

PEMIKIRAN POLITIK ISLAM

Sejarah, Tokoh, dan Dinamikanya

PENGANTAR

Prof. Dr. H. Aan Jaelani, M.Ag
Rektor UIN Siber Syekh Nurjati

Dr. H. Anwar Sanusi, M.Ag

Pemikiran Politik Islam: Sejarah, Tokoh, dan Dinamikanya

Dr. H Anwar Sanusi, M.Ag



2026

Pemikiran Politik Islam: Sejarah, Tokoh, dan Dinamikanya

xvi + 690 hlm.; 15,5 x 23 cm

ISBN: 978-634-7356-92-5

Penulis : Dr. H Anwar Sanusi, M.Ag
Tata Letak : Dr. Fidya Arie Pratama, S.Pd., M.Pd., CFLS., M.Mu
Desain Sampul : Dr. Fidya Arie Pratama, S.Pd., M.Pd., CFLS., M.Mu
Cetakan 1 : Januari 2026

Copyright © 2026 by Penerbit PT Arr rad Pratama

All rights reserved

Hak Cipta dilindungi Undang-Undang No 19 Tahun 2002.

Dilarang memperbanyak atau memindahkan sebagian atau seluruh isi buku ini dalam bentuk apapun, baik secara elektris maupun mekanis, termasuk memfotocopy, merekam atau dengan sistem penyimpanan lainnya, tanpa izin tertulis dari Penulis dan Penerbit.

Isi di luar tanggung jawab percetakan

Penerbit PT Arr Rad Pratama

Anggota IKAPI Nomor 485/JBA/2023

Gedung Nurul Yaqin Cirebon – Jawa Barat Indonesia 45151

Cirebon Telp. 085724676697

e-mail: ptarradpratama@gmail.com

Web : <https://arradpratama.com/>

KATA PENGANTAR

Puji syukur ke hadirat Allah Swt. atas segala limpahan rahmat dan karunia-Nya, sehingga buku Pemikiran Politik Islam: Sejarah, Tokoh, dan Dinamikanya ini dapat disusun dan dihadirkan kepada para pembaca. Buku ini lahir dari kesadaran akademik bahwa pemikiran politik Islam merupakan salah satu khazanah intelektual yang kaya, dinamis, dan terus berkembang seiring dengan perubahan zaman serta konteks sosial-politik umat Islam.

Pemikiran politik Islam tidak pernah hadir dalam ruang hampa. Ia tumbuh dan berkembang sebagai respons terhadap realitas sejarah, dinamika kekuasaan, perubahan sosial, kolonialisme, modernitas, hingga tantangan negara bangsa dan demokrasi kontemporer. Oleh karena itu, kajian terhadap pemikiran politik Islam menuntut pendekatan historis, tokoh-sentris, dan kontekstual agar mampu menangkap kesinambungan (*continuity*) dan perubahan (*change*) dalam tradisi intelektual Islam.

Buku ini disusun untuk memberikan gambaran komprehensif mengenai perjalanan pemikiran politik Islam sejak masa klasik, modern, hingga kontemporer. Pembahasan dimulai dari fondasi politik Islam pada masa Nabi Muhammad SAW dan Khulafaur Rasyidin, dilanjutkan dengan pemikiran tokoh-tokoh klasik seperti Al-Farabi, Al-Mawardi, Al-Ghazali, Ibnu

Taimiyah, dan Ibnu Khaldun. Selanjutnya, buku ini mengulas pemikiran politik Islam modern dan kontemporer melalui tokoh-tokoh seperti Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, Rashid Rida, Hasan al-Banna, Abul A'la al-Maududi, Sayyid Qutb, dan Yusuf al-Qaradawi, serta relevansinya dengan isu-isu negara modern, demokrasi, hak asasi manusia, pluralisme, dan konteks keindonesiaan.

Buku ini diharapkan dapat menjadi rujukan akademik bagi mahasiswa, dosen, peneliti, serta pembaca umum yang menaruh minat pada kajian pemikiran politik Islam dan studi keislaman. Penulisan diupayakan tetap menjaga kedalaman akademik, namun disajikan dengan bahasa yang sistematis dan komunikatif agar mudah dipahami serta relevan dengan kebutuhan pembelajaran dan pengembangan keilmuan.

Ucapan Terima Kasih

Penulis menyadari sepenuhnya bahwa penyusunan buku ini tidak terlepas dari bantuan, dukungan, dan doa berbagai pihak. Oleh karena itu, dengan segala kerendahan hati, penulis menyampaikan ucapan terima kasih dan penghargaan yang setinggi-tingginya kepada:

1. Prof. Dr. H. Aan Jaelani, M.Ag, selaku Rektor UIN Siber Syekh Nurjati Cirebon, atas dukungan, arahan, dan motivasi yang diberikan dalam mendorong

pengembangan karya ilmiah dan budaya akademik di lingkungan perguruan tinggi.

2. Ayahanda tercinta, Alm. KH. Zainal Muttaqin, dan ibunda, Hj. Siti Aminah, atas doa, kasih sayang, keteladanan, dan nilai-nilai kehidupan yang senantiasa menguatkan penulis dalam menapaki jalan ilmu dan amal.
3. Istri tercinta, almarhumah Hj. Nafiqoh, S.Ag, serta ananda Dimas Moh. Iqbal el-Asnaf, Naufal Moh. Ghibran el-Asnaf, dan Rikza Moh. Haidar el-Asnaf, yang menjadi sumber inspirasi, cinta, dan semangat dalam setiap proses intelektual dan pengabdian hidup penulis.
4. Kakanda Edi Junaedi beserta seluruh keluarga besar di Palembang; Kakanda Aan Anengsih (almarhumah) beserta seluruh keluarga besar di Kaduella; Kakanda Udin Syaifudin Juhri beserta seluruh keluarga besar di Tangerang; Adinda Nani beserta seluruh keluarga besar di Sampora; Adinda Atun Sholehatun beserta seluruh keluarga besar di Bogor; serta Adinda Ipah Sarifah beserta seluruh keluarga besar di Indapatra, atas doa, dukungan moral, dan kebersamaan yang terus menguatkan perjalanan penulis.
5. Seluruh civitas akademika Fakultas Ushuluddin dan Adab UIN Siber Syekh Nurjati Cirebon, yang telah memberikan dukungan akademik, ruang diskusi

intelektual, serta semangat kolaboratif dalam penelitian dan pengembangan keilmuan yang menjadi fondasi lahirnya buku ini.

Akhir kata, penulis menyadari bahwa buku ini masih memiliki keterbatasan dan memerlukan penyempurnaan. Oleh karena itu, kritik dan saran yang konstruktif sangat diharapkan demi pengembangan kajian pemikiran politik Islam yang lebih komprehensif dan relevan. Semoga buku ini dapat memberikan kontribusi akademik yang bermanfaat dan menjadi bagian dari ikhtiar kolektif dalam membangun tradisi keilmuan Islam yang kritis, inklusif, dan berkeadaban.

Semoga Allah Swt. senantiasa memberikan petunjuk dan keberkahan atas setiap usaha ilmiah yang dilakukan.

Cirebon, Januari 2026

Dr. H. Anwar Sanusi, M.Ag

PRAKATA REKTOR UIN SIBER SYEKH NURJATI CIREBON

Puji dan syukur kita panjatkan ke hadirat Allah Swt. atas limpahan rahmat dan karunia-Nya, sehingga buku *Pemikiran Politik Islam: Sejarah, Tokoh, dan Dinamikanya* ini dapat diterbitkan dan dihadirkan kepada khalayak luas. Kehadiran buku ini merupakan kontribusi akademik yang sangat penting dalam memperkaya khazanah keilmuan Islam, khususnya dalam bidang pemikiran politik Islam yang terus berkembang dan relevan dengan dinamika sosial-politik kontemporer.

UIN Siber Syekh Nurjati Cirebon sebagai Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri berbasis siber memiliki mandat strategis dalam pengembangan keilmuan Islam yang integratif, adaptif, dan responsif terhadap tantangan zaman. Dengan visi menjadi universitas Islam berbasis siber yang unggul dalam integrasi keilmuan, teknologi, dan nilai-nilai keislaman untuk kemaslahatan umat dan bangsa, UIN Siber Syekh Nurjati Cirebon berkomitmen mendorong lahirnya karya-karya ilmiah yang tidak hanya kuat secara akademik, tetapi juga relevan secara sosial dan kontributif bagi pembangunan peradaban.

Dalam kerangka visi tersebut, pengembangan kajian pemikiran politik Islam memiliki posisi yang sangat strategis. Pemikiran politik Islam tidak hanya membahas relasi agama dan kekuasaan, tetapi juga menyentuh isu-isu fundamental seperti

keadilan, etika publik, demokrasi, hak asasi manusia, pluralisme, serta relasi agama dan negara. Seluruh isu tersebut merupakan bagian penting dari misi UIN Siber Syekh Nurjati Cirebon dalam mengembangkan keilmuan Islam yang moderat, inklusif, dan berkeadaban, sejalan dengan nilai-nilai Pancasila dan kebhinekaan Indonesia.

Buku yang ditulis oleh Dr. H. Anwar Sanusi, M.Ag. ini secara substantif mencerminkan semangat visi dan misi kelembagaan tersebut. Melalui pendekatan historis, analisis tokoh, dan refleksi kontekstual, buku ini berhasil menyajikan pemikiran politik Islam secara komprehensif—mulai dari masa klasik, modern, hingga kontemporer—serta mengaitkannya dengan realitas negara modern dan konteks keindonesiaan. Pembahasan mengenai demokrasi, negara bangsa, pluralisme, dan Pancasila menunjukkan bahwa Islam memiliki sumber daya normatif yang kuat untuk berkontribusi secara konstruktif dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Sebagai Rektor UIN Siber Syekh Nurjati Cirebon, saya menyambut baik dan memberikan apresiasi yang setinggi-tingginya atas terbitnya buku ini. Karya ilmiah ini sejalan dengan misi UIN Siber Syekh Nurjati Cirebon dalam:

1. Mengembangkan keilmuan Islam yang integratif dan transdisipliner.

Pengembangan keilmuan Islam yang integratif dan transdisipliner dimaksudkan sebagai upaya menyatukan ilmu-

ilmu keislaman dengan ilmu sosial, humaniora, sains, teknologi, dan studi kontemporer dalam satu kerangka epistemologis yang utuh. Pendekatan ini menolak dikotomi antara ilmu agama dan ilmu umum, serta mendorong dialog dan sintesis antar-disiplin untuk menjawab persoalan umat dan masyarakat modern secara komprehensif.

Dalam konteks UIN Siber Syekh Nurjati Cirebon, integrasi keilmuan tersebut diarahkan pada penguatan kajian Islam yang responsif terhadap isu-isu mutakhir seperti demokrasi, hak asasi manusia, pluralisme, tata kelola pemerintahan, transformasi digital, dan globalisasi. Pendekatan transdisipliner memungkinkan keilmuan Islam tidak hanya bersifat normatif-teologis, tetapi juga analitis, kontekstual, dan aplikatif dalam kehidupan sosial dan kebangsaan.

2. Mendorong tradisi akademik yang kritis, produktif, dan beretika;

Tradisi akademik yang kritis, produktif, dan beretika merupakan fondasi utama dalam pengembangan perguruan tinggi berbasis riset dan keilmuan. Sikap kritis dimaknai sebagai kemampuan civitas akademika untuk mengkaji, menelaah, dan mengevaluasi berbagai pemikiran dan realitas sosial secara rasional, objektif, dan bertanggung jawab, tanpa terjebak pada dogmatisme maupun pragmatisme sempit.

Produktivitas akademik diwujudkan melalui peningkatan kualitas dan kuantitas penelitian, publikasi ilmiah, penulisan

buku, serta forum-forum diskusi ilmiah yang berkelanjutan. Seluruh aktivitas akademik tersebut harus dijalankan dalam kerangka etika keilmuan Islam yang menjunjung tinggi kejujuran ilmiah, integritas moral, keterbukaan intelektual, serta penghormatan terhadap perbedaan pandangan. Dengan demikian, tradisi akademik yang dibangun tidak hanya menghasilkan pengetahuan, tetapi juga membentuk karakter ilmuwan Muslim yang berakhlak dan bertanggung jawab.

3. Memperkuat kontribusi keilmuan Islam bagi penguatan demokrasi, keadilan sosial, dan harmoni kehidupan masyarakat majemuk; serta

Keilmuan Islam memiliki potensi besar untuk berkontribusi secara substantif dalam penguatan demokrasi, keadilan sosial, dan harmoni sosial, khususnya dalam konteks masyarakat Indonesia yang plural. Melalui pendekatan keilmuan yang moderat dan inklusif, nilai-nilai Islam seperti keadilan (al-‘adalah), musyawarah (shūrā), persamaan derajat manusia, dan penghormatan terhadap martabat kemanusiaan dapat diaktualisasikan dalam kehidupan politik dan sosial.

UIN Siber Syekh Nurjati Cirebon berkomitmen menjadikan keilmuan Islam sebagai kekuatan moral dan intelektual yang mendorong praktik demokrasi yang beretika, kebijakan publik yang berpihak pada keadilan sosial, serta pengelolaan pluralisme yang damai dan berkeadaban. Kontribusi ini diharapkan mampu memperkuat kohesi sosial dan mencegah

berkembangnya ekstremisme, radikalisme, serta politisasi agama yang merusak persatuan bangsa.

4. Menghasilkan karya ilmiah yang berorientasi pada kemaslahatan umat, bangsa, dan kemanusiaan universal.

Seluruh aktivitas akademik dan keilmuan diarahkan untuk menghasilkan karya ilmiah yang tidak berhenti pada kepentingan akademik semata, tetapi memiliki orientasi kemaslahatan yang lebih luas. Kemaslahatan tersebut mencakup kemanfaatan bagi umat Islam, kontribusi nyata bagi pembangunan bangsa, serta relevansi terhadap nilai-nilai kemanusiaan universal.

Dalam kerangka ini, karya ilmiah yang dihasilkan—baik berupa buku, jurnal, maupun riset kebijakan—diharapkan mampu memberikan solusi atas persoalan nyata masyarakat, mendorong keadilan sosial, memperkuat nilai kemanusiaan, serta membangun peradaban yang berkeadaban. Orientasi kemaslahatan ini menegaskan bahwa keilmuan Islam tidak bersifat elitis dan terpisah dari realitas sosial, tetapi hadir sebagai kekuatan transformatif yang membawa manfaat nyata bagi kehidupan manusia.

Saya berharap buku ini dapat menjadi referensi penting bagi mahasiswa, dosen, peneliti, serta masyarakat luas dalam memahami dinamika pemikiran politik Islam secara mendalam, objektif, dan moderat. Lebih dari itu, buku ini diharapkan dapat mendorong lahirnya diskursus intelektual yang sehat serta memperkuat posisi UIN Siber Syekh Nurjati Cirebon sebagai

pusat pengembangan pemikiran Islam yang progresif, inklusif, dan relevan dengan tantangan era digital dan global.

Akhir kata, saya mengucapkan selamat dan terima kasih kepada penulis atas dedikasi, ketekunan, dan kontribusi ilmiahnya. Semoga karya ini membawa manfaat yang luas dan menjadi amal jariyah dalam pengembangan ilmu pengetahuan dan peradaban Islam.

Semoga Allah Swt. senantiasa memberikan keberkahan dan kemudahan dalam setiap ikhtiar pengabdian kepada ilmu, umat, bangsa, dan negara.

Cirebon, January 2026

Rektor UIN Siber Syekh Nurjati Cirebon

Prof. Dr. H. Aan Jaelani, M.Ag

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	iii
PRAKATA REKTOR	vii
UIN SIBER SYEKH NURJATI CIREBON	
DAFTAR ISI	xiii
BAB I PENGANTAR PEMIKIRAN POLITIK ISLAM	1
A. Pengertian politik dalam Islam (<i>siyasah</i>)	1
B. Sumber pemikiran politik Islam (Al-Qur'an, Hadis, Ijtihad)	28
C. Hubungan Agama dan Negara dalam Islam	57
D. Ruang Lingkup Studi Politik Islam	77
BAB II POLITIK ISLAM PADA MASA KLASIK: POLITIK ISLAM MASA NABI MUHAMMAD SAW	92
A. Kepemimpinan Nabi di Madinah	94
B. Piagam Madinah	99
C. Prinsip Keadilan, Musyawarah, Dan Persatuan	102
D. Negara Madinah sebagai model politik Islam Negara Madinah sebagai model politik Islam	117
BAB III POLITIK ISLAM PADA MASA KLASIK: KHULAFATUR RASYIDIN	123
A. Pengantar	123
B. Sistem pemilihan khalifah	127
C. Kebijakan politik Abu Bakar, Umar, Utsman, dan Ali	139
D. Dinamika Kekuasaan dan Konflik Politik Awal Islam	158
BAB IV PEMIKIRAN POLITIK ISLAM KLASIK: AL-FARABI	170
A. Pengantar	170
B. Biografi Al-Farabi	174

C. Negara Utama (<i>Al-Madinah Al-Fadhiblah</i>)	178
D. Pemimpin Ideal	183
E. Etika dan Politik	204
BAB V PEMIKIRAN POLITIK ISLAM	211
KLASIK: AL-MAWARDI	
A. Pengantar	211
B. Biografi Al-Mawardi	215
C. Konsep khilafah	219
D. Syarat dan Tugas Pemimpin	224
E. Hubungan Agama dan Kekuasaan	242
F. Penutup	247
BAB VI PEMIKIRAN POLITIK ISLAM	250
KLASIK: BIOGRAFI DAN PEMIKIRAN	
POLITIK AL-GHAZALI	
A. Biografi Al-Ghazali	250
B. Etika Kekuasaan	253
C. Ulama dan Penguasa	264
D. Stabilitas Politik dan Moralitas	273
E. Penutup	284
BAB VII PEMIKIRAN POLITIK ISLAM	286
KLASIK: BIOGRAFI DAN PEMIKIRAN	
POLITIK IBNU TAIMIYAH	
A. Biografi Ibnu Taimiyah	286
B. Keadilan dan Kekuasaan	289
C. Perbandingan Konseptual Keadilan menurut Al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah	293
D. Amar Ma'ruf Nahi Munkar	310
E. Politik dan Kemaslahatan Umat	313
BAB VIII PEMIKIRAN POLITIK ISLAM	317
SOSIAL-HISTORIS: BIOGRAFI DAN	
PEMIKIRAN POLITIK IBNU KHALDUN	
A. Biografi Ibnu Khaldun	317
B. Negara dan <i>Ashabiyah</i>	320
C. Siklus Kekuasaan	323
D. Analisis Politik dan Sosiologis	326

E. Hubungan Pemikiran Ibnu Khaldun Dengan Teori Sosiologi Modern	329
F. Perbandingan Analitis Pemikiran Politik Al-Ghazali, Ibnu Taimiyah, dan Ibnu Khaldun	332
BAB IX PEMIKIRAN POLITIK ISLAM MODERN: BIOGRAFI DAN PEMIKIRAN POLITIK JAMALUDDIN AL-AFGHANI	345
A. Biografi Jamaluddin Al-Afghani	345
B. Pan-Islamisme	351
C. Perlawanan Terhadap Kolonialisme	356
D. Kesadaran Politik Umat Islam	361
BAB X PEMIKIRAN POLITIK ISLAM MODERN: BIOGRAFI DAN PEMIKIRAN POLITIK MUHAMMAD ABDUH	381
A. Biografi Muhammad Abduh	381
B. Reformasi Pemikiran Politik Islam	386
C. Rasionalitas dan Modernitas	396
D. Islam dan Negara Bangsa	405
E. Perbandingan Pemikiran Muhammad Abduh dengan Jamaluddin Al-Afghani dan Rashid Rida	420
BAB XI PEMIKIRAN POLITIK ISLAM MODERN: BIOGRAFI DAN PEMIKIRAN POLITIK RASHID RIDA	426
A. Biografi Rashid Rida	426
B. Khilafah dan Konstitusionalisme	437
C. Pembaruan Politik Islam	454
BAB XII PEMIKIRAN POLITIK ISLAM KONTEMPORER: BIOGRAFI DAN PEMIKIRAN TOKOH POLITIK KONTEMPORER	467
A. Hasan Al-Banna	466
B. Abul A'la Al-Maududi	486
C. Sayyid Qutb	502
D. Yusuf Al-Qaradawi	513

BAB XIII POLITIK ISLAM DAN NEGARA MODERN	536
A. Islam dan Demokrasi	536
B. Islam dan HAM	558
C. Negara Bangsa dan Pluralisme	584
BAB XIV PEMIKIRAN POLITIK ISLAM KONTEMPORER: RELEVANSI PEMIKIRAN POLITIK ISLAM	610
A. Pendahuluan	610
B. Kontribusi Pemikiran Politik Islam	613
C. Relevansi bagi Indonesia	638
D. Politik Islam dalam konteks Pancasila	662
DAFTAR PUSTAKA	686

BAB I

PENGANTAR PEMIKIRAN POLITIK ISLAM

A. Pengertian politik dalam Islam (*siyasa*)

1. Pengertian Politik dalam Perspektif Islam
Pembahasan mengenai politik dalam Islam tidak dapat dilepaskan dari pemahaman konseptual tentang makna politik itu sendiri, baik secara bahasa (etimologis), istilah (terminologis), maupun dalam pandangan para pemikir dan ulama Islam. Hal ini penting karena politik dalam Islam tidak semata-mata dipahami sebagai praktik perebutan dan pengelolaan kekuasaan, melainkan sebagai bagian integral dari pengaturan kehidupan sosial yang berlandaskan nilai-nilai ketuhanan dan kemanusiaan (Esposito, 2001; Azra, 2012).

Dalam Islam, politik memiliki keterkaitan erat dengan misi moral dan spiritual, yaitu mewujudkan keadilan, kemaslahatan, dan keteraturan sosial. Oleh karena itu, politik Islam tidak dapat dilepaskan dari dimensi etika dan tanggung jawab sosial.

Politik dalam perspektif Islam juga dipahami sebagai sarana untuk mewujudkan tujuan-tujuan syariat (*maqāsid al-sharī'ah*), terutama dalam menjaga agama, jiwa, akal, harta, dan keturunan. Dengan demikian, aktivitas politik tidak berdiri netral atau bebas nilai, melainkan selalu diukur berdasarkan

sejauh mana kebijakan dan kekuasaan mampu melindungi hak-hak dasar manusia dan mencegah kerusakan sosial (Al-Syathibi, 2004; Hallaq, 2001).

Selain itu, Islam memandang politik sebagai aktivitas kolektif yang berkaitan dengan pengelolaan kepentingan umum (*al-maṣlaḥah al-‘āmmah*). Kekuasaan dalam Islam bukan milik individu atau kelompok tertentu, melainkan amanah yang bersumber dari Allah dan dijalankan atas nama umat. Oleh karena itu, legitimasi politik dalam Islam tidak hanya bersifat legal-formal, tetapi juga bersifat moral dan sosial, yakni sejauh mana kekuasaan dijalankan secara adil dan berpihak pada kesejahteraan masyarakat (Al-Mawardi, 1996; Lapidus, 2002).

Lebih jauh, politik Islam juga menolak pemahaman yang memisahkan secara tajam antara urusan agama dan urusan publik. Meskipun Islam tidak menentukan bentuk sistem negara tertentu, nilai-nilai keagamaan tetap menjadi rujukan utama dalam mengatur kehidupan sosial dan politik. Hal ini menunjukkan bahwa politik dalam Islam bersifat substantif, bukan simbolik, dengan menekankan isi dan tujuan kekuasaan, bukan semata-mata bentuk institusionalnya (Rahman, 1979; Al-Qaradawi, 1997).

Dalam konteks ini, politik Islam dapat dipahami sebagai upaya menata

kehidupan bersama berdasarkan prinsip keadilan, musyawarah, persamaan, dan amanah. Politik tidak dipandang sebagai arena konflik kepentingan semata, melainkan sebagai ruang pengabdian dan pelayanan kepada masyarakat. Dengan perspektif tersebut, politik Islam mengedepankan keseimbangan antara kekuasaan dan moralitas, antara efektivitas pemerintahan dan akuntabilitas etis (Nasr, 2001; Heywood, 2019).

2. Politik Secara Bahasa (Etimologis)

Secara etimologis, politik dalam perspektif Islam dikenal dengan istilah *siyāsah*. Kata *siyāsah* berasal dari bahasa Arab *sāsa-yasūsu-siyāsatan* yang berarti mengatur, mengelola, membimbing, memperbaiki, dan memimpin urusan manusia. Dalam kamus bahasa Arab klasik seperti *Lisān al-‘Arab* karya Ibnu Manzhur, istilah ini digunakan untuk menggambarkan aktivitas pengelolaan urusan masyarakat dan kepemimpinan yang bertujuan menjaga keteraturan dan kemaslahatan umum (Ibnu Manzhur, 1990).

Makna kebahasaan ini menunjukkan bahwa sejak awal, politik dalam tradisi Islam tidak dipahami sebagai intrik atau manipulasi kekuasaan, melainkan sebagai seni dan tanggung jawab dalam mengelola kehidupan bersama. Politik mengandung dimensi pengasuhan, pengaturan, dan perbaikan, yang menempatkan pemimpin

sebagai pengelola amanah, bukan pemilik kekuasaan (Hourani, 1991).

Pengertian kebahasaan *siyāsah* ini memperlihatkan bahwa politik dalam Islam memiliki orientasi etis dan fungsional. Fokus utama politik bukanlah dominasi atau kontrol semata, melainkan pengaturan kehidupan sosial agar berjalan secara tertib dan adil. Oleh karena itu, konsep *siyāsah* sejak awal mengandung tujuan normatif, yaitu terciptanya kemaslahatan publik dan terhindarnya masyarakat dari kerusakan (*mafsadah*) (Al-Qaradawi, 1997).

Selain itu, makna *siyāsah* juga mengisyaratkan adanya hubungan erat antara kekuasaan dan tanggung jawab moral. Pemimpin dipandang sebagai pihak yang bertugas “mengurus” dan “mendidik” masyarakat, sebagaimana seorang pengasuh yang bertanggung jawab atas kesejahteraan orang yang diasuhnya. Konsepsi ini menegaskan bahwa dalam politik Islam, kekuasaan tidak berdiri di atas masyarakat, tetapi hadir untuk melayani dan melindungi kepentingan mereka (Al-Mawardi, 1996).

Pemahaman etimologis tersebut juga menjadi dasar bagi berkembangnya konsep *siyāsah syar‘iyyah*, yaitu kebijakan publik yang berorientasi pada kemaslahatan dan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat. Melalui konsep ini, para ulama

menegaskan bahwa ruang politik bersifat dinamis dan terbuka bagi kreativitas kebijakan, selama tetap berada dalam koridor nilai-nilai keadilan dan etika Islam (Ibnu Taimiyah, 1998).

Dengan demikian, secara kebahasaan, politik dalam Islam tidak dapat dilepaskan dari makna pengelolaan, perbaikan, dan pelayanan terhadap masyarakat. Pemahaman ini menjadi fondasi penting bagi konsep politik Islam yang menolak kekuasaan absolut dan menekankan keseimbangan antara otoritas, moralitas, dan kemaslahatan umum (Nasr, 2001).

3. Politik Secara Istilah (Terminologis)

Secara terminologis, *siyāsah* merujuk pada aktivitas pengaturan urusan umat dan negara yang dilakukan oleh otoritas publik berdasarkan prinsip-prinsip ajaran Islam untuk mewujudkan kemaslahatan, keadilan, dan ketertiban sosial. Wahbah az-Zuhaili menjelaskan bahwa politik Islam merupakan bagian dari *fiqh mu‘āmalah* yang berkaitan dengan pengelolaan kepentingan umum, baik dalam bidang pemerintahan, hukum, ekonomi, maupun sosial (Az-Zuhaili, 1989).

Pengertian ini menegaskan bahwa politik Islam bersifat normatif sekaligus kontekstual. Normatif karena berlandaskan nilai-nilai Al-Qur'an dan Sunnah, serta kontekstual karena memberikan ruang bagi kreativitas dan

ijtihad dalam menghadapi persoalan-persoalan baru yang terus berkembang seiring perubahan zaman (Al-Qaradawi, 1997).

Dalam kerangka ini, politik Islam tidak mengharuskan bentuk sistem negara tertentu, tetapi menekankan substansi nilai, seperti keadilan (*al-'adl*), musyawarah (*shūrā*), persamaan (*al-musāwah*), dan amanah. Oleh karena itu, berbagai bentuk sistem politik dapat diterima sepanjang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar Islam (Lapidus, 2002).

Pendekatan terminologis ini menunjukkan bahwa politik Islam tidak bersifat legalistik semata, tetapi juga etis dan teleologis. Politik dipahami sebagai sarana untuk mencapai tujuan-tujuan moral yang lebih tinggi, bukan sekadar mekanisme teknis pengelolaan negara. Dengan demikian, ukuran keberhasilan politik Islam tidak hanya terletak pada stabilitas kekuasaan, tetapi pada tercapainya keadilan sosial dan kesejahteraan masyarakat (Nasr, 2001).

Selain itu, pengertian terminologis *siyāsah* menempatkan politik Islam dalam kerangka *maqāṣid al-sharī'ah*. Setiap kebijakan politik harus diarahkan pada perlindungan nilai-nilai dasar kehidupan manusia, seperti menjaga agama, jiwa, akal, harta, dan keturunan. Pendekatan ini memungkinkan politik Islam untuk

bersikap adaptif terhadap perubahan sosial, tanpa kehilangan orientasi normatifnya (Al-Syathibi, 2004; Hallaq, 2001).

Konsepsi terminologis tersebut juga menegaskan perbedaan antara politik Islam dan politik kekuasaan yang bersifat pragmatis. Dalam politik Islam, kekuasaan tidak dipahami sebagai tujuan akhir, melainkan sebagai instrumen pelayanan publik. Oleh karena itu, tindakan politik yang sah secara prosedural tetapi melanggar keadilan dan kemaslahatan tetap dipandang tidak legitimate secara etis dalam perspektif Islam (Al-Ghazali, 2005). Lebih jauh, definisi terminologis *siyāṣah* membuka ruang bagi pluralitas praktik politik dalam dunia Islam. Selama nilai-nilai dasar Islam dijaga, perbedaan sistem pemerintahan, mekanisme representasi, dan bentuk institusi politik dapat diterima. Pandangan ini menunjukkan bahwa politik Islam bersifat inklusif dan dialogis, serta mampu berinteraksi secara produktif dengan konsep-konsep politik modern seperti demokrasi, konstitusionalisme, dan negara hukum (Heywood, 2019; Hefner, 2011).

Dengan demikian, secara terminologis, politik Islam dapat dipahami sebagai proses pengelolaan urusan publik yang berorientasi pada nilai, tujuan, dan kemaslahatan. Konsep ini menegaskan

bahwa politik Islam bukanlah doktrin statis, melainkan kerangka normatif-dinamis yang terus berkembang seiring dengan tantangan dan kebutuhan masyarakat (Azra, 2012).

4. Pandangan Ulama Klasik tentang Politik Islam

Para ulama klasik memberikan kontribusi penting dalam merumuskan konsep politik Islam. Al-Mawardi, dalam karyanya *Al-Ahkām as-Sultāniyyah*, mendefinisikan politik sebagai upaya menjaga agama dan mengatur urusan dunia (*ḥirāsāt al-dīn wa siyāsāt al-dunyā*). Pandangan ini menempatkan negara dan kekuasaan sebagai instrumen untuk menegakkan nilai-nilai agama sekaligus menjamin keteraturan kehidupan sosial (Al-Mawardi, 1996).

Ibnu Taimiyah memberikan definisi yang lebih fleksibel dan realistis. Menurutnya, politik (*as-siyāsah asy-syar'īyyah*) adalah segala kebijakan dan tindakan penguasa yang bertujuan mewujudkan kemaslahatan umat, meskipun tidak secara eksplisit disebutkan dalam nash Al-Qur'an dan Hadis, selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat (Ibnu Taimiyah, 1998). Pandangan ini membuka ruang bagi inovasi kebijakan publik dan adaptasi politik Islam terhadap konteks sosial dan sejarah yang berbeda.

Al-Ghazali menekankan dimensi etika dalam politik. Ia memandang politik sebagai bagian dari upaya menjaga keteraturan masyarakat agar manusia dapat menjalankan kehidupan beragama secara baik. Dalam pandangannya, rusaknya politik akan berdampak pada rusaknya moral masyarakat, dan sebaliknya, politik yang adil akan menopang kehidupan keagamaan dan sosial (Al-Ghazali, 2005).

Pandangan Al-Mawardi mencerminkan konteks sosial-politik pada masa Abbasiyah, di mana stabilitas negara dan legitimasi kekuasaan menjadi perhatian utama. Dengan menekankan fungsi negara sebagai penjaga agama dan pengatur urusan dunia, Al-Mawardi berupaya menyeimbangkan antara otoritas politik dan norma keagamaan. Konsepsinya menunjukkan bahwa negara dalam Islam tidak bersifat teokratis mutlak, melainkan institusi politik yang beroperasi dalam kerangka nilai agama (Lapidus, 2002).

