhilafahan pada masa empat khalifah bersifat sangat demokratis, yakni adanya kebebasan yang luas bagi masyarakat untuk menyampaikan kritik dan mengemukakan pendapat. Para khalifah senantiasa berinteraksi langsung dengan rakyatnya, memahami secara nyata kondisi yang mereka hadapi, baik dalam keadaan suka maupun duka. Dengan demikian, khalifah tidak menjalankan pemerintahan secara sepihak, melainkan menggerakkan roda pemerintahan bersama rakyat. Selama hukum ditegakkan secara jelas, seluruh masyarakat akan tunduk dan berjalan dalam kerangka keadilan yang utuh.[123]

Ketiga landasan pemikiran Maududi tentang konstitusi negara ideal memiliki hubungan integral dengan konstitusi negara yang dikehendakinya. Konstitusi ideal yang berdiri di atasnya sebuah negara Islam haruslah berdasarkan pada:

---

[122] Maududi., *The Islamic Law and Constitution/Ternslated and Edited by Khursid Ahmad*. h. 227.

[123] Maududi. h. 227.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

1. Al-Qur'an. Yang merupakan sumber pertama dan paling utama berisisemua pedoman dan perintah fundamental dari Tuhan sendiri.Yangtidak ada keraguan terhadap validitasnya, sebagai sumber hukumdikalanganummat Islam.
2. Sunnah NabiMuhammad SAW, sebagai sumber kedua setelah Al Qur'an yang menunjukan bagaimana caranya Rasulullah menjabarkan Ideologi Islam, kemudian mengembangkannya menjadi suatu tatanansosial positif, dan pada akhirnya mengangkatnya menjadi suatu negara yang tangguh.
3. Konvensi Khulafa al-Rasyidun, sebagai konstitusi Islam ketiga setelah wafatnya Rasulullah SAW, yang dilestarikan dalam kitab fikih dan tarikh dan biografi yang kaya akan warisan berharga pada zaman keemasan tersebut.
4. Ketentuan para ahli hukum (Mujtahid) , meskipun sifatnya tidak konklusif, tapi dapat dijadikan pedoman terbaik memahami dengan tepat semangat dan prinsip konstitusi Islam.[124]

Tabel 4.1 Perbedaan Khilafah Klasik Dan Moderen Versi Maududi

Aspek	Khilafah Klasik	Khilafah Maududi
Sifat	Institusi historis	Ideologi politik
Sumber	Praktik sahabat & fiqh	Rekonstruksi modern
Fleksibilitas	Tinggi	Lebih normatif
Tujuan	Stabilitas & administrasi	Transformasi total
Relasi agama-negara	Fungsional	Ideologis-total

[124] Maududi..h. 228.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

Khilafah klasik berorientasi pada institusi kepemimpinan Khulafā' Rāsyidīn yang berlandaskan baiat, musyawarah, dan syariat, sedangkan Maududi menafsirkan khilafah sebagai amanah seluruh umat Islam sebagai khalifah Allah. Meskipun berbeda pada aspek institusional dan ideologis, keduanya sama-sama menegaskan supremasi syariat, menolak kekuasaan absolut, serta menjunjung keadilan, tanggung jawab moral, dan prinsip musyawarah dalam pemerintahan.

Transformasi khilafah dari institusi menuju konsep ideologis merupakan respons terhadap runtuhnya Kekhalifahan Utsmaniyah dan munculnya sistem negara-bangsa. Menurut A. Karim (2025), hilangnya basis material khilafah menggeser maknanya dari realitas politik menjadi konstruksi ideologis yang berfungsi sebagai simbol, proyek, dan instrumen mobilisasi politik dalam wacana Islam kontemporer.[125]

Transformasi konsep khilafah menurut Maududi ditandai oleh pergeseran dari institusi historis menjadi ideologi politik sebagai respons terhadap perubahan struktur politik modern. Melalui proses ini, khilafah direkonstruksi agar tetap relevan dengan perkembangan zaman. Pendekatan tersebut membuka ruang pembaruan dalam pemikiran politik Islam, meskipun sekaligus menghadirkan pembacaan baru yang menyederhanakan kompleksitas sejarah khilafah klasik.

E. Konsep *Theo-Democracy* sebagai Formulasi Baru

Istilah Yunani *theo*, yang berarti "dewa" atau "Tuhan," merupakan salah satu dari dua suku kata yang membentuk suatu konsep dengan dua pengertian dasar; pada satu sisi *teo* berkaitan dengan teisme dalam bahasa Inggris. Sementara itu, istilah demokrasi (Belanda: *democratie*, Inggris: *democracy*, Yunani: *demokratia*) memiliki

[125] Abdul Karim, "Konstruksi Pemikiran Politik Islam Ken Setiawan" (2025). h. 167-186.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

makna tersendiri, yakni pemerintahan dengan kekuasaan di tangan rakyat atau gagasan kerakyatan.[126]Pemikiran awal Maududi mengenai teo-demokrasi telah disinggung dalam pembahasan sebelumnya, namun akan dijelaskan kembali guna memberikan analisis yang lebih konsisten dengan konsep teo-demokrasi tersebut.

Konsep *teo-demokrasi* dalam pemikiran Maududi merupakan formulasi baru yang lahir dari integrasi antara prinsip syura dan kedaulatan Tuhan (hakimiyyah). Dalam tradisi klasik, syura dipahami sebagai mekanisme konsultasi politik yang bersifat prosedural, yakni sebagai sarana musyawarah antara pemimpin dan masyarakat tanpa menempatkan otoritas hukum yang secara kuat terikat dalam kerangka syariah. Namun, dalam pemikiran Maududi, konsep ini direkonstruksi sebagai bagian dari sistem politik yang lebih luas, di mana partisipasi manusia tidak hanya diakui, tetapi juga dibatasi oleh kedaulatan ilahi. Menurut kajian kontemporer, "*teo-demokrasi* Maududi membayangkan suatu sistem di mana kedaulatan berada di tangan Tuhan, sementara pemerintahan dijalankan melalui syura (musyawarah).[127]

Dalam konteks sistem politik alternatif, konsep teo-demokrasi yang dikemukakan oleh Abul A'la Maududi merupakan respons terhadap demokrasi liberal dan teokrasi klasik yang sama-sama dipandang memiliki keterbatasan konseptual. Melalui gagasan kedaulatan rakyat yang berada di bawah supremasi Tuhan, Maududi berupaya mengintegrasikan prinsip partisipasi politik dengan otoritas normatif Islam. Dengan demikian, teo-demokrasi tidak hanya bersifat adaptif terhadap negara modern, tetapi juga merepresentasikan rekonstruksi ideologis yang mentransformasikan prinsip-prinsip politik Islam ke dalam kerangka politik kontemporer.

---

[126] S Martinus, *Kamus Kata Serapan* (Gramedia Pustaka Utama, 2001). h. 619.

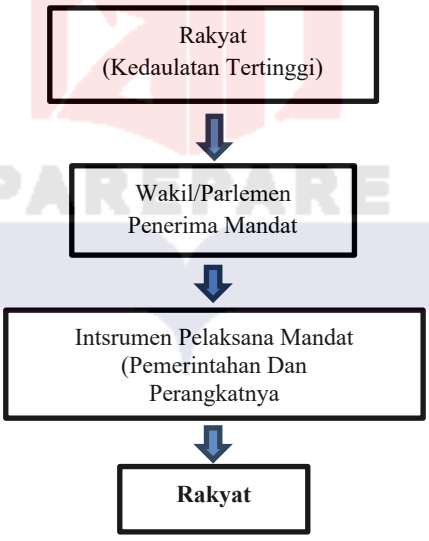
[127] Afzal Khan Shahab Uddin, Mian Gul Said, "Analytical Study of Islamic State; In the Perspective of Maulana Maududi," *Ournal of Law Social and Management Sciences* 1 (2AD): h. 105–111.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

Terdapat perbedaan antara demokrasi Barat dan demokrasi menurut Maududi. Dari segi pengertian, demokrasi Barat umumnya dipahami sebagai sistem pemerintahan yang menjunjung kedaulatan rakyat, atau dikenal sebagai pemerintahan dari rakyat, oleh rakyat, dan untuk rakyat, di mana penyelenggaraan negara dijalankan oleh para wakil rakyat. Sementara itu, teo-demokrasi yang diajarkan oleh Maududi menempatkan manusia (rakyat) sebagai pelaksana amanah, yakni menjalankan mandat dalam kerangka kedaulatan Tuhan.[128]

Bagan Ilustrasi perbedaan konsep demokrasi barat dan konsep Maududi Teo-Democracy:

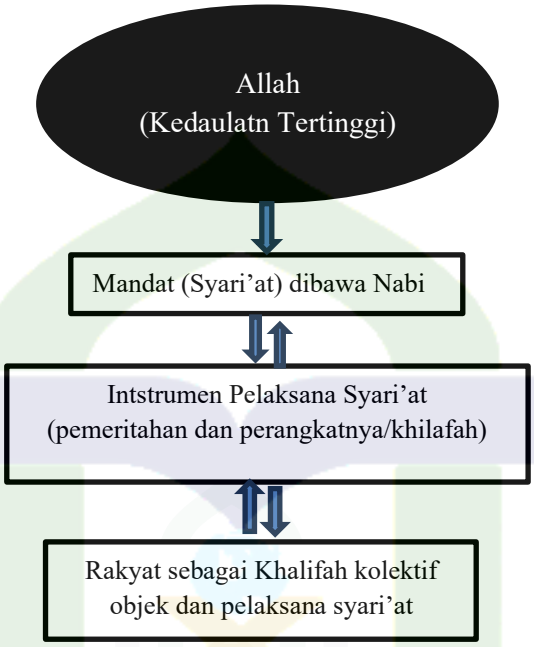
Demokrasi Barat :



[128] A Kaelola, *Kamus Istilah Politik Kontemporer* (Cakrawala, 2009).h. 74.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

Teo-Democracy:



Gambar 1.1. Ilustrasi Konsep Demokrasi Barat Dan Konep Teo-Democracy Maududi

Bagan tersebut menunjukkan bahwa demokrasi Barat berlandaskan prinsip kedaulatan rakyat sebagai sumber legitimasi politik. Melalui mekanisme perwakilan, kebijakan negara ditentukan oleh kehendak mayoritas yang dapat berubah sesuai dinamika sosial. Akibatnya, legitimasi hukum bersifat relatif karena bergantung pada konsensus publik. Maududi mengkritik sistem ini sebagai bentuk kedaulatan manusia yang menempatkan otoritas legislasi pada manusia, bukan pada ketentuan Allah.

Sebaliknya, teo-demokrasi Maududi berpijak pada prinsip bahwa kedaulatan mutlak hanya milik Allah, sedangkan manusia berperan sebagai khalifah yang melaksanakan syariat. Dalam sistem ini, syariat menjadi landasan normatif yang mengikat seluruh penyelenggaraan negara sehingga otoritas legislasi tidak berada pada

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

manusia. Meskipun masyarakat berpartisipasi dalam pemerintahan, seluruh proses politik tetap berlangsung dalam batas-batas hukum Allah sebagai wujud kedaulatan

Secara jelas konsep teo-demokrasi dalam pemikiran maududi dapat mudah dipahami, sebagaimana yang ditegaskan olehnya:

> "Persoalan ini dapat dipahami melalui analisis terhadap demokrasi sekuler Barat yang mengklaim berlandaskan kedaulatan rakyat. Namun, pada kenyataannya, tidak seluruh rakyat terlibat secara langsung dalam proses legislasi maupun penyelenggaraan pemerintahan. Kedaulatan tersebut didelegasikan kepada wakil yang dipilih untuk menyusun dan menegakkan undang-undang atas nama rakyat. Dalam praktiknya, hanya individu yang mampu memengaruhi masyarakat melalui kekayaan, kekuasaan, atau tipu daya yang berhasil memperoleh kedudukan tersebut. Mereka kemudian mengklaim diri sebagai tokoh yang mandiri dan menempatkan diri pada posisi layaknya ilah-ilah. Akibatnya, undang-undang yang disusun sering kali tidak ditujukan bagi kepentingan rakyat, melainkan demi kepentingan sekte atau kelompok mereka sendiri."[129]

Pernyataan Maududi menunjukkan bahwa kritiknya terhadap demokrasi sekuler tidak semata-mata ditujukan pada mekanisme politik, melainkan pada sumber legitimasi hukumnya. Menurutnya, ketika hukum ditentukan oleh mayoritas tanpa landasan wahyu, standar kebenaran menjadi relatif dan bergantung pada perubahan kehendak manusia. Legalisasi minuman beralkohol dijadikan ilustrasi bahwa keputusan yang memperoleh legitimasi demokratis belum tentu sejalan dengan prinsip kemaslahatan menurut syariat, sehingga bagi Maududi otoritas hukum harus tetap berpijak pada petunjuk Allah.

Hal ini menunjukkan bahwa pemahaman Maududi mengenai konsep teo-demokrasi bertujuan agar manusia dapat menjalankan kebebasan yang dibimbing oleh Tuhan dengan pegangan berupa aturan-Nya sendiri, yang dalam konteks ini dikenal

---

[129] Maududi., *The Islamic Law And Constitution/Ternslated And Edited By Khursid Ahmad*. h. 161.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

sebagai syari'at. Untuk menegaskan kembali konsep tersebut, Maududi menyatakan bahwa:

> "Konsep khalifah menegaskan bahwa kekhalifahan bukan hak individu, kelompok, maupun dinasti tertentu. Amanah tersebut diberikan kepada seluruh umat yang menerima prinsip tauhid dan kerasulan Nabi Muhammad SAW serta memenuhi syarat sebagai wakil Tuhan di bumi. Dengan demikian, tanggung jawab kekhalifahan dipikul secara kolektif oleh masyarakat, sementara setiap anggotanya memiliki bagian dalam menjalankan amanah tersebut. Pada titik inilah prinsip demokrasi dalam Islam memperoleh landasan, karena partisipasi umat menjadi bagian integral dari pelaksanaan kekhalifahan berdasarkan ketentuan Allah."[130]

Dengan penjelasan tersebut, gagasan teo-demokrasi Maududi memiliki keunikan sekaligus relevansi tersendiri bagi perkembangan pemikiran politik Islam. Selain aspek tauhid dan risalah, terdapat pula konsep khilafah yang di dalamnya Tuhan sendiri menetapkan batasan serta ruang kebebasan bagi manusia. Maududi berpendapat bahwa negara dan konstitusi yang ideal harus dibangun berdasarkan tiga pilar utama, yaitu tauhid, risalah kenabian, dan khilafah. Oleh karena itu, gagasannya mengenai teo-demokrasi tidak bertentangan dengan prinsip dasar Islam, bahkan dapat memperkuat dinamika politik dalam tradisi pemikiran Islam.

F. Khilafah sebagai Ideologi Politik Modern

a. Sistem Nilai

Keseluruhan pemikiran Maududi berlandaskan konsep *hakimiyyah*, yaitu keyakinan bahwa kedaulatan mutlak dalam politik, hukum, moral, dan kehidupan sosial hanya milik Allah SWT. Prinsip ini membedakan Islam dari ideologi modern. Maududi menilai liberalisme, Marxisme, dan fasisme menempatkan manusia sebagai

[130] Al-Maududi, Al-Baqir, and Rais, *Khilafah Dan Kerajaan*.,..h. 53.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

sumber kedaulatan sehingga termasuk bentuk syirik politik karena mengalihkan otoritas legislasi dari Allah kepada manusia.[131]

Berangkat dari prinsip *hakimiyyah*, Maududi membangun sistem nilai yang hierarkis dan menyeluruh. Pertama, tauhid dipahami sebagai pengakuan bahwa otoritas legislasi hanya milik Allah, bukan sekadar doktrin teologis. Kedua, *khilafah al-insaniyyah* menegaskan seluruh umat Islam sebagai khalifah yang mengemban amanah Allah. Ketiga, *syura* diposisikan sebagai mekanisme konsultasi kolektif yang berlangsung dalam koridor syariat, bukan untuk menetapkan hukum baru.[132]

Tiga nilai inti dari pokok pemikiran Maududi dan maknanya:

1. *Hakimiyah*, Kedaulatan mutlak hanya milik Allah. Manusia tidak berhak membuat hukum yang bertentangan dengan syariah. Ini adalah nilai supremasi normatif yang membatasi seluruh kekuasaan manusia.
2. *Khilafah al Insaniyah,* seluruh umat muslim adalah khilafah kolektif bukan suatu individu. Kekuasaan adaalah amanah yang di emban bersama bukan hak yang diklaim. Nilai ini menolah otoritarianisme sekaligus monarki
3. Syura terbatas, Musyawarah berlaku untuk hal-hal yang tidak diatur secara tegas oleh syariah. Ini bukan demokrasi bebas nilai, melainkan deliberasi dalam koridor normatif ilahi.