Sementara itu, pemikiran Ibnu Taimiyah menandai pergeseran penting dalam teori politik Islam menuju pendekatan yang lebih kontekstual dan responsif. Dengan menekankan kemaslahatan sebagai tujuan utama kebijakan, Ibnu Taimiyah menolak pandangan politik yang kaku dan tekstualistik. Ia memandang bahwa kebijakan politik yang adil dan bermanfaat

bagi masyarakat dapat dianggap sah secara syar'i meskipun tidak memiliki rujukan tekstual langsung (Hallaq, 2001). Pandangan ini menjadi fondasi bagi pengembangan konsep kebijakan publik modern dalam Islam.

Adapun Al-Ghazali memberikan kontribusi penting dalam mengintegrasikan politik dan etika. Ia menegaskan bahwa politik tidak dapat dilepaskan dari pembinaan moral individu dan masyarakat. Dalam kerangka ini, kekuasaan yang tidak dibimbing oleh nilai etika akan melahirkan kerusakan sosial dan melemahkan kehidupan keagamaan. Oleh karena itu, Al-Ghazali menempatkan akhlak sebagai inti dari legitimasi politik dalam Islam (Nasr, 2001).

Secara keseluruhan, pandangan para ulama klasik tersebut menunjukkan bahwa politik Islam tidak pernah dipahami secara tunggal dan monolitik. Meskipun berbeda dalam penekanan dan pendekatan, Al-Mawardi, Ibnu Taimiyah, dan Al-Ghazali sepakat bahwa kekuasaan politik harus diarahkan pada pencapaian keadilan dan kemaslahatan umat. Keragaman pandangan ini memperlihatkan bahwa tradisi politik Islam bersifat dinamis dan terbuka terhadap dialog antara norma agama dan realitas sosial (Azra, 2012).

Dengan demikian, pemikiran politik ulama klasik memberikan fondasi teoritis yang kuat bagi pengembangan politik Islam kontemporer. Konsep-konsep yang mereka rumuskan tetap relevan untuk memahami hubungan antara kekuasaan, etika, dan hukum dalam konteks negara modern yang terus berubah (Heywood, 2019; Hefner, 2011).

5. Politik Islam sebagai Amanah Moral dan Spiritual

Salah satu ciri khas utama politik dalam Islam adalah kuatnya dimensi moral dan spiritual. Kekuasaan tidak dipandang sebagai tujuan akhir, melainkan sebagai sarana untuk menegakkan nilai-nilai ketuhanan dan kemanusiaan. Pemimpin dalam Islam diposisikan sebagai pemegang amanah yang akan dimintai pertanggungjawaban, tidak hanya oleh rakyat, tetapi juga oleh Allah Swt. (Nasr, 2001).

Konsep amanah ini menuntut adanya tanggung jawab (*mas'ūliyyah*), kejujuran, dan keadilan dalam setiap kebijakan politik. Yusuf al-Qaradawi menegaskan bahwa politik Islam harus selalu berada dalam bingkai akhlak dan hukum, sehingga kekuasaan tidak berubah menjadi alat penindasan atau eksploitasi. Dengan demikian, politik Islam menolak praktik kekuasaan yang bersifat tiranik,

absolut, dan sewenang-wenang (Al-Qaradawi, 1997).

Landasan teologis konsep amanah dalam politik Islam dapat ditemukan dalam Al-Qur'an, yang menegaskan bahwa kekuasaan merupakan titipan yang harus dijalankan secara adil dan bertanggung jawab. Al-Qur'an menyatakan bahwa amanah harus diserahkan kepada yang berhak dan dilaksanakan dengan keadilan, yang menunjukkan bahwa legitimasi kekuasaan dalam Islam tidak hanya bersifat struktural, tetapi juga moral dan spiritual (QS. an-Nisā' [4]: 58; Rahman, 1979).

Selain itu, dimensi spiritual dalam politik Islam menempatkan kekuasaan sebagai bagian dari ibadah sosial. Setiap kebijakan dan keputusan politik dipandang sebagai tindakan yang memiliki konsekuensi ukhrawi. Oleh karena itu, pemimpin dituntut memiliki integritas moral dan kesadaran spiritual agar kekuasaan tidak disalahgunakan demi kepentingan pribadi atau kelompok tertentu (Al-Ghazali, 2005). Hadis Nabi Muhammad Saw. juga menegaskan bahwa kepemimpinan merupakan tanggung jawab yang berat. Nabi menyatakan bahwa setiap pemimpin akan dimintai pertanggungjawaban atas yang dipimpinnya, yang menunjukkan bahwa akuntabilitas dalam Islam bersifat menyeluruh, mencakup dimensi duniawi

dan ukhrawi (Al-Nawawi, 1995). Prinsip ini memperkuat gagasan bahwa kekuasaan dalam Islam harus dijalankan secara transparan dan berpihak pada kepentingan publik.

Lebih jauh, konsep amanah dalam politik Islam melahirkan prinsip pengawasan moral (*muraqabah*), baik dari masyarakat maupun dari kesadaran individu pemimpin itu sendiri. Kesadaran bahwa Allah senantiasa mengawasi setiap tindakan menjadi mekanisme kontrol internal yang mencegah penyalahgunaan kekuasaan. Dalam konteks ini, politik Islam tidak hanya bergantung pada sistem dan institusi, tetapi juga pada kualitas moral para pelaku politiknya (Nasr, 2001). Dengan demikian, politik Islam sebagai amanah moral dan spiritual menempatkan etika sebagai inti dari kekuasaan. Kekuasaan yang kehilangan dimensi moral akan melahirkan ketidakadilan dan kerusakan sosial, sementara kekuasaan yang dijalankan dengan kesadaran amanah akan menjadi sarana untuk mewujudkan kemaslahatan dan kesejahteraan umat. Perspektif ini menegaskan bahwa dalam Islam, politik tidak dapat dipisahkan dari akhlak dan tanggung jawab spiritual (Azra, 2012).

6. Pandangan Pemikir Modern tentang Politik Islam

Dalam konteks modern, pemikir-pemikir Islam seperti Abul A'la al-Maududi memandang politik Islam sebagai sistem yang menjadikan hukum Allah sebagai sumber kedaulatan tertinggi, sementara manusia berperan sebagai khalifah yang menjalankan amanah kekuasaan. Pandangan ini menekankan pentingnya supremasi hukum dan pembatasan kekuasaan dalam praktik politik Islam (Al-Maududi, 1967).

Pemikir lain seperti Muhammad Abduh dan Rashid Rida menekankan perlunya reformasi pemikiran politik Islam agar sejalan dengan prinsip rasionalitas, keadilan, dan tuntutan zaman modern. Mereka memandang bahwa nilai-nilai politik Islam dapat diaktualisasikan dalam bentuk negara modern, termasuk melalui konstitusi, musyawarah perwakilan, dan pembatasan kekuasaan penguasa (Rida, 1923; Abduh, 1998).

Perbedaan pandangan antara Al-Maududi dan pemikir reformis seperti Abduh dan Rida menunjukkan adanya spektrum pemikiran politik Islam modern. Al-Maududi cenderung menekankan aspek normatif-teologis dengan menempatkan kedaulatan hukum Tuhan sebagai prinsip utama. Dalam pandangannya, negara Islam bukanlah teokrasi dalam arti kekuasaan ulama, melainkan sistem politik yang tunduk pada hukum ilahi dan

menjamin keadilan sosial melalui mekanisme hukum yang jelas (Nasr, 2001). Sebaliknya, Abduh dan Rida mengedepankan pendekatan substantif dan rasional dalam memahami politik Islam. Mereka menolak formalisasi simbolik negara Islam dan lebih menekankan penerapan nilai-nilai Islam dalam kerangka negara modern. Pendekatan ini membuka ruang dialog antara Islam dan konsep-konsep politik modern seperti konstitusionalisme, demokrasi, dan pembagian kekuasaan (*separation of powers*) (Azra, 2012).

Selain tokoh-tokoh tersebut, pemikir Muslim kontemporer seperti Fazlur Rahman juga memberikan kontribusi penting dalam diskursus politik Islam modern. Rahman menekankan pendekatan historis-kontekstual terhadap teks-teks Islam, sehingga nilai-nilai etis Al-Qur'an dapat diterjemahkan secara relevan dalam sistem politik modern. Menurutnya, politik Islam harus berorientasi pada tujuan moral, bukan pada bentuk institusional tertentu (Rahman, 1979).

Di sisi lain, muncul pula pandangan yang menekankan Islam sebagai etika publik dan kekuatan kultural dalam negara bangsa. Pemikir seperti Nurcholish Madjid berpendapat bahwa Islam tidak harus diwujudkan dalam bentuk negara Islam, tetapi dapat berperan sebagai sumber nilai

moral yang memperkuat demokrasi, pluralisme, dan keadilan sosial (Madjid, 1997). Pandangan ini menekankan kompatibilitas Islam dengan negara bangsa modern yang plural.

Dengan demikian, pemikiran politik Islam modern memperlihatkan dinamika yang kaya dan beragam. Meskipun berbeda dalam pendekatan dan penekanan, para pemikir modern sepakat bahwa politik Islam harus menjawab tantangan zaman tanpa kehilangan orientasi moralnya. Keragaman ini menunjukkan bahwa politik Islam bukanlah doktrin tunggal yang statis, melainkan tradisi intelektual yang terus berkembang dan berdialog dengan realitas modern (Esposito, 2001; Hefner, 2011).

7. Politik Islam dan Tujuan Kemaslahatan
Keseluruhan pandangan tersebut menunjukkan bahwa politik Islam berorientasi pada kemaslahatan umat (*maṣlaḥah al-‘āmmah*). Kemaslahatan menjadi tujuan utama dalam setiap kebijakan politik, baik dalam menjaga keamanan, menegakkan hukum, maupun mewujudkan kesejahteraan sosial. Dalam kerangka ini, politik Islam tidak bersifat kaku, tetapi dinamis dan responsif terhadap kebutuhan masyarakat (Hodgson, 1974).

Dengan demikian, politik dalam perspektif Islam merupakan suatu sistem nilai dan

praktik yang mengintegrasikan dimensi kekuasaan, hukum, etika, dan spiritualitas. Politik Islam tidak hanya berbicara tentang siapa yang berkuasa, tetapi bagaimana kekuasaan dijalankan, untuk tujuan apa, dan dengan nilai-nilai apa (Heywood, 2019).

Konsep kemaslahatan dalam politik Islam berakar kuat dalam tradisi usul fikih, khususnya dalam pemikiran *maqāsid al-sharī‘ah*. Para ulama seperti al-Ghazali dan asy-Syathibi menegaskan bahwa tujuan utama syariat adalah menjaga dan mewujudkan kemaslahatan manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Oleh karena itu, kebijakan politik yang sah dalam Islam adalah kebijakan yang sejalan dengan tujuan-tujuan tersebut, meskipun tidak selalu memiliki dasar tekstual yang eksplisit (Al-Ghazali, 2005; Al-Syathibi, 2004).

Dalam konteks politik, kemaslahatan mencakup perlindungan terhadap hak-hak dasar manusia, seperti keamanan jiwa, kebebasan beragama, keadilan hukum, dan kesejahteraan ekonomi. Politik Islam menolak kebijakan yang hanya menguntungkan kelompok tertentu atau elite penguasa, karena hal tersebut bertentangan dengan prinsip *maṣlaḥah al-‘āmmah*. Dengan demikian, orientasi kemaslahatan menuntut adanya kebijakan

publik yang inklusif dan berkeadilan (Ibnu Taimiyah, 1998).

Lebih jauh, prinsip kemaslahatan memberikan fleksibilitas metodologis dalam politik Islam. Melalui pendekatan ini, Islam dapat merespons perubahan sosial, ekonomi, dan politik tanpa kehilangan orientasi normatifnya. Kebijakan politik yang berubah seiring konteks zaman dapat diterima selama bertujuan mencegah kerusakan (*mafsadah*) dan mewujudkan kebaikan bersama. Inilah yang menjadikan politik Islam bersifat adaptif dan kontekstual (Hallaq, 2001).

Dalam praktiknya, orientasi kemaslahatan juga menuntut adanya evaluasi berkelanjutan terhadap kebijakan politik. Kekuasaan tidak dipandang sakral dan kebal kritik, melainkan terbuka untuk dikoreksi jika kebijakan yang diambil tidak lagi membawa kemaslahatan bagi masyarakat. Prinsip ini sejalan dengan tradisi kritik dan koreksi terhadap penguasa dalam sejarah politik Islam, sebagaimana tercermin pada masa Khulafaur Rasyidin (Lapidus, 2002).

Dengan demikian, tujuan kemaslahatan menegaskan bahwa politik Islam bukan sekadar sistem normatif, tetapi juga kerangka etis-praktis yang menuntun pengelolaan kekuasaan secara bertanggung jawab. Politik Islam

menempatkan kesejahteraan manusia sebagai orientasi utama, sehingga kekuasaan harus selalu diarahkan untuk melayani kepentingan publik, bukan kepentingan sempit penguasa atau kelompok tertentu (Azra, 2012).

8. Politik Islam dan Relevansinya dengan Indonesia dan Pancasila

Dalam konteks negara modern seperti Indonesia, pemikiran politik Islam perlu dikontekstualisasikan dengan realitas kebangsaan yang plural. Indonesia bukan negara agama, tetapi juga bukan negara sekuler murni. Pancasila sebagai dasar negara mencerminkan sintesis nilai ketuhanan, kemanusiaan, persatuan, demokrasi, dan keadilan sosial (Latif, 2011).

Nilai-nilai dasar politik Islam, seperti keadilan (*al-'adl*), musyawarah (*shūrā*), persamaan (*al-musāwah*), dan amanah, memiliki kesesuaian substansial dengan sila-sila Pancasila. Prinsip musyawarah dalam Islam sejalan dengan sila keempat Pancasila yang menekankan permusyawaratan dalam pengambilan keputusan politik (Asshiddiqie, 2010).

Pemikir Muslim Indonesia seperti Nurcholish Madjid menegaskan bahwa Islam tidak harus diwujudkan dalam bentuk negara Islam, tetapi dapat hadir sebagai sumber nilai moral dan etika publik dalam negara bangsa yang

demokratis (Madjid, 1997). Pandangan serupa juga dikemukakan oleh Abdurrahman Wahid, yang menekankan pentingnya Islam sebagai etika sosial dan kekuatan kultural dalam memperkuat demokrasi dan pluralisme (Wahid, 2001).

Dalam praktik ketatanegaraan Indonesia pasca-reformasi, penguatan prinsip negara hukum, pembatasan kekuasaan, dan perlindungan hak asasi manusia menunjukkan adanya kesesuaian substansial dengan tujuan politik Islam untuk mencegah tirani dan mewujudkan kemaslahatan umum (Hefner, 2011).

Relevansi politik Islam dengan Pancasila dapat dipahami melalui pendekatan substantif, bukan formalistik. Pancasila tidak bertentangan dengan ajaran Islam, melainkan menyediakan ruang konstitusional bagi nilai-nilai agama untuk berkontribusi dalam kehidupan publik tanpa menjadikan agama tertentu sebagai ideologi negara. Pendekatan ini sejalan dengan prinsip politik Islam yang menekankan tujuan dan nilai, bukan simbol atau bentuk institusional tertentu (Azra, 2012).

Selain itu, sila pertama Pancasila, yaitu Ketuhanan Yang Maha Esa, memberikan dasar filosofis yang kuat bagi hadirnya nilai-nilai keagamaan dalam kehidupan bernegara. Dalam perspektif politik Islam, sila ini dapat dipahami sebagai pengakuan

terhadap dimensi transendental dalam kehidupan publik, yang berfungsi sebagai landasan moral bagi penyelenggaraan kekuasaan dan hukum (Latif, 2011). Dengan demikian, relasi antara Islam dan negara di Indonesia bersifat dialogis dan saling memperkaya.

Prinsip demokrasi Pancasila juga memiliki titik temu dengan konsep *shūrā* dalam Islam. Keduanya menekankan pentingnya partisipasi rakyat, musyawarah, dan pengambilan keputusan secara kolektif. Meskipun berbeda dalam terminologi dan mekanisme teknis, baik demokrasi Pancasila maupun politik Islam sama-sama menolak otoritarianisme dan menekankan akuntabilitas kekuasaan (Asshiddiqie, 2010; Al-Qaradawi, 1997).

Dalam konteks pluralisme, politik Islam di Indonesia menghadapi tantangan sekaligus peluang untuk menegaskan watak inklusifnya. Pengalaman historis Islam, seperti Piagam Madinah, menunjukkan bahwa politik Islam mampu mengelola keberagaman agama dan budaya secara adil. Nilai-nilai ini relevan dengan realitas Indonesia sebagai negara multikultural yang menjunjung kebhinekaan (Madjid, 1997; Hefner, 2011). Dengan demikian, relevansi politik Islam dengan Indonesia dan Pancasila terletak pada kemampuannya berfungsi sebagai sumber etika publik yang memperkuat

demokrasi, keadilan sosial, dan persatuan nasional. Politik Islam tidak hadir sebagai ideologi eksklusif, melainkan sebagai kekuatan moral yang berkontribusi dalam membangun kehidupan berbangsa dan bernegara yang adil, demokratis, dan bermartabat (Wahid, 2001; Azra, 2012).

9. Penegasan Akademik (Integratif)

Dengan mengacu pada praktik historis Nabi Muhammad Saw. dan Khulafaur Rasyidin serta konteks Indonesia modern, dapat ditegaskan bahwa politik Islam memiliki karakter normatif, historis, dan kontekstual. Politik Islam bukanlah sistem yang statis, melainkan kerangka nilai yang dapat berdialog secara produktif dengan demokrasi, konstitusionalisme, dan Pancasila sebagai dasar negara Indonesia (Azra, 2012).

Karakter normatif politik Islam tercermin dalam prinsip-prinsip dasarnya yang bersumber dari Al-Qur'an dan Sunnah, seperti keadilan, amanah, musyawarah, dan kemaslahatan. Prinsip-prinsip ini bersifat universal dan tidak terikat pada bentuk institusional tertentu, sehingga memungkinkan politik Islam untuk diterapkan dalam berbagai konteks sosial dan politik. Dalam perspektif ini, Islam tidak menawarkan model negara yang baku, melainkan pedoman etis dalam mengelola kekuasaan (Rahman, 1979; Al-Qaradawi, 1997).

Dimensi historis politik Islam menunjukkan bahwa praktik politik umat Islam selalu dipengaruhi oleh konteks sosial, budaya, dan politik zamannya. Sejarah Islam, mulai dari periode Nabi, Khulafaur Rasyidin, hingga dinasti-dinasti Islam, memperlihatkan adanya dinamika dan variasi bentuk pemerintahan. Fakta historis ini menegaskan bahwa politik Islam tidak dapat dipahami secara ahistoris atau idealistik semata, melainkan harus dibaca secara kritis dan kontekstual (Hodgson, 1974; Lapidus, 2002).

Sementara itu, karakter kontekstual politik Islam menuntut kemampuan adaptasi terhadap realitas modern, termasuk keberadaan negara bangsa, demokrasi, dan pluralisme. Dalam konteks Indonesia, nilai-nilai politik Islam menemukan relevansinya melalui Pancasila dan konstitusi, yang menyediakan ruang bagi agama untuk berperan sebagai sumber etika publik tanpa mengorbankan prinsip kebhinekaan. Pendekatan ini sejalan dengan pandangan pemikir Muslim Indonesia yang menekankan integrasi nilai Islam dalam kerangka negara demokratis (Madjid, 1997; Wahid, 2001).

Secara akademik, pendekatan integratif terhadap politik Islam memungkinkan dialog konstruktif antara tradisi keislaman dan teori politik modern. Politik Islam tidak diposisikan sebagai antitesis demokrasi

atau negara hukum, melainkan sebagai mitra normatif yang dapat memperkaya praktik politik dengan dimensi moral dan spiritual. Dialog ini penting untuk menghindari formalisme ideologis dan mendorong pemahaman politik Islam yang inklusif dan transformatif (Esposito, 2001; Hefner, 2011).

Dengan demikian, penegasan akademik ini menunjukkan bahwa politik Islam harus dipahami sebagai tradisi pemikiran yang hidup dan dinamis. Politik Islam tidak berhenti pada perdebatan tentang bentuk negara atau simbol keagamaan, tetapi berfokus pada substansi nilai dan tujuan kekuasaan. Perspektif integratif ini memberikan dasar konseptual yang kuat bagi pengembangan politik Islam yang relevan, demokratis, dan berkeadilan dalam konteks Indonesia dan dunia modern (Azra, 2012; Nasr, 2001).

10. Politik Islam dalam Praktik Historis: Nabi Muhammad Saw. dan Khulafaur Rasyidin
Praktik politik Islam tidak hanya bersifat normatif-konseptual, tetapi memiliki dasar historis yang kuat sejak masa Nabi Muhammad Saw. Ketika Nabi hijrah ke Madinah, beliau tidak hanya berfungsi sebagai rasul, tetapi juga sebagai pemimpin politik dan kepala pemerintahan yang mengelola masyarakat plural (Watt, 1956). Kepemimpinan Nabi di Madinah memperlihatkan bagaimana nilai-nilai

agama diterjemahkan ke dalam tata kelola sosial-politik yang inklusif, adil, dan partisipatif.

Salah satu bukti paling penting dari praktik politik Islam pada masa Nabi adalah Piagam Madinah. Dokumen ini mengatur hubungan antar kelompok masyarakat yang berbeda agama dan suku dalam satu komunitas politik (*ummah*). Piagam Madinah menegaskan prinsip persamaan hak, keadilan, kebebasan beragama, serta kewajiban bersama dalam menjaga keamanan dan ketertiban (Esposito, 2001). Oleh karena itu, Piagam Madinah sering dipandang sebagai embrio konstitusionalisme dalam tradisi politik Islam.

Prinsip musyawarah (*shūrā*) juga menjadi ciri utama praktik politik Nabi. Dalam berbagai peristiwa penting, seperti Perang Badar dan Perang Uhud, Nabi Muhammad Saw. melibatkan para sahabat dalam proses pengambilan keputusan (Al-Qaradawi, 1997). Hal ini menunjukkan bahwa politik Islam sejak awal menolak otoritarianisme dan menekankan partisipasi serta tanggung jawab kolektif. Setelah wafatnya Nabi Muhammad Saw., kepemimpinan politik umat Islam dilanjutkan oleh Khulafaur Rasyidin. Abu Bakar Ash-Shiddiq dipilih melalui proses musyawarah di Saqifah Bani Sa'adah, yang menunjukkan bahwa legitimasi politik

dalam Islam bersumber dari persetujuan umat, bukan dari keturunan atau kekuatan senjata (Lapidus, 2002). Dalam pidato pelantikannya, Abu Bakar menegaskan prinsip akuntabilitas dengan menyatakan bahwa dirinya harus dikoreksi jika menyimpang dari kebenaran.

Pada masa Umar bin Khattab, praktik politik Islam semakin menonjolkan prinsip keadilan dan supremasi hukum. Umar dikenal sebagai pemimpin yang membuka ruang kritik publik dan menempatkan hukum di atas kekuasaan pribadi (Hourani, 1991). Kebijakan administratif dan sistem pengawasan yang diterapkan Umar sering dipandang sebagai fondasi awal tata kelola pemerintahan yang baik (*good governance*) dalam sejarah Islam.

Masa pemerintahan Utsman bin Affan dan Ali bin Abi Thalib menunjukkan dinamika politik Islam yang lebih kompleks, termasuk konflik kepentingan dan perang saudara. Periode ini memberikan pelajaran penting bahwa politik Islam bersifat dinamis dan tidak terlepas dari faktor sosial, ekonomi, dan manusiawi (Hodgson, 1974). Dengan demikian, sejarah politik Islam tidak bersifat idealistik semata, tetapi juga realistis dan penuh tantangan. Praktik politik Nabi Muhammad Saw. dan Khulafaur Rasyidin menunjukkan bahwa politik Islam sejak awal dibangun di atas prinsip keseimbangan antara otoritas dan

akuntabilitas. Kekuasaan tidak dijalankan secara absolut, melainkan selalu terbuka terhadap kritik dan koreksi. Tradisi ini menegaskan bahwa legitimasi politik dalam Islam bersifat dinamis dan harus terus diperbarui melalui keadilan kebijakan serta kepercayaan publik (Rahman, 1979; Lapidus, 2002).

Lebih jauh, pengalaman historis tersebut memperlihatkan bahwa politik Islam tidak kebal dari konflik dan ketegangan internal. Konflik pada masa Utsman dan Ali menunjukkan bahwa nilai-nilai ideal politik Islam sering berhadapan dengan realitas sosial yang kompleks. Namun, justru dari dinamika inilah lahir refleksi kritis dan ijtihad politik yang memperkaya tradisi pemikiran Islam di masa-masa berikutnya (Hallaq, 2001).

Dari perspektif akademik, sejarah politik Islam awal memberikan pelajaran bahwa tidak ada model politik yang sepenuhnya bebas dari tantangan. Oleh karena itu, praktik politik Nabi dan Khulafaur Rasyidin tidak boleh dipahami sebagai cetak biru yang harus direplikasi secara literal, melainkan sebagai sumber nilai dan prinsip yang dapat diaktualisasikan sesuai konteks zaman (Azra, 2012).

Dalam konteks modern, terutama di negara bangsa seperti Indonesia, pembacaan historis terhadap praktik politik Islam menjadi penting agar tidak

terjebak pada romantisme masa lalu. Nilai-nilai seperti keadilan, musyawarah, akuntabilitas, dan perlindungan terhadap keberagaman dapat dijadikan inspirasi etis dalam membangun sistem politik demokratis dan konstitusional (Hefner, 2011).

Dengan demikian, praktik historis politik Islam pada masa Nabi Muhammad Saw. dan Khulafaur Rasyidin menegaskan bahwa politik Islam adalah tradisi yang hidup, dinamis, dan terbuka terhadap perubahan. Sejarah ini memberikan fondasi moral dan konseptual yang kuat bagi pengembangan politik Islam yang relevan dengan tantangan sosial-politik kontemporer, tanpa kehilangan orientasi pada kemaslahatan dan keadilan (Esposito, 2001; Azra, 2012).

B. Sumber pemikiran politik Islam (Al-Qur'an, Hadis, Ijtihad)

Pemikiran politik Islam bersumber dari tiga landasan utama, yaitu Al-Qur'an, Hadis Nabi Muhammad Saw., dan ijtihad. Ketiga sumber ini membentuk fondasi normatif, etis, dan metodologis dalam pengelolaan kekuasaan dan kehidupan publik dalam Islam. Politik Islam tidak dipahami semata-mata sebagai praktik kekuasaan, melainkan sebagai sarana moral untuk mewujudkan keadilan, kemaslahatan, dan keteraturan sosial (Esposito, 2001; Azra, 2012).

Al-Qur'an sebagai sumber utama ajaran Islam memberikan prinsip-prinsip dasar yang menjadi rujukan dalam kehidupan politik. Meskipun tidak memuat desain negara atau sistem pemerintahan secara rinci, Al-Qur'an menegaskan nilai-nilai universal seperti keadilan, amanah, persamaan manusia, dan musyawarah. Prinsip-prinsip tersebut berfungsi sebagai kerangka normatif yang membimbing pengelolaan kekuasaan agar tidak menyimpang dari tujuan moral dan kemanusiaan (Rahman, 1979; Az-Zuhaili, 1991).

Hadis Nabi Muhammad Saw. berperan melengkapi Al-Qur'an dengan penjelasan praktis dan teladan konkret tentang kepemimpinan dan pengelolaan masyarakat. Melalui hadis dan sirah Nabi, dapat dipahami bagaimana prinsip-prinsip Al-Qur'an diterapkan dalam konteks sosial-politik yang nyata, khususnya pada masa Madinah. Kepemimpinan Nabi menunjukkan bahwa kekuasaan harus dijalankan dengan akuntabilitas, keadilan, dan kepedulian terhadap kelompok yang lemah serta minoritas (Watt, 1956; Al-Qaradawi, 1997).

Sementara itu, ijtihad menjadi sumber yang sangat penting dalam pengembangan pemikiran politik Islam, terutama dalam menghadapi persoalan-persoalan baru yang tidak ditemukan secara eksplisit dalam Al-Qur'an dan Hadis. Melalui ijtihad, para ulama dan pemikir Muslim merumuskan konsep-konsep politik yang kontekstual, seperti mekanisme pemerintahan, kebijakan publik, dan hubungan antara negara dan warga

negara. Ijtihad memungkinkan politik Islam tetap dinamis dan relevan seiring perubahan sosial dan sejarah (Hallaq, 2001; Ibnu Taimiyah, 1998).

Ketiga sumber tersebut tidak berdiri sendiri, melainkan saling melengkapi dalam membentuk bangunan pemikiran politik Islam. Al-Qur'an menyediakan prinsip normatif, Hadis memberikan contoh praksis, dan ijtihad berfungsi sebagai instrumen metodologis untuk mengaktualisasikan nilai-nilai Islam dalam realitas yang terus berubah. Dengan kerangka ini, politik Islam tidak bersifat kaku atau ahistoris, tetapi adaptif dan responsif terhadap kebutuhan masyarakat (Hodgson, 1974).

Dengan demikian, sumber pemikiran politik Islam menunjukkan bahwa kekuasaan dalam Islam selalu berada dalam bingkai nilai, etika, dan tujuan kemaslahatan. Politik Islam tidak hanya berbicara tentang bagaimana kekuasaan diperoleh dan dijalankan, tetapi juga tentang bagaimana kekuasaan tersebut diarahkan untuk melindungi martabat manusia, menjaga keadilan sosial, dan mewujudkan kesejahteraan bersama (Nasr, 2001; Azra, 2012).

1. Al-Qur'an sebagai Sumber Utama Pemikiran Politik Islam

Al-Qur'an merupakan sumber primer ajaran Islam yang mencakup seluruh aspek kehidupan manusia, termasuk politik dan kenegaraan. Meskipun Al-Qur'an tidak menetapkan bentuk negara atau sistem pemerintahan secara rinci, ia menyediakan prinsip-prinsip dasar yang

bersifat universal dan normatif. Prinsip-prinsip tersebut menjadi pedoman utama dalam pengembangan pemikiran dan praktik politik Islam sepanjang sejarah (Rahman, 1979).

Karakter Al-Qur'an sebagai sumber politik bersifat prinsipil, bukan teknis-operasional. Hal ini menunjukkan bahwa Islam tidak memaksakan satu model negara tertentu, tetapi memberikan kerangka nilai yang dapat diterapkan dalam berbagai bentuk sistem politik. Pendekatan ini memungkinkan fleksibilitas dan adaptasi politik Islam terhadap keragaman budaya, sosial, dan historis umat manusia (Esposito, 2001; Azra, 2012).

Di antara prinsip politik yang paling menonjol dalam Al-Qur'an adalah keadilan (*al-'adl*). Al-Qur'an secara konsisten menempatkan keadilan sebagai fondasi kekuasaan dan hukum. Kekuasaan yang tidak dijalankan secara adil dipandang sebagai bentuk pengkhianatan terhadap amanah ilahi dan berpotensi melahirkan kezaliman sosial (Az-Zuhaili, 1991). Oleh karena itu, keadilan menjadi tolok ukur utama legitimasi politik dalam Islam.

Selain keadilan, Al-Qur'an juga menegaskan prinsip amanah dan tanggung jawab dalam pengelolaan kekuasaan. Kekuasaan dipahami sebagai titipan yang harus dijalankan oleh pihak yang memiliki kapasitas moral dan kompetensi, bukan sebagai hak turun-temurun atau alat dominasi. Prinsip ini menegaskan bahwa

legitimasi politik dalam Islam selalu terkait dengan integritas dan akuntabilitas penguasa (Al-Mawardi, 1996).

Prinsip musyawarah (*shūrā*) juga merupakan nilai politik penting yang ditegaskan dalam Al-Qur'an. Musyawarah mencerminkan pengakuan Islam terhadap partisipasi masyarakat dalam pengambilan keputusan publik. Dengan demikian, kekuasaan politik tidak bersifat absolut, melainkan dibatasi oleh keterlibatan dan pengawasan umat (Al-Qaradawi, 1997).

Lebih jauh, Al-Qur'an menegaskan prinsip persamaan manusia (*al-musāwah*) di hadapan hukum dan kekuasaan. Tidak ada legitimasi politik yang didasarkan pada ras, suku, atau status sosial. Prinsip ini menjadi landasan normatif bagi penolakan terhadap diskriminasi dan penindasan dalam kehidupan politik (Rahman, 1979).

Dengan demikian, Al-Qur'an sebagai sumber utama pemikiran politik Islam menyediakan kerangka nilai yang komprehensif dan berorientasi pada kemanusiaan. Nilai-nilai tersebut berfungsi sebagai kompas moral dalam pengelolaan kekuasaan, sehingga politik Islam tidak terjebak pada pragmatisme kekuasaan, tetapi tetap berpijak pada tujuan keadilan, kemaslahatan, dan martabat manusia (Nasr, 2001).

a. Prinsip Keadilan (*al-'Adl*)

Keadilan merupakan prinsip paling fundamental dalam politik Islam. Al-Qur'an secara eksplisit memerintahkan

agar kekuasaan dijalankan secara adil dan berorientasi pada kemaslahatan sosial:

“Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan...”(QS. an-Naḥl [16]: 90)

Ayat ini menegaskan bahwa keadilan bukan hanya nilai moral individual, tetapi juga prinsip struktural dalam kehidupan sosial dan politik (Az-Zuhaili, 1991). Bahkan, Al-Qur'an menuntut keadilan terhadap pihak yang dibenci:

“Janganlah kebencianmu terhadap suatu kaum mendorong kamu untuk berlaku tidak adil...” (QS. al-Mā'idah [5]: 8)

Ayat ini menjadi dasar normatif bagi prinsip supremasi hukum dan penolakan terhadap tirani dalam politik Islam (Hodgson, 1974).

Dalam perspektif politik Islam, keadilan tidak hanya dimaknai sebagai keadilan prosedural atau formal, tetapi juga keadilan substantif yang menyentuh aspek sosial, ekonomi, dan hukum. Keadilan substantif menuntut agar kebijakan politik mampu mengurangi ketimpangan sosial, melindungi kelompok rentan, dan memastikan distribusi sumber daya yang adil. Dengan demikian, keadilan menjadi

ukuran utama legitimasi kekuasaan dalam Islam (Nasr, 2001).

Lebih jauh, prinsip keadilan dalam Al-Qur'an menempatkan hukum di atas kekuasaan. Penguasa tidak berada di atas hukum, melainkan tunduk pada aturan yang sama dengan rakyat. Konsep ini menjadi fondasi bagi penolakan terhadap absolutisme dan personalisasi kekuasaan. Dalam sejarah Islam, prinsip ini tercermin pada praktik kepemimpinan Umar bin Khattab yang menempatkan supremasi hukum sebagai pilar utama pemerintahan (Hourani, 1991).

Keadilan dalam politik Islam juga berkaitan erat dengan prinsip akuntabilitas. Penguasa yang adil adalah penguasa yang bersedia menerima kritik dan koreksi dari masyarakat. Tradisi *hisbah* dan mekanisme pengawasan sosial dalam Islam menunjukkan bahwa keadilan tidak hanya ditegakkan melalui institusi formal, tetapi juga melalui partisipasi aktif masyarakat dalam mengontrol kekuasaan (Al-Mawardi, 1996).

Selain itu, prinsip keadilan menuntut netralitas kekuasaan dalam menghadapi perbedaan agama, suku, dan kepentingan politik. Al-Qur'an secara tegas menolak diskriminasi dan

ketidakadilan atas dasar identitas kelompok. Prinsip ini menjadi dasar normatif bagi politik Islam yang inklusif dan menghormati keberagaman, sebagaimana tercermin dalam Piagam Madinah dan praktik politik Nabi Muhammad Saw. (Esposito, 2001).

Dengan demikian, prinsip keadilan (*al-'adl*) merupakan jantung politik Islam. Keadilan tidak hanya berfungsi sebagai nilai moral, tetapi juga sebagai mekanisme pengendali kekuasaan dan tujuan utama kebijakan publik. Politik Islam yang kehilangan orientasi keadilan akan kehilangan legitimasi etisnya dan berpotensi melahirkan kezaliman sosial (Azra, 2012).

b. Prinsip Musyawarah (Shūrā)

Musyawarah merupakan prinsip utama dalam pengambilan keputusan politik. Al-Qur'an menyebutkan bahwa ciri masyarakat beriman adalah penyelesaian urusan publik melalui musyawarah:

“Dan urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah di antara mereka.”

(QS. asy-Syūrā [42]: 38)

Selain itu, Allah juga memerintahkan Nabi Muhammad Saw. untuk bermusyawarah dengan para sahabat:

“Maka bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu.”

(QS. Āli ‘Imrān [3]: 159)

Ayat-ayat ini menunjukkan bahwa politik Islam sejak awal menolak otoritarianisme dan menegaskan pentingnya partisipasi publik dalam pengambilan keputusan (Al-Qaradawi, 1997).

Prinsip *shūrā* menegaskan bahwa kekuasaan dalam Islam tidak bersifat absolut dan sepihak. Pengambilan keputusan politik harus melibatkan pertimbangan kolektif, dialog, dan pertukaran pandangan di antara pihak-pihak yang berkepentingan. Dengan demikian, musyawarah berfungsi sebagai mekanisme etis untuk mencegah penyalahgunaan kekuasaan dan memastikan bahwa kebijakan publik mencerminkan kepentingan masyarakat luas (Nasr, 2001).

Dalam praktik historis, Nabi Muhammad Saw. secara konsisten menerapkan prinsip musyawarah dalam berbagai keputusan penting, termasuk dalam urusan politik dan militer. Keterlibatan para sahabat dalam pengambilan keputusan, meskipun Nabi memiliki otoritas kenabian, menunjukkan penghargaan Islam terhadap rasionalitas kolektif dan partisipasi sosial. Praktik ini menjadi teladan normatif bagi kepemimpinan

politik Islam setelah masa Nabi (Watt, 1956; Al-Qaradawi, 1997). Prinsip musyawarah juga memiliki implikasi langsung terhadap konsep representasi dalam politik Islam. Meskipun Al-Qur'an tidak merumuskan bentuk institusional musyawarah secara rinci, nilai *shūrā* membuka ruang bagi pengembangan mekanisme perwakilan, konsultasi publik, dan deliberasi dalam sistem politik modern. Dalam konteks ini, musyawarah dapat dipahami sebagai landasan etis bagi demokrasi substantif dalam perspektif Islam (Hefner, 2011). Selain itu, *shūrā* menuntut adanya keterbukaan dan kebebasan berpendapat dalam ruang publik. Musyawarah yang bermakna hanya dapat terwujud apabila terdapat jaminan kebebasan menyampaikan pendapat tanpa rasa takut atau tekanan. Prinsip ini menegaskan bahwa politik Islam menghargai pluralitas pandangan dan perbedaan pendapat sebagai bagian dari dinamika sosial yang sehat (Azra, 2012). Dengan demikian, prinsip musyawarah (*shūrā*) merupakan pilar penting dalam politik Islam yang menegaskan karakter partisipatif, inklusif, dan anti-otoritarian. Musyawarah tidak hanya berfungsi sebagai prosedur

pengambilan keputusan, tetapi juga sebagai nilai etis yang menumbuhkan tanggung jawab kolektif, keadilan, dan legitimasi kekuasaan dalam kehidupan politik (Esposito, 2001).

c. Prinsip Amanah Kekuasaan

Kekuasaan dalam Islam dipandang sebagai amanah yang harus dijalankan dengan penuh tanggung jawab moral dan hukum:

“Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanah kepada yang berhak menerimanya...”

(QS. an-Nisā’ [4]: 58)

Ayat ini menjadi dasar etika politik Islam bahwa kekuasaan bukan hak istimewa, melainkan tanggung jawab yang kelak akan dipertanggungjawabkan di hadapan Tuhan dan masyarakat (Al-Mawardi, 1996).

Prinsip amanah menegaskan bahwa kekuasaan dalam Islam tidak bersumber dari klaim absolut individu atau kelompok tertentu, melainkan merupakan titipan yang harus dijalankan sesuai dengan kehendak dan nilai-nilai ilahiah. Oleh karena itu, legitimasi kekuasaan dalam Islam selalu bersifat kondisional, yakni bergantung pada kemampuan penguasa dalam menunaikan amanah

secara adil dan bertanggung jawab (Nasr, 2001).

Konsep amanah juga berkaitan erat dengan prinsip akuntabilitas (*mas'ūliyyah*). Penguasa tidak hanya bertanggung jawab secara administratif dan hukum kepada rakyat, tetapi juga secara spiritual kepada Allah Swt. Dimensi ganda pertanggungjawaban ini membedakan politik Islam dari politik kekuasaan yang semata-mata berorientasi pada kepentingan duniawi dan pragmatis (Al-Qaradawi, 1997).

Dalam praktik politik Islam, prinsip amanah menuntut adanya transparansi dan integritas dalam pengelolaan kekuasaan. Penyalahgunaan wewenang, korupsi, dan nepotisme dipandang sebagai bentuk pengkhianatan terhadap amanah yang merusak tatanan sosial dan melemahkan legitimasi politik. Oleh karena itu, amanah berfungsi sebagai standar etis untuk menilai kualitas kepemimpinan dan kebijakan publik (Hodgson, 1974).

Selain itu, prinsip amanah juga mengandung implikasi penting dalam proses pengangkatan pemimpin dan pejabat publik. Kekuasaan seharusnya diberikan kepada mereka yang memiliki kompetensi, integritas moral, dan komitmen terhadap kepentingan

umum, bukan semata-mata berdasarkan kedekatan politik atau garis keturunan. Pandangan ini sejalan dengan tradisi politik Islam awal yang menekankan kelayakan dan keutamaan moral dalam kepemimpinan (Lapidus, 2002).

Dengan demikian, prinsip amanah kekuasaan menegaskan bahwa politik Islam berorientasi pada tanggung jawab, bukan dominasi. Kekuasaan yang dijalankan tanpa kesadaran amanah akan melahirkan kezaliman dan kerusakan sosial, sedangkan kekuasaan yang dijalankan secara amanah akan menjadi sarana untuk mewujudkan keadilan, kesejahteraan, dan kemaslahatan umat (Azra, 2012).

d. Prinsip Persamaan Manusia (al-Musāwah)

Islam menegaskan persamaan derajat manusia dalam kehidupan sosial dan politik tanpa diskriminasi ras, suku, maupun status sosial:

“Sesungguhnya yang paling mulia di sisi Allah adalah yang paling bertakwa.”

(QS. al-Ḥujurāt [49]: 13)

Ayat ini menjadi dasar teologis bagi prinsip persamaan hak dan martabat manusia dalam politik Islam (Ibn Katsir, 1999).

Prinsip *al-musāwah* menegaskan bahwa dalam Islam tidak terdapat legitimasi politik yang didasarkan pada faktor biologis, etnis, atau kelas sosial. Kekuasaan dan kepemimpinan tidak boleh dimonopoli oleh kelompok tertentu atas dasar ras, suku, atau keturunan, melainkan harus terbuka bagi siapa pun yang memiliki kapasitas moral dan kompetensi. Prinsip ini menjadi fondasi penting bagi penolakan terhadap sistem kasta, aristokrasi, dan diskriminasi struktural dalam politik Islam (Rahman, 1979).

Dalam konteks politik, persamaan manusia berarti persamaan di hadapan hukum dan kekuasaan. Tidak ada individu atau kelompok yang kebal hukum hanya karena status politik atau sosialnya. Prinsip ini tercermin dalam praktik politik Islam awal, khususnya pada masa Khulafaur Rasyidin, ketika hukum ditegakkan tanpa pandang bulu, termasuk terhadap pejabat negara dan keluarga penguasa (Hourani, 1991).

Prinsip persamaan juga berkaitan erat dengan pengakuan terhadap hak-hak politik warga negara. Setiap individu memiliki hak untuk berpartisipasi dalam urusan publik, menyampaikan pendapat, dan memperoleh perlindungan hukum yang sama.

Dalam perspektif ini, politik Islam bersifat inklusif dan membuka ruang partisipasi bagi seluruh anggota masyarakat, tanpa membedakan latar belakang agama, etnis, atau status ekonomi, sebagaimana tercermin dalam Piagam Madinah (Esposito, 2001).

Lebih jauh, *al-musāwah* menuntut adanya perlakuan adil terhadap kelompok minoritas dan masyarakat yang berbeda keyakinan. Islam menolak diskriminasi atas dasar perbedaan agama dalam urusan sosial dan politik, selama kelompok tersebut menghormati hukum dan kesepakatan bersama. Prinsip ini menunjukkan bahwa politik Islam memiliki potensi kuat untuk mendukung pluralisme dan kohesi sosial dalam masyarakat multikultural (Madjid, 1997; Hefner, 2011).

Dengan demikian, prinsip persamaan manusia (*al-musāwah*) menegaskan bahwa politik Islam berorientasi pada penghormatan terhadap martabat manusia. Kekuasaan tidak boleh menjadi alat dominasi satu kelompok atas kelompok lain, melainkan sarana untuk menjamin keadilan, kesetaraan, dan perlindungan hak-hak dasar seluruh warga masyarakat. Prinsip ini menjadikan politik Islam relevan

dengan nilai-nilai universal kemanusiaan dan demokrasi modern (Azra, 2012).

2. Hadis Nabi sebagai Sumber Praktik Politik Islam

Hadis Nabi Muhammad Saw. berfungsi menjelaskan dan mengonkretkan prinsip-prinsip Al-Qur'an dalam praktik politik. Melalui hadis, dapat dipahami bagaimana Nabi menjalankan kepemimpinan politik yang berorientasi pada keadilan, pelayanan, dan akuntabilitas publik, khususnya dalam konteks masyarakat Madinah yang plural (Watt, 1956).

Hadis memberikan dimensi praksis terhadap nilai-nilai normatif Al-Qur'an dengan menampilkan teladan langsung Nabi Muhammad Saw. sebagai pemimpin politik dan kepala pemerintahan. Dalam hadis-hadis kepemimpinan (*imārah*), Nabi menegaskan bahwa kekuasaan bukanlah sarana untuk memperoleh keistimewaan, melainkan tanggung jawab besar yang menuntut kejujuran, keadilan, dan kepedulian terhadap kesejahteraan umat. Hal ini menunjukkan bahwa politik dalam Islam bersifat etis dan berorientasi pada pelayanan publik (*public service*) (Al-Nawawi, 1995).

Selain itu, hadis-hadis Nabi menegaskan prinsip akuntabilitas dalam kepemimpinan politik. Nabi menyatakan bahwa setiap pemimpin akan dimintai pertanggungjawaban atas amanah yang diembannya. Prinsip ini memperkuat

gagasan bahwa legitimasi politik dalam Islam tidak hanya ditentukan oleh proses pengangkatan atau kekuasaan formal, tetapi juga oleh tanggung jawab moral dan sosial dalam menjalankan pemerintahan (Al-Qaradawi, 1997).

Hadis juga menunjukkan sikap Nabi yang tegas dalam menolak penyalahgunaan kekuasaan dan ketidakadilan. Dalam berbagai riwayat, Nabi memperingatkan bahaya kepemimpinan yang zalim dan memuji pemimpin yang adil. Sikap ini menegaskan bahwa dalam politik Islam, keadilan merupakan kriteria utama dalam menilai kualitas kepemimpinan, sementara kekuasaan yang menindas dipandang sebagai penyimpangan dari ajaran Islam (Nasr, 2001).

Dalam konteks masyarakat Madinah yang majemuk, hadis dan sirah Nabi menunjukkan bagaimana beliau mengelola perbedaan agama dan suku secara adil dan inklusif. Nabi menjamin hak-hak non-Muslim, menghormati perjanjian sosial, dan menegakkan keadilan tanpa diskriminasi. Praktik ini menunjukkan bahwa politik Islam sejak awal memiliki orientasi pluralistik dan menghargai keberagaman sebagai realitas sosial yang harus dikelola secara bijaksana (Esposito, 2001).

Lebih jauh, hadis Nabi juga menjadi dasar bagi pengembangan prinsip-prinsip tata kelola pemerintahan dalam Islam, seperti keadilan hukum, perlindungan terhadap kelompok lemah, dan larangan korupsi

serta penyalahgunaan wewenang. Nilai-nilai tersebut kemudian dikembangkan oleh para ulama dalam teori politik dan hukum Islam, sehingga hadis berfungsi sebagai jembatan antara wahyu normatif dan praktik politik yang konkret (Hallaq, 2001).

Dengan demikian, hadis Nabi Muhammad Saw. tidak hanya berperan sebagai sumber hukum individual, tetapi juga sebagai sumber utama praktik politik Islam. Hadis memberikan teladan kepemimpinan yang menekankan keseimbangan antara otoritas dan etika, antara kekuasaan dan tanggung jawab. Melalui hadis, politik Islam dipahami sebagai aktivitas pengabdian kepada masyarakat yang berlandaskan nilai keadilan, amanah, dan kemanusiaan (Azra, 2012).

a. Kepemimpinan sebagai Amanah dan Tanggung Jawab

Nabi Muhammad Saw. bersabda:

“Setiap kalian adalah pemimpin, dan setiap pemimpin akan dimintai pertanggungjawaban atas yang dipimpinnya.”

(HR. al-Bukhari dan Muslim)

Hadis ini menegaskan prinsip akuntabilitas politik dalam Islam, bahwa setiap pemegang kekuasaan bertanggung jawab atas kebijakan dan dampaknya terhadap masyarakat (Al-Nawawi, 1995).

Hadis tersebut menunjukkan bahwa kepemimpinan dalam Islam tidak dibatasi pada jabatan formal kenegaraan, melainkan mencakup seluruh bentuk tanggung jawab sosial. Namun, dalam konteks politik, pesan hadis ini memiliki makna yang sangat kuat karena menempatkan penguasa dan pejabat publik sebagai pihak yang paling besar tanggung jawabnya. Kekuasaan dipahami sebagai amanah yang harus dijalankan dengan kesadaran moral dan komitmen terhadap kepentingan publik (Nasr, 2001).

Prinsip kepemimpinan sebagai amanah juga menegaskan adanya dimensi akuntabilitas ganda dalam politik Islam, yaitu akuntabilitas horizontal kepada rakyat dan akuntabilitas vertikal kepada Allah Swt. Dimensi ini membedakan kepemimpinan Islam dari konsep kekuasaan absolut yang hanya bertumpu pada legitimasi formal atau kekuatan politik. Dalam Islam, legitimasi sejati kepemimpinan diukur dari keadilan, kejujuran, dan keberpihakan pada kemaslahatan umat (Al-Qaradawi, 1997).

Selain itu, hadis ini menuntut adanya etos pelayanan (*khidmah*) dalam kepemimpinan politik. Pemimpin

bukanlah penguasa yang harus dilayani, melainkan pelayan masyarakat yang bertugas memenuhi kebutuhan rakyat dan melindungi hak-hak mereka. Etos pelayanan ini menegaskan bahwa politik Islam bersifat pro-rakyat dan menolak model kepemimpinan yang elitis dan eksploitatif (Azra, 2012).

Dalam praktik historis, prinsip ini tercermin dalam kepemimpinan Khulafaur Rasyidin, khususnya Abu Bakar dan Umar bin Khattab, yang menempatkan diri mereka sebagai pelayan umat dan membuka ruang kritik publik. Kesediaan pemimpin untuk dikoreksi dan diawasi menunjukkan bahwa akuntabilitas bukan sekadar konsep normatif, tetapi juga praktik politik yang nyata dalam tradisi Islam awal (Lapidus, 2002).

Dengan demikian, hadis tentang kepemimpinan sebagai amanah dan tanggung jawab memberikan landasan etis yang kuat bagi politik Islam. Kepemimpinan tidak dipahami sebagai privilese, melainkan sebagai beban moral dan sosial. Prinsip ini menegaskan bahwa kekuasaan dalam Islam harus selalu dijalankan secara transparan, adil, dan bertanggung

jawab demi kemaslahatan masyarakat luas (Esposito, 2001).

b. Larangan Tirani dan Penyalahgunaan Kekuasaan

Nabi Muhammad Saw. juga memperingatkan bahaya kekuasaan yang disalahgunakan:

“Pemimpin-pemimpin yang paling buruk adalah mereka yang kalian benci dan mereka membenci kalian.”
(HR. Muslim)

Hadis ini menunjukkan bahwa legitimasi politik dalam Islam tidak hanya bersifat legal-formal, tetapi juga moral dan etis (Lewis, 1988).

Hadis tersebut menegaskan bahwa hubungan antara pemimpin dan rakyat menjadi indikator penting dalam menilai kualitas kepemimpinan politik. Pemimpin yang zalim akan melahirkan hubungan permusuhan dan ketidakpercayaan dengan masyarakat, yang pada akhirnya merusak stabilitas sosial dan legitimasi kekuasaan. Dalam perspektif Islam, kondisi ini dipandang sebagai bentuk penyimpangan politik yang bertentangan dengan tujuan kemaslahatan umat (Nasr, 2001).

Larangan tirani dalam politik Islam berkaitan erat dengan prinsip keadilan dan amanah. Kekuasaan

yang dijalankan secara sewenang-wenang, represif, dan eksploitatif dipandang sebagai bentuk pengkhianatan terhadap amanah yang diberikan oleh Allah dan masyarakat. Oleh karena itu, Islam menolak segala bentuk absolutisme kekuasaan yang meniadakan kontrol moral dan hukum (Al-Qaradawi, 1997).

Dalam tradisi politik Islam, penolakan terhadap tirani juga diwujudkan melalui mekanisme koreksi dan pengawasan terhadap penguasa. Tradisi *amar ma'ruf nahi munkar* menjadi landasan etis bagi masyarakat untuk menegur dan mengkritik pemimpin yang menyimpang. Prinsip ini menunjukkan bahwa politik Islam memberikan ruang bagi partisipasi aktif masyarakat dalam mencegah penyalahgunaan kekuasaan (Al-Ghazali, 2005).

Lebih jauh, hadis ini mengisyaratkan bahwa keberlangsungan kekuasaan tidak semata-mata ditentukan oleh kekuatan struktural atau aparat negara, tetapi oleh penerimaan moral masyarakat. Kekuasaan yang dibenci rakyatnya cenderung rapuh dan berpotensi menimbulkan konflik sosial. Oleh karena itu, legitimasi

politik dalam Islam sangat bergantung pada keadilan kebijakan dan keberpihakan pada kepentingan publik (Hodgson, 1974).

Dalam konteks politik modern, larangan tirani dan penyalahgunaan kekuasaan dalam Islam sejalan dengan prinsip pembatasan kekuasaan, supremasi hukum, dan perlindungan hak asasi manusia. Nilai-nilai ini menunjukkan bahwa politik Islam memiliki relevansi kuat dengan gagasan *good governance* dan demokrasi konstitusional, sepanjang tujuan utamanya adalah mencegah kezaliman dan mewujudkan kemaslahatan bersama (Hefner, 2011).

Dengan demikian, hadis Nabi tentang larangan tirani menegaskan bahwa kekuasaan dalam Islam harus dijalankan secara adil, beretika, dan bertanggung jawab. Politik Islam secara tegas menolak penyalahgunaan kekuasaan dan menempatkan keadilan serta kemaslahatan umat sebagai tolok ukur utama legitimasi politik (Azra, 2012).

- c. Keutamaan Pemimpin yang Adil
Rasulullah Saw. bersabda:
“Pemimpin yang adil akan berada di bawah naungan Allah pada hari tidak

ada naungan selain naungan-Nya.”
(HR. al-Bukhari dan Muslim)

Hadis ini menegaskan bahwa keadilan dalam politik memiliki dimensi spiritual dan eskatologis yang sangat kuat (Nasr, 2001).

Hadis tersebut menunjukkan bahwa kepemimpinan yang adil tidak hanya bernilai sosial dan politik, tetapi juga bernilai ibadah dan memiliki konsekuensi ukhrawi. Dalam Islam, keadilan bukan sekadar prinsip administratif atau hukum, melainkan manifestasi dari ketaatan kepada Allah. Oleh karena itu, pemimpin yang adil mendapatkan kedudukan istimewa di sisi Tuhan karena perannya dalam menjaga keseimbangan dan ketertiban sosial (Al-Ghazali, 2005).

Keutamaan pemimpin yang adil juga menegaskan bahwa legitimasi politik dalam Islam sangat terkait dengan kualitas moral penguasa. Kekuasaan yang adil akan melahirkan kepercayaan publik dan stabilitas sosial, sementara ketidakadilan akan memicu ketegangan dan konflik. Dengan demikian, keadilan berfungsi sebagai fondasi utama keberlanjutan pemerintahan dalam perspektif politik Islam (Hodgson, 1974).

Dalam praktik politik Islam, keadilan pemimpin tercermin dalam perlakuan yang sama terhadap seluruh warga negara, penegakan hukum tanpa pandang bulu, serta keberpihakan pada kepentingan masyarakat luas. Tradisi politik Islam awal menunjukkan bahwa pemimpin yang adil tidak kebal kritik dan bersedia diawasi demi mencegah penyalahgunaan kekuasaan (Hourani, 1991).

Selain itu, hadis ini juga mengandung pesan normatif bahwa keadilan dalam kepemimpinan merupakan bentuk perlindungan terhadap hak-hak dasar manusia. Pemimpin yang adil bertugas menjaga keamanan, kesejahteraan, dan martabat masyarakat, terutama kelompok lemah dan terpinggirkan. Prinsip ini sejalan dengan tujuan politik Islam untuk mewujudkan kemaslahatan umum (*maṣlaḥah al-‘āmmah*) (Ibnu Taimiyah, 1998).

Dengan demikian, keutamaan pemimpin yang adil dalam Islam menegaskan bahwa politik tidak dapat dipisahkan dari dimensi spiritual dan moral. Kekuasaan yang dijalankan secara adil tidak hanya menghasilkan ketertiban sosial di dunia, tetapi juga menjadi sumber keselamatan dan

kemuliaan di akhirat. Perspektif ini menempatkan keadilan sebagai inti legitimasi politik Islam dan tujuan utama kepemimpinan (Azra, 2012).

3. Ijtihad sebagai Sumber Dinamis Pemikiran Politik Islam

Ijtihad merupakan sumber penting dalam pemikiran politik Islam, terutama dalam menghadapi persoalan-persoalan baru yang tidak ditemukan secara eksplisit dalam Al-Qur'an dan Hadis. Ijtihad memungkinkan fleksibilitas dan adaptasi politik Islam terhadap perubahan sosial dan sejarah (Hallaq, 2001).

Nabi Muhammad Saw. memberikan legitimasi terhadap ijtihad melalui sabdanya: *“Jika seorang hakim berijtihad lalu benar, ia mendapat dua pahala, dan jika salah ia mendapat satu pahala.”* (HR. al-Bukhari dan Muslim)

Dalam sejarah Islam, ijtihad politik tampak dalam pemilihan khalifah, pembentukan sistem administrasi, dan kebijakan publik pada masa Khulafaur Rasyidin, khususnya Umar bin al-Khattab (Lapidus, 2002).

Para ulama seperti al-Ghazali, Ibnu Taimiyah, dan asy-Syathibi menegaskan bahwa ijtihad politik harus berorientasi pada kemaslahatan umum (*maṣlaḥah al-‘āmmah*). Ibnu Taimiyah menegaskan bahwa tujuan kekuasaan adalah menegakkan keadilan, karena keadilan merupakan fondasi kehidupan sosial (Ibnu Taimiyah, 1998).

Ijtihad dalam konteks politik Islam berfungsi sebagai mekanisme intelektual untuk menjembatani antara prinsip normatif wahyu dan realitas sosial yang terus berubah. Dengan ijtihad, ajaran Islam dapat diaktualisasikan secara relevan tanpa kehilangan orientasi moralnya. Oleh karena itu, ijtihad menjadi instrumen penting dalam menjaga dinamika dan keberlanjutan pemikiran politik Islam di tengah perubahan zaman (Rahman, 1979).

Dalam praktiknya, ijtihad politik tidak bersifat individual semata, melainkan sering kali bersifat kolektif (*ijtihād jamā'ī*). Proses musyawarah para sahabat dalam menentukan kepemimpinan pasca-wafatnya Nabi merupakan contoh ijtihad kolektif yang menekankan partisipasi dan konsensus. Model ini menunjukkan bahwa politik Islam mendorong pengambilan keputusan yang deliberatif dan berbasis pertimbangan rasional serta etis (Lapidus, 2002).

Lebih jauh, ijtihad memungkinkan pengembangan konsep-konsep politik yang tidak dikenal pada masa klasik, seperti konstitusi, pembagian kekuasaan, dan sistem perwakilan. Selama konsep-konsep tersebut bertujuan menegakkan keadilan, mencegah tirani, dan melindungi kemaslahatan umum, ijtihad memberikan legitimasi bagi penerapannya dalam konteks negara modern (Hallaq, 2001; Hefner, 2011).

Pendekatan *maqāsid al-sharī'ah* menjadi landasan penting dalam ijtihad politik kontemporer. Dengan menekankan tujuan-tujuan syariat, ijtihad tidak terjebak pada formalitas hukum, tetapi berfokus pada substansi keadilan dan kesejahteraan manusia. Pendekatan ini memungkinkan politik Islam bersikap inklusif dan responsif terhadap isu-isu modern seperti hak asasi manusia, demokrasi, dan pluralisme (Al-Syathibi, 2004).

Dengan demikian, ijtihad menegaskan bahwa politik Islam bukanlah sistem tertutup dan kaku, melainkan tradisi pemikiran yang terbuka terhadap dialog dan pembaruan. Selama berorientasi pada kemaslahatan dan keadilan, ijtihad menjadi sumber dinamis yang menjaga relevansi politik Islam dalam menghadapi tantangan sosial-politik kontemporer (Azra, 2012).

4. Sintesis Al-Qur'an, Hadis, dan Ijtihad dalam Politik Islam

Al-Qur'an, Hadis, dan ijtihad membentuk kesatuan integral dalam pemikiran politik Islam. Al-Qur'an menyediakan prinsip normatif, Hadis memberikan teladan praktik politik, dan ijtihad memungkinkan aktualisasi nilai-nilai tersebut secara kontekstual. Dengan kerangka ini, politik Islam bersifat dinamis, etis, dan berorientasi pada kemaslahatan umat manusia (Al-Syathibi, 2004).

Sintesis ketiga sumber tersebut menunjukkan bahwa politik Islam tidak

dibangun atas dasar tekstualisme sempit maupun rasionalisme bebas nilai. Al-Qur'an memberikan arah dan tujuan moral, Hadis menghadirkan contoh konkret penerapan nilai-nilai tersebut dalam kehidupan sosial-politik, sementara ijtihad berperan sebagai metode intelektual untuk menjawab tantangan baru yang terus berkembang. Hubungan ketiganya bersifat saling melengkapi dan tidak dapat dipisahkan dalam memahami politik Islam secara utuh (Hallaq, 2001).

Dalam kerangka ini, Al-Qur'an berfungsi sebagai sumber nilai dasar yang bersifat tetap (*tsawābit*), seperti keadilan, amanah, dan musyawarah. Hadis berfungsi menjelaskan dan mengoperasionalkan nilai-nilai tersebut dalam praktik kepemimpinan dan pengelolaan masyarakat. Adapun ijtihad berfungsi mengembangkan aspek-aspek yang bersifat berubah (*mutaghayyirāt*), sehingga politik Islam dapat beradaptasi dengan realitas sosial, budaya, dan politik yang berbeda-beda (Rahman, 1979).

Sintesis ini juga menegaskan bahwa legitimasi politik dalam Islam tidak cukup ditentukan oleh kepatuhan formal terhadap teks, tetapi oleh kesesuaian antara nilai, tujuan, dan dampak kebijakan politik terhadap kemaslahatan masyarakat. Dengan demikian, politik Islam menolak formalisme hukum yang kering dari nilai etika, sekaligus menolak pragmatisme politik yang mengabaikan prinsip moral (Nasr, 2001).

Lebih jauh, pendekatan sintesis Al-Qur'an, Hadis, dan ijtihad membuka ruang dialog antara politik Islam dan sistem politik modern. Nilai-nilai Islam dapat diaktualisasikan dalam berbagai bentuk institusi politik, seperti negara hukum, demokrasi konstitusional, dan mekanisme perwakilan, selama tujuan utamanya adalah menegakkan keadilan dan mencegah kezaliman. Hal ini menunjukkan fleksibilitas dan relevansi politik Islam dalam konteks dunia modern (Esposito, 2001; Hefner, 2011).

Dengan demikian, sintesis ketiga sumber pemikiran politik Islam menegaskan bahwa politik Islam bukanlah sistem tertutup atau ahistoris, melainkan kerangka etis-dinamis yang mampu merespons perubahan zaman. Politik Islam tidak hanya mengatur hubungan kekuasaan, tetapi juga membimbing arah moral kehidupan publik agar tetap berpihak pada martabat manusia, keadilan sosial, dan kemaslahatan bersama (Azra, 2012).

C. Hubungan agama dan negara dalam Islam

Hubungan antara agama dan negara merupakan salah satu tema paling sentral dan kompleks dalam kajian politik Islam. Sejak awal kemunculannya, Islam tidak hanya hadir sebagai ajaran spiritual, tetapi juga sebagai sistem nilai yang mengatur kehidupan sosial, hukum, dan politik. Oleh karena itu, dalam tradisi Islam, agama dan negara tidak dipisahkan secara dikotomis sebagaimana

dalam pengalaman historis Barat modern, melainkan dipahami sebagai dua entitas yang saling berkaitan dan saling menopang dalam kerangka etika dan nilai ilahiah (Esposito, 2001; Azra, 2012).

Islam memandang negara sebagai instrumen untuk menjaga agama (*ḥifẓ al-dīn*) dan mengatur urusan dunia (*siyāsah al-dunyā*). Negara tidak diposisikan sebagai tujuan akhir, melainkan sebagai sarana untuk mewujudkan keadilan, kemaslahatan, dan keteraturan sosial. Dalam konteks ini, relasi agama dan negara dalam Islam bersifat normatif-etik, bukan semata-mata institusional-formal (Al-Mawardi, 1996).

Relasi normatif antara agama dan negara dalam Islam tercermin dari prinsip bahwa kekuasaan politik harus dijalankan sesuai dengan nilai-nilai moral dan hukum ilahi. Agama berfungsi sebagai sumber etika publik yang membimbing arah kebijakan negara, sementara negara berfungsi sebagai institusi yang menjamin terlaksananya nilai-nilai tersebut dalam kehidupan sosial. Dengan demikian, negara dalam Islam tidak bersifat teokratis dalam arti kekuasaan absolut atas nama Tuhan, tetapi juga tidak sekuler dalam arti terlepas dari nilai agama (Rahman, 1979). Dalam sejarah pemikiran Islam, hubungan agama dan negara sering dipahami melalui ungkapan klasik bahwa “agama dan kekuasaan adalah dua saudara kembar”. Ungkapan ini menunjukkan bahwa agama membutuhkan kekuasaan agar nilai-nilainya dapat diwujudkan secara sosial, sementara kekuasaan membutuhkan agama sebagai

sumber legitimasi moral dan pengendali etika. Pandangan ini menegaskan hubungan fungsional dan saling ketergantungan antara agama dan negara dalam Islam (Al-Ghazali, 2005).