Keunikan sistem nilai Maududi terletak pada kemampuannya merespons ideologi Barat secara argumentatif, bukan sekadar mengulang pemikiran klasik. Ia

[131] Jaan Islam, "Abul A'la Maududi: Innovator or Restorer of the Islamic Caliphate?," *International Journal of Political Theory* 3, no. 1 (2019): h. 147–148.

[132] Kate Zebiri, "Seyyed Vali Reza Nasr: Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 61, no. 1 (February 1998): h.167–68.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

tidak menolak kebebasan, keadilan, dan partisipasi, tetapi menafsirkannya dalam kerangka *hakimiyyah*. Kebebasan dimaknai sebagai pembebasan dari dominasi manusia melalui hukum Allah, sedangkan keadilan bersumber dari syariat, bukan konsensus mayoritas. Karena itu, Maududi tampil sebagai perumus ideologi politik Islam modern yang berlandaskan kedaulatan Ilahi.[133]

b. Sistem Hukum

Konsekuensi langsung dari prinsip *hakimiyyah* dalam ranah hukum adalah apa yang dirumuskan Maududi sebagai supremasi syari'ah. Bagi Maududi, syari'ah bukan sekadar hukum agama yang mengatur ibadah personal, melainkan sebuah konstitusi komprehensif yang mencakup seluruh aspek kehidupan publik, seperti negara, ekonomi, perang, perjanjian, dan relasi sosial. Inilah yang ia sebut sebagai *al-hukumah al-ilahiyyah* (pemerintahan Ilahi), yaitu suatu sistem yang dijalankan melalui mekanisme manusia, tetapi tunduk pada otoritas normatif yang melampaui manusia itu sendiri.[134]

Dalam pemikiran Maududi, sistem hukum khilafah modern terbagi dalam tiga tingkatan. Pertama, hukum *qath'i* yang bersifat pasti, seperti larangan riba, hudud, dan warisan, sehingga tidak dapat diubah oleh siapa pun. Kedua, wilayah *ijtihad*, yaitu penetapan hukum atas persoalan yang tidak dijelaskan secara tegas dalam nash. Ketiga,

[133] M Tamadonfar, *The Islamic Polity And Political Leadership: Fundamentalism, Sectarianism, And Pragmatism* (Taylor & Francis, 2019).

[134] Maududi., *The Islamic Law and Constitution/Ternslated and Edited by Khursid Ahmad*. h. 157.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

siyasah syar'iyyah, yaitu kebijakan negara yang sah selama tetap sejalan dengan syariat dan hasil ijtihad.Tiga lapisan dalam sistem hukum sebagai nilai:

1. *Qath'I* yaitu hukum tetap yang bersumber langsung dari Al-Qur'an dan Sunnah yang *qath'i.* Tidak bisa diubah oleh legislatif maupun eksekutif. Berfungsi sebagai konstitusi yang tidak dapat diamandemen.
2. *Ijtihad* adalah tahap Penalaran hukum oleh para ahli (mujtahid) untuk masalah kontemporer yang tidak diatur secara eksplisit. Bersifat dinamis dan dapat berkembang sesuai konteks zaman.
3. *Siyasah* merupakan kebijakan publik dan perundang-undangan negara yang bersifat teknis-administratif. Merupakan ruang fleksibilitas selama tidak bertentangan dengan Lapis I dan II.[135]

Kelayakan sistem hukum Maududi sebagai sistem modern terletak pada struktur tiga lapis yang memadukan kepastian dan fleksibilitas. Ketentuan yang tetap menjamin perlindungan terhadap nilai-nilai dasar, sedangkan ruang ijtihad dan kebijakan publik memungkinkan penyesuaian dengan perkembangan masyarakat. Maududi menolak peniruan sistem hukum Barat maupun sikap jumud, dengan menawarkan sistem berlandaskan konstitusi ilahi serta legislasi yang dijalankan manusia sesuai syariat.[136]

Lebih jauh, Maududi menekankan bahwa dalam sistem hukum Khilafah modern, lembaga peradilan harus sepenuhnya independen dari eksekutif seorang khalifah pun dapat diadili jika melanggar syariah. Ini bukan konsep yang ia pinjam dari

[135] Maududi. *Islamic Law and Constitution*, h. 156
[136] Maududi. h. 264.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

liberalisme Barat, tetapi ia temukan dalam preseden historis Islam awal, khususnya praktik peradilan pada masa *Khulafaur Rasyidin*. Dengan demikian, independensi yudisial dalam konsep Maududi memiliki akar normatif yang otentik, bukan sekadar imitasi modern.

c. Sistem Sosial-Politik

Kontribusi Maududi yang paling khas sekaligus paling diperdebatkan dalam bidang sosial-politik ialah konsep *Theo-Democracy*, yang dirumuskan sebagai model khilafah dalam konteks modern. Ia menolak teokrasi ala Barat karena didasarkan pada dominasi kelas klerus, sedangkan Islam tidak mengenal hierarki kependetaan. Di sisi lain, ia juga menolak demokrasi liberal karena menempatkan kehendak rakyat sebagai sumber hukum tertinggi tanpa dibatasi oleh otoritas transenden.[137]

Sebagai alternatif, Maududi menawarkan sistem yang menempatkan kedaulatan normatif sepenuhnya pada Allah melalui syariat, sementara pelaksanaan pemerintahan dijalankan secara kolektif oleh umat Islam melalui musyawarah. Dalam sistem ini, setiap Muslim berkedudukan sebagai khalifah dengan hak dan kewajiban yang setara. Maududi menolak aristokrasi agama, monarki turun-temurun, dan privilese penguasa, sehingga demokrasi yang dimaksud tetap berada dalam batas-batas syariat sebagai landasan normatif.

Maududi membandingkan *teo-demokrasi* sebagai sistem:

[137] Maududi. h. 147.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

1. Demokrasi liberal, tidak ada Batasan normative transenden. Mayoritas dapat meglegislasi apa pun termasuk yang bertentangan dengan nilai agama.
2. Teokrasi Kalsik, rakyat tidak memiliki suara. Kekuatan berpusata pada insitusi agama yang hierarkis.[138]
3. Teo-Democracy(Maududi), sumber hukum tertinggi adalah Allah tidak dapat di ubah dann sistem pelaksanaannya umat muslim kolektif via syura. Tidak ada kelas klerus. Pemimpin dipilih dan dapat dicopot.

Dalam sistem sosial-politik Maududi, institusi negara modern seperti parlemen, eksekutif, dan yudikatif tetap dipertahankan, namun beroperasi dalam kerangka yang berbeda dari sistem sekuler, di mana parlemen (majlis syura) tidak berfungsi sebagai pembuat hukum secara bebas, melainkan sebagai lembaga yang mengelola, menafsirkan, dan mengimplementasikan syari'ah dalam konteks modern, sementara eksekutif (amir atau khalifah) dipilih melalui partisipasi masyarakat, bukan pewarisan, serta dapat diberhentikan jika melanggar syari'ah, sehingga menunjukkan adanya transformasi kelembagaan yang mendasar: struktur modern tetap ada, tetapi fungsi dan batas kewenangannya direkonstruksi berdasarkan prinsip-prinsip syari'ah.

Relevansi pemikiran sosial-politik Maududi terletak pada konsep negara yang berlandaskan syariat dalam penyelenggaraan ekonomi, keadilan sosial, dan perlindungan hak warga negara. Dalam kerangka tersebut, *hakimiyyah*, supremasi syariat, dan *Theo-Democracy* membentuk sistem politik Islam yang terpadu, sehingga

[138] Nasr, *Maududi Dan Terbentuknya Kebangkitan Islam*.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

menjadi paradigma alternatif terhadap ideologi politik modern sekaligus tetap menjamin hak-hak sipil non-Muslim sesuai syariat.

G. Analisis Transformasi Khilafa Dalam Pemikiran Abu Al-A'la Al-Maududi

Tahap heuristik merekonstruksi transformasi ideologi khilafah Maududi melalui karya-karya primer, yaitu *Islamic Law and Constitution, Khilafah and Monarchy, Towards Understanding Islam*, dan *Tarjuman al-Qur'an*. Analisis menunjukkan bahwa tauhid menjadi dasar legitimasi politik, *hakimiyyah* sebagai prinsip kedaulatan Tuhan, khilafah sebagai amanah kolektif umat, serta *theo-democracy* sebagai formulasi sistem politik Islam modern.

Perbandingan dengan literatur klasik menunjukkan bahwa khilafah dalam tradisi Islam dipahami sebagai institusi pemerintahan, sedangkan Maududi mereinterpretasikannya menjadi konsep ideologis yang berlandaskan tauhid dan syariat. Reinterpretasi tersebut dipengaruhi oleh keruntuhan Kekhalifahan Utsmaniyah dan munculnya sistem negara-bangsa, sehingga orientasi pemikirannya bergeser dari restorasi institusi menuju rekonstruksi prinsip-prinsip politik Islam.

Analisis isi memperlihatkan konsistensi hubungan antara tauhid, *hakimiyyah*, khilafah, dan *theo-democracy* sebagai satu konstruksi politik Islam yang utuh. Maududi tetap mempertahankan prinsip syariat, musyawarah, dan tanggung jawab moral, tetapi memperluas makna khilafah dari institusi pemerintahan menjadi amanah kolektif seluruh umat Islam dalam kehidupan sosial-politik modern.

Hasil interpretasi menunjukkan bahwa transformasi ideologi khilafah berlangsung melalui reinterpretasi tauhid, pengembangan konsep *hakimiyyah*,

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

perluasan makna khilafah, dan perumusan *theo-democracy*. Dengan demikian, Maududi tidak menghidupkan kembali khilafah klasik secara literal, melainkan merekonstruksinya menjadi paradigma politik Islam modern yang adaptif terhadap perubahan struktur politik global abad ke-20.

BAB IV
KONTRIBUSI MAUDUDI DALAM MEREALISASIKAN TRANSFORMASI IDEOLOGI KHILAFAH

A. Pendirian Jamaat-e-Islami sebagai Instrumen Transformasi

1. Latar Belakang Historis Pendirian Jamaat-e-Islami

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

Pendirian Jamaat-e-Islami pada tahun 1941 tidak dapat terlepas dari dinamika politik yang berkembang di India pada paruh pertama abad ke-20. Pada periode tersebut umat Islam menghadapi perubahan besar akibat kolonialisme Inggris, menguatnya nasionalisme sekuler India, serta krisis kepemimpinan politik Islam setelah runtuhnya Kekhalifahan Utsmaniyah pada tahun 1924. Runtuhnya institusi khilafah tidak hanya menghilangkan simbol-simbol persatuan politik umat Islam, tetapi juga memunculkan hal-hal baru mengenai badan-badan otoritas politik Islam di era modern.[139]

Dalam karya *A Short History of the Revivalist Movement in Islam* , al-Maududi memandang bahwa sejarah Islam selalu mengalami siklus spesifikasi dan pembaruan (*tajdid*). Menurutnya, penggambaran umat Islam pada abad modern terjadi karena semakin jauhnya kehidupan politik dan sosial dari prinsip-prinsip Islam. Pandangan tersebut kemudian berkembang menjadi kritik terhadap nasionalisme, sekularisme, dan sistem politik Barat yang menurutnya menempatkan kedaulatan pada manusia, bukan pada Tuhan.[140]

Melalui pendekatan historis dapat dipahami bahwa lahirnya Jamaat-e-Islami bukan merupakan respon spontan terhadap situasi politik India semata, melainkan bagian dari upaya al-Maududi untuk menjawab krisis politik umat Islam pasca-Utsmaniyah. Dalam konteks inilah gagasan *hakimiyyah*, negara Islam, dan khilafah mulai memperoleh bentuk yang lebih sistematis dalam pemikirannya.

2. Pendirian Jamaat-e-Islami dan Formulasi Gerakan Revivalisme

---

[139] Abu Ala et al., "Kemerdekaan Pakistan" 9, no. 1 (2025): 1011. h. 1014-1016.

[140] Sayyid Abu A'la Maududi, *A Short History Of The Revivalist Movement in Islam*, 2009, www.mmipublishers.net. h. 37-42.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

Pendirian Jamaat-e-Islami di Lahore pada 26 Agustus 1941 merupakan kelanjutan dari gagasan Maududi yang berkembang sejak dekade 1930-an. Organisasi ini dibentuk sebagai gerakan ideologis yang menitikberatkan pada pendidikan, kaderisasi, dan reformasi sosial untuk mewujudkan nilai-nilai Islam secara terorganisasi.

Dalam perspektif revivalisme Islam, Jamaat-e-Islami mencerminkan pergeseran strategi perjuangan Maududi dari restorasi simbolik khilafah menuju pembentukan masyarakat Islam sebagai fondasi lahirnya pemerintahan yang berlandaskan syariat. Pendekatan ini menunjukkan bahwa perubahan politik dipandang sebagai hasil transformasi sosial yang berlangsung secara bertahap.[141]

3. Organisasi sebagai Instrumen Transformasi Pemikiran

Dalam berbagai karyanya, terutama *Hukum dan Konstitusi Islam* , al-Maududi menegaskan bahwa perubahan sosial tidak dapat dicapai hanya melalui penguasaan negara ataupun aktivitas dakwah individu. Menurutnya, perubahan harus diawali dengan membentuk manusia yang memahami Islam sebagai sistem kehidupan yang menyeluruh, dalam pernyataannya mengatakan :

"Islam is not a 'religion' in the sense this term is commonly understood. It is a system encompassing all fields of living."[142]

Artinya :

"Islam bukanlah 'agama' dalam pengertian yang lazim dipahami. Islam adalah suatu sistem yang mencakup seluruh bidang kehidupan."

---

[141] Mahendra, *Modernisme Dan Fundamentalisme Dalam Politik Islam: Perbandingan Partai Masyumi (Indonesia) Dan Partai Jama'at-i-Islami (Pakistan)*.

[142] Sayyid Abu A'la Maududi, *Islamic Law and Constitution*, *International Affairs*, vol. 32 (Islamic Publications Ltd., 1956), https://doi.org/10.2307/2606277.h 468-469.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

Maududi berpendapat bahwa negara Islam tidak dapat diwujudkan melalui perebutan kekuasaan semata, melainkan harus diawali dengan pembentukan individu yang memahami Islam sebagai *nizam al-hayah*. Gagasan tersebut diwujudkan melalui Jamaat-e-Islami sebagai instrumen kaderisasi, pendidikan, dan penyebaran konsep *hakimiyyah*, negara Islam, serta *theo-democracy*, sehingga pemikirannya bertransformasi dari wacana intelektual menjadi gerakan yang terorganisasi.

4. Tahapan Transformasi Sosial dalam Pemikiran Al-Maududi

Berdasarkan analisis terhadap karya-karya Maududi, transformasi sosial berlangsung secara bertahap melalui reformasi individu (*Islah al-Fard*), pengorganisasian kader (*Tanzim al-Jama'ah*), reformasi masyarakat (*Islah al-Mujtama'*), dan reformasi pemerintahan (*Islah al-Hukumah*). Tahapan tersebut menunjukkan bahwa khilafah dipahami sebagai hasil proses pembinaan masyarakat dan pembangunan kesadaran politik Islam, bukan tujuan yang diwujudkan secara instan.[143]

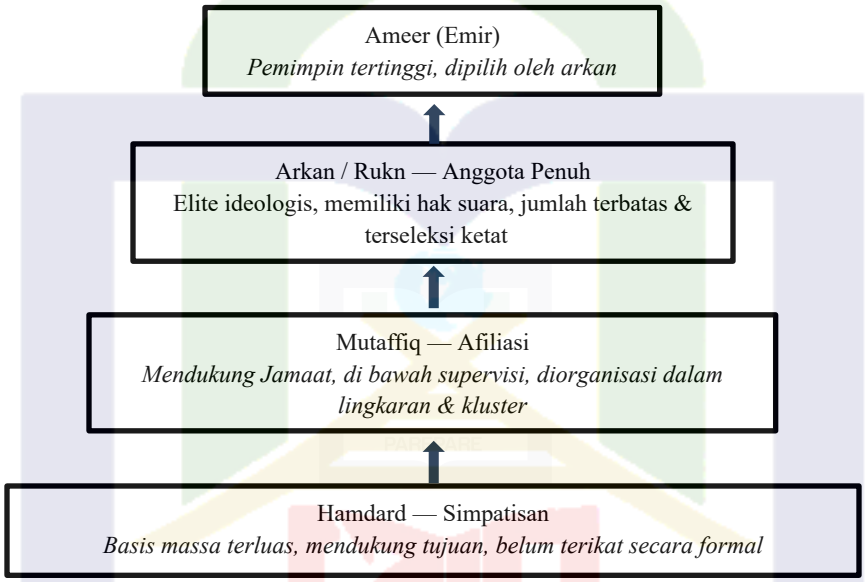
Rangkaian tahapan tersebut menampilkan bahwa konsep khilafah dalam pemikiran al-Maududi tidak ditempatkan sebagai tujuan yang dapat dicapai secara instan. Sebaliknya, khilafah dipahami sebagai hasil dari proses perubahan sosial yang panjang melalui pembinaan masyarakat dan pembangunan kesadaran politik Islam.