Namun demikian, Islam tidak memberikan desain baku mengenai bentuk negara atau sistem pemerintahan tertentu. Al-Qur'an dan Sunnah tidak menetapkan model institusional negara, melainkan memberikan prinsip-prinsip dasar yang harus dijadikan pedoman dalam pengelolaan kekuasaan. Hal ini membuka ruang bagi keragaman bentuk negara dan sistem politik dalam dunia Islam, selama nilai-nilai keadilan, amanah, musyawarah, dan kemaslahatan tetap dijaga (Lapidus, 2002).

Dalam perkembangan pemikiran politik Islam, perbedaan konteks sosial dan sejarah melahirkan beragam pandangan mengenai hubungan agama dan negara. Sebagian pemikir menekankan integrasi yang kuat antara agama dan kekuasaan politik, sementara yang lain menekankan pemisahan fungsional dengan tetap menjadikan nilai-nilai Islam sebagai landasan etis kehidupan publik. Keragaman pandangan ini menunjukkan bahwa hubungan agama dan negara dalam Islam bersifat dinamis dan terbuka terhadap reinterpretasi (Esposito, 2001).

Selain itu, hubungan agama dan negara dalam Islam juga harus dipahami dalam kerangka tujuan kemaslahatan. Negara tidak dimaksudkan untuk memaksakan praktik keagamaan secara represif, tetapi untuk menciptakan kondisi sosial yang

memungkinkan warga negara menjalankan kehidupan beragama secara bebas dan bermartabat. Pendekatan ini menunjukkan bahwa politik Islam menempatkan kebebasan, keadilan, dan tanggung jawab sosial sebagai tujuan utama relasi agama dan negara (Hefner, 2011).

Dengan demikian, hubungan agama dan negara dalam Islam merupakan relasi yang bersifat integratif secara nilai, tetapi fleksibel secara institusional. Agama memberikan arah moral dan etika, sementara negara menyediakan struktur dan mekanisme untuk mewujudkan nilai-nilai tersebut dalam kehidupan bersama. Perspektif ini menegaskan bahwa politik Islam tidak bertujuan mendirikan negara agama yang kaku, melainkan membangun tata kelola negara yang bermoral, adil, dan berorientasi pada kemaslahatan umat manusia (Azra, 2012).

1. Landasan Normatif Hubungan Agama dan Negara dalam Islam

Secara normatif, Al-Qur'an tidak memberikan konsep negara secara eksplisit, tetapi memuat prinsip-prinsip dasar yang menjadi fondasi hubungan agama dan kekuasaan politik. Prinsip-prinsip tersebut antara lain keadilan, amanah, musyawarah, dan penegakan hukum.

Al-Qur'an menegaskan bahwa kekuasaan harus dijalankan berdasarkan keadilan:

“Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) menyampaikan amanah kepada yang

berhak menerimanya, dan apabila kamu menetapkan hukum di antara manusia hendaklah kamu menetapkan dengan adil.”

(QS. an-Nisā' [4]: 58)

Ayat ini menunjukkan bahwa kekuasaan politik memiliki dimensi religius dan moral, karena pelaksanaannya dipertanggungjawabkan tidak hanya kepada manusia, tetapi juga kepada Allah Swt. (Az-Zuhaili, 1991).

Selain itu, Al-Qur'an menegaskan pentingnya ketaatan kepada otoritas politik selama tidak bertentangan dengan nilai-nilai ilahiah:

“Wahai orang-orang yang beriman, taatilah Allah, taatilah Rasul, dan ulil amri di antara kamu.”

(QS. an-Nisā' [4]: 59)

Ayat ini sering dijadikan dasar teologis hubungan antara agama dan kekuasaan, di mana ketaatan kepada negara bersifat bersyarat dan berada dalam kerangka ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya (Rahman, 1979).

Ayat-ayat tersebut menegaskan bahwa dalam Islam, legitimasi kekuasaan bersumber dari kepatuhan terhadap nilai-nilai ilahiah, bukan dari kekuatan atau dominasi semata. Kekuasaan yang sah adalah kekuasaan yang dijalankan secara adil, amanah, dan sesuai dengan prinsip-prinsip moral Islam. Dengan demikian,

agama berfungsi sebagai parameter etis yang membatasi dan mengarahkan praktik kekuasaan politik (Al-Mawardi, 1996).

Landasan normatif ini juga menunjukkan bahwa ketaatan kepada penguasa dalam Islam bersifat kritis dan kondisional. Ketika kebijakan penguasa bertentangan dengan keadilan dan nilai-nilai agama, umat memiliki dasar moral untuk melakukan koreksi dan penolakan secara etis. Prinsip ini menegaskan bahwa Islam tidak melegitimasi ketaatan buta terhadap kekuasaan, melainkan mendorong kesadaran etis dan tanggung jawab sosial (Al-Ghazali, 2005).

Selain keadilan dan amanah, prinsip musyawarah (*shūrā*) juga menjadi landasan normatif hubungan agama dan negara. Musyawarah menegaskan bahwa pengelolaan kekuasaan harus melibatkan partisipasi masyarakat dan pertimbangan kolektif. Dengan demikian, kekuasaan politik dalam Islam bersifat partisipatif dan tidak otoriter, meskipun Al-Qur'an tidak merumuskan bentuk institusionalnya secara rinci (Al-Qaradawi, 1997).

Lebih jauh, landasan normatif Al-Qur'an tentang hubungan agama dan negara juga berkaitan dengan tujuan kemaslahatan. Kekuasaan politik tidak dimaksudkan untuk memaksakan kehendak atau menindas masyarakat, tetapi untuk menciptakan keteraturan sosial yang adil

dan memungkinkan warga menjalankan kehidupan beragama secara bebas dan bermartabat. Dalam konteks ini, negara berfungsi sebagai pelayan kepentingan umum, bukan sebagai penguasa absolut atas kehidupan warga (Hodgson, 1974).

Dengan demikian, landasan normatif hubungan agama dan negara dalam Islam menegaskan bahwa politik tidak dapat dipisahkan dari nilai dan etika. Agama memberikan arah moral bagi kekuasaan, sementara negara menyediakan mekanisme institusional untuk mewujudkan keadilan dan kemaslahatan. Perspektif ini menjadi fondasi penting bagi pemahaman politik Islam yang inklusif, bertanggung jawab, dan relevan dengan tantangan zaman (Azra, 2012).

2. Praktik Historis Hubungan Agama dan Negara pada Masa Nabi

Hubungan agama dan negara dalam Islam dapat ditelusuri secara historis pada masa Nabi Muhammad Saw., khususnya setelah hijrah ke Madinah. Di Madinah, Nabi tidak hanya berperan sebagai rasul, tetapi juga sebagai pemimpin politik dan kepala pemerintahan. Hal ini menunjukkan bahwa sejak awal, Islam memadukan fungsi keagamaan dan politik dalam satu kepemimpinan, tanpa memisahkan keduanya secara institusional (Watt, 1956).

Piagam Madinah merupakan bukti historis penting mengenai konsep negara dalam Islam awal. Dokumen ini mengatur hubungan antara berbagai kelompok agama dan suku dalam satu komunitas politik (*ummah*), serta menegaskan prinsip keadilan, persamaan hak, kebebasan beragama, dan tanggung jawab kolektif dalam menjaga keamanan (Esposito, 2001). Dalam Piagam Madinah, Islam berfungsi sebagai sumber nilai etika publik, bukan sebagai alat pemaksaan agama.

Prinsip musyawarah (*shūrā*) juga menjadi fondasi hubungan agama dan negara pada masa Nabi. Dalam berbagai keputusan politik dan militer, Nabi Muhammad Saw. melibatkan para sahabat, sebagaimana diperintahkan dalam Al-Qur'an (QS. Āli 'Imrān [3]: 159). Praktik ini menunjukkan bahwa kekuasaan politik dalam Islam bersifat partisipatif dan tidak otoriter (Al-Qaradawi, 1997).

Kepemimpinan Nabi Muhammad Saw. di Madinah memperlihatkan model relasi agama dan negara yang bersifat integratif secara nilai, tetapi inklusif secara sosial. Meskipun Nabi adalah pemimpin agama, kebijakan politik yang dijalankannya tidak bersifat eksklusif untuk umat Islam saja, melainkan mencakup seluruh warga Madinah tanpa diskriminasi. Hal ini menunjukkan bahwa negara dalam Islam

awal dibangun di atas kontrak sosial yang menjamin hak dan kewajiban bersama (Rahman, 1979).

Dalam Piagam Madinah, posisi Nabi sebagai pemimpin politik berfungsi sebagai penjamin keadilan dan penengah konflik antar kelompok. Peran ini menunjukkan bahwa otoritas politik Nabi tidak dijalankan secara teokratis dalam arti memaksakan ajaran agama, melainkan sebagai otoritas moral yang menjaga keteraturan dan perdamaian sosial. Dengan demikian, agama memberikan nilai etis, sementara negara berfungsi sebagai instrumen pengelolaan masyarakat plural (Lapidus, 2002).

Selain itu, praktik politik Nabi menunjukkan adanya penghormatan terhadap hukum dan kesepakatan bersama. Nabi menegakkan aturan secara konsisten terhadap seluruh anggota komunitas politik, termasuk terhadap umat Islam sendiri. Prinsip ini menegaskan bahwa hukum berada di atas kepentingan kelompok dan individu, serta menjadi fondasi penting bagi konsep negara hukum dalam tradisi politik Islam (Hourani, 1991). Relasi agama dan negara pada masa Nabi juga ditandai oleh keterbukaan terhadap kritik dan koreksi. Musyawarah tidak hanya menjadi formalitas, tetapi mekanisme substantif dalam pengambilan keputusan. Praktik ini memperlihatkan

bahwa kekuasaan dalam Islam sejak awal dibatasi oleh nilai etika, rasionalitas kolektif, dan tanggung jawab sosial (Nasr, 2001).

Dengan demikian, praktik historis hubungan agama dan negara pada masa Nabi Muhammad Saw. menunjukkan bahwa Islam menawarkan model relasi yang tidak bersifat sekuler dalam arti memisahkan agama dari politik, tetapi juga tidak teokratis dalam arti pemaksaan agama. Model ini menempatkan agama sebagai sumber nilai moral dan etika publik, serta negara sebagai sarana untuk mewujudkan keadilan, perdamaian, dan kemaslahatan bersama (Azra, 2012).

3. Pandangan Ulama Klasik tentang Agama dan Negara

Para ulama klasik memiliki pandangan yang relatif seragam bahwa agama dan negara memiliki hubungan yang erat dan saling membutuhkan. Al-Mawardi menyatakan bahwa tujuan pemerintahan dalam Islam adalah menjaga agama dan mengatur urusan dunia (*ḥirāsat al-dīn wa siyāsat al-dunyā*). Negara dibutuhkan agar agama dapat dijalankan secara optimal, dan agama berfungsi sebagai pedoman moral bagi kekuasaan (Al-Mawardi, 1996). Pandangan serupa dikemukakan oleh Ibnu Taimiyah, yang menegaskan bahwa kekuasaan politik merupakan kebutuhan manusia untuk menegakkan keadilan dan

mencegah kerusakan. Menurutnya, negara tanpa nilai agama akan cenderung zalim, sementara agama tanpa kekuasaan akan sulit diwujudkan secara sosial (Ibnu Taimiyah, 1998).

Al-Ghazali bahkan menyatakan bahwa agama dan negara ibarat dua saudara kembar; agama adalah fondasi, sementara negara adalah penjaganya. Tanpa negara, agama terancam, dan tanpa agama, negara kehilangan arah moral (Al-Ghazali, 2005).

Pandangan para ulama klasik tersebut menunjukkan bahwa hubungan agama dan negara dalam Islam bersifat fungsional dan saling melengkapi. Negara dipahami sebagai instrumen yang memungkinkan nilai-nilai agama diwujudkan secara kolektif dalam kehidupan sosial, sementara agama berfungsi sebagai sumber legitimasi moral yang membatasi dan mengarahkan kekuasaan. Dengan demikian, kekuasaan politik dalam Islam tidak berdiri bebas dari nilai, tetapi selalu berada dalam kerangka etika dan tanggung jawab moral (Lapidus, 2002).

Meskipun para ulama klasik sepakat tentang pentingnya relasi agama dan negara, mereka tidak memandang negara sebagai institusi suci yang kebal kritik. Al-Mawardi dan Ibnu Taimiyah, misalnya, menekankan bahwa kekuasaan politik harus dijalankan secara adil dan amanah. Ketika penguasa menyimpang dari prinsip

keadilan, legitimasi moral kekuasaan tersebut dapat dipertanyakan. Hal ini menunjukkan bahwa ulama klasik tidak melegitimasi absolutisme politik atas nama agama (Hallaq, 2001).

Selain itu, pemikiran ulama klasik juga memperlihatkan kesadaran bahwa kekuasaan bersifat historis dan kontekstual. Meskipun mereka berbicara dalam kerangka normatif Islam, gagasan-gagasan tentang negara dan pemerintahan yang mereka rumuskan sangat dipengaruhi oleh kondisi sosial-politik pada zamannya. Fakta ini menegaskan bahwa pemikiran politik Islam klasik tidak dapat dilepaskan dari konteks sejarah, dan karenanya terbuka untuk reinterpretasi di era modern (Hodgson, 1974).

Pandangan Al-Ghazali tentang agama dan negara sebagai “dua saudara kembar” juga menegaskan pentingnya keseimbangan antara moralitas dan kekuasaan. Negara yang kuat tetapi tidak bermoral berpotensi melahirkan tirani, sementara agama yang kuat secara spiritual tetapi tanpa dukungan kekuasaan akan kesulitan menghadapi ketidakadilan sosial. Oleh karena itu, keseimbangan antara keduanya menjadi kunci stabilitas sosial dan politik dalam perspektif Islam klasik (Nasr, 2001).

Dengan demikian, pandangan ulama klasik tentang agama dan negara

memberikan fondasi teoritis yang kuat bagi politik Islam. Relasi keduanya tidak dimaksudkan untuk menciptakan negara agama yang kaku, melainkan untuk memastikan bahwa kekuasaan dijalankan dalam koridor nilai-nilai moral dan kemaslahatan umat. Pemikiran ini tetap relevan sebagai rujukan normatif dalam diskursus politik Islam kontemporer, khususnya dalam konteks negara modern yang menuntut akuntabilitas, keadilan, dan etika publik (Azra, 2012).

4. Ragam Pandangan Modern tentang Hubungan Agama dan Negara

Dalam perkembangan modern, pemikiran tentang hubungan agama dan negara dalam Islam mengalami diferensiasi yang lebih luas. Secara umum, pandangan modern dapat diklasifikasikan ke dalam tiga arus utama.

Pertama, pandangan integratif-formalis, yang menekankan penyatuan agama dan negara secara institusional. Tokoh seperti Abul A'la al-Maududi berpendapat bahwa negara Islam harus menjadikan hukum Allah sebagai sumber kedaulatan tertinggi, sementara manusia hanya berperan sebagai pelaksana amanah kekuasaan (Al-Maududi, 1967).

Kedua, pandangan substantif, yang menekankan bahwa Islam tidak menentukan bentuk negara tertentu, melainkan menekankan nilai-nilai moral

seperti keadilan, musyawarah, dan persamaan. Tokoh seperti Muhammad Abduh dan Rashid Rida berpandangan bahwa nilai-nilai Islam dapat diwujudkan dalam negara modern tanpa harus membentuk negara agama (Rida, 1923; Abduh, 1998).

Ketiga, pandangan kultural-etik, yang melihat Islam sebagai sumber etika publik dan kekuatan moral dalam negara bangsa. Pemikir seperti Nurcholish Madjid menegaskan bahwa Islam tidak perlu diformalisasikan menjadi ideologi negara, tetapi berfungsi sebagai inspirasi moral bagi kehidupan politik yang demokratis dan plural (Madjid, 1997).

Ketiga arus pemikiran tersebut menunjukkan bahwa politik Islam modern tidak bersifat monolitik, melainkan berkembang secara dinamis seiring dengan perubahan sosial, politik, dan intelektual dunia Muslim. Perbedaan pandangan ini muncul sebagai respons terhadap pengalaman kolonialisme, modernisasi, dan munculnya negara bangsa, yang menuntut reinterpretasi hubungan antara agama dan kekuasaan (Esposito, 2001).

Pandangan integratif-formalis berangkat dari kekhawatiran akan marginalisasi agama dalam sistem politik modern. Dengan menekankan supremasi hukum Tuhan, pandangan ini bertujuan menjaga kemurnian nilai-nilai Islam dalam

kehidupan bernegara. Namun, pendekatan ini sering dikritik karena berpotensi melahirkan formalisme agama dan menyempitkan ruang pluralisme dalam masyarakat majemuk (Azra, 2012).

Sebaliknya, pandangan substantif berupaya menjembatani Islam dengan modernitas politik. Dengan menekankan substansi nilai ketimbang bentuk negara, pandangan ini membuka ruang dialog antara Islam dan konsep-konsep seperti demokrasi, konstitusionalisme, dan negara hukum. Pendekatan ini menegaskan bahwa tujuan utama politik Islam adalah keadilan dan kemaslahatan, bukan simbolisasi agama dalam institusi negara (Rahman, 1979).

Adapun pandangan kultural-etik menempatkan Islam sebagai sumber inspirasi moral yang bekerja melalui kesadaran sosial dan budaya, bukan melalui pemaksaan hukum negara. Pendekatan ini menekankan peran masyarakat sipil, pendidikan, dan etika publik dalam mewujudkan nilai-nilai Islam. Dalam konteks negara plural, pandangan ini dianggap paling kompatibel dengan demokrasi dan kebhinekaan (Madjid, 1997; Hefner, 2011).

Meskipun berbeda dalam pendekatan, ketiga arus pemikiran modern tersebut memiliki kesamaan dalam tujuan normatifnya, yaitu menegakkan keadilan,

mencegah tirani, dan mewujudkan kesejahteraan masyarakat. Perbedaan di antara mereka lebih terletak pada strategi dan medium aktualisasi nilai-nilai Islam dalam ruang publik, bukan pada tujuan akhirnya (Nasr, 2001).

Dengan demikian, ragam pandangan modern tentang hubungan agama dan negara dalam Islam menunjukkan kekayaan intelektual dan fleksibilitas politik Islam. Keragaman ini memungkinkan umat Islam untuk memilih dan mengembangkan model relasi agama dan negara yang paling sesuai dengan konteks sosial dan kebangsaan masing-masing, tanpa kehilangan orientasi moral dan nilai-nilai dasar Islam (Azra, 2012).

5. Hubungan Agama dan Negara dalam Konteks Indonesia

Dalam konteks Indonesia, hubungan agama dan negara memiliki karakter khas. Indonesia bukan negara agama, tetapi juga bukan negara sekuler dalam pengertian Barat. Pancasila sebagai dasar negara mencerminkan sintesis antara nilai ketuhanan, kemanusiaan, demokrasi, dan keadilan sosial (Latif, 2011).

Nilai-nilai politik Islam seperti keadilan (*al-'adl*), musyawarah (*shūrā*), dan amanah memiliki kesesuaian substansial dengan prinsip-prinsip Pancasila, khususnya sila pertama dan sila keempat. Oleh karena itu, relasi agama dan negara di Indonesia dapat dipahami sebagai relasi yang bersifat

substantif dan etis, bukan legalistik-formal (Asshiddiqie, 2010).

Pemikir Muslim Indonesia seperti Abdurrahman Wahid menekankan bahwa peran agama dalam negara adalah sebagai kekuatan moral dan kultural yang menjaga demokrasi, pluralisme, dan hak asasi manusia (Wahid, 2001). Pendekatan ini sejalan dengan tujuan politik Islam untuk mencegah tirani dan mewujudkan kemaslahatan umum (Hefner, 2011).

Sejarah pembentukan negara Indonesia menunjukkan adanya konsensus kebangsaan yang mengakomodasi peran agama tanpa menjadikannya sebagai dasar negara formal. Perdebatan mengenai Piagam Jakarta dan rumusan dasar negara mencerminkan upaya para pendiri bangsa untuk mencari titik temu antara aspirasi keagamaan dan realitas kemajemukan bangsa. Hasilnya adalah Pancasila sebagai platform bersama yang memungkinkan agama berkontribusi secara substantif dalam kehidupan publik (Latif, 2011).

Dalam kerangka konstitusional, UUD 1945 menjamin kebebasan beragama sekaligus menegaskan peran negara dalam melindungi dan memfasilitasi kehidupan beragama. Posisi ini menunjukkan bahwa negara Indonesia bersifat *religiously friendly state*, yakni negara yang tidak bersifat sekuler radikal, tetapi juga tidak mengidentifikasi diri dengan satu agama tertentu. Model ini sejalan dengan pandangan politik Islam yang menempatkan negara sebagai penjaga

keadilan dan kemaslahatan, bukan sebagai alat pemaksaan agama (Asshiddiqie, 2010). Relasi substantif antara Islam dan negara di Indonesia juga tercermin dalam peran organisasi masyarakat Islam dan tokoh-tokoh agama dalam memperkuat demokrasi dan etika publik. Melalui pendidikan, dakwah, dan gerakan sosial, nilai-nilai Islam berkontribusi dalam pembentukan budaya politik yang menjunjung keadilan, toleransi, dan tanggung jawab sosial. Pendekatan ini menegaskan bahwa kekuatan moral agama dapat bekerja secara efektif melalui masyarakat sipil, bukan semata-mata melalui institusi negara (Madjid, 1997).

Dalam konteks politik kontemporer, tantangan utama hubungan agama dan negara di Indonesia adalah menjaga keseimbangan antara kebebasan beragama, demokrasi, dan pluralisme. Politik Islam di Indonesia dituntut untuk tampil sebagai kekuatan etis yang mendorong integrasi sosial dan menolak politisasi agama yang bersifat eksklusif dan diskriminatif. Pendekatan substantif-etis menjadi kunci untuk memastikan bahwa agama berkontribusi positif dalam kehidupan politik tanpa mengancam kebhinekaan (Hefner, 2011).

Dengan demikian, hubungan agama dan negara dalam konteks Indonesia menunjukkan kompatibilitas antara nilai-nilai politik Islam dan prinsip-prinsip Pancasila. Islam tidak hadir sebagai ideologi negara, tetapi sebagai sumber nilai

moral yang memperkaya demokrasi, memperkuat keadilan sosial, dan menjaga persatuan nasional. Model relasi ini memberikan contoh bagaimana politik Islam dapat diaktualisasikan secara inklusif dan kontekstual dalam negara bangsa yang plural (Azra, 2012).

6. Penegasan Akademik

Berdasarkan landasan normatif, praktik historis, dan dinamika pemikiran klasik serta modern, dapat ditegaskan bahwa hubungan agama dan negara dalam Islam bersifat integratif secara nilai, tetapi fleksibel secara institusional. Islam tidak menawarkan model negara yang baku, melainkan kerangka etika dan prinsip moral yang dapat diimplementasikan dalam berbagai bentuk sistem politik sesuai konteks sosial dan sejarah.

Dengan demikian, hubungan agama dan negara dalam Islam bukan hubungan dominasi, melainkan hubungan fungsional yang bertujuan mewujudkan keadilan, kemaslahatan, dan kehidupan bersama yang bermartabat. Politik Islam tidak menuntut negara agama, tetapi menuntut negara yang bermoral.

Penegasan ini menunjukkan bahwa Islam tidak memposisikan negara sebagai entitas sakral yang kebal kritik, tetapi sebagai instrumen sosial yang harus selalu diuji berdasarkan nilai keadilan dan kemaslahatan. Negara memperoleh legitimasi bukan dari simbol keagamaan formal, melainkan dari kemampuannya menghadirkan keadilan, melindungi hak-

hak warga, dan mencegah kezaliman. Dalam perspektif ini, moralitas menjadi ukuran utama keberhasilan politik Islam (Rahman, 1979; Nasr, 2001).

Pendekatan integratif-nilai dan fleksibel-institusional juga memungkinkan politik Islam berdialog secara konstruktif dengan sistem politik modern. Demokrasi, konstitusionalisme, dan negara hukum dapat diterima sepanjang sejalan dengan prinsip-prinsip dasar Islam seperti musyawarah, amanah, dan persamaan di hadapan hukum. Hal ini menegaskan bahwa politik Islam tidak bersifat anti-modern, tetapi kritis dan selektif terhadap modernitas (Esposito, 2001; Hefner, 2011). Dalam konteks akademik, pemahaman ini membantu menghindarkan politik Islam dari dua ekstrem, yaitu formalisme ideologis yang menyempitkan makna agama dan sekularisme radikal yang menyingkirkan nilai moral dari ruang publik. Islam menawarkan jalan tengah dengan menempatkan agama sebagai sumber etika publik yang membimbing kekuasaan tanpa memonopolinya. Pendekatan ini sejalan dengan prinsip *wasatiyyah* (moderasi) dalam Islam (Azra, 2012).

Selain itu, penegasan akademik ini juga memiliki implikasi praktis bagi negara-negara Muslim dan masyarakat plural. Politik Islam dapat berfungsi sebagai kekuatan etis yang mendorong tata kelola pemerintahan yang bersih, adil, dan akuntabel, tanpa harus mengubah negara

menjadi negara agama. Dengan demikian, agama berperan memperkuat demokrasi dan kohesi sosial, bukan menjadi sumber konflik politik (Madjid, 1997).

Dengan demikian, hubungan agama dan negara dalam Islam harus dipahami sebagai relasi dinamis yang terus berkembang seiring perubahan zaman. Islam tidak hadir untuk menggantikan negara, tetapi untuk membimbingnya secara moral. Penegasan ini menempatkan politik Islam sebagai kerangka etis yang relevan, inklusif, dan transformatif dalam membangun kehidupan politik yang adil dan bermartabat di dunia modern (Azra, 2012; Wahid, 2001).

D. Ruang lingkup studi politik Islam

Studi politik Islam memiliki ruang lingkup yang luas, kompleks, dan multidimensional. Kajian ini tidak hanya membahas persoalan kekuasaan dan pemerintahan, tetapi juga mencakup dimensi nilai, etika, hukum, sejarah, serta praktik politik umat Islam dalam berbagai konteks sosial dan historis. Oleh karena itu, politik Islam dapat dipahami sebagai bidang kajian interdisipliner yang berada di persimpangan antara ilmu politik, hukum Islam, sejarah, dan pemikiran keislaman (Esposito, 2001; Lapidus, 2002).

Secara umum, ruang lingkup studi politik Islam dapat dikelompokkan ke dalam tiga dimensi utama, yaitu dimensi teoretis-konseptual, dimensi historis, dan dimensi

praktis-kontekstual. Ketiga dimensi ini saling berkaitan dan tidak dapat dipisahkan satu sama lain dalam memahami politik Islam secara utuh.

Dimensi teoretis-konseptual mencakup kajian terhadap konsep-konsep dasar dalam politik Islam, seperti kekuasaan, legitimasi, kedaulatan, kepemimpinan, keadilan, hukum, dan hubungan agama dengan negara. Pada dimensi ini, politik Islam dianalisis melalui sumber-sumber normatif seperti Al-Qur'an, Hadis, dan ijtihad, serta melalui pemikiran para ulama klasik dan pemikir modern. Kajian teoretis bertujuan merumuskan kerangka normatif dan etis yang menjadi dasar pengelolaan kekuasaan dalam perspektif Islam (Al-Mawardi, 1996; Azra, 2012).

Dimensi historis berfokus pada praktik politik Islam dalam lintasan sejarah, mulai dari masa Nabi Muhammad Saw., Khulafaur Rasyidin, dinasti-dinasti Islam, hingga perkembangan politik Islam di era modern dan kontemporer. Kajian historis membantu memahami bagaimana prinsip-prinsip politik Islam diterjemahkan dalam berbagai konteks sosial dan politik yang berbeda, sekaligus mengungkap dinamika, konflik, dan perubahan yang terjadi dalam sejarah umat Islam (Hodgson, 1974; Lapidus, 2002).

Sementara itu, dimensi praktis-kontekstual menelaah penerapan nilai-nilai politik Islam dalam realitas politik modern. Dimensi ini mencakup isu-isu seperti demokrasi, negara hukum, hak asasi manusia, pluralisme, tata kelola pemerintahan (*good governance*), serta hubungan agama dan negara dalam konteks

negara bangsa. Kajian ini menekankan relevansi dan aktualisasi politik Islam dalam menghadapi tantangan global dan lokal, termasuk di negara-negara dengan masyarakat Muslim mayoritas maupun minoritas (Hefner, 2011).

Selain ketiga dimensi tersebut, studi politik Islam juga mencakup analisis kritis terhadap relasi antara teks, pemikiran, dan praktik politik. Pendekatan kritis ini penting untuk menghindari pemahaman politik Islam yang ahistoris, normatif semata, atau ideologis. Dengan pendekatan ini, politik Islam dipahami sebagai tradisi pemikiran yang hidup, terbuka terhadap dialog, dan terus berkembang seiring perubahan zaman (Hallaq, 2001).

Dengan demikian, ruang lingkup studi politik Islam menunjukkan bahwa bidang kajian ini tidak hanya relevan secara akademik, tetapi juga signifikan secara praktis. Politik Islam berfungsi sebagai kerangka etis dan konseptual untuk memahami serta merespons persoalan kekuasaan, keadilan, dan kemaslahatan dalam kehidupan politik modern. Pendekatan multidimensional ini memungkinkan politik Islam berkontribusi secara konstruktif dalam membangun tata kelola pemerintahan yang adil, demokratis, dan bermartabat (Esposito, 2001; Azra, 2012).

1. Ruang Lingkup Teoretis: Konsep dan Prinsip Politik Islam

Secara teoretis, studi politik Islam membahas konsep-konsep dasar yang menjadi fondasi pemikiran dan praktik politik dalam Islam. Konsep-konsep ini bersumber dari Al-Qur'an, Hadis, dan

ijtihad para ulama, serta dikembangkan melalui refleksi filosofis dan historis (Rahman, 1979).

Salah satu konsep utama adalah kekuasaan (*al-sulṭah*), yang dalam Islam dipahami sebagai amanah, bukan hak absolut. Kekuasaan harus dijalankan untuk mewujudkan keadilan dan kemaslahatan umum, serta dibatasi oleh nilai-nilai moral dan hukum syariat (Al-Mawardi, 1996). Dalam konteks ini, kekuasaan tidak bersifat sakral secara personal, tetapi fungsional dan instrumental.

Konsep legitimasi politik juga menjadi fokus kajian teoretis politik Islam. Legitimasi dalam Islam tidak semata-mata bersumber dari kekuatan atau keturunan, tetapi dari persetujuan umat, keadilan kebijakan, dan kesesuaian dengan prinsip-prinsip syariat. Hal ini tercermin dalam praktik pemilihan Khulafaur Rasyidin dan diteorisasikan oleh para ulama klasik (Lapidus, 2002).

Selain itu, politik Islam juga mengkaji konsep kepemimpinan (*al-imāmah* atau *al-khilāfah*), yang dipahami sebagai tanggung jawab moral dan sosial. Pemimpin ideal dalam Islam adalah pemimpin yang adil, amanah, dan melayani kepentingan umat, bukan pemimpin yang otoriter atau tiranik (Al-Ghazali, 2005).

Konsep keadilan (*al-ʿadl*), musyawarah (*shūrā*), persamaan (*al-musāwah*), dan kedaulatan hukum juga menjadi tema sentral dalam kajian teoretis politik Islam.

Prinsip-prinsip ini membentuk kerangka normatif yang membedakan politik Islam dari politik kekuasaan yang bersifat pragmatis semata (Al-Qaradawi, 1997).

Kajian teoretis politik Islam juga mencakup pembahasan mengenai hubungan antara hukum dan kekuasaan. Dalam perspektif Islam, hukum tidak berada di bawah kehendak penguasa, melainkan menjadi rujukan normatif yang membatasi dan mengarahkan penggunaan kekuasaan. Prinsip supremasi hukum ini menegaskan bahwa tidak ada kekuasaan yang kebal dari hukum, sehingga politik Islam secara teoretis menolak absolutisme dan kesewenang-wenangan (Hallaq, 2001).

Selain itu, ruang lingkup teoretis politik Islam juga menelaah konsep kedaulatan. Berbeda dengan konsep kedaulatan absolut negara atau rakyat dalam teori politik modern, Islam menempatkan kedaulatan tertinggi pada nilai-nilai ilahiah, sementara manusia berperan sebagai khalifah yang menjalankan amanah kekuasaan. Konsepsi ini menekankan pembatasan kekuasaan dan tanggung jawab moral dalam penyelenggaraan negara (Al-Maududi, 1967; Nasr, 2001).

Dimensi teoretis politik Islam juga bersentuhan dengan isu etika politik. Politik tidak dipahami sebagai arena bebas nilai, melainkan sebagai aktivitas yang harus tunduk pada standar moral. Kejujuran, tanggung jawab, keberpihakan pada yang lemah, dan penghindaran dari

korupsi serta penyalahgunaan wewenang merupakan nilai-nilai etis yang melekat dalam teori politik Islam (Al-Ghazali, 2005). Lebih jauh, kajian teoretis politik Islam bersifat dialogis dengan teori politik modern. Konsep-konsep seperti demokrasi, konstitusionalisme, hak asasi manusia, dan *good governance* dianalisis secara kritis dalam perspektif nilai-nilai Islam. Dialog ini menunjukkan bahwa politik Islam tidak menutup diri terhadap perkembangan pemikiran politik modern, tetapi berusaha mengintegrasikannya secara selektif dan etis (Esposito, 2001; Hefner, 2011).

Dengan demikian, ruang lingkup teoretis studi politik Islam tidak hanya berfungsi sebagai kajian normatif-konseptual, tetapi juga sebagai landasan reflektif untuk menilai dan mengarahkan praktik politik. Dimensi teoretis ini menjadi fondasi penting bagi pengembangan politik Islam yang berkeadilan, bermoral, dan relevan dengan tantangan zaman (Azra, 2012).

2. Ruang Lingkup Historis: Praktik Politik Islam dalam Sejarah

Dimensi historis merupakan bagian penting dalam studi politik Islam. Kajian ini menelaah bagaimana prinsip-prinsip politik Islam diwujudkan dalam praktik nyata sepanjang sejarah umat Islam, mulai dari masa Nabi Muhammad Saw. hingga era modern dan kontemporer (Hodgson, 1974).

Pada masa Nabi Muhammad Saw., politik Islam dipraktikkan dalam konteks

masyarakat Madinah yang plural. Nabi tidak hanya berperan sebagai rasul, tetapi juga sebagai pemimpin politik yang membangun tatanan sosial berbasis keadilan, musyawarah, dan toleransi, sebagaimana tercermin dalam Piagam Madinah (Watt, 1956; Esposito, 2001).

Periode Khulafaur Rasyidin menjadi objek kajian historis penting karena sering dipandang sebagai model ideal praktik politik Islam. Pada masa ini, prinsip musyawarah, akuntabilitas, dan supremasi hukum relatif dijalankan secara konsisten, meskipun tidak terlepas dari konflik dan dinamika politik internal (Lapidus, 2002).

Selanjutnya, studi politik Islam juga mencakup periode dinasti-dinasti Islam seperti Umayyah, Abbasiyah, hingga Turki Utsmani. Pada periode ini, terjadi transformasi politik dari sistem yang relatif partisipatif menuju sistem monarki dan birokrasi kekaisaran. Perubahan ini menjadi bahan refleksi kritis tentang ketegangan antara ideal normatif politik Islam dan realitas kekuasaan historis (Hodgson, 1974).

Dalam konteks modern dan kontemporer, studi historis politik Islam mencakup pengalaman kolonialisme, kebangkitan nasionalisme, munculnya negara bangsa (*nation-state*), serta gerakan-gerakan politik Islam di berbagai negara Muslim. Dimensi ini menunjukkan bahwa politik Islam terus mengalami reinterpretasi sesuai dengan konteks zaman (Azra, 2012).

Kajian historis politik Islam juga berfungsi untuk membedakan antara ajaran normatif Islam dan praktik politik umat Islam yang bersifat manusiawi dan kontekstual. Tidak semua praktik politik dalam sejarah Islam mencerminkan nilai ideal Islam secara sempurna. Oleh karena itu, pendekatan historis memungkinkan analisis kritis terhadap penyimpangan, konflik, dan kompromi politik yang terjadi dalam perjalanan sejarah umat Islam (Hallaq, 2001).

Selain itu, dimensi historis membantu memahami bahwa perubahan bentuk pemerintahan dalam dunia Islam bukanlah penyimpangan mutlak dari ajaran Islam, melainkan respons terhadap tantangan sosial, ekonomi, dan geopolitik pada masanya. Peralihan dari sistem khilafah awal menuju monarki dinasti, misalnya, menunjukkan bagaimana realitas kekuasaan memengaruhi praktik politik, sekaligus menantang para ulama untuk merumuskan teori-teori politik yang adaptif (Lapidus, 2002).

Studi historis juga menyoroti peran ulama dan intelektual Muslim dalam merespons dinamika politik pada berbagai periode. Pada masa klasik, ulama seperti Al-Mawardi dan Ibnu Taimiyah berupaya merumuskan teori politik untuk menjaga stabilitas dan keadilan. Sementara itu, pada era modern, pemikir Muslim menghadapi tantangan kolonialisme dan modernitas dengan merumuskan kembali

hubungan antara Islam, negara, dan masyarakat (Rahman, 1979; Azra, 2012). Dalam konteks kontemporer, kajian historis politik Islam menjadi penting untuk memahami akar-akar ideologis berbagai gerakan politik Islam modern, baik yang bersifat moderat maupun radikal. Pemahaman sejarah yang komprehensif membantu menghindarkan simplifikasi dan generalisasi terhadap politik Islam, serta mendorong pendekatan yang lebih proporsional dan kontekstual (Esposito, 2001).

Dengan demikian, ruang lingkup historis studi politik Islam tidak hanya berfungsi sebagai catatan masa lalu, tetapi juga sebagai sumber refleksi kritis bagi pengembangan politik Islam masa kini dan masa depan. Melalui kajian historis, politik Islam dipahami sebagai tradisi yang dinamis, penuh pembelajaran, dan terbuka terhadap pembaruan, selama tetap berorientasi pada nilai keadilan dan kemaslahatan umat (Azra, 2012).

3. Ruang Lingkup Praktis: Politik Islam dalam Konteks Modern

Selain aspek teoretis dan historis, studi politik Islam juga memiliki ruang lingkup praktis yang sangat relevan dengan tantangan dunia modern. Dimensi ini mengkaji bagaimana nilai-nilai politik Islam diimplementasikan dalam sistem politik kontemporer yang ditandai oleh demokrasi, pluralisme, dan negara bangsa (Esposito dan Voll, 1996).

Salah satu isu utama adalah demokrasi dan politik Islam. Kajian ini membahas kompatibilitas antara prinsip demokrasi modern dengan nilai-nilai Islam seperti musyawarah, keadilan, dan partisipasi politik. Banyak pemikir Muslim kontemporer berpendapat bahwa demokrasi substantif sejalan dengan prinsip *shūrā* dan akuntabilitas dalam Islam (Al-Qaradawi, 1997; Hefner, 2011). Isu hak asasi manusia (HAM) juga menjadi bagian penting dalam ruang lingkup studi politik Islam. Kajian ini menelaah bagaimana prinsip perlindungan jiwa, kebebasan beragama, dan keadilan hukum dalam Islam dapat dikontekstualisasikan dengan rezim HAM modern. Dalam hal ini, konsep *maqāṣid al-shari‘ah* sering digunakan sebagai jembatan antara Islam dan HAM (Al-Syathibi, 2004).

Selain itu, studi politik Islam juga mencakup isu pluralisme dan toleransi, terutama dalam masyarakat multikultural. Pengalaman historis Islam, seperti Piagam Madinah dan praktik perlindungan terhadap non-Muslim, menjadi rujukan penting dalam membangun politik inklusif di negara modern (Madjid, 1997).

Dalam konteks negara bangsa seperti Indonesia, ruang lingkup praktis politik Islam mencakup relasi Islam dengan Pancasila, konstitusionalisme, dan demokrasi. Politik Islam dipahami bukan sebagai ideologi negara, melainkan sebagai sumber etika publik dan kekuatan moral

dalam memperkuat keadilan sosial dan demokrasi (Wahid, 2001; Latif, 2011).

Dimensi praktis politik Islam juga mencakup isu tata kelola pemerintahan (*good governance*), seperti transparansi, akuntabilitas, pemberantasan korupsi, dan pelayanan publik. Nilai-nilai Islam seperti amanah, kejujuran, dan tanggung jawab sosial memberikan dasar etis yang kuat bagi penguatan tata kelola pemerintahan yang bersih dan berorientasi pada kepentingan rakyat. Dalam konteks ini, politik Islam berkontribusi secara substantif terhadap reformasi birokrasi dan peningkatan kualitas demokrasi (Nasr, 2001).

Selain itu, studi politik Islam dalam konteks modern juga menelaah peran masyarakat sipil (*civil society*) dan gerakan sosial Islam dalam kehidupan politik. Organisasi keagamaan, lembaga pendidikan, dan gerakan sosial berbasis Islam memiliki peran strategis dalam membangun kesadaran politik, mengawasi kekuasaan, dan memperjuangkan keadilan sosial. Peran ini menunjukkan bahwa politik Islam tidak selalu bekerja melalui negara, tetapi juga melalui ruang publik dan budaya politik masyarakat (Hefner, 2011).

Ruang lingkup praktis politik Islam juga mencakup tantangan globalisasi, seperti hubungan internasional, perdamaian, dan keadilan global. Prinsip-prinsip Islam tentang perdamaian, keadilan, dan solidaritas kemanusiaan menjadi dasar

normatif bagi keterlibatan umat Islam dalam isu-isu global, termasuk resolusi konflik dan kerja sama internasional. Dengan demikian, politik Islam tidak terbatas pada ruang domestik, tetapi juga memiliki dimensi global (Esposito, 2001). Lebih jauh, kajian praktis politik Islam berfungsi sebagai sarana evaluasi kritis terhadap praktik politik yang mengatasnamakan agama. Pendekatan etis-substantif membantu membedakan antara nilai politik Islam yang autentik dan politisasi agama yang bersifat instrumental dan eksklusif. Hal ini penting untuk menjaga agar agama tidak digunakan sebagai alat legitimasi kekuasaan yang menindas atau diskriminatif (Azra, 2012). Dengan demikian, ruang lingkup praktis studi politik Islam menunjukkan bahwa Islam memiliki relevansi nyata dalam menjawab persoalan politik kontemporer. Politik Islam hadir sebagai kerangka etis yang membimbing praktik demokrasi, memperkuat keadilan sosial, dan menjaga pluralisme dalam masyarakat modern. Pendekatan ini menegaskan bahwa politik Islam bukan sekadar wacana normatif, tetapi juga panduan praktis bagi pengelolaan kekuasaan yang bermoral dan berkeadilan (Wahid, 2001; Hefner, 2011).

4. Politik Islam sebagai Kajian Akademik dan Kerangka Etis

Dengan ruang lingkup yang luas tersebut, studi politik Islam tidak hanya relevan sebagai kajian akademik, tetapi juga sebagai kerangka etis dan konseptual

dalam menghadapi tantangan politik global. Politik Islam menawarkan perspektif alternatif terhadap politik modern yang sering kali bersifat pragmatis dan utilitarian, dengan menekankan dimensi moral, tanggung jawab, dan kemanusiaan (Nasr, 2001).

Sebagai bidang kajian akademik, politik Islam terus berkembang melalui dialog dengan ilmu politik modern, teori demokrasi, dan studi hubungan internasional. Dinamika ini menunjukkan bahwa politik Islam bukanlah wacana statis, melainkan tradisi intelektual yang hidup dan adaptif terhadap perubahan zaman (Azra, 2012).

Dalam konteks akademik, studi politik Islam berperan penting dalam memperkaya khazanah ilmu politik dengan perspektif non-Barat. Politik Islam menghadirkan pendekatan yang menempatkan etika, spiritualitas, dan tujuan kemanusiaan sebagai bagian integral dari analisis kekuasaan. Pendekatan ini menantang dominasi paradigma politik yang memisahkan secara tajam antara moralitas dan praktik politik (Esposito, 2001).

Sebagai kerangka etis, politik Islam menegaskan bahwa kekuasaan harus dipertanggungjawabkan tidak hanya secara legal dan politik, tetapi juga secara moral. Prinsip amanah, keadilan, dan kemaslahatan menjadi tolok ukur utama dalam menilai kebijakan publik dan perilaku politik. Dengan demikian, politik

Islam memberikan basis normatif untuk kritik terhadap praktik politik yang koruptif, represif, dan eksploitatif (Al-Ghazali, 2005).

Selain itu, politik Islam sebagai kajian akademik mendorong pendekatan multidisipliner yang mengintegrasikan hukum Islam, filsafat politik, sosiologi, dan sejarah. Pendekatan ini memungkinkan analisis politik yang lebih komprehensif dan kontekstual, sekaligus menghindarkan reduksi politik Islam menjadi sekadar ideologi atau slogan keagamaan. Politik Islam dipahami sebagai tradisi pemikiran yang kompleks dan berlapis (Hallaq, 2001).

Dalam konteks global, kerangka etis politik Islam juga relevan dalam merespons krisis kemanusiaan, konflik identitas, dan ketimpangan sosial yang semakin meluas. Nilai-nilai Islam tentang keadilan sosial, solidaritas, dan perdamaian memberikan kontribusi normatif bagi pembangunan tata dunia yang lebih adil dan manusiawi. Hal ini menunjukkan bahwa politik Islam memiliki signifikansi tidak hanya bagi umat Islam, tetapi juga bagi peradaban global (Nasr, 2001).

Dengan demikian, politik Islam sebagai kajian akademik dan kerangka etis menempati posisi strategis dalam diskursus politik kontemporer. Ia berfungsi sebagai sarana refleksi kritis terhadap praktik kekuasaan, sekaligus sebagai panduan normatif untuk membangun kehidupan politik yang

bermoral, inklusif, dan berorientasi pada kemaslahatan umat manusia. Perspektif ini menegaskan bahwa politik Islam bukan sekadar warisan masa lalu, tetapi sumber inspirasi intelektual dan etis bagi masa kini dan masa depan (Azra, 2012).

BAB II

POLITIK ISLAM PADA MASA KLASIK: Politik Islam Masa Nabi Muhammad SAW

Bab ini membahas praktik politik Islam pada masa klasik dengan fokus utama pada kepemimpinan Nabi Muhammad Saw. di Madinah. Periode ini memiliki posisi yang sangat penting dalam kajian politik Islam karena menjadi fondasi historis dan normatif bagi pengembangan pemikiran serta praktik politik Islam pada masa-masa berikutnya. Politik Islam pada masa Nabi tidak hanya bersifat teoretis, tetapi terwujud secara nyata dalam tata kelola masyarakat yang plural, berkeadilan, dan berbasis nilai-nilai moral Islam (Watt, 1956; Esposito, 2001).

Keberhasilan Nabi Muhammad Saw. membangun tatanan sosial-politik di Madinah menunjukkan bahwa Islam sejak awal tidak hanya berfungsi sebagai ajaran spiritual, tetapi juga sebagai sistem nilai yang mampu mengatur kehidupan sosial dan politik secara konkret. Islam hadir sebagai kekuatan transformasional yang mengubah masyarakat Madinah dari komunitas yang terfragmentasi oleh konflik suku dan agama menjadi satu komunitas politik yang relatif stabil dan terintegrasi. Transformasi ini dicapai bukan melalui dominasi kekuasaan, melainkan melalui pendekatan etis, dialogis, dan partisipatif (Rahman, 1979).

Kepemimpinan Nabi Muhammad Saw. di Madinah menunjukkan bagaimana ajaran Islam diterjemahkan ke dalam praktik pemerintahan dan pengelolaan masyarakat. Nabi tidak hanya berfungsi sebagai rasul, tetapi juga sebagai kepala negara dan pemimpin politik yang mengatur

hubungan antar kelompok sosial, menegakkan hukum, serta menjaga stabilitas dan persatuan masyarakat. Peran ganda ini menegaskan bahwa dalam Islam, agama dan politik tidak dipisahkan secara dikotomis, tetapi saling terkait dalam kerangka nilai dan etika (Azra, 2012).

Dalam menjalankan kepemimpinannya, Nabi Muhammad Saw. menghadapi realitas masyarakat Madinah yang sangat plural, baik dari segi agama, suku, maupun kepentingan sosial. Tantangan ini menuntut kemampuan kepemimpinan yang tidak hanya berlandaskan otoritas keagamaan, tetapi juga kecakapan politik dan kebijaksanaan sosial. Melalui kebijakan-kebijakan inklusif, seperti Piagam Madinah dan praktik musyawarah, Nabi berhasil menciptakan sistem politik yang menjunjung keadilan, persamaan hak, dan toleransi antar kelompok (Esposito, 2001).

Pengalaman politik Madinah juga memperlihatkan bahwa politik Islam pada masa Nabi bersifat normatif sekaligus kontekstual. Nilai-nilai dasar seperti keadilan (*al-'adl*), musyawarah (*shūrā*), amanah, dan persatuan menjadi prinsip yang bersifat tetap, sementara bentuk dan mekanisme pemerintahan disesuaikan dengan kondisi sosial dan kebutuhan masyarakat. Hal ini menunjukkan fleksibilitas politik Islam dalam merespons realitas sosial tanpa kehilangan orientasi moralnya (Hodgson, 1974).

Oleh karena itu, praktik politik Islam pada masa Nabi Muhammad Saw. sering dipandang sebagai model awal politik Islam yang ideal secara normatif, meskipun tidak dimaksudkan sebagai cetak biru formal yang harus diterapkan secara literal pada setiap zaman. Model Madinah lebih tepat dipahami sebagai sumber inspirasi etis dan

konseptual bagi pengembangan politik Islam di berbagai konteks sejarah, termasuk dalam menghadapi tantangan negara modern dan masyarakat plural (Azra, 2012).

Dengan demikian, pembahasan politik Islam pada masa Nabi Muhammad Saw. dalam bab ini bertujuan untuk menelusuri fondasi nilai, prinsip, dan praktik politik Islam yang autentik. Melalui kajian ini, diharapkan dapat dipahami bahwa politik Islam sejak awal berorientasi pada kemaslahatan, keadilan, dan kehidupan bersama yang bermartabat, serta memiliki relevansi yang kuat bagi pengembangan pemikiran politik Islam kontemporer.

A. Kepemimpinan Nabi di Madinah

Hijrah Nabi Muhammad Saw. ke Madinah menandai fase baru dalam sejarah Islam, dari komunitas keagamaan menjadi komunitas politik. Peristiwa hijrah tidak hanya bermakna perpindahan geografis, tetapi juga transformasi sosial dan politik yang mendalam. Di Madinah, Nabi Muhammad Saw. mulai membangun masyarakat Islam yang terorganisir secara politik dan memiliki sistem sosial yang relatif mapan. Dalam konteks ini, Islam tampil sebagai ajaran yang tidak hanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, tetapi juga hubungan antar manusia dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara (Watt, 1956).

Di Madinah, Nabi menjalankan peran ganda sebagai pemimpin spiritual dan pemimpin politik. Sebagai rasul, Nabi menyampaikan wahyu dan membimbing umat dalam kehidupan keagamaan. Sebagai pemimpin

politik, Nabi mengatur kehidupan sosial, menyelesaikan konflik, menetapkan hukum, serta menjaga keamanan dan ketertiban masyarakat. Peran ganda ini menunjukkan bahwa dalam Islam, kepemimpinan politik tidak terlepas dari tanggung jawab moral dan spiritual, sehingga kekuasaan tidak dijalankan secara bebas nilai (Azra, 2012).

Kepemimpinan Nabi Muhammad Saw. tidak bersifat otoriter, melainkan partisipatif, etis, dan berorientasi pada kemaslahatan bersama. Dalam banyak peristiwa penting, Nabi melibatkan para sahabat dalam proses pengambilan keputusan melalui musyawarah. Praktik ini menegaskan bahwa legitimasi kepemimpinan dalam Islam tidak hanya bersumber dari otoritas wahyu, tetapi juga dari partisipasi dan persetujuan masyarakat (Watt, 1956; Al-Qaradawi, 1997).

Sebagai pemimpin politik, Nabi Muhammad Saw. mengelola masyarakat Madinah yang plural, terdiri dari kaum Muslimin (Muhajirin dan Anshar), komunitas Yahudi, dan kelompok-kelompok lain. Keberagaman ini menuntut kebijakan politik yang inklusif dan adil. Nabi menegaskan prinsip kesetaraan hak dan kewajiban sebagai warga komunitas politik (*ummah*), tanpa diskriminasi atas dasar agama atau suku. Hal ini menunjukkan bahwa politik Islam sejak awal tidak dibangun atas dasar eksklusivisme, melainkan inklusivitas sosial dan penghormatan terhadap pluralitas (Esposito, 2001).

Dalam praktik kepemimpinannya, Nabi Muhammad Saw. juga berperan sebagai penengah konflik dan penegak hukum. Beliau

menyelesaikan berbagai sengketa antar kelompok dengan pendekatan yang adil dan proporsional, serta menempatkan hukum di atas kepentingan pribadi maupun kelompok. Prinsip ini memperlihatkan bahwa supremasi hukum telah menjadi bagian penting dari praktik politik Islam sejak masa Nabi (Hodgson, 1974).

Selain itu, Nabi menampilkan kepemimpinan yang berbasis keteladanan moral (*uswah hasanah*). Keputusan-keputusan politiknya tidak hanya mempertimbangkan aspek strategis dan pragmatis, tetapi juga nilai etika, kemanusiaan, dan keadilan sosial. Kepemimpinan Nabi ditandai oleh sikap rendah hati, keterbukaan terhadap kritik, serta kesediaan untuk dikoreksi apabila terdapat pendapat yang lebih maslahat. Dengan demikian, kepemimpinan Nabi menjadi rujukan normatif bagi konsep kepemimpinan dalam politik Islam (Al-Ghazali, 2005).

Lebih jauh, kepemimpinan Nabi Muhammad Saw. juga menegaskan bahwa kekuasaan dalam Islam adalah amanah, bukan hak istimewa. Nabi menjalankan kekuasaan dengan penuh tanggung jawab dan kesadaran akan pertanggungjawaban di hadapan Allah Swt. Perspektif ini membedakan politik Islam dari politik kekuasaan yang semata-mata berorientasi pada dominasi dan kepentingan kelompok tertentu (Nasr, 2001).

Dengan demikian, kepemimpinan Nabi di Madinah memberikan fondasi penting bagi pemahaman politik Islam. Kepemimpinan tersebut memadukan dimensi spiritual, moral,

dan politik secara harmonis, serta menunjukkan bahwa politik dalam Islam bertujuan mewujudkan keadilan, persatuan, dan kemaslahatan umat. Model kepemimpinan Nabi Muhammad Saw. tetap relevan sebagai sumber inspirasi etis dan konseptual bagi pengembangan politik Islam di berbagai konteks zaman.

KEPEMIMPINAN NABI MUHAMMAD SAW. DI MADINAH

TAHAP 1 · HIJRAH SEBAGAI TITIK AWAL TRANSFORMASI POLITIK

- Hijrah Mekah » Madinah
- Dari komunitas keagamaan minoritas ke komunitas politik berdaulat



TAHAP 2 · PERAN GANDA NABI: PEMIMPIN SPIRITUAL & POLITIK

- Rasul (otoritas moral-spiritual)
 - Kepala negara (otoritas politik & administratif)
 - Tidak teokratis absolut
 - Tidak sekuler
- Agama menjadi **sumber moral**, bukan alat dominasi

TAHAP 3 · PENGELOLAAN MASYARAKAT MADINAH YANG PLURAL

- Muslim (Muhajirin & Anshar)
- Yahudi
- Kelompok non-Muslim lainnya
- Inklusif
- Non-diskriminatif
- Pluralisme hukum

TAHAP 4 · INSTRUMEN POLITIK: PIAGAM MADINAH

- Konstitusi awal
- Pengatur hak & kewajiban
- Kontrak sosial
- Supremasi hukum

Legitimasi politik berbasis kesepakatan, bukan paksaan

TAHAP 5 · KARAKTER KEKUASAAN DALAM KEPEMIMPINAN

- Amanah, bukan hak istimewa
- Terbuka terhadap kritik
- Tidak absolut

Al-Iqtisadiah

GHAZALI, 2005

NEGARA MADINAH SEBAGAI MODEL POLITIK ISLAM

- Berbasis nilai
- Fleksibel secara institusional
- Orientasi kemaslahatan

B. Piagam Madinah

Piagam Madinah merupakan dokumen politik tertulis pertama dalam sejarah Islam yang mengatur kehidupan masyarakat Madinah. Dokumen ini berfungsi sebagai konstitusi yang mengatur hubungan antar kelompok sosial dan agama dalam satu komunitas politik (*ummah*) (Esposito, 2001). Keberadaan Piagam Madinah menunjukkan bahwa sejak awal, Islam memiliki perhatian serius terhadap tata kelola masyarakat dan pengaturan kehidupan bersama dalam konteks sosial yang majemuk. Piagam Madinah lahir dalam konteks masyarakat Madinah yang plural dan sarat dengan potensi konflik. Sebelum kedatangan Nabi Muhammad Saw., Madinah (Yatsrib) diliputi pertikaian antar suku dan ketegangan antar kelompok agama. Oleh karena itu, Piagam Madinah dirancang sebagai instrumen politik untuk membangun perdamaian, menciptakan stabilitas, dan menyatukan berbagai kelompok dalam satu kesepakatan sosial-politik yang mengikat (Watt, 1956).

Isi Piagam Madinah menegaskan prinsip persamaan hak, kebebasan beragama, keadilan hukum, serta tanggung jawab kolektif dalam menjaga keamanan dan ketertiban. Setiap kelompok, baik Muslim maupun non-Muslim, diakui hak dan kewajibannya sebagai bagian dari komunitas politik Madinah. Tidak terdapat paksaan dalam urusan keyakinan, dan setiap kelompok diberi ruang untuk menjalankan ajaran agamanya masing-masing. Hal ini menunjukkan bahwa negara Madinah dibangun atas dasar kontrak sosial yang inklusif, bukan dominasi satu kelompok

atas kelompok lain (Watt, 1956; Esposito, 2001).

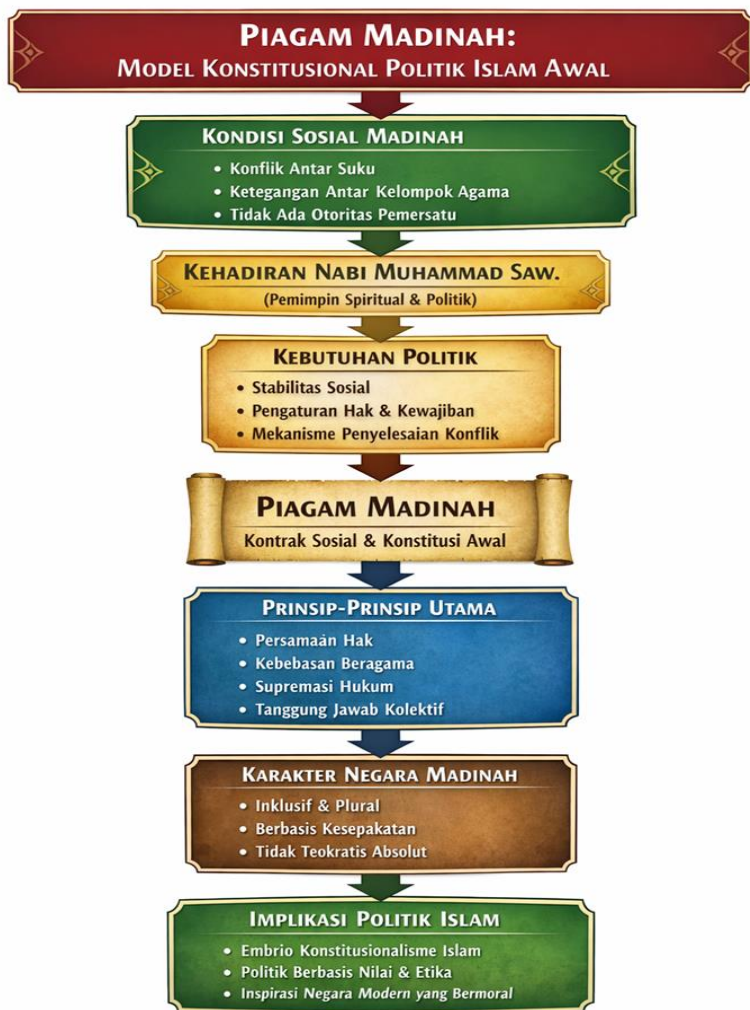
Lebih jauh, Piagam Madinah menetapkan prinsip solidaritas dan tanggung jawab bersama dalam menghadapi ancaman eksternal. Seluruh kelompok yang terikat dalam Piagam Madinah berkewajiban menjaga keamanan Madinah dan saling membantu dalam mempertahankan kota dari serangan musuh. Prinsip ini menegaskan bahwa identitas politik dalam negara Madinah bersifat kewargaan (*civic*), bukan semata-mata keagamaan, sehingga persatuan politik dibangun di atas kesepakatan bersama (Lapidus, 2002).

Piagam Madinah juga menegaskan peran Nabi Muhammad Saw. sebagai pemimpin politik dan hakim tertinggi dalam menyelesaikan sengketa. Setiap perselisihan yang tidak dapat diselesaikan secara internal oleh kelompok masing-masing dikembalikan kepada Nabi sebagai pemegang otoritas politik dan moral. Namun, otoritas ini dijalankan dalam kerangka keadilan dan kesepakatan bersama, bukan sebagai kekuasaan absolut yang sewenang-wenang. Hal ini menunjukkan adanya pembatasan etis terhadap kekuasaan dalam praktik politik Islam awal (Azra, 2012). Dari perspektif politik modern, Piagam Madinah sering dipandang sebagai embrio konstitusionalisme dalam tradisi politik Islam. Dokumen ini memuat prinsip-prinsip dasar yang lazim ditemukan dalam konstitusi modern, seperti pengakuan terhadap hak dan kewajiban warga, supremasi hukum, serta mekanisme penyelesaian konflik. Meskipun

konteks historisnya berbeda, nilai-nilai yang terkandung dalam Piagam Madinah memiliki kesesuaian substantif dengan prinsip negara hukum dan demokrasi konstitusional (Esposito, 2001).

Piagam Madinah juga menunjukkan bahwa politik Islam pada masa Nabi bersifat normatif sekaligus pragmatis. Nilai-nilai Islam seperti keadilan dan persaudaraan diterjemahkan ke dalam aturan-aturan konkret yang mengatur kehidupan sosial-politik. Dengan demikian, Piagam Madinah tidak hanya berfungsi sebagai dokumen historis, tetapi juga sebagai rujukan normatif bagi pengembangan politik Islam yang inklusif dan berkeadilan (Azra, 2012).

Dengan demikian, Piagam Madinah menegaskan bahwa negara Madinah dibangun di atas prinsip kesepakatan, keadilan, dan penghormatan terhadap pluralitas. Dokumen ini memperlihatkan bahwa Islam sejak awal menawarkan model politik yang mengintegrasikan nilai moral agama dengan kebutuhan praktis pengelolaan masyarakat. Piagam Madinah menjadi bukti historis bahwa politik Islam mampu menghadirkan tata kelola pemerintahan yang adil, inklusif, dan berorientasi pada perdamaian.



C. Prinsip Keadilan, Musyawarah, Dan Persatuan

Praktik politik Islam pada masa Nabi Muhammad Saw. ditopang oleh prinsip-prinsip

dasar yang bersumber dari Al-Qur'an dan diwujudkan secara konkret dalam kehidupan sosial-politik Madinah. Prinsip-prinsip ini tidak hanya bersifat normatif, tetapi menjadi pedoman operasional dalam pengelolaan kekuasaan dan hubungan antar warga. Tiga prinsip utama yang menonjol dalam praktik politik Nabi adalah keadilan (*al-'adl*), musyawarah (*shūrā*), dan persatuan (*ukhuwwah* dan *wahdah*), yang saling berkaitan dan membentuk fondasi tata kelola politik Islam (Watt, 1956).

1. Prinsip Keadilan (*al-'Adl*)

Keadilan merupakan prinsip sentral dalam politik Islam pada masa Nabi Muhammad Saw. Prinsip ini menjadi fondasi utama dalam pengelolaan kekuasaan dan penegakan hukum. Nabi menegakkan hukum secara adil tanpa diskriminasi, baik terhadap kaum Muslim maupun non-Muslim. Hukum diterapkan secara konsisten tanpa mempertimbangkan status sosial, kedudukan politik, atau hubungan kekerabatan. Prinsip ini menunjukkan bahwa dalam politik Islam, hukum berada di atas kepentingan individu dan kelompok (Hodgson, 1974).

Landasan normatif prinsip keadilan dalam politik Islam bersumber langsung dari Al-Qur'an. Allah Swt. memerintahkan agar kekuasaan dan hukum ditegakkan secara adil tanpa pengecualian:

"Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) menyampaikan amanah kepada yang

berhak menerimanya, dan apabila kamu menetapkan hukum di antara manusia hendaklah kamu menetapkan dengan adil.”

(QS. an-Nisā' [4]: 58)

Ayat ini menegaskan bahwa keadilan merupakan kewajiban moral dan religius dalam pelaksanaan kekuasaan. Dengan demikian, kekuasaan politik dalam Islam tidak bersifat netral secara etis, melainkan terikat pada tuntutan keadilan yang bersumber dari wahyu (Az-Zuhaili, 1991).

Dalam berbagai riwayat, Nabi Muhammad Saw. menegaskan bahwa keadilan adalah fondasi keberlangsungan masyarakat. Penegakan hukum yang adil berfungsi menjaga kepercayaan publik dan mencegah penyalahgunaan kekuasaan. Nabi bahkan memperingatkan bahwa kehancuran suatu umat sering kali disebabkan oleh ketidakadilan dan diskriminasi hukum. Oleh karena itu, keadilan dalam politik Islam bukan sekadar norma etis individual, tetapi syarat utama terciptanya stabilitas sosial dan legitimasi kekuasaan (Al-Ghazali, 2005).