5. Sistem Kaderisasi sebagai Mekanisme Institusionalisasi Ideologi

[143] Seyyed Hossein Nasr, *Dinamika Sejarah Islam Tradisional: Falsafah, Pecaturan, Dan Tantangannya* (IRCiSoD, 2025).h. 129.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

Salah satu karakteristik Jamaat-e-Islami ialah penekanannya pada sistem kaderisasi yang berjenjang. Maududi meyakini bahwa keberhasilan gerakan ditentukan oleh kualitas kader, bukan jumlah pengikut. Karena itu, organisasi menerapkan tahapan keanggotaan mulai dari *hamdard*, *mutaffiq*, hingga *arkan* untuk memastikan terbentuknya anggota yang memiliki komitmen ideologis dan pemahaman Islam secara mendalam.



Gambar 2.1. Struktur Organisasi Jamaat-e-Islami.

Struktur organisasi *Jamaat-e-Islami* dibangun dengan logika seleksi yang ketat dan bertingkat, di mana tidak semua pendukung dapat menjadi anggota penuh karena hanya kader yang dianggap elite yang dapat masuk ke inti organisasi. Di bawah anggota inti terdapat kelompok afiliasi dan simpatisan yang menjadi basis massa gerakan, sementara pemimpin organisasi disebut *ameer*. Model ini secara sengaja memisahkan massa pendukung dengan inti ideologis yang kecil namun sangat disiplin dan terlatih.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

Kualitas kader dijaga melalui sistem *tarbiyah*, yaitu pendidikan ideologis yang berlangsung secara terstruktur dan berkelanjutan. Sistem ini memadukan pembinaan intelektual, penguatan spiritual, dan pelatihan organisasi melalui kajian teks, halaqah rutin, serta keterlibatan langsung dalam aktivitas sosial dan politik. Para kader diwajibkan mempelajari karya-karya Maududi secara sistematis agar memiliki pemahaman ideologis yang seragam dan terukur. Dengan demikian, tarbiyah tidak hanya membentuk kesalehan individu, tetapi juga menghasilkan aktivis yang mampu mempertahankan serta menyebarkan ideologi organisasi lintas generasi.

6. Jamaat-e-Islami sebagai Bentuk Institusionalisasi Gagasan Khilafah

Analisis historis menunjukkan bahwa pemikiran politik Maududi mengalami proses institusionalisasi melalui perumusan konsep *hakimiyyah*, kodifikasi dalam karya-karyanya, penyebaran melalui sistem pendidikan kader, dan pelembagaan dalam Jamaat-e-Islami. Dengan demikian, kontribusi utamanya bukan merekonstruksi institusi khilafah secara historis, melainkan mentransformasikan konsep politik Islam menjadi gerakan sosial yang terorganisasi.

B. Kaderisasi dan Mobilisasi Gerakan Islam

1. Kaderisasi Islam

Salah satu kontribusi penting Abu al-A'la al-Maududi terhadap gerakan Islam abad ke-20 adalah pengembangan sistem kaderisasi yang terstruktur melalui Jamaat-e-Islami sejak 1941. Berbeda dengan gerakan Islam tradisional yang bertumpu pada kharisma ulama, Maududi membangun organisasi dengan ideologi, struktur, dan

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

mekanisme pembinaan yang sistematis. Menurutnya, kebangkitan Islam hanya dapat diwujudkan melalui individu yang memahami Islam secara menyeluruh serta memiliki komitmen untuk mengimplementasikannya dalam kehidupan sosial dan politik. Dalam *The Process of Islamic Revolution*, Maududi menegaskan bahwa perubahan masyarakat harus diawali dengan transformasi individu melalui pembinaan pemikiran, akhlak, dan kesadaran ideologis. Dengan demikian, kaderisasi tidak diarahkan pada penambahan jumlah anggota semata, melainkan pada pembentukan kader yang berkualitas sebagai penggerak perubahan sosial dan politik.[144]

Maududi menerapkan kaderisasi Jamaat-e-Islami secara selektif melalui sistem keanggotaan berjenjang, pendidikan ideologis, dan pembinaan kepemimpinan. Keanggotaan inti hanya diberikan kepada individu yang memenuhi standar ideologi, moral, dan intelektual. Kader dibina melalui halaqah serta kajian sistematis mengenai Al-Qur'an, hadis, dan karya-karyanya. Selain itu, Dar al-Islam di Pathankot berfungsi sebagai pusat pembentukan elit intelektual Muslim yang dipersiapkan untuk memimpin kebangkitan Islam dan mendorong perubahan sosial-politik di India.

2. Mobilisasi Gerakan Islam

Kontribusi Maududi dalam mobilisasi gerakan Islam terlihat melalui pembentukan Jamaat-e-Islami, pemanfaatan *Tarjuman al-Qur'an* sebagai media dakwah, serta perjuangan melalui jalur konstitusional. Ia memandang perubahan politik harus ditempuh melalui pendidikan, organisasi, dan advokasi, bukan revolusi

[144] Kalim Bahadur, "The Jama'At-I-Islami of Pakistan: Ideology and Political Action," *International Studies* 14, no. 1 (1975): h. 69–84.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

bersenjata, sehingga mobilisasi didasarkan pada pembentukan kesadaran ideologis masyarakat.

Kaderisasi dan mobilisasi merupakan strategi yang saling melengkapi dalam gerakan Maududi. Kaderisasi membentuk anggota yang berkomitmen secara ideologis, sedangkan mobilisasi memperluas pengaruh gagasan kepada masyarakat. Melalui integrasi keduanya, Maududi memperkenalkan model gerakan Islam modern yang terstruktur, sistematis, dan berorientasi pada perubahan sosial-politik.

C. Strategi Dakwah dan Pendidikan Politik

Institusionalisasi melalui Jamaat-e-Islami mengubah gagasan Maududi menjadi organisasi, sedangkan praksis gerakan menguji penerapannya dalam kehidupan nyata. Analisis terhadap konsep *hakimiyyah, Theo-Democracy*, dan tahapan perjuangan Maududi perlu dilihat melalui implementasinya dalam dakwah politik, aktivitas sosial, serta pengaruhnya terhadap masyarakat Muslim. Ketiga dimensi tersebut menjadi indikator empiris untuk menilai efektivitas ideologi Maududi sebagai gerakan sosial-politik Islam.[145]

a. Strategi Dakwah Politik

Maududi memandang dakwah sebagai instrumen mobilisasi ideologis untuk menyatukan agama dan politik dalam kehidupan Islam. Melalui jurnal *Tarjuman al-Qur'an*, ia menyebarkan gagasan Islam sebagai sistem hidup yang berbeda dari ideologi

[145] Irfan Ahmad, *Islamism and Democracy in India: The Transformation of Jamaat-e-Islami* (Princeton University Press, 2009).

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

Barat. Strategi dakwah berbasis literatur ini memperluas dukungan Jamaat-e-Islami sekaligus memengaruhi perkembangan pemikiran politik Islam kontemporer.[146]

Selain membangun organisasi, *Jamaat-e-Islami* mengembangkan perlawanan ideologis terhadap nasionalisme, kapitalisme, dan sosialisme yang dipandang Maududi sebagai produk dominasi intelektual Barat. Sebagai alternatif, ia menempatkan syariat sebagai fondasi peradaban Islam. Penyebaran gagasan tersebut didukung oleh jaringan media dan publikasi yang terorganisasi, sehingga Jamaat mampu membentuk kader yang memiliki komitmen ideologis kuat dan memperluas pengaruhnya di kalangan masyarakat Muslim.

Dakwah politik Jamaat mentransformasi penyebaran agama dari aktivitas individual-relijius menjadi mobilisasi kolektif-ideologis: bukan mengajak orang shalat, melainkan mengajak masyarakat Muslim untuk memahami dirinya sebagai aktor politik yang memiliki misi peradaban bersama.

b. Aktivitas social

Maududi merancang Jamaat-e-Islami sebagai organisasi yang memadukan perjuangan ideologi dengan pelayanan sosial. Menurutnya, pembangunan negara Islam harus diwujudkan melalui pendidikan, kesejahteraan, dan pemberdayaan masyarakat. Oleh karena itu, aktivitas sosial diposisikan sebagai bagian integral dari strategi dakwah untuk membangun dukungan, kepercayaan, dan transformasi masyarakat secara berkelanjutan.[147]

---

[146] Peter van der Veer and Shoma Munshi, *Media, War, and Terrorism: Responses from the Middle East and Asia*, vol. 41 (Psychology Press, 2004).

[147] Yahya Sadic Alangadan, "Post-Islamist Trajectories in India: A Study of Jamaat-e Islami in Kerala" (Hamad Bin Khalifa University (Qatar), 2017).

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

Implementasi gagasan tersebut terlihat melalui lembaga pengelolaan pendidikan, layanan kesehatan, bantuan kemanusiaan, pelatihan kejuruan, serta pengembangan ekonomi syariah. Program-program ini menunjukkan bahwa Jamaat mentransformasikan pelayanan sosial menjadi strategi pemberdayaan kolektif yang memperkuat basis masyarakat sekaligus mendukung mobilisasi politik Islam secara efektif dan berkelanjutan.[148]

c. Pengaruh terhadap masyarakat Muslim India

Konteks India pasca-Partisi menempatkan Jamaat-e-Islami Hind pada dilema ideologis yang kompleks, karena organisasi ini harus mempertahankan visi Islam politik di tengah posisi umat Islam sebagai minoritas dalam negara sekuler-demokratis. Dalam situasi tersebut, Jamaat-e-Islami Hind melakukan adaptasi strategis dengan mengubah orientasi perjuangan dari proyek mayoritarian menuju strategi defensif yang tetap berorientasi transformatif. Transformasi ini menunjukkan kemampuan Jamaat dalam menyesuaikan pemikiran Maududi dengan realitas sosial-politik India tanpa meninggalkan kerangka ideologis dasarnya.[149]

Jamaat-e-Islami Hind berkontribusi membangun kepemimpinan intelektual, melindungi identitas Muslim, serta memperjuangkan hak-hak masyarakat melalui pendidikan, pelayanan sosial, dan advokasi. Organisasi ini mengadaptasi pemikiran Maududi secara kontekstual sehingga tetap relevan bagi Muslim minoritas di India,

[148] Julien Levesque, "Islamic Movements in India: Moderation and Its Discontents," *Commonwealth & Comparative Politics* 59, no. 3 (2021): h. 336–38.

[149] Jaan Islam, "The Political Thought of Abul A'la Maududi and the Limits of the Secular" (University of British Columbia, 2019). h. 55.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

dengan menekankan pemberdayaan kolektif dibandingkan keberhasilan politik elektoral.[150]

Untuk memudahkan dalam memahami aksi kolektif maududi maka penulis memberikan gambaran bagan berikut:

Tabel 5.1. Aksi Kolektif Maududi

Dakwah Politik	**Aktivitas Sosial**	**Pengaruh Komunitas**
Membentuk kesadaran kolektif & identitas ideologis bersama	*Membangun kepercayaan & legitimasi grassroots yang konkret*	*Mengubah kesadaran & kepercayaan menjadi aksi kolektif terorganisir*

Analisis terhadap gerakan Maududi menunjukkan bahwa dakwah politik, aktivitas sosial, dan pembinaan masyarakat merupakan tiga dimensi yang saling melengkapi. Integrasi ketiganya memungkinkan gagasan ideologis diterjemahkan menjadi gerakan yang berakar di masyarakat dan berkelanjutan. Meskipun Jamaat-e-Islami tidak meraih keberhasilan elektoral yang dominan, pengaruhnya tampak pada keberhasilannya membentuk kesadaran politik, identitas keislaman, dan mobilisasi kolektif umat Islam di Asia Selatan. Temuan ini menunjukkan bahwa keberhasilan gerakan Maududi lebih tepat diukur dari transformasi budaya politik daripada pencapaian kekuasaan formal.

D. Transformasi Khilafah dari Institusi menjadi Gerakan Ideologis

Transformasi konsep khilafah dalam pemikiran Abu al-A'la al-Maududi berakar pada perubahan politik dunia Islam pada awal abad ke-20, terutama setelah

[150] Mohammad Iqbal and Giuseppe di Lampedusa, "Contextualizing the Formation and Ideology of Islamism," in *Islamism and Democracy in India: The Transformation of Jamaat-e-Islami* (Princeton University Press, 2009), h. 49.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

penghapusan Khilafah Utsmaniyah pada 1924. Peristiwa tersebut memicu krisis kepemimpinan dan identitas umat Islam. Di India, kegagalan Gerakan Khilafah (1919–1924) semakin menguatkan keyakinan Maududi bahwa kebangkitan Islam tidak cukup melalui pemulihan institusi lama, melainkan memerlukan rekonstruksi ideologi dan gerakan politik yang sesuai dengan tantangan modern.[151]

Berbeda dengan tokoh yang berupaya menghidupkan kembali institusi khilafah secara formal, Maududi mentransformasikan konsep khilafah menjadi gerakan pembaruan masyarakat melalui pendidikan, dakwah, dan kaderisasi. Gagasan ini diwujudkan dalam pendirian Jamaat-e-Islami pada 1941 sebagai organisasi kader yang bertujuan membangun masyarakat berdasarkan syariat, dengan menempatkan Hakimiyyat Allah sebagai landasan utama perubahan sosial-politik.

Transformasi gagasan Maududi menghadapi berbagai tantangan politik dan ideologis. Pada masa kolonial Inggris, aktivitas gerakan Islam berada di bawah pengawasan ketat, sedangkan setelah berdirinya Pakistan ia berhadapan dengan pemerintah akibat kritiknya terhadap sistem politik yang berlaku. Hukuman mati yang dijatuhkan kepadanya pada 1953 kemudian dibatalkan setelah mendapat tekanan publik. Pengalaman tersebut semakin menguatkan keyakinan Maududi bahwa kebangkitan Islam harus dibangun di atas fondasi ideologis yang kokoh, bukan semata melalui pergantian kekuasaan politik.[152]

Hasil transformasi tersebut terlihat dari meluasnya pengaruh pemikiran al-Maududi di berbagai kawasan dunia Islam. Sejak dekade 1950-an, karya-karyanya

[151] Barsihannor, "Pemikiran Abu Al-A'la Al-Maududi."h. 139-148.

[152] Ishtiaq Hossain and Noore Alam Siddiquee, "Islam in Bangladesh Politics: The Role of Ghulam Azam of Jamaat-I-Islami," *Inter-Asia Cultural Studies* 5, no. 3 (December 2004): h. 384–99.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

diterjemahkan ke dalam banyak bahasa dan menjadi rujukan gerakan Islam modern. Penelitian Seyyed Vali Reza Nasr menunjukkan bahwa gagasan Maududi berpengaruh di Asia Selatan, Timur Tengah, dan Asia Tenggara. Konsep *Hakimiyyah* yang dikembangkannya juga memberi inspirasi bagi pemikiran Sayyid Qutb, menegaskan bahwa ide-idenya berkembang menjadi wacana politik Islam yang bersifat transnasional.[153]

Tabel 6.1 Transformasi Khilafah dari Institusi menjadi Gerakan Ideologis

Aspek	Institusi Khilafah Klasik	Transformasi oleh Al-Maududi	Hasil Transformasi
Konteks Historis	Khilafah berfungsi sebagai lembaga politik pemersatu umat Islam.	Penghapusan Khilafah Utsmaniyah (1924) menunjukkan bahwa institusi saja tidak mampu mempertahankan eksistensi Islam.	Muncul kebutuhan membangun fondasi perjuangan yang tidak bergantung pada institusi negara.
Kritik Utama	Fokus pada figur khalifah dan struktur pemerintahan.	Al-Maududi mengkritik penyimpangan khilafah menjadi monarki dan simbol politik semata.	Perhatian beralih dari bentuk negara menuju substansi nilai Islam.
Tindakan	Perjuangan dilakukan melalui kekuasaan dan pemerintahan.	Menulis *Tarjuman al-Qur'an*, *Islamic Law and Constitution*, *Khilafah and Monarchy*, dan mendirikan Jamaat-e-Islami (1941).	Khilafah mulai disebarkan sebagai ideologi dan gerakan sosial.
Instrumen Perubahan	Negara, birokrasi, dan elite politik.	Dakwah, pendidikan, kaderisasi, organisasi, dan literatur Islam.	Terbentuk jaringan kader dan gerakan Islam yang terorganisasi.
Tantangan	Runtuhnya institusi khilafah dan fragmentasi politik umat.	Kolonialisme, nasionalisme, sekularisme, sosialisme, serta resistensi negara modern.	Perjuangan Islam bergeser ke ranah ideologis dan intelektual.
Bentuk Baru Khilafah	Lembaga pemerintahan yang dipimpin seorang khalifah.	Sistem nilai yang berlandaskan *Hakimiyyat Allah* dan dijalankan secara kolektif oleh umat.	Khilafah menjadi gerakan ideologis yang tidak terikat wilayah dan institusi tertentu.