Praktik keadilan Nabi Muhammad Saw. terlihat dalam berbagai kebijakan dan keputusan hukum. Nabi menolak segala bentuk perlakuan istimewa dalam penegakan hukum, termasuk terhadap orang-orang yang memiliki kedekatan pribadi atau status sosial tinggi. Sikap ini

menunjukkan bahwa supremasi hukum telah menjadi prinsip dasar dalam praktik politik Islam sejak masa awal (Hodgson, 1974).

Lebih jauh, keadilan pada masa Nabi juga mencakup perlindungan terhadap kelompok lemah dan minoritas. Nabi memastikan bahwa hak-hak kelompok non-Muslim dilindungi dalam kerangka Piagam Madinah, baik dalam aspek hukum, keamanan, maupun kebebasan beragama. Hal ini menunjukkan bahwa keadilan dalam Islam bersifat inklusif dan universal, tidak terbatas pada komunitas internal umat Islam saja (Esposito, 2001).

Dalam konteks politik, prinsip keadilan juga berfungsi sebagai mekanisme pembatas kekuasaan. Kekuasaan yang tidak dijalankan secara adil kehilangan legitimasi moral dan berpotensi melahirkan kezaliman. Oleh karena itu, keadilan menjadi ukuran utama keberhasilan kepemimpinan Nabi Muhammad Saw. sebagai pemimpin politik, sekaligus menjadi standar normatif bagi kepemimpinan dalam politik Islam secara umum (Nasr, 2001).

Dengan demikian, prinsip keadilan (*al-'adl*) dalam politik Islam masa Nabi Muhammad Saw. tidak hanya menjadi ideal normatif, tetapi diwujudkan secara nyata dalam praktik pemerintahan dan penegakan hukum. Keadilan berfungsi sebagai fondasi

moral, instrumen legitimasi politik, dan sarana menjaga stabilitas serta persatuan masyarakat. Prinsip ini tetap relevan sebagai rujukan utama dalam pengembangan politik Islam di berbagai konteks zaman, termasuk dalam negara modern yang menjunjung supremasi hukum dan hak asasi manusia.

2. Prinsip Musyawarah (*Shūrā*)

Prinsip musyawarah (*shūrā*) menjadi fondasi penting dalam pengambilan keputusan politik pada masa Nabi Muhammad Saw. Prinsip ini menegaskan bahwa kekuasaan dalam Islam tidak dijalankan secara sepihak, melainkan melalui proses dialog, pertimbangan bersama, dan partisipasi kolektif. Dalam berbagai persoalan publik, termasuk strategi perang, urusan sosial, dan kebijakan kemasyarakatan, Nabi melibatkan para sahabat untuk memberikan pendapat dan pertimbangan (Al-Qaradawi, 1997).

Landasan normatif prinsip musyawarah bersumber langsung dari Al-Qur'an. Allah Swt. menegaskan bahwa ciri masyarakat beriman adalah penyelesaian urusan bersama melalui musyawarah:

"Dan urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah di antara mereka."
(QS. asy-Syūrā [42]: 38)

Selain itu, Allah juga memerintahkan Nabi Muhammad Saw. untuk bermusyawarah dengan para sahabat dalam urusan publik: *“Maka bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu.”* (QS. Āli ‘Imrān [3]: 159)

Ayat-ayat ini menunjukkan bahwa musyawarah bukan sekadar pilihan teknis, melainkan prinsip normatif yang mengikat dalam praktik politik Islam (Rahman, 1979).

Dalam praktik sejarah, Nabi Muhammad Saw. secara konsisten menerapkan musyawarah, bahkan dalam situasi-situasi krusial. Dalam Perang Badar, Nabi menerima masukan strategis dari para sahabat terkait posisi pasukan. Dalam Perang Uhud, Nabi mengikuti hasil musyawarah mayoritas meskipun berbeda dengan pandangan pribadinya. Praktik ini menunjukkan bahwa musyawarah memiliki kedudukan penting dalam legitimasi keputusan politik, sekaligus menjadi mekanisme pembelajaran kolektif bagi umat (Watt, 1956).

Musyawarah berfungsi sebagai mekanisme kontrol terhadap kekuasaan dan sarana untuk mencapai keputusan yang lebih maslahat. Dengan membuka ruang dialog dan perbedaan pendapat, Nabi menunjukkan bahwa kebenaran dalam urusan sosial-politik dapat dicapai melalui pertimbangan kolektif, bukan semata-mata

otoritas personal. Prinsip ini secara tegas menolak otoritarianisme dan absolutisme politik, sekaligus menempatkan kekuasaan dalam koridor etika dan tanggung jawab sosial (Rahman, 1979).

Selain itu, musyawarah juga mencerminkan sikap keterbukaan Nabi terhadap kritik dan koreksi. Nabi tidak menempatkan dirinya sebagai sosok yang kebal dari masukan dalam urusan duniawi dan sosial. Sikap ini memperlihatkan bahwa kepemimpinan dalam politik Islam bersifat inklusif dan dialogis, serta menempatkan rasionalitas kolektif sebagai bagian penting dari proses pengambilan keputusan (Al-Ghazali, 2005).

Musyawarah pada masa Nabi juga berfungsi sebagai sarana pendidikan politik bagi umat. Melalui keterlibatan aktif dalam proses pengambilan keputusan, masyarakat Madinah dilatih untuk berpikir kritis, bertanggung jawab, dan berpartisipasi dalam urusan publik. Hal ini menunjukkan bahwa politik Islam sejak awal mengandung dimensi partisipasi dan kesadaran kewargaan (*civic consciousness*), yang menjadi fondasi bagi terbentuknya masyarakat politik yang matang (Azra, 2012).

Dalam konteks politik Islam, musyawarah tidak identik secara teknis dengan demokrasi modern, tetapi memiliki kesesuaian nilai secara substantif.

Keduanya sama-sama menekankan partisipasi, deliberasi, dan akuntabilitas kekuasaan. Oleh karena itu, prinsip *shūrā* sering dipandang sebagai titik temu antara nilai-nilai politik Islam dan sistem politik demokratis kontemporer (Esposito, 2001). Dengan demikian, prinsip musyawarah (*shūrā*) dalam politik Islam masa Nabi Muhammad Saw. merupakan fondasi penting bagi praktik kekuasaan yang etis, partisipatif, dan bertanggung jawab. Musyawarah tidak hanya berfungsi sebagai mekanisme pengambilan keputusan, tetapi juga sebagai sarana pembatas kekuasaan dan pembentukan budaya politik yang adil dan inklusif. Prinsip ini tetap relevan sebagai rujukan normatif dalam pengembangan politik Islam di era modern.

3. Prinsip Persatuan (*Ukhuwwah* dan *Wahdah*)

Selain keadilan dan musyawarah, persatuan (*ukhuwwah* dan *wahdah*) menjadi prinsip utama dalam politik Islam pada masa Nabi Muhammad Saw. Prinsip ini memiliki peran strategis karena Nabi menghadapi masyarakat Madinah yang sebelumnya terpecah oleh konflik antar suku, dendam sosial, dan ketegangan antar kelompok agama. Kondisi sosial tersebut berpotensi menghambat pembentukan komunitas politik yang stabil. Oleh karena itu, pembangunan

persatuan menjadi agenda politik utama Nabi Muhammad Saw. (Esposito, 2001).

Landasan normatif prinsip persatuan bersumber dari Al-Qur'an yang menegaskan pentingnya persaudaraan dan kesatuan umat. Allah Swt. berfirman:

“Sesungguhnya orang-orang beriman itu bersaudara, maka damaikanlah antara kedua saudaramu.”

(QS. al-Ḥujurāt [49]: 10)

Ayat ini menegaskan bahwa persatuan bukan hanya tuntutan sosial, tetapi juga kewajiban moral dan religius. Dalam konteks politik, persatuan berfungsi sebagai fondasi bagi terciptanya stabilitas dan keteraturan sosial (Rahman, 1979).

Dalam praktiknya, Nabi Muhammad Saw. membangun persatuan melalui berbagai kebijakan politik dan sosial. Salah satu langkah paling signifikan adalah mempersaudarakan kaum Muhajirin dan Anshar (*mu'ākhāt*). Kebijakan ini tidak hanya bersifat simbolik, tetapi juga berdampak nyata dalam menghapus sekat sosial dan ekonomi antara dua kelompok utama umat Islam. Melalui persaudaraan ini, solidaritas sosial diperkuat dan potensi konflik internal dapat diminimalkan (Watt, 1956).

Persatuan yang dibangun Nabi tidak bersifat homogenisasi yang meniadakan perbedaan, melainkan persatuan yang mengakui dan mengelola keragaman.

Perbedaan agama, suku, dan budaya tetap diakui, tetapi diikat dalam kerangka tanggung jawab bersama sebagai anggota komunitas politik Madinah. Prinsip ini tercermin secara jelas dalam Piagam Madinah yang mengakui eksistensi berbagai kelompok sebagai bagian dari satu *ummah* politik dengan hak dan kewajiban yang jelas (Lapidus, 2002).

Pendekatan ini menunjukkan bahwa politik Islam sejak awal bersifat inklusif dan berorientasi pada solidaritas sosial. Persatuan tidak dibangun melalui pemaksaan identitas, melainkan melalui kesepakatan sosial dan komitmen bersama untuk menjaga keadilan dan keamanan. Dengan demikian, persatuan dalam politik Islam berfungsi sebagai sarana integrasi sosial dalam masyarakat yang plural (Esposito, 2001).

Dalam konteks politik, persatuan menjadi prasyarat penting bagi berjalannya prinsip keadilan dan musyawarah. Tanpa persatuan, proses pengambilan keputusan akan terhambat oleh konflik dan fragmentasi sosial. Oleh karena itu, Nabi menempatkan persatuan sebagai tujuan strategis politik Islam, sekaligus sebagai nilai moral yang harus dijaga oleh seluruh anggota masyarakat Madinah (Nasr, 2001). Lebih jauh, prinsip persatuan juga berfungsi sebagai mekanisme pencegah disintegrasi politik. Dengan memperkuat

ikatan sosial dan rasa tanggung jawab kolektif, Nabi berhasil menciptakan stabilitas politik yang memungkinkan negara Madinah berkembang sebagai komunitas politik yang relatif solid. Hal ini menunjukkan bahwa persatuan dalam politik Islam tidak hanya bersifat ideal normatif, tetapi juga memiliki implikasi praktis bagi keberlangsungan negara (Hodgson, 1974).

Dengan demikian, prinsip persatuan (*ukhuwwah* dan *wahdah*) dalam politik Islam masa Nabi Muhammad Saw. merupakan fondasi penting bagi pembentukan negara Madinah. Persatuan berfungsi sebagai perekat sosial, penopang stabilitas politik, dan sarana mewujudkan kemaslahatan bersama. Prinsip ini tetap relevan sebagai rujukan normatif bagi politik Islam kontemporer, khususnya dalam menghadapi tantangan masyarakat plural dan multikultural.

4. Integrasi Ketiga Prinsip dalam Praktik Politik Nabi

Ketiga prinsip tersebut—keadilan, musyawarah, dan persatuan—tidak berdiri sendiri, melainkan saling melengkapi dan saling menguatkan dalam praktik politik Nabi Muhammad Saw. Keadilan memberikan dasar moral dan hukum bagi pelaksanaan kekuasaan, musyawarah menyediakan mekanisme pengambilan keputusan yang partisipatif dan akuntabel,

sementara persatuan memastikan stabilitas sosial dalam masyarakat Madinah yang plural. Integrasi ketiganya membentuk karakter politik Islam yang etis, inklusif, dan berorientasi pada kemaslahatan bersama (Azra, 2012).

Dalam praktik politik Nabi, keadilan menjadi landasan normatif yang menentukan arah kebijakan, tetapi keadilan tersebut tidak dijalankan secara sepihak. Musyawarah berperan sebagai sarana untuk merumuskan keputusan yang adil melalui pertimbangan kolektif dan dialog terbuka. Dengan demikian, keadilan dan musyawarah saling berkaitan: keadilan tanpa musyawarah berpotensi menjadi otoriter, sementara musyawarah tanpa orientasi keadilan dapat kehilangan arah moral (Rahman, 1979).

Persatuan melengkapi kedua prinsip tersebut dengan menyediakan prasyarat sosial bagi berjalannya politik yang adil dan partisipatif. Dalam masyarakat yang terfragmentasi, keadilan sulit ditegakkan dan musyawarah sulit dijalankan secara efektif. Oleh karena itu, Nabi Muhammad Saw. menempatkan persatuan sebagai tujuan strategis politik Islam, sehingga perbedaan kepentingan dan identitas dapat dikelola dalam kerangka solidaritas dan tanggung jawab bersama (Esposito, 2001).

Integrasi ketiga prinsip ini tampak jelas dalam kebijakan-kebijakan Nabi di Madinah, seperti penerapan Piagam Madinah. Dokumen tersebut menegaskan keadilan hukum bagi seluruh warga, mengatur mekanisme penyelesaian konflik melalui kesepakatan bersama, serta membangun persatuan politik di tengah keberagaman agama dan suku. Hal ini menunjukkan bahwa politik Islam masa Nabi tidak bersifat parsial, tetapi dirancang secara holistik dengan memperhatikan dimensi moral, prosedural, dan sosial (Lapidus, 2002).

Lebih jauh, integrasi keadilan, musyawarah, dan persatuan juga mencerminkan keseimbangan antara nilai dan realitas. Nabi Muhammad Saw. tidak hanya menekankan ideal moral, tetapi juga memperhitungkan kondisi sosial dan psikologis masyarakat. Pendekatan ini menjadikan politik Islam pada masa Nabi bersifat realistis tanpa kehilangan orientasi etikanya. Dengan kata lain, politik Islam tidak jatuh pada idealisme utopis maupun pragmatisme bebas nilai (Nasr, 2001).

Dalam perspektif akademik, integrasi ketiga prinsip ini menunjukkan bahwa politik Islam memiliki kerangka normatif yang koheren dan sistemik. Politik Islam tidak hanya berbicara tentang siapa yang berkuasa, tetapi bagaimana kekuasaan dijalankan, dengan mekanisme apa

keputusan diambil, dan untuk tujuan sosial apa kekuasaan tersebut digunakan. Kerangka ini membedakan politik Islam dari politik kekuasaan yang semata-mata berorientasi pada dominasi dan kepentingan elite (Azra, 2012).

Dengan demikian, praktik politik Islam pada masa Nabi Muhammad Saw. menunjukkan bahwa politik dalam Islam bertujuan membangun tatanan sosial yang adil, partisipatif, dan bersatu. Integrasi keadilan, musyawarah, dan persatuan menjadi fondasi normatif yang terus relevan sebagai rujukan dalam pengembangan politik Islam di berbagai konteks zaman, termasuk dalam menghadapi tantangan negara modern, demokrasi, dan masyarakat plural.



PRINSIP UTAMA POLITIK ISLAM

♦ Musyawarah

musyawarah yang paling utama adalah berkenaan dengan pemilihan ketua negara yang akan menjalankan tugas, tugas utama dalam pentadbiran ummah. Asas musyawarah pula adalah berkenaan dengan penentuan jalan dan cara pelaksanaan undang-undang dimuktamadkan di dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Asas musyawarah yang seterus dengan jalan menentukan perkara, perkara baru yang timbul di kalangan ummah, ijihad.

♦ Keadilan

Dalam sistem politik Islam ialah keadilan. Ini adalah menyangkut dengan keadilan oleh sistem sosial dan sistem ekonomi Islam. Keadilan di dalam bidang-bidang mungkin terlaksana tanpa wujudnya kuasa politik yang melindungi dan menegakkan dalam pelaksanaannya yang luas, prinsip keadilan yang terkandung dalam Islam meliputi dan menguasai segala jenis perhubungan yang berlaku di dalam masyarakat, termasuk keadilan di antara rakyat dan pemerintah, di antara dua pihak yang berselisih pihak pengadilan.

The Islamic Political System is based on the following main principles:

1. Sovereignty of Allah swt.
2. Khilafah of Mankind
3. Legislation by Shura (Consultation).
4. Accountability of government
5. Independence of judiciary.
6. Equality before law.

PRINSIP POLITIK ISLAM DALAM MASA NABI MUHAMMAD SAW.

OVERVIEW

- As-Syura (musyawarah)
- Al-Adalah (adil)
- Imamah (Kepemimpinan)
- Al-Bai'ah (Kontrak Sosial)
- Al-Musawah (pembebasan)

Islamic Principles of Governance

- Shura—collective decision making. How to conduct shura is left open.
- Clear leadership—"when there are three of you traveling, appoint one to be the leader" (Ahmad, Abu Dawud with a good chain)
- Excellence in all that we do—"Allah has enjoined excellence in everything" (Muslim). This includes "seeking knowledge even to China."

Gambar tersebut menggambarkan integrasi tiga prinsip utama politik Islam pada masa Nabi Muhammad Saw., yaitu keadilan (*al-'adl*), musyawarah (*shūrā*), dan persatuan (*ukhuwwah* dan *wahdah*).

1. Keadilan (*al-'Adl*)

→Menjadi fondasi moral dan hukum kekuasaan

- Hukum berlaku sama bagi semua
- Melindungi minoritas dan kelompok lemah
- 2. Musyawarah (Shūrā)
 - Mekanisme pengambilan keputusan politik
 - Partisipasi publik dan kontrol kekuasaan
 - Penolakan terhadap otoritarianisme
- 3. Persatuan (Ukhuwwah & Wahdah)
 - Perekat sosial dalam masyarakat plural
 - Solidaritas dan tanggung jawab kolektif
 - Prasyarat stabilitas politik

Integrasi ketiganya menghasilkan politik Islam yang:

- Etis
- Partisipatif
- Inklusif
- Berorientasi pada kemaslahatan bersama

D. Negara Madinah sebagai model politik Islam

Negara Madinah sering dipandang sebagai model awal politik Islam yang ideal secara normatif. Negara ini tidak berbentuk teokrasi dalam arti kekuasaan absolut atas nama agama, tetapi juga tidak sekuler dalam arti memisahkan agama dari kehidupan publik. Negara Madinah merupakan negara berbasis nilai, di mana agama berfungsi sebagai sumber etika dan moral dalam pengelolaan kekuasaan dan kehidupan sosial (Azra, 2012).

Dalam negara Madinah, agama tidak dijadikan alat legitimasi kekuasaan yang represif, melainkan menjadi sumber inspirasi moral bagi tata kelola politik. Nabi Muhammad Saw. menjalankan kekuasaan politik dengan menempatkan nilai keadilan, amanah, dan tanggung jawab sosial sebagai landasan utama

kebijakan. Hal ini menunjukkan bahwa politik Islam pada masa Nabi berorientasi pada pelayanan kepada masyarakat, bukan dominasi atau penindasan (Nasr, 2001).

Model negara Madinah menunjukkan bahwa politik Islam bersifat fleksibel secara institusional, tetapi tegas secara moral. Al-Qur'an dan Sunnah tidak menetapkan bentuk negara yang baku, seperti monarki, republik, atau sistem lainnya. Sebaliknya, Islam menekankan prinsip-prinsip dasar yang harus menjadi fondasi penyelenggaraan negara, seperti keadilan (*al-'adl*), amanah, musyawarah (*shūrā*), persamaan (*al-musāwah*), dan persatuan (*wahdah*). Prinsip-prinsip inilah yang memberi arah normatif bagi praktik politik Islam (Rahman, 1979).

Fleksibilitas institusional negara Madinah terlihat dari kemampuannya mengakomodasi realitas masyarakat yang plural. Negara Madinah tidak dibangun atas dasar keseragaman agama atau suku, tetapi atas dasar kesepakatan bersama sebagaimana tertuang dalam Piagam Madinah. Identitas politik warga Madinah ditentukan oleh komitmen terhadap perjanjian sosial dan tanggung jawab kolektif, bukan oleh afiliasi keagamaan semata. Hal ini menjadikan negara Madinah sebagai contoh awal negara kewargaan (*civic state*) dalam sejarah Islam (Esposito, 2001).

Selain itu, negara Madinah juga memperlihatkan praktik pembatasan kekuasaan secara etis. Meskipun Nabi Muhammad Saw. memiliki otoritas politik tertinggi, kekuasaan tersebut dijalankan

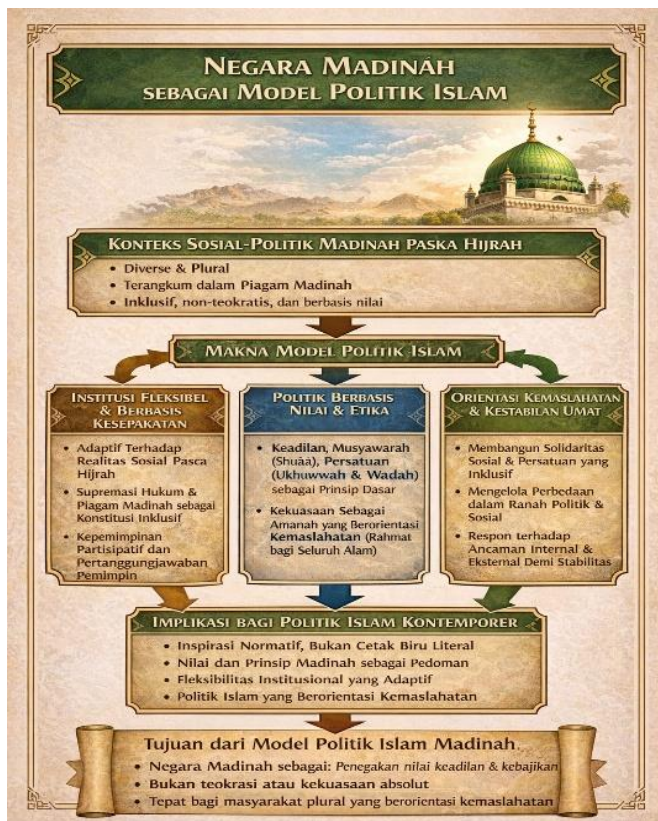
dalam kerangka hukum, musyawarah, dan keadilan. Nabi terbuka terhadap kritik dan pendapat berbeda, serta bersedia mengubah keputusan apabila ditemukan pertimbangan yang lebih maslahat. Praktik ini menunjukkan bahwa kekuasaan dalam politik Islam sejak awal tidak bersifat absolut, melainkan bertanggung jawab dan dapat dikoreksi (Al-Ghazali, 2005).

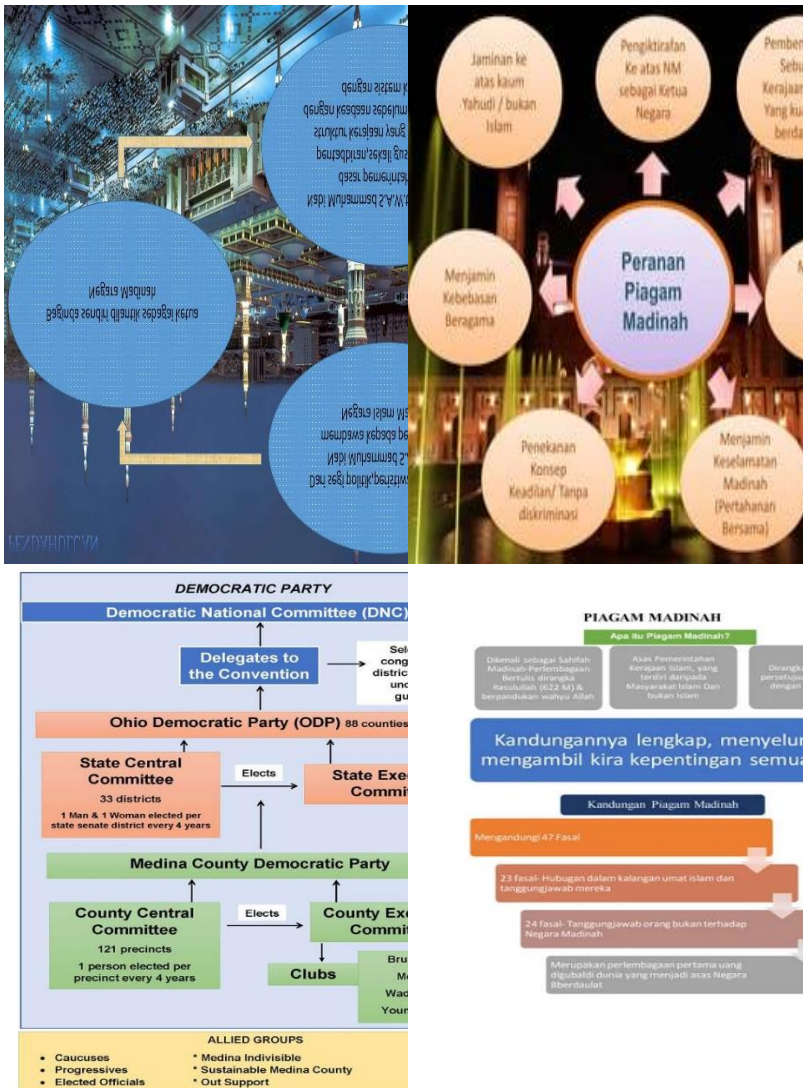
Dalam perspektif akademik, negara Madinah tidak dapat dipahami sebagai cetak biru formal yang harus direplikasi secara literal oleh negara-negara Muslim modern. Konteks historis, sosial, dan politik Madinah sangat berbeda dengan realitas negara bangsa kontemporer. Namun demikian, nilai-nilai dan prinsip-prinsip yang mendasari negara Madinah tetap relevan sebagai sumber inspirasi etis dan normatif bagi pengembangan politik Islam di berbagai konteks zaman (Rahman, 1979; Azra, 2012).

Model Madinah memberikan pelajaran bahwa politik Islam bertujuan mewujudkan kemaslahatan (*maṣlaḥah*), menjaga martabat manusia, serta menciptakan tatanan sosial yang adil, damai, dan inklusif. Politik dalam Islam tidak diarahkan untuk membangun negara agama yang kaku, melainkan untuk membentuk negara yang bermoral dan berkeadilan. Dalam konteks ini, Islam hadir sebagai kekuatan etis yang membimbing kekuasaan, bukan sebagai ideologi dominasi politik (Hefner, 2011).

Dengan demikian, negara Madinah sebagai model politik Islam menegaskan bahwa keberhasilan politik Islam tidak diukur dari

simbol formal atau klaim keagamaan negara, tetapi dari sejauh mana nilai-nilai keadilan, amanah, musyawarah, dan persatuan diwujudkan dalam praktik pemerintahan. Model ini tetap relevan sebagai rujukan normatif dalam menghadapi tantangan politik modern, khususnya dalam masyarakat yang plural dan demokratis.





Struktur visual tersebut merepresentasikan Negara Madinah sebagai negara berbasis nilai dan hukum, dengan susunan utama sebagai berikut:

1. Nabi Muhammad Saw.
→ Kepala negara dan pemimpin politik tertinggi (amanah, bukan absolut).
2. Piagam Madinah
→ Konstitusi/kontrak sosial yang mengikat seluruh warga negara.
3. Ummah Politik (Warga Negara)
→ Muslim dan non-Muslim sebagai warga dengan hak dan kewajiban setara.
4. Musyawarah (Shūrā)
→ Mekanisme pengambilan keputusan dan kontrol kekuasaan.
5. Sistem Hukum & Keamanan
→ Supremasi hukum dan tanggung jawab kolektif.
6. Tujuan Negara
→ Keadilan, persatuan, kemaslahatan, dan perdamaian.

BAB III

POLITIK ISLAM PADA MASA KLASIK: KHULAFUR RASYIDIN

A. Pengantar

Masa Khulafaur Rasyidin (632–661 M) merupakan periode kunci dalam sejarah politik Islam karena pada fase inilah umat Islam pertama kali menghadapi realitas politik tanpa kehadiran Nabi Muhammad SAW sebagai pemimpin tertinggi. Selama masa kenabian, seluruh persoalan keagamaan dan politik berpulang pada otoritas Nabi yang bersifat absolut, baik sebagai rasul maupun kepala negara. Ketika Nabi wafat, umat Islam harus berhadapan dengan situasi baru yang sama sekali berbeda, yakni bagaimana mempertahankan keberlangsungan komunitas politik Islam tanpa bimbingan langsung wahyu (Nasution, 1986: 23).

Transisi kepemimpinan dari otoritas kenabian menuju kepemimpinan politik manusiawi ini menandai perubahan mendasar dalam struktur kekuasaan Islam. Kepemimpinan Nabi bersifat karismatik-religius, sedangkan kepemimpinan para khalifah bersifat politis-administratif. Perubahan ini menuntut penyesuaian cara berpikir umat Islam mengenai legitimasi kekuasaan, otoritas hukum, serta relasi antara agama dan politik (Rahman, 1980: 36). Dengan kata lain, masa Khulafaur Rasyidin merupakan fase awal sekularisasi relatif dalam arti peralihan dari kepemimpinan profetik menuju kepemimpinan institusional.

Salah satu persoalan paling krusial yang muncul pasca wafat Nabi adalah ketiadaan ketentuan eksplisit dalam Al-Qur'an maupun hadis mengenai mekanisme suksesi kepemimpinan. Al-Qur'an memang memberikan prinsip-prinsip umum seperti musyawarah (syura), keadilan, dan amanah, namun tidak menetapkan bentuk negara, sistem pemerintahan, maupun prosedur pemilihan pemimpin secara rinci. Demikian pula hadis-hadis Nabi tidak memberikan panduan normatif yang tegas tentang siapa yang harus menggantikannya dan dengan cara apa (Watt, 1968: 5).

Ketiadaan ketentuan eksplisit tersebut memaksa umat Islam untuk menggunakan akal, pengalaman sosial, serta ijtihad kolektif para sahabat dalam merumuskan sistem politik. Dalam konteks ini, politik Islam sejak awal bersifat kontekstual dan historis, bukan dogmatis atau ahistoris. Keputusan politik yang diambil oleh para sahabat lebih didasarkan pada pertimbangan kemaslahatan umat daripada klaim wahyu atau legitimasi ilahi langsung (Iqbal, 1986: 109).

Peristiwa pertemuan di Saqifah Bani Sa'idah menjadi bukti konkret bagaimana umat Islam berupaya menyelesaikan persoalan politik melalui musyawarah. Di tempat ini, kaum Anshar dan Muhajirin berdebat secara terbuka mengenai siapa yang paling layak memimpin umat Islam. Perdebatan tersebut mencerminkan adanya perbedaan kepentingan, latar belakang sosial, dan visi politik, namun pada akhirnya menghasilkan konsensus politik berupa pengangkatan Abu

Bakar ash-Shiddiq sebagai khalifah pertama (Al-Tabari, 1990: 208).

Peristiwa Saqifah sering dipahami sebagai embrio praktik demokrasi dalam Islam, meskipun dalam bentuk yang masih sangat sederhana dan elitis. Musyawarah yang berlangsung tidak melibatkan seluruh umat Islam, melainkan para tokoh utama dari kalangan sahabat. Namun demikian, mekanisme ini menunjukkan bahwa legitimasi kekuasaan dalam Islam tidak bersifat turun-temurun atau teokratis, melainkan bergantung pada persetujuan komunitas politik (Al-Mawardi, 2006: 17).

Abu Bakar sebagai khalifah pertama menyadari sepenuhnya keterbatasan otoritasnya dibanding Nabi. Hal ini tercermin dalam pidato awalnya yang terkenal, di mana ia menyatakan bahwa dirinya harus ditaati selama ia taat kepada Allah dan Rasul-Nya, dan dapat dikoreksi jika menyimpang. Pernyataan ini menunjukkan konsep awal tentang akuntabilitas dan kontrol terhadap kekuasaan dalam tradisi politik Islam (Nasution, 1986: 25).

Meskipun sering dipandang sebagai periode ideal, masa Khulafaur Rasyidin pada kenyataannya sarat dengan dinamika dan konflik politik. Setiap khalifah menghadapi tantangan yang berbeda-beda, mulai dari pemberontakan, ekspansi wilayah, hingga konflik internal umat. Hal ini menunjukkan bahwa politik Islam awal tidak berjalan dalam suasana harmoni sempurna, melainkan dipenuhi ketegangan antara idealitas nilai

agama dan realitas kekuasaan (Lapidus, 2002: 34).

Konflik politik mulai tampak secara signifikan pada masa pemerintahan Utsman bin Affan. Tuduhan nepotisme, ketimpangan distribusi kekuasaan, serta lemahnya kontrol pusat terhadap daerah memicu ketidakpuasan yang meluas. Puncaknya adalah pembunuhan Utsman, sebuah peristiwa tragis yang mengguncang fondasi politik umat Islam dan membuka pintu bagi konflik berkepanjangan (Watt, 1968: 72).

Pemerintahan Ali bin Abi Thalib semakin memperlihatkan kompleksitas politik Islam awal. Konflik Perang Jamal dan Perang Shiffin menunjukkan bahwa perbedaan pandangan politik di kalangan sahabat tidak dapat dihindari. Konflik tersebut tidak semata-mata disebabkan oleh perbedaan teologis, melainkan juga kepentingan politik, tuntutan keadilan, dan perebutan legitimasi kekuasaan (Madelung, 1997: 143).

Oleh karena itu, memahami politik Islam pada masa Khulafaur Rasyidin tidak cukup hanya dengan pendekatan normatif yang memandang periode ini sebagai “zaman keemasan” tanpa cela. Pendekatan semacam itu cenderung menutupi realitas konflik dan dinamika kekuasaan yang justru sangat penting untuk dipahami secara kritis. Sebaliknya, diperlukan pendekatan historis-kritis yang menempatkan peristiwa politik dalam konteks sosial, budaya, dan manusiawi (Azra, 2000: 51).

Pendekatan historis-kritis memungkinkan pembacaan yang lebih dewasa terhadap politik Islam. Masa Khulafaur Rasyidin dapat

dipahami sebagai proses pembelajaran politik umat Islam, di mana nilai-nilai normatif Islam seperti keadilan, musyawarah, dan persatuan diuji dalam praktik nyata. Dengan demikian, periode ini bukan sekadar model ideal yang harus ditiru secara literal, melainkan sumber refleksi untuk merumuskan politik Islam yang relevan dengan konteks zaman (Rahman, 1980: 63).

B. Sistem pemilihan khalifah

1. Kekosongan Kepemimpinan Pasca Wafat Nabi

Wafatnya Nabi Muhammad SAW pada tahun 632 M merupakan peristiwa paling menentukan dalam sejarah awal Islam, tidak hanya dari sisi keagamaan, tetapi juga dari aspek politik dan sosial. Selama lebih dari dua dekade, Nabi berfungsi sebagai figur sentral yang memadukan otoritas keagamaan, kepemimpinan politik, dan kepemimpinan sosial dalam satu pribadi. Seluruh persoalan umat, baik yang berkaitan dengan hukum, ibadah, maupun pemerintahan, diselesaikan melalui otoritas kenabian. Oleh karena itu, wafatnya Nabi secara otomatis menciptakan kekosongan kepemimpinan yang belum pernah dialami oleh komunitas Muslim sebelumnya (Rahman, 1980: 37).

Kekosongan kepemimpinan tersebut memunculkan persoalan mendasar yang harus segera dijawab oleh umat Islam, yakni siapa yang berhak memimpin umat

dan dengan mekanisme apa kepemimpinan itu dijalankan. Persoalan ini menjadi semakin mendesak karena pada saat itu Islam tidak hanya berfungsi sebagai agama, tetapi juga sebagai entitas politik yang mengelola wilayah, masyarakat, dan hubungan antarsuku. Tanpa kepemimpinan yang jelas, stabilitas umat Islam terancam, baik dari konflik internal maupun ancaman eksternal (Nasution, 1986: 24).

Ketiadaan ketentuan eksplisit dalam Al-Qur'an dan hadis mengenai mekanisme suksesi kepemimpinan semakin memperumit situasi. Al-Qur'an memang menegaskan pentingnya musyawarah dalam pengambilan keputusan, sebagaimana tercantum dalam QS. Asy-Syura ayat 38, namun ayat tersebut tidak merinci bagaimana musyawarah itu dilaksanakan dalam konteks pemilihan pemimpin negara. Demikian pula hadis-hadis Nabi lebih banyak berbicara tentang nilai kepemimpinan daripada prosedur teknis pengangkatan pemimpin (Watt, 1968: 6).

Kondisi ini menunjukkan bahwa sejak awal, Islam tidak menetapkan satu model baku tentang sistem politik dan kepemimpinan. Sebaliknya, Islam memberikan prinsip-prinsip normatif yang bersifat umum dan membuka ruang bagi umat untuk merumuskan sistem politik

sesuai dengan konteks sosial dan historisnya. Dengan demikian, sistem pemilihan khalifah pada masa awal Islam merupakan hasil ijtihad politik, bukan ketentuan doktrinal yang bersifat absolut (Azra, 2000: 53).

Dalam suasana duka dan ketidakpastian pasca wafatnya Nabi, para sahabat dihadapkan pada dilema antara menyelesaikan prosesi pemakaman Nabi dan menentukan kepemimpinan umat. Sebagian sahabat berpendapat bahwa penentuan pemimpin harus ditunda, sementara yang lain memandang bahwa kepemimpinan harus segera ditetapkan demi mencegah kekacauan politik. Perbedaan pandangan ini mencerminkan adanya kesadaran politik yang tinggi di kalangan sahabat mengenai pentingnya stabilitas pemerintahan (Al-Tabari, 1990: 208).

Pertemuan di Saqifah Bani Sa'idah menjadi peristiwa politik pertama dalam sejarah Islam yang mencerminkan dinamika tersebut. Kaum Anshar berkumpul di Saqifah untuk membicarakan kemungkinan kepemimpinan dari kalangan mereka, mengingat peran besar Anshar dalam melindungi dan menopang dakwah Nabi di Madinah. Di sisi lain, kaum Muhajirin memandang bahwa kepemimpinan umat Islam seharusnya berada di tangan Quraisy, mengingat posisi

strategis mereka dalam struktur sosial Arab saat itu (Al-Tabari, 1990: 210).

Perdebatan di Saqifah tidak berlangsung dalam suasana konflik fisik, melainkan melalui dialog dan adu argumentasi. Kaum Anshar mengajukan gagasan kepemimpinan kolektif dengan konsep “satu pemimpin dari Anshar dan satu dari Muhajirin”, sementara kaum Muhajirin menolak gagasan tersebut dengan alasan potensi dualisme kekuasaan. Dialog ini menunjukkan bahwa politik Islam sejak awal tidak terlepas dari negosiasi kepentingan dan pertimbangan rasional (Watt, 1968: 7).

Akhirnya, Abu Bakar ash-Shiddiq diajukan sebagai kandidat khalifah dengan pertimbangan kedekatannya dengan Nabi, pengalamannya dalam memimpin shalat, serta kepercayaan yang luas dari kalangan sahabat. Proses baiat yang dilakukan di Saqifah mencerminkan bentuk awal legitimasi politik dalam Islam, di mana kepemimpinan diperoleh melalui persetujuan komunitas, bukan melalui klaim keturunan atau kekuasaan ilahi (Al-Mawardi, 2006: 19).

Peristiwa Saqifah sekaligus menegaskan bahwa sistem pemilihan khalifah pada masa awal Islam bersifat elitis, karena melibatkan tokoh-tokoh utama sahabat, bukan partisipasi massal seluruh umat. Namun demikian, elitisme ini dapat

dipahami dalam konteks sosial Arab abad ke-7, di mana keputusan politik memang lazim diambil oleh para pemuka suku dan tokoh masyarakat. Dengan demikian, praktik politik Islam awal harus dibaca dalam konteks zamannya, bukan dengan standar demokrasi modern (Lapidus, 2002: 36).

Kekosongan kepemimpinan pasca wafat Nabi dan cara penyelesaiannya melalui musyawarah di Saqifah menunjukkan bahwa umat Islam memiliki kemampuan adaptif dalam menghadapi krisis politik. Keputusan yang diambil bukan tanpa kontroversi, namun berhasil mencegah perpecahan yang lebih besar pada tahap awal. Hal ini menegaskan bahwa stabilitas politik menjadi pertimbangan utama dalam sistem pemilihan khalifah pertama (Rahman, 1980: 41).

Dengan demikian, kekosongan kepemimpinan pasca wafat Nabi bukan hanya peristiwa historis, melainkan titik awal pembentukan tradisi politik Islam. Dari peristiwa ini lahir konsep-konsep penting seperti musyawarah, baiat, legitimasi politik, dan akuntabilitas pemimpin. Konsep-konsep tersebut kemudian berkembang dan diperdebatkan sepanjang sejarah Islam, serta menjadi dasar bagi pemikiran politik Islam klasik hingga kontemporer (Nasution, 1986: 27).

2. Baiat sebagai Dasar Legitimasi Politik

Pengangkatan Abu Bakar ash-Shiddiq sebagai khalifah pertama menandai lahirnya mekanisme legitimasi politik dalam Islam yang berbeda secara fundamental dari sistem monarki atau teokrasi absolut. Proses baiat yang dilakukan terhadap Abu Bakar merupakan bentuk pengakuan politik yang bersumber dari persetujuan umat, khususnya para tokoh utama sahabat, bukan berdasarkan garis keturunan, kekuasaan militer, ataupun klaim wahyu ilahi. Dengan demikian, kepemimpinan dalam Islam sejak awal bersifat manusiawi dan sosial, meskipun tetap berlandaskan nilai-nilai keagamaan (Al-Mawardi, 2006: 18).

Baiat dalam tradisi politik Islam dapat dipahami sebagai kontrak sosial antara pemimpin dan masyarakat. Dalam baiat, rakyat memberikan kesetiaan politik kepada pemimpin, sementara pemimpin berjanji untuk menjalankan pemerintahan sesuai dengan prinsip keadilan, syariat, dan kemaslahatan umat. Konsep ini menunjukkan bahwa legitimasi kekuasaan tidak bersifat mutlak, melainkan bergantung pada pemenuhan kewajiban moral dan politik oleh penguasa (Nasution, 1986: 28).

Makna kontraktual dalam baiat terlihat jelas dari pidato Abu Bakar setelah menerima baiat. Dalam pidato tersebut, Abu Bakar menyatakan bahwa dirinya

bukanlah yang terbaik di antara umat, dan bahwa ia harus ditaati selama menjalankan pemerintahan sesuai dengan ajaran Allah dan Rasul-Nya. Pernyataan ini mengandung pesan politik yang sangat penting, yakni bahwa ketaatan rakyat bersifat bersyarat, bukan absolut (Iqbal, 1986: 112).

Pidato Abu Bakar tersebut sering dipandang sebagai pernyataan normatif paling awal mengenai prinsip akuntabilitas dalam politik Islam. Abu Bakar secara terbuka membuka ruang kritik dan koreksi dari masyarakat apabila ia menyimpang dari prinsip keadilan dan kebenaran. Hal ini menunjukkan bahwa kepemimpinan dalam Islam tidak kebal terhadap kontrol publik, melainkan justru menuntut partisipasi aktif masyarakat dalam menjaga moralitas kekuasaan (Watt, 1968: 9).

Dalam konteks ini, baiat tidak sekadar ritual simbolik, melainkan instrumen politik yang memiliki implikasi hukum dan moral. Baiat menjadi dasar legitimasi kekuasaan sekaligus mekanisme pengawasan terhadap penguasa. Apabila pemimpin melanggar kontrak moral tersebut, maka legitimasi politiknya dapat dipertanyakan. Pemahaman ini kemudian menjadi rujukan penting dalam teori politik Islam klasik, terutama dalam diskursus

tentang legitimasi dan keabsahan kekuasaan (Al-Mawardi, 2006: 21).

Selain berfungsi sebagai legitimasi, baiat juga berperan sebagai sarana integrasi politik umat. Melalui baiat, umat Islam yang terdiri dari berbagai suku dan latar belakang sosial disatukan dalam satu otoritas politik. Dalam masyarakat Arab yang sebelumnya terfragmentasi oleh loyalitas kesukuan, baiat berfungsi sebagai alat transformasi sosial yang mengalihkan kesetiaan dari ikatan suku menuju ikatan keagamaan dan politik Islam (Lapidus, 2002: 38).

Meskipun demikian, praktik baiat pada masa awal Islam tidak terlepas dari keterbatasan. Proses baiat Abu Bakar berlangsung dalam situasi darurat dan tidak melibatkan seluruh umat Islam secara langsung. Namun, legitimasi baiat tersebut diperkuat melalui baiat umum yang dilakukan setelahnya di Masjid Nabawi. Hal ini menunjukkan adanya upaya untuk memperluas basis legitimasi kekuasaan melalui penerimaan publik yang lebih luas (Al-Tabari, 1990: 215).

Konsep baiat sebagai dasar legitimasi politik juga mengalami perkembangan pada masa khalifah-khalifah berikutnya. Umar bin Khattab, misalnya, menekankan pentingnya persetujuan umat dan musyawarah dalam pengangkatan pemimpin, meskipun dirinya ditunjuk oleh

Abu Bakar. Penunjukan tersebut tetap memerlukan legitimasi melalui baiat umat. Hal ini menunjukkan bahwa baiat dipandang sebagai unsur esensial dalam keabsahan kekuasaan (Nasution, 1986: 31).

Dalam perspektif pemikiran politik Islam klasik, baiat sering disandingkan dengan konsep ahl al-hall wa al-'aqd, yakni kelompok elite yang memiliki otoritas untuk mengangkat dan memberhentikan pemimpin. Meskipun konsep ini berkembang kemudian, akarnya dapat ditelusuri pada praktik baiat masa Khulafaur Rasyidin, di mana para sahabat utama memainkan peran sentral dalam menentukan legitimasi politik (Al-Mawardi, 2006: 25).

Dengan demikian, baiat sebagai dasar legitimasi politik pada masa Khulafaur Rasyidin menunjukkan bahwa politik Islam sejak awal dibangun di atas prinsip persetujuan, tanggung jawab moral, dan akuntabilitas. Kepemimpinan tidak dipahami sebagai hak istimewa, melainkan amanah yang harus dijalankan sesuai dengan nilai-nilai keadilan dan kemaslahatan umat. Prinsip-prinsip inilah yang kemudian menjadi fondasi normatif dalam pemikiran politik Islam klasik dan tetap relevan dalam diskursus politik Islam kontemporer (Azra, 2000: 59).

3. Variasi Mekanisme Pemilihan Khalifah

Salah satu karakteristik paling menonjol dari sistem politik Islam pada masa Khulafaur Rasyidin adalah tidak adanya satu mekanisme tunggal dan baku dalam pemilihan khalifah. Setiap khalifah diangkat melalui prosedur yang berbeda-beda, sesuai dengan kondisi sosial-politik dan tantangan yang dihadapi umat Islam pada masanya. Fakta ini menunjukkan bahwa sistem politik Islam awal bersifat dinamis, kontekstual, dan adaptif terhadap realitas sejarah, bukan sistem yang kaku dan ahistoris (Ibnu Khaldun, 2004: 191).

Abu Bakar ash-Shiddiq dipilih sebagai khalifah pertama melalui musyawarah yang berlangsung di Saqifah Bani Sa'adah. Proses ini melibatkan dialog intens antara kaum Anshar dan Muhajirin mengenai kriteria kepemimpinan umat Islam. Meskipun berlangsung dalam suasana darurat dan tidak terencana, musyawarah tersebut berhasil menghasilkan konsensus politik yang relatif diterima oleh mayoritas umat. Pengangkatan Abu Bakar melalui musyawarah menunjukkan bahwa legitimasi politik dalam Islam dapat dibangun melalui kesepakatan kolektif para pemuka masyarakat (Nasution, 1986: 29).

Berbeda dengan Abu Bakar, pengangkatan Umar bin Khattab sebagai khalifah dilakukan melalui penunjukan langsung oleh khalifah sebelumnya. Menjelang wafatnya, Abu Bakar menunjuk Umar sebagai penerusnya setelah berkonsultasi dengan sejumlah sahabat utama.

Penunjukan ini didasarkan pada pertimbangan kapasitas kepemimpinan, integritas moral, dan kemampuan administratif Umar. Meskipun demikian, legitimasi Umar tetap harus dikukuhkan melalui baiat umat Islam, yang menandakan bahwa penunjukan personal tidak cukup tanpa persetujuan publik (Watt, 1968: 10).

Mekanisme pemilihan khalifah kembali mengalami perubahan pada masa pengangkatan Utsman bin Affan. Umar bin Khattab membentuk dewan syura yang terdiri dari enam sahabat utama untuk memilih khalifah berikutnya. Dewan ini diberi mandat untuk bermusyawarah dan menentukan satu kandidat yang paling layak. Proses ini menunjukkan upaya institusionalisasi musyawarah dan pembatasan kekuasaan individu dalam menentukan kepemimpinan politik (Al-Mawardi, 2006: 23).

Pemilihan Utsman melalui dewan syura sering dipandang sebagai bentuk awal dari sistem perwakilan dalam politik Islam. Meskipun terbatas pada elit sahabat, mekanisme ini mencerminkan kesadaran akan pentingnya kolektivitas dalam pengambilan keputusan politik. Hal ini juga menunjukkan adanya upaya untuk menjaga stabilitas politik dengan melibatkan lebih banyak aktor dalam proses suksesi kepemimpinan (Lapidus, 2002: 40).

Pengangkatan Ali bin Abi Thalib sebagai khalifah terjadi dalam situasi politik yang

sangat berbeda. Ali dibaiat setelah terbunuhnya Utsman bin Affan, ketika umat Islam berada dalam kondisi krisis dan perpecahan. Proses baiat terhadap Ali berlangsung dalam suasana penuh tekanan politik, tuntutan keadilan, dan ketidakpuasan terhadap pemerintahan sebelumnya. Dalam konteks ini, baiat terhadap Ali lebih bersifat respons darurat untuk mencegah kekacauan yang lebih besar (Madelung, 1997: 141).

Kondisi krisis yang melatarbelakangi pengangkatan Ali menunjukkan bahwa mekanisme pemilihan khalifah tidak selalu berlangsung ideal. Faktor stabilitas politik dan keamanan umat sering kali menjadi pertimbangan utama, bahkan mengalahkan prosedur normatif. Hal ini menegaskan bahwa praktik politik Islam awal tidak steril dari realitas konflik dan kepentingan (Azra, 2000: 57).

Variasi mekanisme pemilihan khalifah pada masa Khulafaur Rasyidin juga mencerminkan tidak adanya konsep pewarisan kekuasaan secara turun-temurun dalam Islam awal. Kepemimpinan tidak didasarkan pada garis keturunan Nabi, melainkan pada kapasitas, legitimasi sosial, dan penerimaan umat. Prinsip ini membedakan politik Islam awal dari sistem monarki yang berkembang kemudian pada masa Dinasti Umayyah dan Abbasiyah (Nasution, 1986: 33).

Fleksibilitas mekanisme pemilihan khalifah ini sekaligus membantah anggapan bahwa Islam memiliki satu

model politik baku yang berlaku sepanjang masa. Sebaliknya, Islam menyediakan nilai-nilai dasar seperti musyawarah, keadilan, dan amanah, yang dapat diwujudkan dalam berbagai bentuk sistem politik sesuai dengan konteks sejarah dan budaya masyarakat Muslim (Azra, 2000: 56).

Dalam perspektif pemikiran politik Islam kontemporer, variasi mekanisme pemilihan khalifah pada masa Khulafaur Rasyidin sering dijadikan argumen untuk menegaskan kompatibilitas Islam dengan prinsip-prinsip demokrasi modern. Meskipun tidak identik, nilai musyawarah dan persetujuan publik dalam pemilihan khalifah menunjukkan adanya kesamaan substantif dengan gagasan partisipasi politik (Rahman, 1980: 65).

Dengan demikian, variasi mekanisme pemilihan khalifah pada masa Khulafaur Rasyidin memperlihatkan bahwa politik Islam sejak awal bersifat terbuka terhadap perubahan dan inovasi. Tradisi ini memberikan ruang bagi umat Islam untuk terus melakukan ijtihad politik dalam merumuskan sistem pemerintahan yang adil, responsif, dan sesuai dengan tuntutan zaman, tanpa kehilangan landasan normatif Islam (Ibnu Khaldun, 2004: 198).

C. Kebijakan politik Abu Bakar, Umar, Utsman, dan Ali

1. Kebijakan Politik Abu Bakar ash-Shiddiq

Masa pemerintahan Abu Bakar ash-Shiddiq berlangsung relatif singkat, yakni sekitar dua tahun (632–634 M), namun periode ini memiliki signifikansi yang sangat besar dalam menentukan arah politik Islam pada masa-masa berikutnya. Abu Bakar memimpin umat Islam dalam kondisi yang sangat genting, di mana stabilitas politik dan keutuhan umat berada dalam ancaman serius. Tantangan terbesar yang dihadapinya adalah munculnya gerakan riddah serta penolakan sebagian kelompok Arab untuk membayar zakat kepada pemerintah pusat Madinah (Hodgson, 1974: 201).

Gerakan riddah tidak dapat dipahami semata-mata sebagai kemurtadan dalam arti teologis. Banyak sejarawan berpendapat bahwa gerakan ini lebih mencerminkan pembangkangan politik terhadap otoritas Madinah setelah wafatnya Nabi Muhammad SAW. Bagi sebagian kabilah Arab, loyalitas mereka kepada Nabi dipahami sebagai ikatan personal, bukan komitmen terhadap negara Islam yang bersifat institusional. Oleh karena itu, wafatnya Nabi dianggap sebagai berakhirnya kewajiban politik mereka terhadap Madinah (Lapidus, 2002: 35).

Dalam konteks inilah, penolakan pembayaran zakat menjadi simbol perlawanan terhadap otoritas negara. Abu

Bakar memandang zakat bukan hanya sebagai kewajiban keagamaan, tetapi juga sebagai instrumen politik dan ekonomi negara. Zakat berfungsi untuk menjaga solidaritas sosial, mendukung kesejahteraan umat, dan menopang stabilitas pemerintahan. Penolakan zakat, dengan demikian, dipahami sebagai ancaman langsung terhadap eksistensi negara Islam yang baru berdiri (Nasution, 1986: 34).

Keputusan Abu Bakar untuk memerangi kelompok-kelompok yang menolak zakat dan terlibat dalam gerakan riddah menunjukkan ketegasan politik yang luar biasa. Dalam salah satu pernyataannya yang terkenal, Abu Bakar menegaskan bahwa ia akan memerangi siapa pun yang membedakan antara shalat dan zakat, meskipun hanya menolak menyerahkan seutas tali unta yang biasa mereka bayarkan kepada Nabi. Pernyataan ini mencerminkan pandangan Abu Bakar tentang kesatuan antara aspek keagamaan dan politik dalam Islam (Rahman, 1980: 45).

Kebijakan perang riddah sering kali diperdebatkan oleh para sejarawan dan pemikir Islam. Sebagian mengkritiknya sebagai bentuk penggunaan kekerasan atas nama agama, sementara yang lain melihatnya sebagai langkah strategis yang diperlukan untuk menyelamatkan negara

dari disintegrasi. Dalam perspektif politik, kebijakan Abu Bakar dapat dipahami sebagai upaya konsolidasi kekuasaan negara dan penegasan kedaulatan pemerintahan pusat Madinah (Watt, 1968: 12).

Keberhasilan Abu Bakar dalam menumpas gerakan riddah memiliki dampak jangka panjang yang sangat signifikan. Pertama, kebijakan ini berhasil menjaga keutuhan wilayah Islam dan mencegah fragmentasi politik yang lebih luas. Kedua, kemenangan atas kelompok pembangkang memperkuat legitimasi pemerintah pusat dan menegaskan bahwa otoritas politik Islam tidak bergantung pada figur Nabi semata, melainkan pada institusi negara yang berkelanjutan (Hodgson, 1974: 205). Selain menghadapi tantangan internal, Abu Bakar juga meletakkan dasar ekspansi wilayah Islam ke luar Jazirah Arab. Ia mengirimkan pasukan ke wilayah Syam dan Irak, sebuah kebijakan yang menunjukkan visi politik jangka panjang dalam memperluas pengaruh Islam. Meskipun ekspansi besar-besaran baru terjadi pada masa Umar bin Khattab, langkah awal Abu Bakar ini menjadi fondasi bagi pertumbuhan kekuatan politik Islam selanjutnya (Lapidus, 2002: 37).

Kebijakan politik Abu Bakar mencerminkan gaya kepemimpinan yang

tegas namun tetap berlandaskan pada nilai moral dan kesederhanaan. Sebagai khalifah, Abu Bakar hidup dalam kesahajaan dan menolak memanfaatkan jabatan untuk kepentingan pribadi. Sikap ini memperkuat kepercayaan publik dan menegaskan bahwa kekuasaan dalam Islam adalah amanah, bukan sarana untuk meraih keuntungan duniawi (Nasution, 1986: 36).

Dari perspektif pemikiran politik Islam, kebijakan Abu Bakar menandai fase konsolidasi negara Islam pasca kenabian. Ia berhasil mengubah komunitas keagamaan yang longgar menjadi entitas politik yang terorganisir. Keberhasilannya dalam menghadapi krisis awal ini menjadikan Abu Bakar sebagai figur sentral dalam pembentukan tradisi politik Islam klasik (Azra, 2000: 60).

Dengan demikian, meskipun masa pemerintahannya singkat, kebijakan politik Abu Bakar ash-Shiddiq memiliki dampak yang sangat besar terhadap arah perkembangan politik Islam. Ketegasan dalam menghadapi pembangkangan, integrasi antara agama dan negara, serta komitmen terhadap keadilan dan kesederhanaan menjadi warisan politik yang terus dirujuk dalam sejarah Islam. Kebijakan-kebijakan inilah yang meletakkan dasar bagi stabilitas politik

pada masa pemerintahan khalifah-khalifah berikutnya (Rahman, 1980: 47).

2. Reformasi Administratif Umar bin Khattab Umar bin Khattab dikenal dalam sejarah Islam sebagai khalifah yang memiliki visi administrasi dan pemerintahan yang sangat kuat. Masa pemerintahannya (634–644 M) sering dipandang sebagai periode konsolidasi dan institusionalisasi negara Islam. Jika Abu Bakar berperan sebagai penyelamat keutuhan negara pasca wafat Nabi, maka Umar berperan sebagai arsitek utama sistem pemerintahan Islam klasik yang terorganisir dan berkelanjutan (Lapidus, 2002: 39).

Salah satu kontribusi terbesar Umar bin Khattab adalah pembentukan dan penguatan lembaga-lembaga administratif negara. Pada masanya, wilayah kekuasaan Islam berkembang pesat meliputi Jazirah Arab, Syam, Irak, Mesir, dan Persia. Ekspansi wilayah yang luas ini menuntut sistem pemerintahan yang tertata rapi agar negara mampu mengelola wilayah, penduduk, dan sumber daya secara efektif. Umar menyadari bahwa pemerintahan tidak dapat lagi dijalankan secara sederhana seperti pada masa Nabi atau Abu Bakar, melainkan memerlukan struktur birokrasi yang sistematis (Hodgson, 1974: 214).

Pembentukan baitul mal sebagai lembaga keuangan negara merupakan salah satu

reformasi administratif paling penting pada masa Umar. Baitul mal berfungsi sebagai pusat pengelolaan keuangan negara, termasuk pemasukan dari zakat, jizyah, kharaj, dan ghanimah. Umar menata pengelolaan keuangan negara secara transparan dan bertanggung jawab, sehingga harta negara dapat digunakan untuk kepentingan publik seperti kesejahteraan rakyat, pembangunan infrastruktur, dan pembiayaan aparat pemerintahan (Lapidus, 2002: 40).

Selain itu, Umar memperkenalkan sistem penggajian bagi aparatur negara dan tentara. Kebijakan ini bertujuan untuk mencegah penyalahgunaan kekuasaan dan praktik korupsi. Dengan memberikan gaji tetap, Umar berharap para pejabat negara dapat menjalankan tugasnya secara profesional tanpa tergoda untuk memanfaatkan jabatan demi kepentingan pribadi. Sistem penggajian ini juga mencerminkan kesadaran Umar akan pentingnya kesejahteraan aparatur dalam menjaga stabilitas pemerintahan (Nasution, 1986: 41).

Reformasi administratif Umar juga mencakup pembagian wilayah kekuasaan ke dalam unit-unit administratif yang lebih teratur. Wilayah Islam dibagi menjadi beberapa provinsi yang dipimpin oleh gubernur (wali atau amir). Umar menetapkan tugas, wewenang, dan batas

kekuasaan para gubernur secara jelas untuk mencegah konsentrasi kekuasaan di tangan individu tertentu. Setiap gubernur diwajibkan melaporkan kinerja dan kekayaannya sebelum dan sesudah menjabat, sebuah praktik yang mencerminkan prinsip akuntabilitas publik (Watt, 1968: 14).

Dalam menjalankan pemerintahan, Umar bin Khattab dikenal sangat menekankan prinsip egalitarianisme. Ia memandang bahwa seluruh rakyat, baik Arab maupun non-Arab, Muslim maupun non-Muslim, memiliki hak yang harus dilindungi oleh negara. Dalam banyak riwayat, Umar digambarkan tidak segan menegur atau menghukum pejabat yang bertindak sewenang-wenang terhadap rakyat. Sikap ini menunjukkan bahwa kekuasaan dalam pandangan Umar bukanlah privilese, melainkan amanah yang harus dipertanggungjawabkan kepada Allah dan masyarakat (Nasution, 1986: 41).

Pengawasan ketat terhadap pejabat negara menjadi ciri khas kepemimpinan Umar. Ia sering melakukan inspeksi langsung ke lapangan untuk memastikan bahwa kebijakan negara dijalankan dengan adil. Umar juga membuka ruang pengaduan bagi masyarakat yang merasa dizalimi oleh pejabat. Bahkan, dalam beberapa kasus, Umar memanggil dan mengadili pejabat tinggi di hadapan rakyat jika terbukti

melakukan pelanggaran. Praktik ini menunjukkan komitmen kuat Umar terhadap prinsip supremasi hukum (Lapidus, 2002: 42).

Dalam bidang hukum dan peradilan, Umar memperkuat lembaga kehakiman dengan mengangkat hakim-hakim yang independen dan berintegritas. Ia memisahkan fungsi eksekutif dan yudikatif agar hakim dapat menjalankan tugasnya tanpa tekanan politik. Kebijakan ini mencerminkan kesadaran awal akan pentingnya pembagian kekuasaan dalam pemerintahan, meskipun belum dirumuskan secara teoritis seperti dalam konsep politik modern (Iqbal, 1986: 118).

Reformasi administratif Umar juga tampak dalam kebijakan sosialnya. Ia menetapkan tunjangan bagi kelompok rentan seperti fakir miskin, anak yatim, dan lansia. Kebijakan ini menunjukkan bahwa negara Islam pada masa Umar tidak hanya berfungsi sebagai alat kekuasaan, tetapi juga sebagai institusi yang bertanggung jawab terhadap kesejahteraan sosial masyarakat. Prinsip keadilan sosial menjadi bagian integral dari visi politik Umar bin Khattab (Azra, 2000: 62).

Dari perspektif pemikiran politik Islam, reformasi administratif Umar bin Khattab sering dijadikan rujukan utama dalam diskursus tentang good governance dalam Islam. Prinsip transparansi, akuntabilitas,

keadilan, dan profesionalisme aparatur negara yang diterapkan Umar menunjukkan bahwa nilai-nilai Islam dapat diaktualisasikan dalam sistem pemerintahan yang efektif dan responsif terhadap kebutuhan masyarakat (Rahman, 1980: 49).

Dengan demikian, reformasi administratif yang dilakukan Umar bin Khattab tidak hanya berperan dalam memperkuat negara Islam pada masanya, tetapi juga memberikan warisan penting bagi tradisi politik Islam klasik. Sistem pemerintahan yang terorganisir, pengelolaan keuangan negara yang transparan, serta pengawasan ketat terhadap pejabat menjadi fondasi bagi perkembangan administrasi negara dalam sejarah Islam selanjutnya. Umar bin Khattab, dengan visi dan ketegasannya, layak dikenang sebagai khalifah yang meletakkan dasar tata kelola pemerintahan Islam yang modern dan berkeadilan (Lapidus, 2002: 44).

3. Pemerintahan Utsman bin Affan
Pemerintahan Utsman bin Affan (644–656 M) menempati posisi yang sangat penting dan sekaligus problematis dalam sejarah politik Islam. Di satu sisi, masa pemerintahannya ditandai oleh keberhasilan besar dalam perluasan wilayah Islam dan pencapaian monumental berupa kodifikasi mushaf Al-Qur'an. Di sisi lain, kebijakan politik

Utsman memunculkan kritik dan ketidakpuasan yang pada akhirnya berujung pada konflik internal dan pembunuhannya. Kompleksitas ini menjadikan masa pemerintahan Utsman sebagai titik balik dalam dinamika politik Islam klasik (Watt, 1968: 74).

Dalam bidang ekspansi wilayah, pemerintahan Utsman melanjutkan dan memperluas capaian yang telah dirintis pada masa Umar bin Khattab. Wilayah kekuasaan Islam semakin meluas hingga mencakup Afrika Utara, Armenia, Azerbaijan, dan sebagian wilayah Asia Tengah. Ekspansi ini memperkuat posisi politik dan ekonomi negara Islam sebagai kekuatan regional yang dominan. Keberhasilan ini menunjukkan bahwa secara umum, struktur administrasi dan militer yang dibangun sebelumnya masih berfungsi efektif pada masa Utsman (Lapidus, 2002: 43).

Salah satu prestasi terbesar Utsman bin Affan adalah kodifikasi mushaf Al-Qur'an. Seiring dengan meluasnya wilayah Islam dan bertambahnya jumlah muallaf dari berbagai latar belakang etnis dan bahasa, muncul perbedaan cara membaca Al-Qur'an yang berpotensi menimbulkan perpecahan. Atas dasar kekhawatiran tersebut, Utsman mengambil kebijakan untuk menyeragamkan mushaf Al-Qur'an dan mengirimkannya ke berbagai wilayah

kekuasaan Islam. Kebijakan ini memiliki dampak jangka panjang yang sangat besar dalam menjaga persatuan umat Islam dan otoritas teks suci (Nasution, 1986: 43).

Namun demikian, keberhasilan-keberhasilan tersebut tidak mampu menutupi meningkatnya ketegangan politik pada masa pemerintahan Utsman. Kritik utama yang diarahkan kepadanya berkaitan dengan kebijakan pengangkatan kerabatnya dari Bani Umayyah ke dalam posisi-posisi strategis pemerintahan. Tokoh-tokoh seperti Mu'awiyah bin Abi Sufyan diangkat sebagai gubernur di wilayah penting, sementara beberapa pejabat lama yang diangkat oleh Umar bin Khattab dicopot dari jabatannya. Kebijakan ini memunculkan tuduhan nepotisme dan penyalahgunaan kekuasaan (Watt, 1968: 75).