[153] Vali Nasr, *Pelopor Revolusi Islam: Jamaah Islam Pakistan*.h. 450.

PAREPARE
CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

Dampak Historis	Terbatas pada wilayah kekuasaan negara Islam.	Memengaruhi Jamaat-e-Islami, pemikiran Sayyid Qutb, dan berbagai gerakan Islam modern.	Khilafah berkembang menjadi ideologi transnasional dan proyek peradaban Islam.

Analisis tabel di atas menunjukkan bahwa al-Maududi mentransformasikan konsep khilafah dari institusi politik klasik menjadi gerakan ideologis yang berorientasi pada pembinaan individu, masyarakat, dan peradaban Islam. Transformasi tersebut diwujudkan melalui Jamaat-e-Islami, kaderisasi, literatur politik, dan pendidikan ideologis. Dengan pendekatan ini, khilafah diposisikan sebagai paradigma perjuangan yang adaptif terhadap perubahan sosial dan politik modern.

E. Pengaruh Maududi terhadap Gerakan Islam Modern

Evaluasi otentik dari suatu konsep tidak hanya terletak pada konsistensi logis intrinsiknya, tetapi juga dalam kapasitasnya untuk melampaui batas-batas spasial, temporal, dan budaya, sehingga muncul sebagai kekuatan penting yang membentuk narasi sejarah. Dalam kerangka ini, Maududi menonjol sebagai intelektual terkemuka abad ke-20, yang pengaruhnya luas dan mendalam, meskipun berkembang melalui lintasan yang beragam dan kontroversial.[154] Dampaknya berasal dari India, yang diakui sebagai tempat kelahiran konstruksi ideologisnya, kemudian beralih ke Pakistan, yang berfungsi sebagai tempat eksperimen politiknya, sebelum akhirnya meresap ke dunia Islam melalui ide-ide perintisnya tentang yurisprudensi dan konseptualisasi teo-demokrasi, pertama kali diartikulasikan di Lahore pada tahun 1941.

a. Dampak India → Pakistan

[154] Anthony Bubalo and Greg Fealy, *Jejak Kafilah: Pengaruh Radikalisme Timur Tengah Di Indonesia* (Mizan Pustaka, 2007).h. 38-40.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

Hubungan Maududi dengan Pakistan menunjukkan transformasi strategis dari penolakan terhadap nasionalisme Muslim menjadi keterlibatan aktif dalam pembangunan negara. Setelah bermigrasi pada 1947, ia memperjuangkan Islamisasi melalui Jamaat-e-Islami, memengaruhi *Objectives Resolution* 1949 dan mendorong penerapan prinsip kedaulatan Tuhan sebagai landasan konstitusional serta proses Islamisasi hukum di Pakistan.[155]

Jejak Maududi dalam arsitektur hukum Pakistan dapat ditelusuri dengan jelas melalui linimasa berikut:

1. 1949 Objectives Resolution :Kedaulatan Allah dinyatakan dalam dokumen konstitusional negara pengaruh langsung Maududi pada pembukaan konstitusi Pakistan.
2. 1953 Kampanye Anti-Ahmadiyah Jamaat memimpin agitasi besar yang menuntut Ahmadiyah dinyatakan non-Muslim meski berujung pada penangkapan Maududi dan hukuman mati yang kemudian dikomutasi.
3. 1956 Konstitusi Pertama Pakistan secara resmi menjadi Republik Islam Pakistan menetapkan supremasi Islam dan memperkenalkan perlindungan bagi keyakinan mayoritas.
4. 1969 Jatuhnya Ayub Khan Jamaat memainkan peran menonjol dalam agitasi yang menjatuhkan Presiden Ayub Khan demonstrasi pertama kekuatan mobilisasi politik Maududi.
5. 1977–89 Era Zia ul-Haq Islamisasi besar-besaran berbasis pemikiran Maududi: Hudud Ordinances (1979), pengadilan syariah, Islamisasi sistem pendidikan

[155] Ikrima Amira Ahadiya, "Implementasi Pemikiran Politik Al Maududi Dalam Dinamika Politik Kontemporer," *Politea : Jurnal Politik Islam* 5, no. 1 (2022): h. 20–30.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

dan birokrasi. Puluhan ribu anggota JI mendapat jabatan di yudikatif dan sipil.[156]

Pengaruh pemikiran Maududi mencapai puncaknya pada masa pemerintahan Jenderal Zia ul-Haq (1977–1989). Sejumlah akademisi menilai bahwa program Islamisasi Zia banyak dipengaruhi oleh gagasan Maududi. Pengaruh tersebut tidak hanya bersifat ideologis, tetapi juga institusional melalui peran Jamaat-e-Islami dalam pemerintahan serta penempatan kader-kadernya pada lembaga peradilan dan birokrasi, sehingga memperkuat keberlanjutan agenda Islamisasi di Pakistan.[157]

Perpindahan Maududi dari India ke Pakistan adalah salah satu momen paling menentukan dalam sejarah Islam politik abad ke-20: seorang intelektual yang membangun ideologinya dalam oposisi terhadap sebuah negara akhirnya menjadi arsitek konstitusional dan kultural negara tersebut membuktikan bahwa kekuatan ide, bila dilembagakan dalam organisasi yang tepat, dapat mengubah arah sejarah.

b. Pengaruh ke dunia Islam

Seyyed Vali Reza Nasr dalam kajiannya menegaskan bahwa pemikiran Abul A'la Maududi telah memberi pengaruh luas terhadap gerakan revivalisme Islam di berbagai kawasan, dari Maroko hingga Malaysia, melalui jaringan intelektual, organisasi, dan translasi karya yang saling terhubung.[158] Pengaruh ini tidak bersifat linear, melainkan menyebar melalui beragam saluran yang memperkuat satu sama lain,

---

[156] Seta Basri, *Perbandingan Konsep Dan Praktik Wilayat Al-Faqih Iran Versi Imam Khomeini Dengan Konsep Khilafah Teodemokrasi Versi Abu'l A'la Al-Mawdudi: Analisis Ideologi Komparatif*, n.d.

[157] Daud Rasyid, "Al-Mawdudi, Da'I Dan Pemikir Muslim Kontemporer," *Al-Risalah* 11, no. 1 (2020): h. 44–61.

[158] Maghfirotul Hasanah, "Konsep Islamic Science Dalam Pandangan Seyyed Hossein Nasr," *El-Waroqoh: Jurnal Ushuluddin Dan Filsafat* 8, no. 1 (2024): h. 23–41.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

sehingga membentuk jejak ideologis yang dapat ditelusuri secara empiris dalam dinamika gerakan Islam kontemporer. Dengan demikian, globalitas pengaruh Maududi terletak pada kemampuannya membangun kerangka ide yang adaptif dan transnasional.

Salah satu pengaruh penting pemikiran Maududi terlihat pada hubungannya dengan Ikhwanul Muslimin, terutama melalui Sayyid Qutb yang mengembangkan konsep hakimiyyah dalam kerangka teologi politiknya. Hubungan intelektual tersebut menunjukkan adanya pertukaran gagasan yang memperkuat perkembangan pemikiran Islam modern. Kesamaan pola gerakan antara Jamaat-e-Islami dan Ikhwan juga mencerminkan integrasi dakwah, pendidikan, dan aktivisme politik dalam satu sistem yang saling berkaitan. [159]

Tabel 7.1 Pengaruh batas -batas pemikiran maududi di setiap wilayah

Timur Tengah *Ikhwanul Muslimin / Hamas* *Konsep hakimiyyah Maududi menjadi fondasi teologi politik Sayyid Qutb ideolog utama Ikhwan. Hamas diakui sebagai salah satu organisasi yang memuji pemikiran Maududi secara eksplisit.*	**Asia Selatan** *Bangladesh JI / Kashmir JI* *Cabang-cabang langsung Jamaat yang beroperasi di Bangladesh dan Kashmir dengan Bangladesh JI menjadi partai oposisi utama dan memiliki rekam jejak koalisi pemerintahan.*
Asia Tenggara *Masyumi / Jama'ah Tarbiyah (Indonesia); PAS (Malaysia)* *Pemimpin Masyumi Indonesia dipengaruhi oleh ide Maududi dalam memperjuangkan negara Islam melalui Jakarta Charter 1945. Tarbiyah dan PAS mengadopsi model*	**Amerika Utara & Eropa** *ICNA (Islamic Circle of North America)* *Jamaat memiliki kehadiran di Eropa sejak 1960-an. ICNA salah satu organisasi Muslim terbesar di Amerika Utara secara eksplisit mengakui pemikiran Maududi sebagai sumber inspirasinya.*

[159] Sayyid Vali Reza Nasr, "Mauwdudi Dan Jamaat'-i Islami: Asal-Usul, Teori Dan Praktik Kebangkitan Islam'," in *Dalam Para Perintis Zaman Baru Islam. Cet*, vol. 2, 1996.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

	kaderisasi berbasis pemikiran Maududi-Ikhwan.

Kontribusi global Maududi paling menonjol terletak pada konsep *hakimiyyah* yang menjadi salah satu fondasi utama pemikiran politik Islam modern. Gagasan ini memengaruhi diskursus hubungan agama dan negara di berbagai belahan dunia serta diakui luas dalam kajian akademik. Meskipun menuai kontroversi, warisan intelektual Maududi tetap memiliki signifikansi historis yang besar dalam perkembangan pemikiran Islam kontemporer.[160]

Diantara signifikansi historis pemikiran diantaranya:

1. Inovasi Konseptual Maududi adalah pemikir pertama yang mengadopsi istilah sovereignty dari tradisi Eropa untuk mengartikulasikan gagasan monopoli Allah atas hukum dalam idiom Islam yang dapat dikenali sebuah sintesis yang menjembatani wacana modern dan tradisi Islam.
2. Inovasi Organisasional Model Jamaat-e-Islami partai ideologi yang mengintegrasikan dakwah, pendidikan, sosial, dan politik dalam satu entitas menjadi template organisasi gerakan Islam yang paling banyak ditiru di seluruh dunia Muslim.
3. Pengaruh Konstitusional Maududi adalah satu-satunya pemikir Islam abad ke-20 yang idenya secara langsung dan terverifikasi membentuk teks konstitusi sebuah negara (Pakistan) sebuah pencapaian yang tidak diraih oleh pemikir Islam modern manapun lainnya.

[160] Bambang Saiful Ma'arif, "Demokrasi Dalam Islam Pandangan Al-Maududi," *Mimbar: Jurnal Sosial Dan Pembangunan* xix (2003): h. 172.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

4. Warisan Transnasional Dari Ikhwan di Mesir, Masyumi di Indonesia, PAS di Malaysia, ICNA di Amerika konsep dan model Maududi hadir di hampir semua kawasan utama dunia Muslim sebagai referensi intelektual dan organisasional gerakan Islam.
5. Kontroversi & Ambiguitas Warisan Maududi juga mencakup dimensi yang kontroversial: teorinya tentang zimmi yang memberikan hak inferior bagi non-Muslim, serta pengaruhnya yang melalui Sayyid Qutb turut menginspirasi radikalisme jihadi global yang ia sendiri tidak sepenuhnya kehendaki.[161]

Signifikansi historis Maududi terletak pada kemampuannya merespons krisis peradaban abad ke-20 dengan membangun ideologi Islam modern yang sistematis. Ia tidak hanya merumuskan gagasan politik Islam secara koheren, tetapi juga melembagakannya melalui organisasi sehingga memengaruhi perkembangan hukum, politik, dan gerakan Islam di berbagai negara.

F. Signifikansi Historis Maududi dalam Transformasi Gerakan Khilafah

1. Keruntuhan Gerakan Khilafat (1919–1924)

Gerakan Khilafat di India lahir pada 1919 untuk mempertahankan Kekhalifahan Utsmaniyah sebagai simbol persatuan umat Islam. Dipimpin Mohammad Ali dan Shaukat Ali serta didukung Mahatma Gandhi, gerakan ini melemah setelah insiden

[161] Barsihannor Annur, "Pemikiran Abu Al-A'la Al-Maududi," *Jurnal Adabiyah* 13, no. 2 (2015): h. 139–148.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

Chauri Chaura (1922) dan resmi berakhir ketika Mustafa Kemal Atatürk menghapus khilafah pada 1924.[162]

Pada masa tersebut, Maududi mendukung Gerakan Khilafat, tetapi menyadari kontradiksi antara upaya mempertahankan khilafah dan nasionalisme sekuler di Turki. Pengalaman ini membentuk pandangannya bahwa kemunduran umat bukan disebabkan hilangnya institusi semata, melainkan lemahnya fondasi ideologis masyarakat dalam memahami Islam sebagai sistem kehidupan.

Keruntuhan Gerakan Khilafat menjadi titik awal transformasi pemikiran Maududi dari restorasi institusi menuju rekonstruksi ideologi khilafah. Ia mengembangkan konsep khilafah berbasis *hakimiyyah*, syariat, dan pembentukan masyarakat Islam, yang kemudian diwujudkan melalui karya-karyanya serta dilembagakan dalam Jamaat-e-Islami sebagai gerakan pembaruan Islam.

2. *Al-Jihad fi al-Islam* : Fondasi Intelektual Transformasi Gerakan Khilafah

Keruntuhan Kekhalifahan Utsmaniyah pada tahun 1924 yang berakhir dengan institusi politik Islam sekaligus memicu krisis konteks mengenai pemerintahan Islam. Kegagalan Gerakan Khilafat mengalihkan perhatian dari restorasi khilafah menuju rekonstruksi teori politik Islam. Dalam konteks ini, Maududi menerbitkan Al-Jihad fi al-Islam (1927) sebagai respon intelektual terhadap krisis tersebut.[163]

---

[162] Halimatussaddiyah Halimatussaddiyah et al., "Pemikiran Tokoh Tokoh Pembaharu Islam Di India Dan Pakistan: Penelitian," *Jurnal Pengabdian Masyarakat Dan Riset Pendidikan* 3, no. 4 (2025): h. 39–45.

[163] Syed Abul Aala Maududi, "*Maududi, Sayyid Abul A_la - Al Jihad Fil Islam*," 2017. h. 55.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

Melalui Al-Jihad fi al-Islam , Maududi memaknai jihad sebagai perjuangan membangun masyarakat yang adil berdasarkan nilai-nilai Islam, bukan sekadar peperangan. Ia menegaskan bahwa Islam merupakan sistem kehidupan yang menyeluruh, sehingga perubahan politik harus diawali dengan pembinaan individu, moral, dan masyarakat sebelum terwujudnya negara Islam.[164]

Karya ini menandai transformasi pemikiran Maududi dari restorasi institusi khilafah menuju rekonstruksi ideologi Islam. Gagasan tersebut menjadi cikal bakal konsep hakimiyyah , negara Islam, dan teo-demokrasi , yang kemudian dikembangkan melalui Tarjuman al-Qur'an serta dilembagakan dalam Jamaat-e-Islami sebagai landasan gerakan Islam modern.

3. Tarjuman al-Qur'an (1933–1941): Konsolidasi Ideologi Gerakan Khilafah

Setelah terbit Al-Jihad fi al-Islam , Maududi memfokuskan orientasinya dari aktivitas politik praktis menuju pelatihan intelektual melalui Tarjuman al-Qur'an sejak 1933. Majalah ini menjadi media utama untuk memaparkan Islam sebagai sistem kehidupan yang komprehensif sekaligus memberikan kritik terhadap kolonialisme, sekularisme, dan krisis pemikiran umat Islam.[165]

Melalui Tarjuman al-Qur'an , Maududi mengembangkan pemikiran mengenai hubungan Islam dengan negara, masyarakat, dan perubahan sosial. Ia menegaskan bahwa pembentukan negara Islam harus diawali melalui pendidikan, pembinaan

[164] Fitriani, Badratun Nafis, and Ida Hasanah, "Pergerakan Pembaharuan Sejarah Politik Islam Di Pakistan," *IBTIKAR: Jurnal Studi Islam Dan Sosial* 1, no. 2 (2024): h. 77–88.

[165] Llzamuddin Ma'mur, "Abul a'ia Maududi:Sketsa Biografis Ldeolog Gerakan Revivalis Di Pakistan," *Al-Qalam* 8, no. 67 (1997). h, 67.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

akhlak, serta kaderisasi ideologis masyarakat. Gagasan tersebut kemudian menjadi landasan intelektual bagi berdirinya Jamaat-e-Islami pada tahun 1941.[166]

Secara historis, Tarjuman al-Qur'an merepresentasikan fase konsolidasi pemikiran Maududi setelah Al-Jihad fi al-Islam . Melalui media tersebut, rekonstruksi ideologi Islam berkembang menjadi gerakan intelektual yang membangun kesadaran kolektif, memperluas jaringan pendukung, serta meletakkan fondasi organisatoris bagi lahirnya Jamaat-e-Islami sebagai gerakan Islam modern.

4. Jamaat-e-Islami (1941): Institusionalisasi Ideologi Khilafah

Berdasarkan rekonstruksi historis, pendirian Jamaat-e-Islami pada 26 Agustus 1941 merupakan puncak konsolidasi pemikiran Maududi sejak Al-Jihad fi al-Islam (1927) dan Tarjuman al-Qur'an (1933). Organisasi ini dibentuk sebagai gerakan kaderisasi dan dakwah dengan seleksi ideologis yang ketat, berlandaskan keyakinan bahwa perubahan politik harus diawali melalui transformasi individu dan masyarakat.[167]

Dalam konteks inilah, pada 26 Agustus 1941, Maududi bersama sekitar 75 orang ulama, intelektual, dan aktivis Muslim mengadakan pertemuan di Lahore dan mendirikan Jamaat-e-Islami. Organisasi ini sejak awal tidak dibentuk sebagai partai politik elektoral, tetapi sebagai gerakan dakwah, kaderisasi, dan transformasi masyarakat yang bertujuan menegakkan sistem kehidupan Islam secara menyeluruh. Dokumen-dokumen awal Jamaat menunjukkan bahwa keanggotaan organisasi dibatasi

[166] Ahmad Nabil Amir and Tasnim Abdul Rahman, "Telaah Ringkas Tafsir Abul A'la Al Mawdudi, Tafhim Al Qur'an," *The International Journal of Pegon: Islam Nusantara Civilization* 15, no. 02 (2025): h, 1–29.

[167] Rameez Ahmad Lone, "Jamaat-I-Islami: Ideology," *International Journal of Research in Social Sciences* 8, no. 5 (2018): h. 792–98.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

secara ketat melalui proses seleksi ideologis, mencerminkan keyakinan Maududi bahwa perubahan politik harus diawali dengan pembentukan individu yang memiliki komitmen penuh terhadap Islam. [168]

Data historis tersebut menunjukkan bahwa lahirnya Jamaat-e-Islami bukan merupakan reaksi spontan terhadap dinamika politik menjelang kemerdekaan India, melainkan hasil dari proses intelektual yang telah berlangsung sejak terbitnya Al-Jihad fi al-Islam (1927) dan dikonsolidasikan melalui Tarjuman al-Qur'an sejak tahun 1933.

a. Transformasi Ide Menjadi Gerakan

Apabila Al-Jihad fi al-Islam meletakkan dasar konseptual perjuangan Islam dan Tarjuman al-Qur'an berfungsi sebagai media konsolidasi ideologi, maka Jamaat-e-Islami merupakan tahap ketika gagasan tersebut diinstitusionalisasikan menjadi sebuah gerakan sosial yang terorganisasi. Dalam berbagai pidato awal dan dokumen organisasi, Maududi menegaskan bahwa tujuan Jamaat bukan sekadar memenangkan kekuasaan politik, tetapi membentuk jama'ah yang mampu menghadirkan Islam dalam seluruh aspek kehidupan. Hal ini menunjukkan bahwa organisasi dipandang sebagai instrumen perubahan sosial, bukan tujuan akhir.[169]

b. Kaderisasi sebagai Strategi Kebangkitan

Salah satu karakteristik utama Jamaat-e-Islami adalah sistem kaderisasi yang menekankan pendidikan ideologis, pembinaan akhlak, dan disiplin organisasi. Maududi meyakini bahwa negara Islam hanya dapat terwujud melalui pembentukan

[168] Nasr, *Dinamika Sejarah Islam Tradisional: Falsafah, Pecaturan, Dan Tantangannya*.h. 129.

[169] Abdul Rashid Moten, "Mawdudi and the Transformation of Jamaat-E-Islami in Pakistan," *The Muslim World* 93, no. 3/4 (2003): h, 391.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

masyarakat yang memahami Islam sebagai sistem kehidupan. Strategi ini merupakan implementasi praktis dari gagasan yang telah dirumuskan dalam *Al-Jihad fi al-Islam* dan *Tarjuman al-Qur'an*.

c. Negara Islam sebagai Hasil Transformasi Sosial

Dalam kerangka Jamaat-e-Islami, Maududi memandang negara Islam sebagai hasil dari proses transformasi sosial yang bertahap, dimulai dari pembentukan individu, keluarga, dan masyarakat. Ia menolak perebutan kekuasaan sebagai titik awal perubahan, serta mentransformasikan konsep khilafah dari institusi historis menjadi proyek peradaban yang diwujudkan melalui pendidikan, kaderisasi, dan organisasi.

d. Jamaat-e-Islami sebagai Implementasi Theo-Democracy

Pendirian Jamaat-e-Islami menandai institusionalisasi pemikiran politik Maududi melalui penerapan prinsip hakimiyyah, shura, dan kepemimpinan yang berbasis musyawarah. Organisasi ini menjadi wadah penerjemahan gagasan politik Islam ke dalam struktur kelembagaan, sehingga konsep-konsep yang sebelumnya bersifat teoretis memperoleh bentuk praktis dalam kehidupan organisasi.[170]

Analisis historis menunjukkan bahwa Jamaat-e-Islami merupakan puncak perkembangan pemikiran Maududi sejak akhir 1920-an. Sistem kaderisasi, pendidikan, dan orientasi penerapan syariat mencerminkan kesinambungan antara gagasan dalam Al-Jihad fi al-Islam dan Tarjuman al-Qur'an , yang kemudian diwujudkan sebagai gerakan sosial-politik Islam yang terorganisasi.

[170] Md Nazrul Islam, "Political Islam in South Asia: A Critical Appraisal of the Bangladesh Jamaat-e-Islami," *International Area Studies Review* 24, no. 4 (2021): h, 314–34.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

Melalui perspektif sejarah intelektual, pendirian Jamaat-e-Islami merupakan tahap institusionalisasi pemikiran Maududi yang berkembang sejak akhir 1920-an. Organisasi ini mewujudkan proses pembentukan kesadaran intelektual, konsolidasi ideologi, dan pelembagaan gerakan, sehingga perubahan politik dipahami sebagai hasil transformasi masyarakat, bukan perebutan kekuasaan semata.

Secara historiografis, Jamaat-e-Islami menandai transformasi konsep khilafah dari restorasi institusi menuju proyek peradaban berbasis pendidikan, kaderisasi, dan dakwah. Konsep tersebut menjadi signifikansi historis Maududi karena memengaruhi perkembangan gerakan revivalisme Islam serta memperluas diskursus politik Islam di berbagai kawasan Muslim pada abad ke-20.

Dari perspektif historiografi, pendirian Jamaat-e-Islami merupakan puncak transformasi yang menjadikan khilafah tidak lagi dipahami sebagai simbol kekuasaan yang harus dipulihkan, melainkan sebagai proyek peradaban yang diwujudkan melalui kaderisasi, pendidikan, dakwah, dan pembentukan masyarakat. Inilah signifikansi historis terbesar Maududi: ia mengubah wacana khilafah dari tuntutan untuk menghidupkan kembali institusi politik masa lalu menjadi strategi jangka panjang yang berorientasi pada pembentukan manusia, masyarakat, dan negara berdasarkan prinsip-prinsip Islam. Transformasi inilah yang kemudian memberikan pengaruh luas terhadap perkembangan berbagai gerakan revivalisme Islam di Asia Selatan maupun kawasan Muslim lainnya pada paruh kedua abad ke-20.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

BAB V
PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan hasil penelitian yang telah dilakukan, maka dapat disumpulkan sebagai berikut;

Pertama, kondisi sosial-politik dan keagamaan umat Islam India pada awal abad ke-20 melatarbelakangi lahirnya pemikiran politik Abu al-A'la al-Maududi. Kolonialisme Inggris, kemunduran politik umat Islam, dan runtuhnya Khilafah Utsmaniyah memicu krisis identitas serta kepemimpinan. Dalam konteks tersebut, Maududi merumuskan pemikiran politik Islam sebagai respons historis terhadap kebutuhan rekonstruksi politik umat Islam di India.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

Kedua, Maududi mentransformasikan konsep khilafah dari institusi politik historis menjadi ideologi politik Islam modern yang berlandaskan *hakimiyyah*, konsep manusia sebagai khalifah, dan *Theo-Democracy*. Transformasi ini menggeser orientasi khilafah dari restorasi institusi klasik menuju sistem politik Islam yang adaptif terhadap negara modern serta mengintegrasikan dimensi teologi, hukum, dan politik dalam kehidupan masyarakat Muslim.

Ketiga, kontribusi utama Abu al-A'la al-Maududi terletak pada transformasi gagasan politik Islam menjadi gerakan terorganisasi melalui Jamaat-e-Islami. Melalui kaderisasi, dakwah, publikasi, dan mobilisasi sosial-politik, Maududi menghubungkan pemikiran dengan praktik gerakan. Signifikansi historisnya terletak pada keberhasilannya merekonstruksi khilafah sebagai gerakan ideologis yang membentuk organisasi, kader, dan memengaruhi perkembangan pemikiran politik Islam modern.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

Secara keseluruhan, penelitian ini menegaskan bahwa transformasi gerakan khilafah yang dilakukan Abu al-A'la al-Maududi merupakan perubahan paradigma dar orientasi restorasi institusi kekhalifahan menuju pembangunan gerakan ideologi politik Islam yang diwujudkan melalui kaderisasi, pembinaan organisasi, dan transformasi sosial melalui Jamaat-e-Islami. Temuan tersebut memperlihatkan bahwa sejarah gerakan khilafah pada abad ke-20 tidak hanya dipengaruhi oleh perubahan politik internasional, tetapi juga oleh kemampuan seorang intelektual dalam merekonstruksi gagasan menjadi gerakan yang memiliki daya tahan dan pengaruh historis yang berkelanjutan.

B. Saran

Berdasarkan keseluruhan pembahasan dalam penelitian ini, penulis menyampaikan beberapa saran yang diharapkan dapat menjadi bahan pertimbangan bagi peneliti berikutnya maupun lembaga terkait dalam mengembangkan kajian sejarah pemikiran Islam secara lebih mendalam, kritis, dan akademis.

1. Bagi pengembangan kajian akademik, Penelitian mengenai pemikiran Abu al-A'la al-Maududi perlu dikembangkan melalui pendekatan sejarah intelektual yang komparatif dan multidisipliner guna memperluas pemahaman mengenai dinamika, transformasi, serta relevansi pemikiran politik Islam dalam menghadapi perubahan sosial, politik, dan modernitas.
2. Bagi penelitian selanjutnya, kajian ini membuka peluang penelitian mengenai reinterpretasi, adaptasi, dan transformasi gagasan Maududi dalam gerakan Islam kontemporer. Penelitian tersebut penting untuk menunjukkan bahwa sejarah merupakan proses berkelanjutan yang terus memengaruhi perkembangan sosial, politik, dan keagamaan hingga masa kini.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

3. Bagi kajian pemikiran Islam, penelitian ini menunjukkan pentingnya memahami setiap gagasan politik Islam dalam konteks sosial-historis yang melahirkannya. Perspektif historis dapat menjadi sarana refleksi untuk menghindari penafsiran yang ahistoris, membangun sikap akademik yang kritis, objektif, dan kontekstual, serta menempatkan sejarah sebagai sumber pembelajaran dalam memahami dinamika kehidupan umat Islam pada masa kini.

Saran-saran tersebut disampaikan sebagai ikhtiar untuk mendorong berkembangnya tradisi penelitian sejarah yang lebih kritis, sistematis, dan bertanggung jawab. Penulis berharap penelitian ini dapat menjadi salah satu referensi awal bagi pengembangan kajian sejarah pemikiran Islam, sekaligus membuka ruang bagi lahirnya penelitian-penelitian lanjutan yang lebih mendalam sehingga mampu memperkaya khazanah historiografi Islam, khususnya mengenai dinamika pemikiran politik dan gerakan Islam pada era modern.

PAREPARE

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an Al- Karim

Abdullah, Fatima, And Haslina Ibrahim. "Wilfred Cantwell Smith On The Meaning Of Religion And Islam: A Pluralist Dilemma Reexamined." *Al-Shajarah* 18, No. 1 (2013).

Abidin, Zain Ul. "Khilafat Movement: Causes And Impact | PDF | Caliphate | Ottoman Empire." Scribd, 20.

Abu A'la Maududi, Sayyid. *A Short History Of The Revivalist Movement In Islam*, 2009. Www.Mmipublishers.Net.

———. *Islamic Law And Constitution*. *International Affairs*. Vol. 32. Islamic Publications Ltd., 1956.

"Abu Al-A'la Al-Mawdudi | Biography, History, & Facts." Britannica. Accessed June 9, 2026. Https://Www.Britannica.Com/Biography/Abul-Ala-Mawdudi.

Ahadiya, Ikrima Amira. "Implementasi Pemikiran Politik Al Maududi Dalam Dinamika Politik Kontemporer." *Politea : Jurnal Politik Islam* 5, No. 1 (2022).

Ahmad, Irfan. *Islamism And Democracy In India: The Transformation Of Jamaat-E-Islami*. Princeton University Press, 2009.

Ahmed, Safdar. "Progressive Islam And Quranic Hermeneutics." *Muslim Secular Democracy: Voices From Within*, 2013.

Al-Azizi, A S. *Sejarah Terlengkap Peradaban Islam*. Yokyakarta: NOKTAH, 2017.

"Al-Maududi, Abu A'la - Ensiklopedia Islam." Accessed June 9, 2026.

Al-Maududi, A A, M Al-Baqir, And M A Rais. *Khilafah Dan Kerajaan*. Mizan, 1984.

Ala, Abu, Ahmad Fauzan Baihaqi, Bryna Rizkinta S Meliala, Ilham Nur Utomo, Desi Susanti, And Muhammad Zulham. "Kemerdekaan Pakistan" 9, No. 1 (2025)

Alangadan, Yahya Sadic. "Post-Islamist Trajectories In India: A Study Of Jamaat-E Islami In Kerala." Hamad Bin Khalifa University (Qatar), 2017.

Alifah, Nurul, And Erman Erman. "Kontribusi Imperium Usmani, Moghal, Dan Safawi Dalam Pembentukan Peradaban Islam Pada Zaman Pertengahan." *Jurnal Ilmiah Religiosity Entity Humanity (JIREH)* 6, No. 2 (2024).

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

Amanulla, Ameen. “The Maulana For The Millions| Abu A’la Maududi.” Islam21C, 2021.

Amir, Ahmad Nabil, And Tasnim Abdul Rahman. “Telaah Ringkas Tafsir Abul A’la Al Mawdudi, Tafhim Al Qur’an.” *The International Journal Of Pegon: Islam Nusantara Civilization* 15, No. 02 (2025).

Anis Jahan, Firoz Ahmad. “Educational Backwardness Of Indian Muslims : Causes And Solutions.” *Academia.Edu* III, No. 10 (2016).

Annur, Barsihannor. “Pemikiran Abu Al-A’la Al-Maududi.” *Jurnal Adabiyah* 13, No. 2 (2015).

Ardıç, Nurullah. “Islam And The Politics Of Secularism: The Abolition Of The Caliphate (1908–1924).” *Religions* 14, No. 3 (2023).

Aziz, Ahmad. “Konsep Jihad Menurut Imam Samudra Dalam Buku Aku Melawan Teroris.” UIN Sunan Kalijaga, 2008.

Bahadur, Kalim. “The Jama’At-I-Islami Of Pakistan: Ideology And Political Action.” *International Studies* 14, No. 1 (1975).

Bandukwala, JS. “Indian Muslims: Past, Present And Future.” Economic And Political Weekly, 2006.

Barsihannor, Oleh. “Pemikiran Abu Al-A’la Al-Maududi.” *Jurnal Adabiyah* 13 (2013).

Basri, Seta. *Perbandingan Konsep Dan Praktik Wilayat Al-Faqih Iran Versi Imam Khomeini Dengan Konsep Khilafah Teodemokrasi Versi Abu’l A’la Al-Mawdudi: Analisis Ideologi Komparatif*, N.D.

Belkacem, Belmekki. “The Impact Of British Rule On The Indian Muslim Community In The Nineteenth Century.” *Es* 28, No. 8 (2007).

Bhambra, Gurminder K. “Empires, Famine, And The Significance Of The Political Economy Of Colonialism: From The Mughal Empire To British Colonial Rule In India.” *Archives Europeennes De Sociologie* 66, No. 1 (2025).

Bipan Chandra, Mridula Mukherjee, Aditya Mukherjee, K N Panikkar, Sucheta Mahajan. *India’s Struggle For Independence*, 2016.

Bonfatti, Roberto, And Björn Brey. “Trade Disruption , Industriali- Sation , And The Setting Sun Of British Colonial Rule In India.” *Cesifo WORKING PAPERS* 5 (2020): 77.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

Boote, D, And P Beile. “Scholars Before Researchers: On The Centrality Of The Dissertation Literature Review In Research Preparation. Education Researcher, 34 (6), 3-15,” 2005.

Brannon-D-Ingram. “Deoband Movement: Islamic Reform And Educational Revival In India.” Research Gate, 2018. Https://Www.Pw.Live/Upsc/Exams/Deoband-Movement.

Bubalo, Anthony, And Greg Fealy. *Jejak Kafilah: Pengaruh Radikalisme Timur Tengah Di Indonesia*. Mizan Pustaka, 2007.

Campo, Juan Eduardo. “Mawdudi And The Making Of Islamic Revivalism, By Seyyed Vali Reza Nasr.” *Middle East Studies Association Bulletin* 30, No. 2 (December 1996).

Daliman, Ahmad. *Metode Penelitian Sejarah*. Penerbit Ombak, 2012.

Dr. Muhammad Iqbal, M A. *Pemikiran Politik Islam*. Jakarta: Kencana, 2015.

Dudung, Abdurrahman. *Metodologi Penelitian Sejarah Islam*. *Ombak, Yogyakarta*, 2011.

Esposito, John L. *Islam And Politics*. New York: Syracuse University Presss, 1984.

Esposito, John L. *Islam And Politics*. Syracuse University Press, 1998.

Evered, Kyle T Evered And Emine Ö. “Decolonization Through Secularization: A Geopolitical Reframing Of Turkey’s 1924 Abolition Of The Caliphate.” *AWG Publishing, Toronto, Canada* 13, No. 1 (2010).

Fazlur Rahman. *Slam And Modernity: Transformation Of An Intellectual Tradition*, 1982.

Fitch, Nancy Elizabeth. “Muslim League Protests Government Abuses Of Minority Rights In India | History | Research Starters | EBSCO Research.” EBSCO, 1906.

———. “Muslim League Protests Government Abuses Of Minority Rights In India | History | Research Starters | EBSCO Research.” EBSCO, 2023.

Fitriani, Badratun Nafis, And Ida Hasanah. “Pergerakan Pembaharuan Sejarah Politik Islam Di Pakistan.” *IBTIKAR: Jurnal Studi Islam Dan Sosial* 1, No. 2 (2024).

Gani, Jasmine K. “Anti-Colonial Connectivity Between Islamicate Movements In The Middle East And South Asia: The Muslim Brotherhood And Jamati Islam.”

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

Postcolonial Studies 26, No. 1 (2023).

Ghani, Kashshaf. "The Politics Of Pilgrimage: Reception Of Hajj Among South Asian Muslims." ISEAS–Yusof Ishak Institute, 2019.

Guritno, T. "Kamus Ekonomi-Bisnis-Perbankan, Inggris-Indonesia." In *Gadjah Mada University Press, 1992*, 438, 2010.

Hafith, Abdul, And Subhan Abdullah Acim. "Modernitas Kontemporer Dan Prospeknya Dalam Islam (Berdasarkan Pemikiran Fazlur Rahman Dalam Islam & Modernity)." *Indonesian Journal Of Islamic Studies (IJIS)* 1, No. 2 (2025).

Halimatussaddiyah, Halimatussaddiyah, Sakdiah Sakdiah, Siti Ramadan, Tri Dwi Habibi, And Rina Setyaningsih. "Pemikiran Tokoh Tokoh Pembaharu Islam Di India Dan Pakistan: Penelitian." *Jurnal Pengabdian Masyarakat Dan Riset Pendidikan* 3, No. 4 (2025).

Hamzah, Saidin, And Kurais. "Khilafah Dan Kerajaan Dalam Perspektif Abu a'La Al-Maududi (Analisis Kritis Atas Sejarah Pemerintahan Islam)." *Al-Ittihad: Jurnal Pemikiran Dan Hukum Islam* 10, No. 2 (2024).

Hasan, Noorhaidi. "Islam Politik , Teori Gerakan Sosial , Dan Pencarian Model Pengkajian Islam Baru Lintas-Disiplin." *242 Al-Ja>Mi'Ah,* 44, No. 1 (2004): 243–45.

Hasanah, Maghfirotul. "Konsep Islamic Science Dalam Pandangan Seyyed Hossein Nasr." *El-Waroqoh: Jurnal Ushuluddin Dan Filsafat* 8, No. 1 (2024): 23–41.

Helmiati. *Sejarah Islam Asia Tenggara*. *Sustainability (Switzerland)*. Vol. 11. PT. Rajagrafindo Persada-Rajawali Pers, 2019.

Heryati. "Pengantar Ilmu Sejarah." *Jurnal Ilmu Sejarah Dan Kebudayaan* 4, No. 4 (2013).

Hossain, Ishtiaq, And Noore Alam Siddiquee. "Islam In Bangladesh Politics: The Role Of Ghulam Azam Of Jamaat-I-Islami." *Inter-Asia Cultural Studies* 5, No. 3 (December 2004).

Iqbal, Mohammad, And Giuseppe Di Lampedusa. "Contextualizing The Formation And Ideology Of Islamism." In *Islamism And Democracy In India: The Transformation Of Jamaat-E-Islami*, 49. Princeton University Press, 2009.

Iqtidar, Humeira. "Kedaulatan Ilahi, Moralitas, Dan Negara: Maududi Dan Pengaruhnya." *Jurnal Royal Asiatic Society 32* 2, No. 1356186321000766.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

(2022).

Islam, Jaan. “Abul A’la Maududi: Innovator Or Restorer Of The Islamic Caliphate?” *International Journal Of Political Theory* 3, No. 1 (2019).

———. “The Political Thought Of Abul A’la Maududi And The Limits Of The Secular.” University Of British Columbia, 2019.

———. “The Political Thought Of Abul A’la Maududi And The Limits Of The Secular.” *Chemical Reviews* 8, No. 5 (2019).

Islam, Md Nazrul. “Political Islam In South Asia: A Critical Appraisal Of The Bangladesh Jamaat-E-Islami.” *International Area Studies Review* 24, No. 4 (2021).

Jadhav, Dr.Rekha K, And Morteza Moradgholi. “Social, Economic And Political Status Of Muslims In India.” Journal Of International Academic Research For Multidisciplinary, 2016.

“Jamaat-E-Islami (Disambiguation) - Wikipedia.” Accessed April 28, 2026.

Jurdi, Syarifuddin. “Abstract; Islamic Social Movement Was A Unique Phenomenon During The 20.” *Jurnal Politik Profetik* 1 (2013).

Kaelola, A. *Kamus Istilah Politik Kontemporer*. Cakrawala, 2009.

Karim, Abdul. “Konstruksi Pemikiran Politik Islam Ken Setiawan,” 2025.

Kehkashan Naz, Zainab Sharif. “Dialogue Social Science Review (DSSR) Dialogue Social Science Review (DSSR).” *Dialogue Social Science Review (DSSR)* 2, No. 5 (2024).

Levesque, Julien. “Islamic Movements In India: Moderation And Its Discontents.” *Commonwealth & Comparative Politics* 59, No. 3 (2021).

Lone, Rameez Ahmad. “Jamaat-I-Islami: Ideology.” *International Journal Of Research In Social Sciences* 8, No. 5 (2018).

Ma’arif, Bambang Saiful. “Demokrasi Dalam Islam Pandangan Al-Maududi.” *Mimbar: Jurnal Sosial Dan Pembangunan* Xix (2003).

———. “Demokrasi Dalam Islam Pandangan Al-Maududi.” *Jurnal Sosial Dan Pembangunan* 10, No. 2 (2023).

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

Ma'mur, Llzamuddin. "Abul A'ia Maududi:Sketsa Biografis Ldeolog Gerakan Revivalis Di Pakistan." *Al-Qalam* 8, No. 67 (1997).

Madawi Al-Rasheed, Carool Kersten, Marat Shterin. *Demystifying The Caliphate: Historical Memory And Contemporary Contexts*. Edited By Marat Shterin Madawi Al-Rasheed, Carool Kersten. Oxford University Press, 2012, 2012.

Maddison, Angus. *The World Economy: A Millennial Perspective Table*. *OECD Development Centre*, 2001.

Mahendra, Y I. *Modernisme Dan Fundamentalisme Dalam Politik Islam: Perbandingan Partai Masyumi (Indonesia) Dan Partai Jama'at-I-Islami (Pakistan)*. Paramadina, 1999.

Martinus, S. *Kamus Kata Serapan*. Gramedia Pustaka Utama, 2001.

Maududi., Sayyid Abul A'la. *The Islamic Law And Constitution/Ternslated And Edited By Khursid Ahmad*, 1996.

Maududi, Syed Abul Aala. "Maududi, Sayyid Abul A_La - Al Jihad Fil Islam," 2017.

Metcalf, Barbara D. ""Separatism Among Indian Muslims: The Politics Of The United Provinces Muslims 1860–1923:By Francis Robinson. Cambridge: Cambridge University Press, 1974." *He Journal Of Asian Studies* 34, No. 4 (1976).

Moaddel, Mansoor. *Jordanian Exceptionalism: A Comparative Analysis Of State-Religion Relationships In Egypt, Iran, Jordan, And Syria*, 2001.

Moten, Abdul Rashid. "Mawdudi And The Transformation Of Jamaat-E-Islami In Pakistan." *The Muslim World* 93, No. 3/4 (2003).

Mubashir, Grace. "Islam, Terorisme, Dan Jihad." Islam Zaman Baru, 2025.

Nair, Deepa. "Navigating Marginality: The Complex Realities Of Muslim Minorities In India." *Intechopeen* 10, No. 1 (2025).

Nasr, Sayyid Vali Reza. "Abu Al-A'la Al-Mawdudi" Dalam." The Oxford Encyclopedia Modern Islamic World, N.D.

———. "Mauwdudi Dan Jamaat'-I Islami: Asal-Usul, Teori Dan Praktik Kebangkitan Islam'." In *Dalam Para Perintis Zaman Baru Islam. Cet*, Vol. 2, 1996.

Nasr, Seyyed Hossein. *Dinamika Sejarah Islam Tradisional: Falsafah, Pecaturan, Dan Tantangannya*. Ircisod, 2025.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

Nasr, Seyyed Vali Reza. *Maududi Dan Terbentuknya Kebangkitan Islam*. *Oxford University Press, Inc.* New York: Oxford University Pres, Inc., 1996.

Nazir, Moh. *Metode Penelitian*. *Penerbit Ghalia Indonesia. Bogor*. Vol. 66, 2014.

Niemeijer, A. *The Khilafat Movement In India 1919-1924*. *Https://Brill.Com/*, 1972.

Nur, Muh Yasin Ceh, Nurdin Nurdin, And Samsuddin Samsuddin. "Islamic Democracy And Western Democracy Abu Al-A'la Al-Maududi (Comparative Studies)." *FALSAFTUNA: Jurnal Aqidah Dan Filsafat Islam* 1, No. 1 (2024).

Nurkholis, L M A. *Politik Kekuasaan Dalam Perspektif Al-Qur'an (Kritik Terhadap Pemikiran Khilâfah Di Indonesia Melalui Pendekatan Affirmative Action)*. Cetakan Pe. Jakarta Selatan: Publica Indonesia Utama, 2023.

Padmanabh Samarendra. "Klasifikasi Kasta: Survei Sensus Di India Pada Akhir Abad Kesembilan Belas Dan Awal Abad Kedua Puluh." *Https://Www.Tandfonline.Com/Journals/Csas20* 26 (2003).

Patel, Dr. Prakash Kumar. "Census In India: From Colonial Strategy To Democratic Politics?" *An International Peer-Reviewed Multidisciplinary Journal* 04, No. 10 (2025).

Prasad, By Kiran. "E-Governance Policy For Modernizing Government Through Digital Democracy In India." *Journal Of Information Policy 2* 2 (2012).

Purohit, Teena. *Sunni Chauvinism And The Roots Of Muslim Modernism*. *Https://Press.Princeton.Edu/*. Princeton University Press, 2023.

Qureshi, M. Naeem. *Pan-Islam In British Indian Politics : A Study Of The Khilafat Movement, 1918-1924*, 1999.

R Hamdi, Khairul, And Muhammad Arrazi. "Kesalapahaman Konsep Hakimiyah Dalam Memahami Makna Dari Alquran Tentang Konsep Kedaulatan Dan Legitimasi Pemerintah Dalam Tata Negara Islam." *Jurnal Hukum Pidana Dan Ketatanegaraan Islam* 14, No. 1 (2024).

Raja, Shahid H. "Khilafat Movement: Context, Course And Consequences." Medium, 2023.

Rasyid, Daud. "Al-Mawdudi, Da'I Dan Pemikir Muslim Kontemporer." *Al-Risalah* 11, No. 1 (2020).

Rehman, Mohammad Adnan. "Revivalism And Decoloniality: The Paradox Of

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

Modernization Without Westernization In The Political Theology Of Israr Ahmad." *Religions* 14, No. 9 (2023).

Reki, Hepana. *Konstitusi Negara Ideal Menurut Abul A'la Al-Maududi (1903-1979 M)*, 2011.

Robinson, Francis. "Separatism Among Indian Muslims: The Politics Of The United Provinces' Muslims, 1860-1923." *Cambridge South Asian Studies*, N.D.

———. "Separatism Among Indian Muslims." *American History* 1861, No. 1900 (1945).

Rodriguez, Enrique Baltar. "The Origins Of Muslim Nationalism In British India." *Journal Of Arts & Humanities* 6, No. 5 (2017): 58–59.

Sari, A Anditha, Syaifullah, Jahid. *Komunikasi Organisasi*. Surakarta: Buatbuku. Com, 2018.

Sayono, Joko. "Langkah- Langkah Heuristik Dalam Metode Sejarah Di Era Digital." *Sejarah, Budaya, Dan Pengajarannya* 15, No. 2 (2021).

Secularization, Long-Term. "Explaining Religious Revival In The Context Of." *Religions* 14 (2023).

Shahab Uddin, Mian Gul Said, Afzal Khan. "Analytical Study Of Islamic State; In The Perspective Of Maulana Maududi." *Ournal Of Law Social And Management Sciences* 1 (2AD).

Shahriar, Saleh. "Sir Syed Ahmad Khan And The Muslim Renaissance In South Asia | The Daily Star," 2024.

Shihab, M. Quraish. *Tafsir Al-Mishbah Vol 1. Jakarta : Lentera Hati*, 2005.

Singh, Ganda. "Pemberontakan India Tahun 1857 Dan Umat Sikh." *Komite Gurdwara Parbandhak Sisganj, Chandni Chowk Delhi* 1 (1969).

Smith, Wilfrend Cantwell. *Modern Islam In India*. *International Affairs*. Vol. 23, 1943.

"Stanford Scholar Casts New Light On Hindu-Muslim Relations | Stanford Report." Accessed May 7, 2026.

Strawson, John. "Modern Islamic Memory And The ISIS 'Caliphate." Modern Islamic Memory And The ISIS 'Caliphate, 2017.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

Suharjianto, S, And Rofi Atina Maghfiroh. "Jahiliyyah Dalam Penafsiran Ibnu Kasir." *Qist: Journal Of Quran And Tafseer Studies* 1, No. 1 (2022).

Syuhud, A Fatih. *Islam Dan Politik: Sistem Khilafah Dan Realitas Dunia Islam*. A. Fatih Syuhud, 2019.

Tamadonfar, M. *The Islamic Polity And Political Leadership: Fundamentalism, Sectarianism, And Pragmatism*. Taylor & Francis, 2019.

VAEZI, Ahmed. *Agama Dan Politik Nalar Politik Islam*. Jakarta Citra, 2006.

Vali Nasr. *Pelopor Revolusi Islam: Jamaah Islam Pakistan*. Berkeley: American Library Association, 1994.

Veer, Peter Van Der, And Shoma Munshi. *Media, War, And Terrorism: Responses From The Middle East And Asia*. Vol. 41. Psychology Press, 2004.

Wictorowicz, Quintan. *Teori Gerakan Sosial Islam: Cara Pandang-Baru Memahami Aktivisme Islam*. Penerbit Gading Publishing Dan Paramadina Jakarta, 2012.

Zaidi. "All India Muslim League." *Fevolution Of Muslim Political Thought In India* 2 (1975).

Zamzami, A, N S Utami, And A Syaifudin. *Ilmu Negara (Kajian Hukum Dan Kenegaraan)*. UNISMA PRESS.

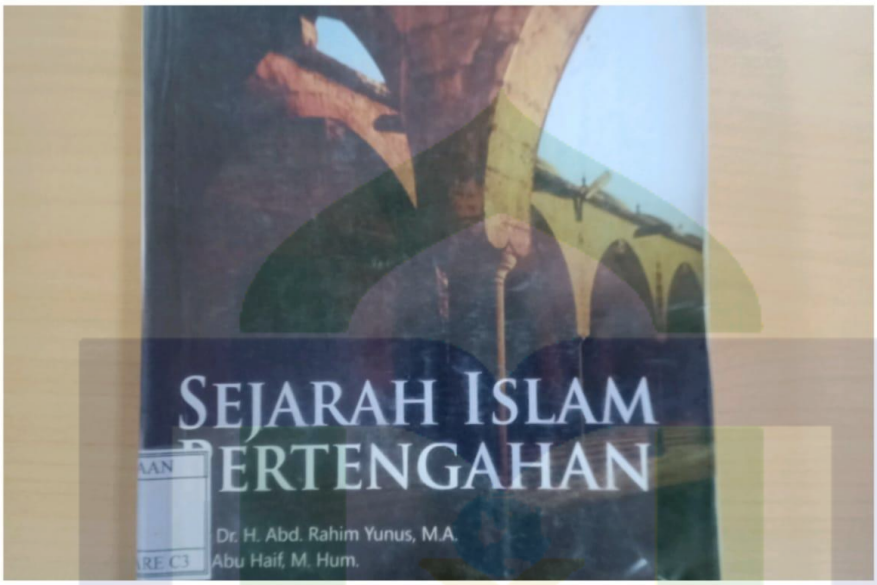
Zebiri, Kate. "Seyyed Vali Reza Nasr: Mawdudi And The Making Of Islamic Revivalism." *Bulletin Of The School Of Oriental And African Studies* 61, No. 1 (February 1998).

Zürcher, Erik-Jan. "The Ottoman Empire 1850-1922 - Unavoidable Failure?" In *Leiden University*, 292, 1996.

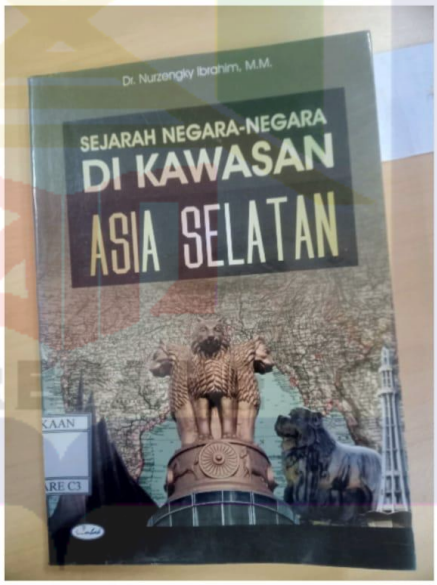
CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

LAMPIRAN

Lampiran 1. Buku Fisik

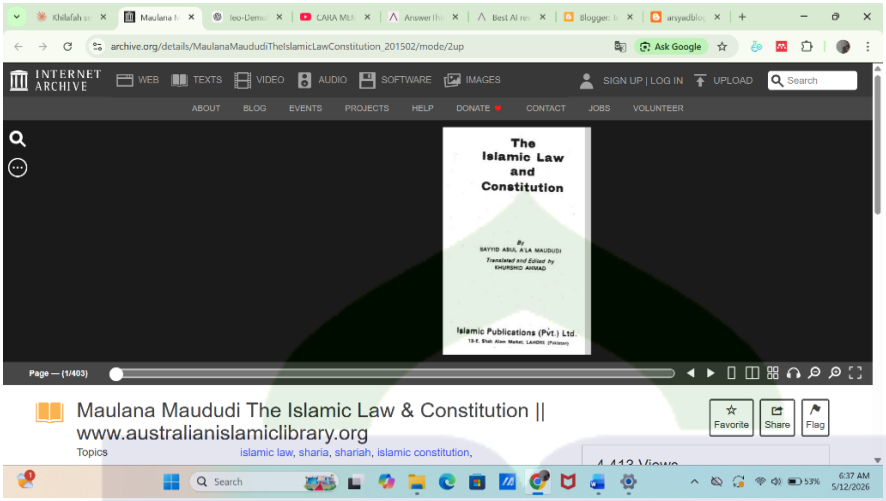




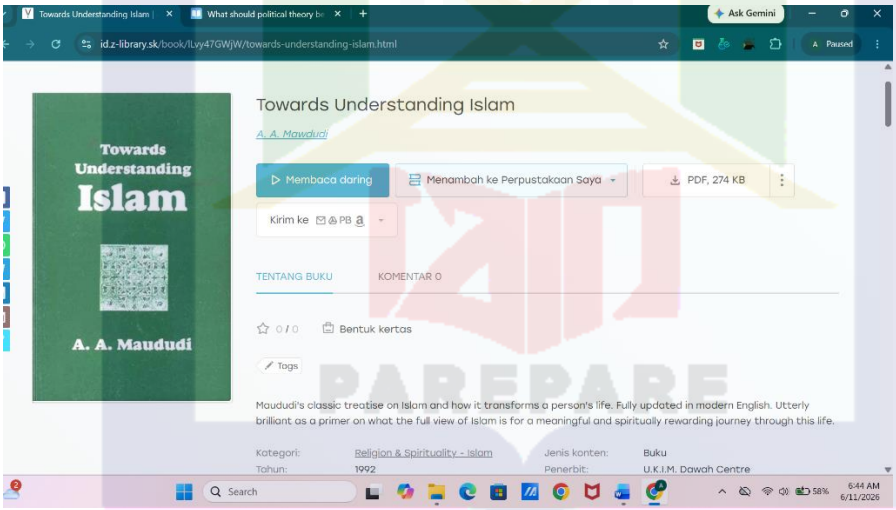


CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

Lampiran 2. E-Book

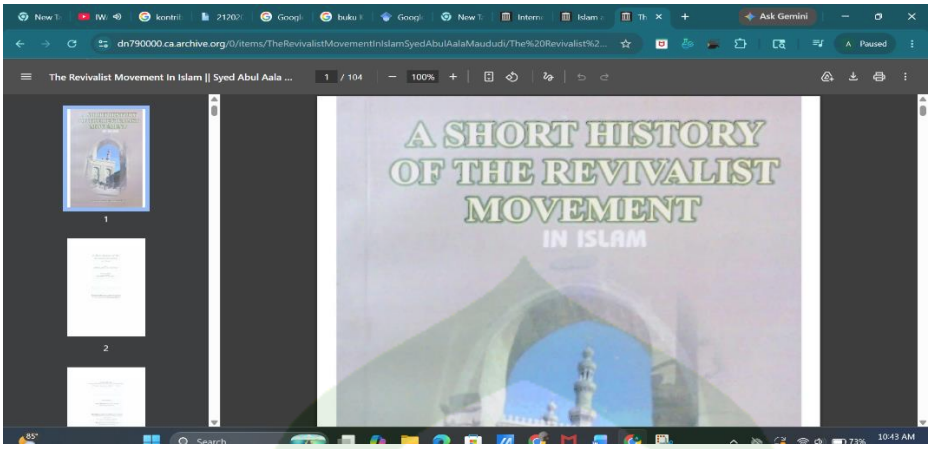


Link Akses :
https://archive.org/details/MaulanaMaududiTheIslamicLawConstitution_201502/mode/2up

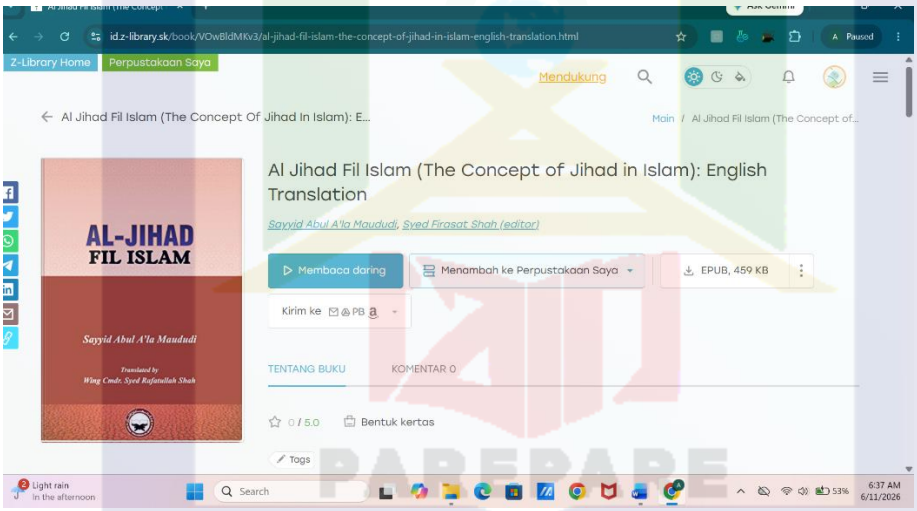


Link akses : https://id.z-library.sk/book/lLvy47GWjW/towards-understanding-islam.html?dsource=recommend

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

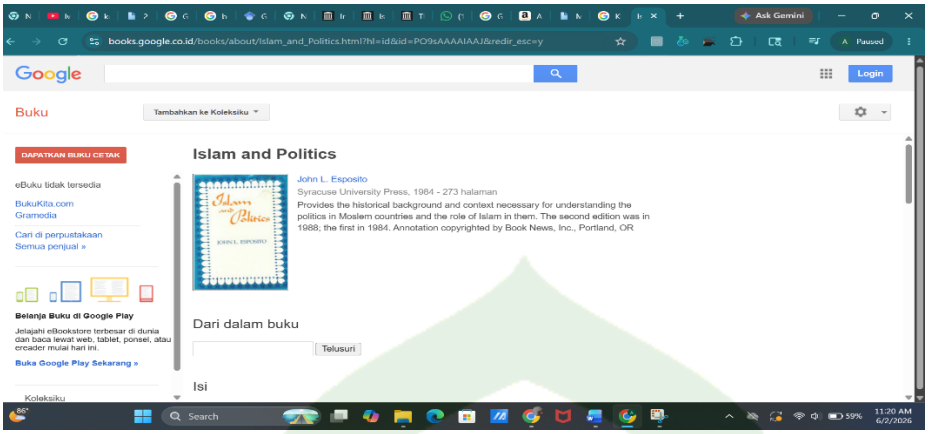


Link Akses :
https://dn790000.ca.archive.org/0/items/TheRevivalistMovementInIslamSyedAbulAalaMaududi/The%20Revivalist%20Movement%20in%20Islam%20-%20Syed%20Abul%20Aala%20Maududi_text.pdf

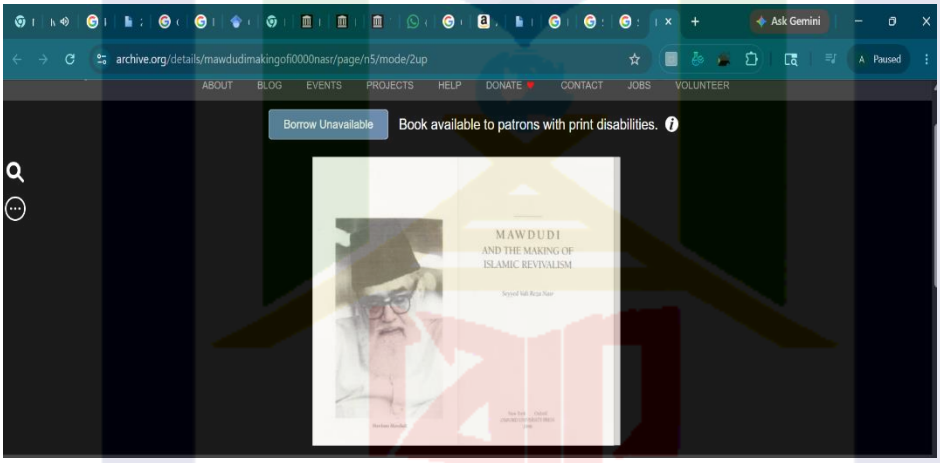


Link akses : https://id.z-library.sk/book/zOoQ5XeejQ/al-jihad-fil-islam-by-syed-abul-aala-maududi.html?dsource=recommend

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

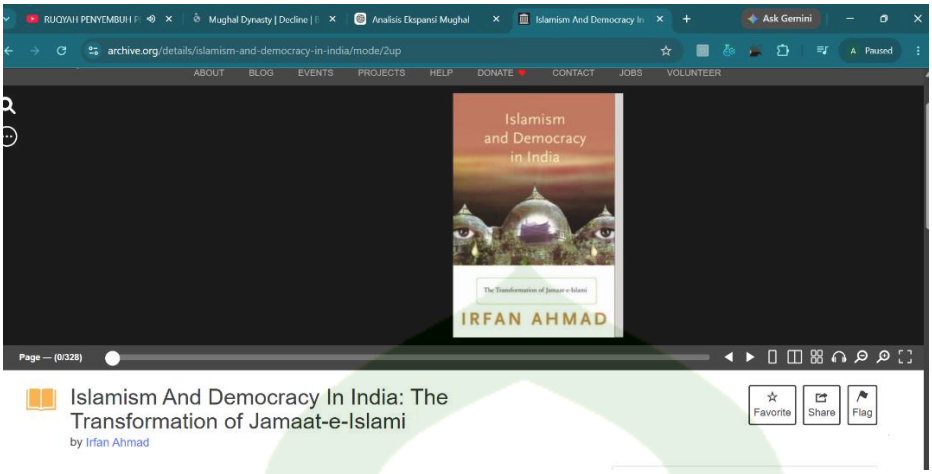


Link Akses :
https://books.google.co.id/books/about/Islam_and_Politics.html?hl=id&id=PO9sAAAAIAAJ&redir_esc=y

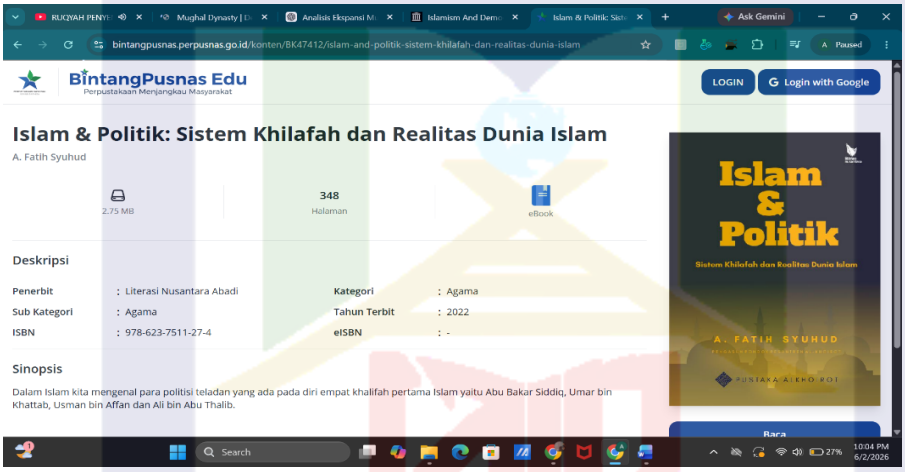


Link Akses :
https://archive.org/details/mawdudimakingofi0000nasr/page/n5/mode/2up

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

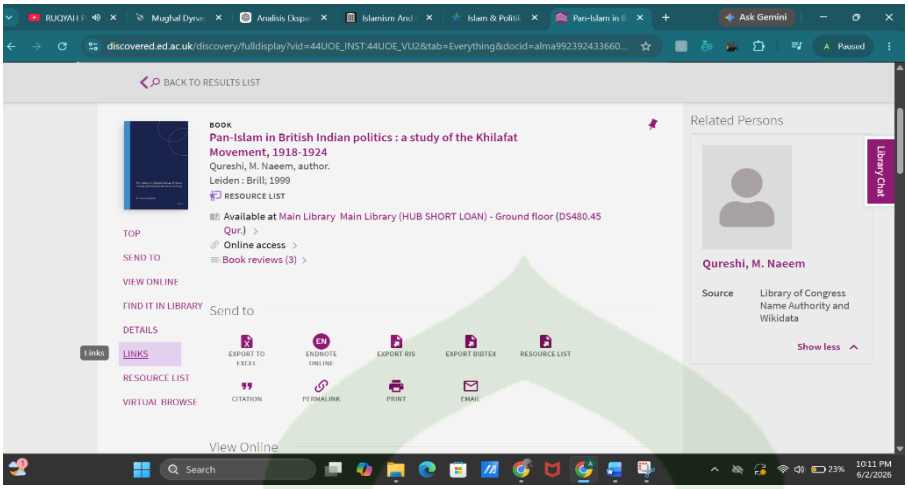


Link Akses : https://archive.org/details/islamism-and-democracy-in-india/mode/2up

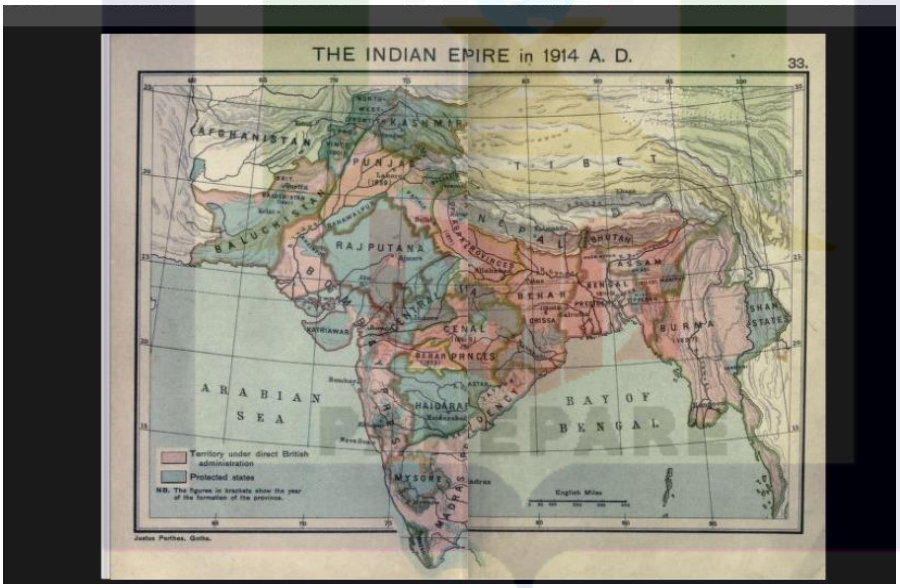


Link Akses : https://bintangpusnas.perpusnas.go.id/konten/BK47412/islam-and-politik-sistem-khilafah-dan-realitas-dunia-islam

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE



Link Akses :
https://discovered.ed.ac.uk/discovery/fulldisplay?vid=44UOE_INST:44UOE_VU2&tab=Everything&docid=alma9923924336602466&lang=en&context=L&query=sub,exact,%20Leadership%20--%20History



Link akses :
https://archive.org/details/historicalatlaso00jopprich/page/n175/mode/2up

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

Lampiran 3. Sk Pembimbing

DEKAN FAKULTAS USHULUDDIN, ADAB DAN DAKWAH
NOMOR : B-1282/In.39/PP.00.9/FUAD.05/06/2025

TENTANG

PENETAPAN PEMBIMBING SKRIPSI/TUGAS AKHIR MAHASISWA

DENGAN RAHMAT TUHAN YANG MAHA ESA

DEKAN FAKULTAS USHULUDDIN, ADAB DAN DAKWAH INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI PAEREPARE

Menimbang
a. Bahwa untuk menjamin kualitas skripsi/tugas akhir mahasiswa FAKULTAS USHULUDDIN, ADAB DAN DAKWAH IAIN Parepare, maka dipandang perlu penetapan pembimbing skripsi/tugas akhir mahasiswa tahun 2025
b. Bahwa yang tersebut namanya dalam surat keputusan ini dipandang cakap dan mampu untuk diserahi tugas sebagai pembimbing skripsi/tugas akhir mahasiswa.

Mengingat
1. Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional;
2. Undang-Undang Nomor 14 Tahun 2005 tentang Guru dan Dosen;
3. Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2012 tentang Pendidikan Tinggi;
4. Peraturan Pemerintah RI Nomor 17 Tahun 2010 tentang Pengelolaan dan Penyelenggaraan Pendidikan
5. Peraturan Pemerintah RI Nomor 13 Tahun 2015 tentang Perubahan Kedua atas Peraturan Pemerintah RI Nomor: 19 Tahun 2005 tentang Standar Nasional Pendidikan;
6. Peraturan Presiden RI Nomor 29 Tahun 2018 tentang Institut Agama Islam Negeri Parepare;
7. Keputusan Menteri Agama Nomor: 394 Tahun 2003 tentang Pembukaan Program Studi;
8. Keputusan Menteri Agama Nomor 387 Tahun 2004 tentang Petunjuk Pelaksanaan Pembukaan Program Studi pada Perguruan Tinggi Agama Islam;
9. Peraturan Menteri Agama Nomor 35 Tahun 2018 tentang Organisasi dan Tata Kerja IAIN Parepare
10. Peraturan Menteri Agama Nomor 16 Tahun 2019 tentang Statuta Institut Agama Islam Negeri Parepare.

Memperhatikan :
a. Surat Pengesahan Daftar Isian Pelaksanaan Anggaran Nomor: SP DIPA-025.04.2307381/2024, tanggal 02 Juni 2025 tentang DIPA IAIN Parepare Tahun Anggaran 2025
b. Surat Keputusan Rektor Institut Agama Islam Negeri Parepare Nomor: B-1282/In.39/FUAD.03/PP.00.9/06/2025 Tahun 2025, tanggal 02 Juni 2025 tentang pembimbing skripsi/tugas akhir mahasiswa Fakultas Ushuluddin, Adab dan Dakwah;

MEMUTUSKAN

Menetapkan :
a. Keputusan Dekan Fakultas Ushuluddin, Adab dan Dakwah tentang pembimbing skripsi/tugas akhir mahasiswa Fakultas Ushuluddin, Adab dan Dakwah Institut Agama Islam Negeri Parepare Tahun 2025
b. Menunjuk saudara: **Dr. Musyarif, M.Ag.**, sebagai pembimbing skripsi/tugas akhir bagi mahasiswa :

Nama Mahasiswa	:	MUH. ARSYAD
NIM	:	2220203880230017
Program Studi	:	Sejarah Peradaban Islam
Judul Penelitian	:	PERAN ABU AL A'LA AL MAUDUDI DALAM GERAKAN KHILAFAH DI INDIA ABAD XX

c. Tugas pembimbing adalah membimbing dan mengarahkan mahasiswa mulai pada penyusunan sinopsis sampai selesai sebuah karya ilmiah yang berkualitas dalam bentuk skripsi/tugas akhir;
d. Segala biaya akibat diterbitkannya surat keputusan ini dibebankan kepada Anggaran belanja IAIN Parepare;
e. Surat keputusan ini disampaikan kepada yang bersangkutan untuk dilaksanakan sebagaimana mestinya.

Ditetapkan Parepare
Pada tanggal 02 Juni 2025
Dekan,

Dr. Muhiddin, Lc., M.Fil.I.
NIP 197607132009121002

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

Lampiran 4. Sk Bebas Pustaka

KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN) PAREPARE
UPT. PERPUSTAKAAN
Jalan Amal Bakti No. 8 Soreang, Kota Parepare 91132 Telepon (0421) 21307, Fax. (0421) 24404
PO Box 909 Parepare 91100,website: www.iainpare.ac.id, email: perpustakaan@iainpare.ac.id

SURAT KETERANGAN BEBAS PUSTAKA
No. : B-434/In.39/UPS.09/HM.02.2/05/2026

Kepala UPT. Perpustakaan IAIN Parepare menerangkan bahwa mahasiswa dengan identitas berikut :

Nama	: Muh. Arsyad
NIM	: 2220203880230017
Fakultas	: Ushuluddin, Adab, dan Dakwah
Prodi	: Sejarah Peradaban Islam

Benar telah bersih dari pinjaman pustaka di UPT. Perpustakaan Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Parepare. Bukti bebas pustaka ini dibuat dengan sebenarnya dan diberikan kepada yang bersangkutan untuk dipergunakan sebagaimana mestinya.

25 Mei 2026
Kepala UPT. Perpustakaan

Sirajuddin

Catatan : Mahasiswa yang mengambil cuti kuliah, jika aktif kembali harap membawa slip pembayaran SPP/ UKT semester berjalan ke Perpustakaan

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

Lampiran 5. Surat Izin meneliti

KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI PAREPARE
FAKULTAS USHULUDDIN, ADAB DAN DAKWAH
Alamat : JL. Amal Bakti No. 8, Soreang, Kota Parepare 91132 ☎ (0421) 21307 (0421) 24404
PO Box 909 Parepare 9110, website : www.iainpare.ac.id email: mail.iainpare.ac.id

Nomor : B-674/In.39/FUAD.03/PP.00.9/05/2026 07 Mei 2026
Sifat : Biasa
Lampiran : -
H a l : Permohonan Izin Pelaksanaan Penelitian

Yth. Walikota Parepare
Cq. Kepala Dinas Penanaman Modal dan Pelayanan Terpadu Satu Pintu Parepare
di
KOTA PAREPARE

Assalamu Alaikum Wr. Wb.

Dengan ini disampaikan bahwa mahasiswa Institut Agama Islam Negeri Parepare :

Nama	: MUH. ARSYAD
Tempat/Tgl. Lahir	: BONE, 27 April 2003
NIM	: 2220203880230017
Fakultas / Program Studi	: Ushuluddin, Adab dan Dakwah / Sejarah Peradaban Islam
Semester	: VIII (Delapan)
Alamat	: DUSUN BONE, DESA ULUSADDANG, KECAMATAN LEMBANG, KABUPATEN PINRANG, SULAWESI SELATAN

Bermaksud akan mengadakan penelitian di wilayah Walikota Parepare dalam rangka penyusunan Skripsi yang berjudul :

KONTRIBUSI ABU AL A'LA AL-MAUDUDI DI DALAM TRANSFORMASI GERAKAN KHILAFAH DI INDIA ABAD XX

Pelaksanaan penelitian ini direncanakan pada tanggal 07 Mei 2026 sampai dengan tanggal 07 Juni 2026.

Demikian permohonan ini disampaikan atas perkenaan dan kerjasamanya diucapkan terima kasih.

Wassalamu Alaikum Wr. Wb.

Dekan,

Dr. A. Nurkidam, M.Hum.
NIP 196412311992031045

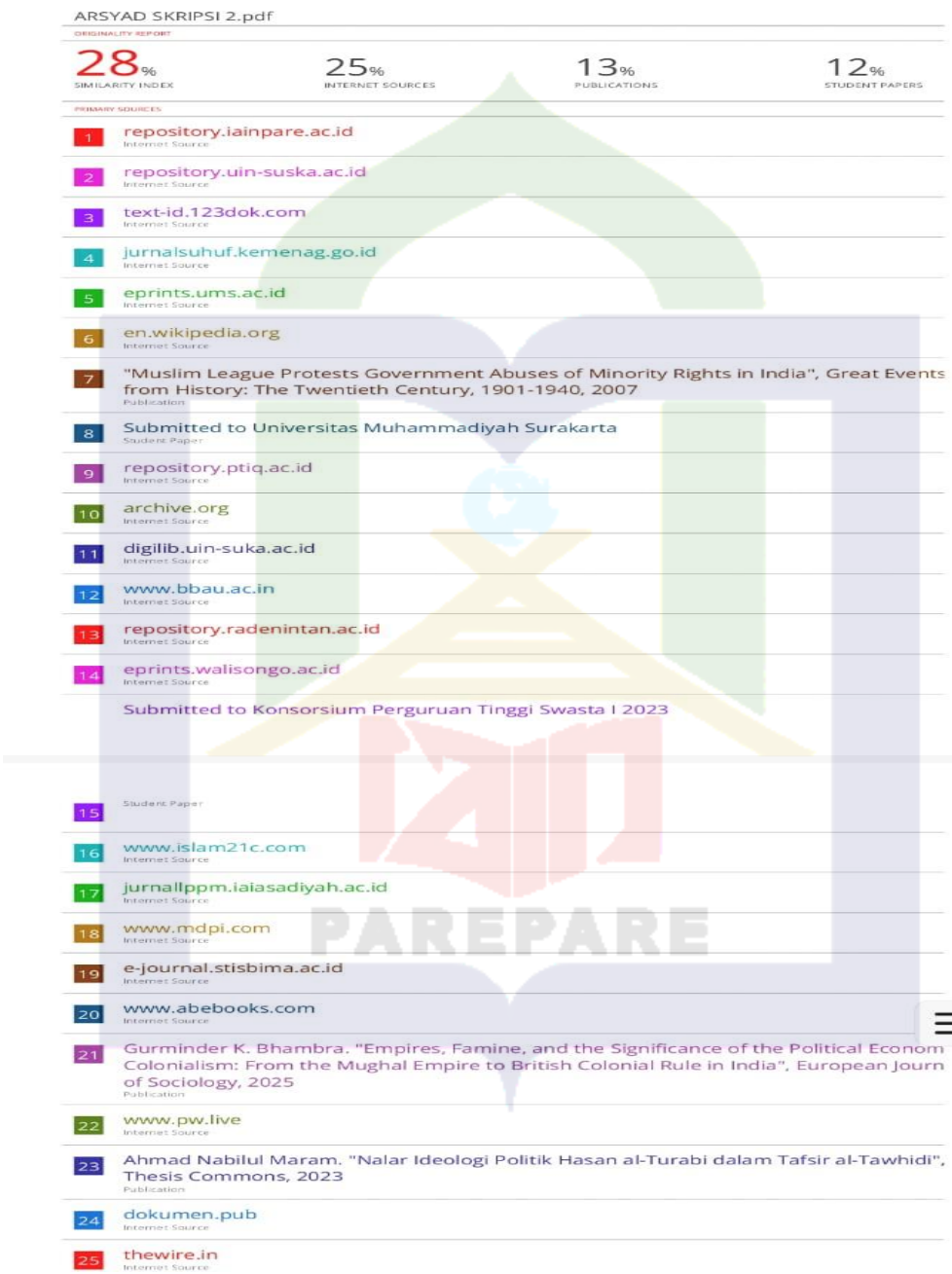
Tembusan :

1. Rektor IAIN Parepare

Page : 1 of 1, Copyright©afs 2015-2026 - (safitri) Dicetak pada Tgl : 07 May 2026 Jam : 13:34:41

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

Lampiran 6. Hasil Turnitin



ARSYAD SKRIPSI 2.pdf

ORIGINALITY REPORT

28%	25%	13%	12%
SIMILARITY INDEX	INTERNET SOURCES	PUBLICATIONS	STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1	repository.iainpare.ac.id	Internet Source
2	repository.uin-suska.ac.id	Internet Source
3	text-id.123dok.com	Internet Source
4	jurnalsuhuf.kemenag.go.id	Internet Source
5	eprints.ums.ac.id	Internet Source
6	en.wikipedia.org	Internet Source
7	"Muslim League Protests Government Abuses of Minority Rights in India", Great Events from History: The Twentieth Century, 1901-1940, 2007	Publication
8	Submitted to Universitas Muhammadiyah Surakarta	Student Paper
9	repository.ptiq.ac.id	Internet Source
10	archive.org	Internet Source
11	digilib.uin-suka.ac.id	Internet Source
12	www.bbau.ac.in	Internet Source
13	repository.radenintan.ac.id	Internet Source
14	eprints.walisongo.ac.id	Internet Source
	Submitted to Konsorsium Perguruan Tinggi Swasta I 2023	
15		Student Paper
16	www.islam21c.com	Internet Source
17	jurnalppm.iaiasadiyah.ac.id	Internet Source
18	www.mdpi.com	Internet Source
19	e-journal.stisbima.ac.id	Internet Source
20	www.abebooks.com	Internet Source
21	Gurminder K. Bhambra. "Empires, Famine, and the Significance of the Political Econom Colonialism: From the Mughal Empire to British Colonial Rule in India", European Journ of Sociology, 2025	Publication
22	www.pw.live	Internet Source
23	Ahmad Nabilul Maram. "Nalar Ideologi Politik Hasan al-Turabi dalam Tafsir al-Tawhidi", Thesis Commons, 2023	Publication
24	dokumen.pub	Internet Source
25	thewire.in	Internet Source

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE

BIOGRAFI PENULIS



Muh. Arsyad merupakan penulis skripsi berjudul "Kontribusi Abu al-A'la al-Maududi dalam Transformasi Gerakan Khilafah di India Abad XX". Penulis lahir di Dusun Bone pada 27 April 2003 dari pasangan almarhum Baharuddin Palillik dan Nuriyani. Pendidikan formal ditempuh di SDN 302 Lembang (2011–2016), MTs DDI Tuppu (2016–2019), dan SMKN 1 Pinrang (2019–2022). Pada tahun 2022, penulis melanjutkan studi di Institut Agama Islam Negeri Parepare melalui jalur UM-PTKIN pada Program Studi Sejarah Peradaban Islam, Fakultas Ushuluddin, Adab, dan Dakwah. Selama perkuliahan, penulis aktif dalam berbagai organisasi kemahasiswaan, di antaranya sebagai Wakil Ketua HMPS (2023), Wakil Ketua FORKIM (2024), Wakil Ketua Asrama Kampus (2024), serta anggota Komisi D SEMA-I. Skripsi ini diselesaikan sebagai salah satu syarat memperoleh gelar Sarjana Humaniora (S.Hum.) pada Program Studi Sejarah Peradaban Islam, Fakultas Ushuluddin, Adab, dan Dakwah, IAIN Parepare.

CENTRAL LIBRARY OF STATE OF ISLAMIC INSTITUTE PAREPARE