Dari perspektif hukum Islam, kebijakan Utsman dalam mengangkat kerabatnya tidak secara eksplisit melanggar syariat. Islam tidak melarang pengangkatan keluarga atau kerabat dalam pemerintahan selama yang bersangkutan memiliki kapasitas dan integritas. Namun, dalam konteks sosial-politik saat itu, kebijakan tersebut menimbulkan persepsi ketidakadilan dan kesenjangan kekuasaan, terutama di kalangan masyarakat yang terbiasa dengan gaya

kepemimpinan egaliter Umar bin Khattab (Azra, 2000: 64).

Masalah utama dalam pemerintahan Utsman bukan semata pada kebijakan itu sendiri, melainkan pada lemahnya komunikasi politik dan kontrol terhadap para pejabat daerah. Beberapa gubernur yang diangkat dari kalangan Bani Umayyah dituduh bertindak sewenang-wenang dan tidak responsif terhadap keluhan masyarakat. Ketidakpuasan ini menyebar ke berbagai wilayah seperti Mesir, Kufah, dan Basrah, menciptakan situasi politik yang semakin tidak stabil (Lapidus, 2002: 45).

Utsman dikenal sebagai pribadi yang lembut dan cenderung menghindari konfrontasi. Sikap ini, meskipun mencerminkan akhlak mulia, justru dipandang sebagai kelemahan dalam konteks politik yang sedang bergejolak. Ketidaktegasan Utsman dalam menindak pejabat bermasalah memperburuk ketidakpercayaan publik terhadap pemerintah pusat. Akibatnya, kritik terhadap kebijakan pemerintah berkembang menjadi oposisi politik yang terbuka (Madelung, 1997: 102).

Ketegangan politik tersebut akhirnya memuncak pada peristiwa tragis pembunuhan Utsman bin Affan pada tahun 656 M. Sekelompok pemberontak mengepung rumah Utsman di Madinah

dan membunuhnya, meskipun banyak sahabat menentang tindakan tersebut. Pembunuhan ini merupakan peristiwa yang sangat mengguncang umat Islam, karena untuk pertama kalinya seorang khalifah terbunuh oleh sesama Muslim (Al-Tabari, 1990: 312).

Pembunuhan Utsman menandai berakhirnya fase stabilitas relatif dalam sejarah politik Islam dan membuka babak baru konflik internal yang lebih tajam. Peristiwa ini tidak hanya menimbulkan krisis legitimasi kekuasaan, tetapi juga melahirkan tuntutan keadilan yang menjadi pemicu konflik pada masa pemerintahan Ali bin Abi Thalib. Dengan demikian, pemerintahan Utsman sering dipandang sebagai jembatan antara masa konsensus politik dan masa konflik terbuka dalam sejarah Islam (Nasution, 1986: 45).

Dari perspektif pemikiran politik Islam, masa pemerintahan Utsman memberikan pelajaran penting tentang hubungan antara kekuasaan, keadilan, dan persepsi publik. Kebijakan yang secara normatif sah dapat kehilangan legitimasi politik jika tidak disertai dengan transparansi, komunikasi yang efektif, dan pengawasan yang ketat. Pengalaman ini menjadi rujukan penting dalam diskursus politik Islam klasik mengenai batas-batas

kekuasaan dan tanggung jawab penguasa (Azra, 2000: 66).

Dengan demikian, pemerintahan Utsman bin Affan mencerminkan kompleksitas politik Islam awal, di mana keberhasilan administratif dan religius berjalan beriringan dengan meningkatnya konflik sosial dan politik. Warisan pemerintahan Utsman tidak dapat dipahami secara hitam-putih, melainkan sebagai bagian dari proses historis pembentukan tradisi politik Islam yang sarat dengan dinamika dan pembelajaran. Peristiwa-peristiwa pada masa ini menjadi fondasi penting untuk memahami perkembangan politik Islam pada fase-fase selanjutnya (Watt, 1968: 78).

4. Pemerintahan Ali bin Abi Thalib
Pemerintahan Ali bin Abi Thalib (656–661 M) berlangsung dalam situasi politik yang paling kompleks dan tidak stabil sepanjang periode Khulafaur Rasyidin. Ali naik sebagai khalifah setelah terbunuhnya Utsman bin Affan, sebuah peristiwa traumatis yang mengguncang fondasi politik umat Islam. Kondisi ini menjadikan pemerintahan Ali sejak awal dibayangi oleh krisis legitimasi, konflik internal, dan tuntutan keadilan yang saling bertentangan (Madelung, 1997: 148). Tantangan utama yang dihadapi Ali adalah tuntutan qishash atas kematian Utsman. Sebagian sahabat dan kelompok politik

menuntut agar para pelaku pembunuhan Utsman segera dihukum. Namun, situasi politik yang tidak stabil dan keterlibatan berbagai kelompok dalam peristiwa tersebut membuat pelaksanaan qishash menjadi sangat sulit. Ali memandang bahwa penegakan hukum harus dilakukan secara hati-hati dan terukur agar tidak memicu konflik yang lebih luas. Sikap ini, meskipun didasarkan pada pertimbangan keadilan substantif, justru dipersepsikan oleh sebagian pihak sebagai bentuk kelemahan politik (Nasution, 1986: 46).

Dalam upaya menegakkan prinsip keadilan, Ali melakukan sejumlah kebijakan yang berorientasi pada pembenahan moral dan administratif pemerintahan. Ia mengganti beberapa gubernur yang diangkat pada masa Utsman, termasuk Mu'awiyah bin Abi Sufyan di Syam. Kebijakan ini didasarkan pada keinginan Ali untuk mengembalikan praktik pemerintahan yang lebih egaliter dan bebas dari kepentingan keluarga. Namun, langkah tersebut memicu resistensi politik yang semakin memperkeruh keadaan (Watt, 1968: 80).

Konflik terbuka pertama pada masa pemerintahan Ali terjadi dalam Perang Jamal. Perang ini melibatkan Ali di satu pihak dan kelompok yang dipimpin oleh Aisyah, Thalhah, dan Zubair di pihak lain. Meskipun kedua belah pihak mengklaim

tujuan yang sama, yakni menuntut keadilan atas kematian Utsman, perbedaan strategi dan kepentingan politik menyebabkan konflik bersenjata yang tidak terhindarkan. Perang Jamal menunjukkan bahwa konflik politik Islam awal tidak dapat dilepaskan dari dinamika kepentingan dan persepsi keadilan (Lapidus, 2002: 47).

Konflik yang lebih besar terjadi dalam Perang Shiffin antara pasukan Ali dan Mu'awiyah bin Abi Sufyan. Mu'awiyah menolak baiat kepada Ali dengan alasan belum ditegakkannya qishash atas pembunuhan Utsman. Perang Shiffin tidak hanya memperlihatkan pertarungan kekuatan militer, tetapi juga pertarungan legitimasi politik antara dua model kepemimpinan. Ali mewakili legitimasi formal sebagai khalifah, sementara Mu'awiyah mengusung legitimasi moral sebagai penuntut keadilan bagi Utsman (Madelung, 1997: 152).

Peristiwa tahkim (arbitrase) dalam Perang Shiffin menjadi titik balik yang sangat menentukan. Ali menerima usulan tahkim sebagai upaya menghindari pertumpahan darah lebih lanjut. Namun, keputusan ini menimbulkan kekecewaan di kalangan pendukungnya sendiri dan melahirkan kelompok Khawarij yang menolak kompromi politik. Kelompok ini mengusung slogan “la hukma illa lillah”

sebagai bentuk penolakan terhadap arbitrase manusia dalam urusan politik (Rahman, 1980: 53).

Munculnya Khawarij semakin melemahkan posisi politik Ali. Ia harus menghadapi konflik di tiga front sekaligus: tuntutan qishash, perlawanan Mu'awiyah, dan oposisi Khawarij. Kondisi ini membuat pemerintahan Ali sulit untuk berjalan secara efektif dan stabil. Meskipun demikian, Ali tetap konsisten pada prinsip keadilan dan menolak menggunakan cara-cara represif yang berlebihan untuk mempertahankan kekuasaan (Azra, 2000: 68).

Ali bin Abi Thalib dikenal sebagai figur yang sangat idealis dalam politik. Ia menolak kompromi yang mengorbankan nilai-nilai keadilan dan moralitas Islam. Dalam banyak surat dan pidatonya, Ali menekankan pentingnya kejujuran, kesederhanaan, dan tanggung jawab dalam pemerintahan. Pandangan ini tercermin dalam kumpulan khutbah dan suratnya yang kemudian dihimpun dalam *Nahj al-Balaghah*, yang sering dijadikan rujukan etika politik Islam (Nasution, 1986: 48).

Namun, idealisme Ali sering kali berhadapan dengan realitas politik yang keras. Dalam konteks konflik dan fragmentasi umat, pendekatan moralistik Ali tidak selalu efektif dalam meredam

oposisi dan menjaga stabilitas pemerintahan. Hal ini menunjukkan adanya ketegangan inheren antara idealisme etis dan pragmatisme politik dalam tradisi politik Islam awal (Lapidus, 2002: 49).

Pemerintahan Ali berakhir secara tragis dengan pembunuhannya oleh seorang anggota Khawarij pada tahun 661 M. Peristiwa ini menandai berakhirnya periode Khulafaur Rasyidin dan membuka jalan bagi lahirnya Dinasti Umayyah dengan sistem pemerintahan monarki. Dengan demikian, pemerintahan Ali sering dipandang sebagai penutup fase politik Islam yang relatif berbasis musyawarah dan konsensus (Madelung, 1997: 160).

Dari perspektif pemikiran politik Islam, masa pemerintahan Ali bin Abi Thalib memberikan pelajaran mendalam tentang kompleksitas kekuasaan, keadilan, dan konflik. Ali menjadi simbol kepemimpinan moral yang berusaha menegakkan nilai-nilai ideal di tengah realitas politik yang penuh intrik. Pengalaman pemerintahannya menjadi rujukan penting dalam perdebatan klasik tentang legitimasi kekuasaan, oposisi politik, dan hubungan antara etika dan politik dalam Islam (Azra, 2000: 70).

Dengan demikian, pemerintahan Ali bin Abi Thalib mencerminkan puncak sekaligus krisis dalam sejarah politik Islam

awal. Meskipun penuh dengan konflik dan tragedi, periode ini memberikan warisan pemikiran yang sangat kaya bagi perkembangan teori dan praktik politik Islam selanjutnya. Nilai-nilai keadilan, integritas, dan keberanian moral yang diperjuangkan Ali tetap menjadi inspirasi dalam diskursus politik Islam hingga masa kini (Rahman, 1980: 55).

D. Dinamika Kekuasaan dan Konflik Politik Awal Islam

1. Perang Jamal dan Shiffin

Perang Jamal dan Perang Shiffin merupakan dua peristiwa paling menentukan dalam sejarah konflik politik awal Islam. Kedua perang ini mencerminkan kompleksitas dinamika kekuasaan pasca wafatnya Nabi Muhammad SAW dan menunjukkan bahwa politik Islam awal tidak terlepas dari konflik, perbedaan kepentingan, serta pertarungan legitimasi. Konflik tersebut tidak dapat dipahami secara simplistik sebagai pertentangan antara iman dan kekufuran, melainkan sebagai perbedaan pandangan politik, strategi kekuasaan, dan penafsiran terhadap keadilan (Lapidus, 2002: 45).

Perang Jamal terjadi pada masa pemerintahan Ali bin Abi Thalib dan melibatkan pasukan Ali berhadapan dengan kelompok yang dipimpin oleh

Aisyah, Thalhah, dan Zubair. Konflik ini berakar pada tuntutan penegakan qishash atas pembunuhan Utsman bin Affan. Meskipun kedua belah pihak sepakat bahwa pembunuhan Utsman merupakan tindakan kriminal yang harus diadili, mereka berbeda pandangan mengenai waktu, mekanisme, dan prioritas penegakan keadilan. Perbedaan strategi inilah yang kemudian berkembang menjadi konflik bersenjata (Madelung, 1997: 154).

Kelompok Aisyah, Thalhah, dan Zubair berpendapat bahwa qishash harus segera ditegakkan sebagai syarat legitimasi pemerintahan Ali. Sebaliknya, Ali memandang bahwa situasi politik yang belum stabil dan keterlibatan banyak pihak dalam pembunuhan Utsman menuntut pendekatan yang lebih hati-hati. Bagi Ali, penegakan hukum yang tergesa-gesa justru berpotensi memicu kekacauan yang lebih besar dan memperdalam perpecahan umat (Nasution, 1986: 49).

Perang Jamal berakhir dengan kemenangan pasukan Ali, namun konflik ini meninggalkan luka sosial dan politik yang mendalam. Terjadinya perang antara sesama Muslim, apalagi melibatkan tokoh-tokoh utama sahabat Nabi, menjadi preseden buruk dalam sejarah Islam. Peristiwa ini menunjukkan bahwa perbedaan pandangan politik dapat

berkembang menjadi konflik bersenjata ketika tidak dikelola melalui mekanisme dialog yang efektif (Azra, 2000: 71).

Konflik yang lebih besar dan lebih menentukan terjadi dalam Perang Shiffin, yang mempertemukan pasukan Ali bin Abi Thalib dengan pasukan Mu'awiyah bin Abi Sufyan, gubernur Syam. Mu'awiyah menolak baiat kepada Ali dengan alasan belum ditegakkannya qishash atas kematian Utsman, yang masih memiliki hubungan kekerabatan dengannya. Penolakan ini berkembang menjadi pertarungan terbuka mengenai legitimasi kekuasaan politik Islam (Lapidus, 2002: 46).

Perang Shiffin tidak hanya merupakan konflik militer, tetapi juga konflik ideologis dan politik. Ali mendasarkan legitimasinya pada baiat mayoritas umat dan prinsip syura, sementara Mu'awiyah mengklaim legitimasi moral sebagai penuntut keadilan atas kematian Utsman. Pertarungan ini mencerminkan pergeseran politik Islam dari konsensus menuju kompetisi kekuasaan yang lebih terbuka (Ibnu Khaldun, 2004: 201).

Puncak dari Perang Shiffin adalah peristiwa tahkim (arbitrase), ketika kedua belah pihak sepakat menunjuk juru runding untuk menyelesaikan konflik. Tahkim dimaksudkan sebagai jalan tengah untuk menghentikan pertumpahan darah

dan mencari solusi damai. Namun, keputusan ini justru memicu kontroversi besar di kalangan umat Islam, terutama di pihak Ali sendiri. Sebagian pendukung Ali memandang tahkim sebagai bentuk pengingkaran terhadap prinsip bahwa kekuasaan harus ditentukan berdasarkan hukum Allah, bukan keputusan manusia (Ibnu Khaldun, 2004: 203).

Peristiwa tahkim menjadi simbol awal kompromi politik yang kontroversial dalam sejarah Islam. Di satu sisi, tahkim mencerminkan upaya rasional dan pragmatis untuk menyelesaikan konflik melalui dialog. Di sisi lain, tahkim dipersepsikan sebagai bentuk relativisasi kebenaran dan melemahkan legitimasi khalifah. Dari sinilah muncul kelompok Khawarij yang menolak tahkim dan mengusung slogan “la hukma illa lillah” sebagai kritik terhadap kompromi politik (Rahman, 1980: 54).

Dampak Perang Jamal dan Shiffin sangat besar terhadap struktur politik umat Islam. Konflik-konflik ini tidak hanya melemahkan pemerintahan Ali, tetapi juga mempercepat fragmentasi politik dan teologis umat Islam. Perbedaan pandangan politik berkembang menjadi perbedaan aliran, yang kemudian melahirkan polarisasi antara pendukung Ali (cikal bakal Syiah), pendukung Mu'awiyah

(Sunni politik awal), dan Khawarij (Azra, 2000: 73).

Dalam perspektif sejarah politik Islam, Perang Jamal dan Shiffin menunjukkan bahwa konflik politik merupakan bagian inheren dari dinamika kekuasaan. Nilai-nilai ideal seperti keadilan dan persatuan sering kali diuji oleh realitas kepentingan dan strategi politik. Peristiwa-peristiwa ini memberikan pelajaran penting bahwa stabilitas politik tidak hanya ditentukan oleh legitimasi normatif, tetapi juga oleh kemampuan mengelola perbedaan dan konflik secara inklusif (Lapidus, 2002: 48). Dengan demikian, Perang Jamal dan Shiffin bukan sekadar peristiwa militer, melainkan tonggak penting dalam pembentukan tradisi politik Islam. Konflik-konflik ini memperlihatkan batas-batas musyawarah, tantangan legitimasi kekuasaan, serta konsekuensi dari kompromi politik. Pemahaman kritis terhadap peristiwa ini menjadi sangat penting untuk membaca sejarah politik Islam secara objektif dan reflektif, tanpa terjebak pada glorifikasi maupun stigmatisasi (Ibnu Khaldun, 2004: 205).

2. Munculnya Khawarij dan Fragmentasi Politik

Munculnya kelompok Khawarij merupakan salah satu konsekuensi paling signifikan dari dinamika konflik politik pada masa pemerintahan Ali bin Abi

Thalib, khususnya setelah peristiwa tahkim dalam Perang Shiffin. Khawarij tampil sebagai kelompok oposisi yang secara tegas menolak arbitrase politik antara Ali dan Mu'awiyah. Mereka mengusung slogan terkenal "*la hukma illa lillah*" (tidak ada hukum selain hukum Allah), yang menjadi dasar ideologis gerakan mereka (Rahman, 1980: 61).

Secara historis, Khawarij berasal dari sebagian pendukung Ali yang kecewa terhadap keputusan menerima tahkim. Bagi kelompok ini, tahkim dipandang sebagai bentuk penyimpangan dari prinsip ketuhanan dalam penetapan hukum dan kekuasaan. Mereka beranggapan bahwa kedaulatan sepenuhnya berada di tangan Allah, sehingga penyelesaian konflik politik melalui arbitrase manusia dianggap sebagai bentuk pelanggaran terhadap prinsip tersebut (Ibnu Khaldun, 2004: 207).

Pandangan Khawarij mencerminkan pendekatan literal terhadap teks agama. Mereka menafsirkan ajaran Islam secara tekstual tanpa mempertimbangkan konteks sosial, politik, dan historis. Dalam pandangan mereka, setiap kompromi politik dianggap sebagai bentuk pengkhianatan terhadap kehendak Tuhan. Sikap ini menunjukkan bagaimana teks agama dapat dipolitisasi untuk membenarkan posisi ideologis tertentu,

sekaligus menolak kompleksitas realitas sosial (Rahman, 1980: 62).

Salah satu karakteristik utama Khawarij adalah kecenderungan mereka untuk mengkafirkan pihak lain yang dianggap menyimpang dari ajaran Islam menurut versi mereka. Ali bin Abi Thalib, Mu'awiyah, serta para pihak yang terlibat dalam tahkim dipandang sebagai pelaku dosa besar dan karenanya dianggap keluar dari Islam. Pandangan ekstrem ini melahirkan legitimasi teologis bagi tindakan kekerasan yang mereka lakukan terhadap sesama Muslim (Nasution, 1986: 50).

Dalam perspektif politik, Khawarij dapat dipahami sebagai reaksi terhadap krisis legitimasi kekuasaan. Ketika otoritas politik dianggap tidak lagi mencerminkan kehendak Tuhan, Khawarij mengambil posisi radikal dengan menolak seluruh struktur kekuasaan yang ada. Namun, penolakan total ini justru mendorong fragmentasi politik yang semakin tajam dan melemahkan persatuan umat Islam (Lapidus, 2002: 49).

Konflik antara Ali bin Abi Thalib dan Khawarij mencapai puncaknya dalam Perang Nahrawan. Meskipun Ali berusaha berdialog dan mengajak Khawarij kembali ke dalam komunitas umat, sebagian besar dari mereka tetap menolak kompromi. Pertempuran ini berakhir dengan

kekalahan Khawarij, namun ideologi mereka tidak sepenuhnya hilang. Justru sebaliknya, gagasan Khawarij terus hidup dan muncul dalam berbagai bentuk gerakan ekstrem sepanjang sejarah Islam (Madelung, 1997: 162).

Munculnya Khawarij mempercepat fragmentasi politik dan teologis umat Islam. Konflik yang semula bersifat politis berkembang menjadi perbedaan doktrinal yang mendalam. Dari sini, umat Islam mulai terbelah ke dalam kelompok-kelompok besar seperti pendukung Ali (yang kemudian berkembang menjadi Syiah), pendukung Mu'awiyah (yang menjadi arus utama Sunni), dan Khawarij sebagai kelompok oposisi radikal (Azra, 2000: 74).

Fragmentasi ini menunjukkan bahwa konflik politik awal Islam tidak hanya berdampak pada struktur kekuasaan, tetapi juga membentuk lanskap pemikiran keagamaan umat Islam. Perbedaan pandangan politik bertransformasi menjadi perbedaan teologis yang bertahan hingga berabad-abad kemudian. Dengan demikian, politik dan teologi dalam Islam awal berkembang secara simultan dan saling memengaruhi (Lapidus, 2002: 50).

Dalam konteks pemikiran politik Islam, Khawarij sering dijadikan contoh ekstrem dari kegagalan memahami hubungan antara teks dan konteks. Penafsiran agama

yang rigid dan ahistoris cenderung melahirkan sikap eksklusif dan intoleran. Pengalaman Khawarij memberikan pelajaran penting tentang bahaya politisasi agama yang mengabaikan realitas sosial dan prinsip kemaslahatan umat (Rahman, 1980: 64).

Lebih jauh, fenomena Khawarij menunjukkan bahwa konflik politik dapat melahirkan radikalisme keagamaan ketika saluran dialog dan musyawarah tidak berfungsi secara efektif. Ketidakmampuan sistem politik untuk mengakomodasi perbedaan pendapat mendorong munculnya kelompok-kelompok yang memilih jalan kekerasan sebagai sarana ekspresi politik. Hal ini menjadi refleksi penting bagi pengembangan sistem politik Islam yang inklusif dan responsif (Azra, 2000: 75).

Dengan demikian, munculnya Khawarij dan fragmentasi politik yang menyertainya merupakan bagian tak terpisahkan dari dinamika kekuasaan awal Islam. Meskipun kelompok ini pada akhirnya tidak menjadi arus utama, pengaruh ideologis dan historisnya sangat besar. Peristiwa ini memperlihatkan bahwa stabilitas politik dan keutuhan umat sangat bergantung pada kemampuan mengelola perbedaan secara bijak dan kontekstual. Pengalaman Khawarij menjadi peringatan historis tentang

pentingnya keseimbangan antara komitmen religius dan kebijaksanaan politik dalam kehidupan umat Islam (Ibnu Khaldun, 2004: 210).

Pembahasan mengenai politik Islam pada masa Khulafaur Rasyidin menunjukkan bahwa Islam sejak awal tidak menawarkan satu sistem politik yang bersifat statis, baku, dan ahistoris. Sebaliknya, Islam menghadirkan seperangkat nilai normatif yang bersifat universal, seperti musyawarah, keadilan, amanah, dan tanggung jawab moral, yang dapat diaktualisasikan dalam berbagai bentuk sistem pemerintahan sesuai dengan konteks sosial dan historis umat Islam (Azra, 2000: 72).

Masa Khulafaur Rasyidin memperlihatkan bagaimana umat Islam melakukan ijtihad politik dalam menghadapi persoalan kepemimpinan pasca wafat Nabi Muhammad SAW. Ketidadaan ketentuan eksplisit mengenai mekanisme suksesi kepemimpinan mendorong para sahabat untuk merumuskan sistem politik berdasarkan musyawarah, pengalaman sosial, dan pertimbangan kemaslahatan umat. Proses ini menunjukkan bahwa politik Islam sejak awal bersifat dinamis dan terbuka terhadap perubahan, selama tetap berlandaskan pada nilai-nilai dasar Islam (Nasution, 1986: 52).

Sistem pemilihan khalifah yang beragam pada masa Khulafaur Rasyidin—mulai dari musyawarah di Saqifah, penunjukan, pembentukan dewan syura, hingga baiat dalam kondisi krisis—menegaskan fleksibilitas politik Islam awal. Variasi mekanisme ini membantah anggapan bahwa Islam hanya mengenal satu

model politik tertentu. Sebaliknya, yang ditekankan adalah legitimasi moral, persetujuan umat, dan kemampuan pemimpin dalam menjaga keadilan serta stabilitas sosial (Ibnu Khaldun, 2004: 212).

Kebijakan politik masing-masing khalifah juga mencerminkan respons yang berbeda terhadap tantangan zaman. Abu Bakar ash-Shiddiq berfokus pada konsolidasi negara dan penegakan otoritas politik melalui perang riddah. Umar bin Khattab melakukan reformasi administratif yang memperkuat institusi negara dan prinsip keadilan sosial. Utsman bin Affan menghadapi tantangan komunikasi politik dan persepsi ketidakadilan di tengah perluasan wilayah dan kodifikasi Al-Qur'an. Sementara itu, Ali bin Abi Thalib memimpin dalam situasi krisis yang sarat konflik dan fragmentasi umat. Keempatnya menunjukkan bahwa kepemimpinan dalam Islam selalu berhadapan dengan realitas politik yang kompleks dan menuntut kebijaksanaan dalam pengambilan keputusan (Lapidus, 2002: 52).

Dinamika kekuasaan dan konflik politik pada masa Khulafaur Rasyidin, seperti Perang Jamal, Perang Shiffin, dan munculnya Khawarij, memperlihatkan bahwa konflik merupakan bagian inheren dari kehidupan politik. Konflik-konflik tersebut tidak dapat dipahami semata-mata sebagai pertentangan iman, melainkan sebagai perbedaan pandangan politik, strategi kekuasaan, dan penafsiran terhadap keadilan. Pengalaman historis ini menegaskan pentingnya mekanisme dialog, musyawarah, dan pengelolaan konflik yang inklusif dalam kehidupan politik umat Islam (Rahman, 1980: 67).

Fragmentasi politik dan teologis yang muncul pada masa ini memberikan dampak jangka panjang terhadap sejarah Islam. Polarisasi antara berbagai kelompok politik dan aliran pemikiran menunjukkan bahwa politik dan teologi dalam Islam saling berkaitan erat. Oleh karena itu, pembacaan terhadap sejarah politik Islam harus dilakukan secara kritis dan kontekstual, agar tidak terjebak pada romantisasi masa lalu atau justifikasi konflik atas nama agama (Azra, 2000: 74).

Dari perspektif pemikiran politik Islam kontemporer, masa Khulafaur Rasyidin memberikan pelajaran berharga tentang hubungan antara nilai-nilai ideal dan realitas politik. Prinsip musyawarah, keadilan, dan amanah tidak selalu mudah diwujudkan dalam praktik, namun tetap menjadi kompas moral yang membimbing arah kebijakan politik. Tantangan yang dihadapi para khalifah menunjukkan bahwa politik Islam menuntut keseimbangan antara idealisme etis dan pragmatisme politik (Rahman, 1980: 69).

Dengan demikian, politik Islam pada masa Khulafaur Rasyidin dapat dipahami sebagai proses historis yang sarat dengan dinamika, konflik, dan pembelajaran. Periode ini bukan sekadar model ideal yang harus ditiru secara literal, melainkan sumber refleksi untuk merumuskan sistem politik Islam yang relevan dengan konteks zaman. Pemahaman yang kritis dan kontekstual terhadap periode ini sangat penting agar nilai-nilai Islam dapat terus berkontribusi secara konstruktif dalam kehidupan politik umat manusia (Ibnu Khaldun, 2004: 215).

BAB IV

PEMIKIRAN POLITIK ISLAM KLASIK: AL-FARABI

A. Pengantar

Pemikiran politik Islam klasik mencapai salah satu puncak intelektualnya melalui karya-karya Abu Nashr al-Farabi. Ia dikenal sebagai filsuf Muslim pertama yang secara sistematis membangun teori negara dan kepemimpinan dengan mengintegrasikan filsafat Yunani, khususnya pemikiran Plato dan Aristoteles, dengan ajaran Islam. Dalam sejarah pemikiran Islam, Al-Farabi sering dijuluki sebagai *al-Mu'allim al-Tsani* (Guru Kedua) setelah Aristoteles, karena perannya yang sangat besar dalam mentransmisikan, menjelaskan, dan mengembangkan tradisi filsafat klasik ke dalam konteks dunia Islam (Nasution, 1986: 58).

Julukan tersebut tidak hanya mencerminkan penguasaan Al-Farabi terhadap filsafat Yunani, tetapi juga kreativitas intelektualnya dalam melakukan sintesis antara rasionalitas filosofis dan nilai-nilai Islam. Al-Farabi tidak sekadar menjadi penerjemah atau komentator filsafat Yunani, melainkan seorang pemikir orisinal yang mampu merumuskan gagasan-gagasan baru tentang negara, kepemimpinan, dan kebahagiaan manusia. Dalam konteks ini, pemikiran politik Al-Farabi menandai fase penting dalam perkembangan intelektual Islam, ketika filsafat dijadikan instrumen untuk memahami dan merumuskan kehidupan politik secara normatif dan sistematis (Fakhry, 2004: 111).

Berbeda dengan pemikiran politik Islam awal yang berkembang pada masa Nabi Muhammad SAW dan Khulafaur Rasyidin, pemikiran Al-Farabi tidak berangkat dari praktik politik historis secara langsung. Pemikiran politik Islam awal lebih bersifat praktis dan kontekstual, lahir dari kebutuhan nyata untuk mengelola masyarakat dan menjaga stabilitas umat. Sebaliknya, pemikiran Al-Farabi bersifat filosofis dan normatif, karena ia berupaya menjawab pertanyaan mendasar tentang hakikat negara, tujuan politik, dan karakter kepemimpinan yang ideal (Black, 2001: 43).

Al-Farabi tidak hanya bertanya tentang bagaimana kekuasaan dijalankan, tetapi lebih jauh mempertanyakan untuk apa kekuasaan itu digunakan. Dalam pandangannya, politik tidak boleh dipisahkan dari tujuan etis kehidupan manusia. Negara, dengan segala perangkatnya, harus diarahkan untuk membantu manusia mencapai kebahagiaan sejati (*al-sa'adah*), yaitu kebahagiaan yang bersifat intelektual dan spiritual, bukan sekadar kesejahteraan material atau stabilitas kekuasaan (Al-Farabi, 1995: 61).

Konteks historis kemunculan pemikiran Al-Farabi sangat penting untuk dipahami. Ia hidup pada masa Dinasti Abbasiyah ketika dunia Islam mengalami kemajuan intelektual yang pesat, namun di sisi lain juga menghadapi fragmentasi politik dan kemerosotan etika kekuasaan. Perebutan pengaruh politik, lemahnya legitimasi penguasa, dan konflik internal menjadi realitas yang tidak terpisahkan dari kehidupan politik saat itu. Situasi inilah yang mendorong Al-

Farabi untuk menawarkan konsep negara ideal sebagai kritik normatif terhadap praktik politik yang menyimpang (Azra, 2000: 88).

Dengan merumuskan konsep *Al-Madinah al-Fadhilah* (Negara Utama), Al-Farabi berupaya menghadirkan model negara yang berorientasi pada kebajikan dan kebahagiaan manusia. Model ini bukan dimaksudkan sebagai cetak biru praktis yang harus diterapkan secara literal, melainkan sebagai standar moral dan filosofis untuk menilai kualitas suatu negara dan kepemimpinan. Dalam hal ini, pemikiran politik Al-Farabi memiliki fungsi evaluatif dan kritis terhadap realitas politik (Nasution, 1986: 60).

Pengaruh filsafat Plato dan Aristoteles dalam pemikiran Al-Farabi tampak jelas, terutama dalam gagasannya tentang negara ideal dan pemimpin bijaksana. Namun, Al-Farabi melakukan reinterpretasi yang signifikan terhadap pemikiran tersebut. Jika Plato menempatkan filsuf sebagai pemimpin tertinggi karena pengetahuannya tentang kebenaran, Al-Farabi mengaitkan kepemimpinan ideal dengan fungsi kenabian dalam Islam. Pemimpin ideal menurut Al-Farabi bukan hanya filsuf, tetapi juga figur yang mampu membimbing masyarakat secara moral dan spiritual (Black, 2001: 45).

Dalam kerangka ini, pemikiran politik Al-Farabi menjadi jembatan antara filsafat dan agama. Ia menunjukkan bahwa rasionalitas filosofis dan wahyu ilahi tidak harus dipertentangkan, melainkan dapat disinergikan untuk membangun tatanan politik yang adil dan bermakna. Pandangan ini

memiliki implikasi besar bagi tradisi pemikiran Islam, karena membuka ruang bagi dialog antara akal dan agama dalam kehidupan politik (Fakhry, 2004: 114).

Pemikiran politik Al-Farabi juga memberikan pengaruh yang luas terhadap pemikir-pemikir Islam sesudahnya, seperti Ibnu Sina, Ibnu Bajjah, Ibnu Thufail, dan Ibnu Rusyd. Mereka mengembangkan gagasan-gagasan Al-Farabi dengan pendekatan dan penekanan yang berbeda, namun tetap menjadikan konsep negara ideal, pemimpin bijaksana, dan keterkaitan etika dengan politik sebagai tema sentral. Dengan demikian, Al-Farabi dapat dipandang sebagai peletak dasar tradisi filsafat politik Islam klasik (Azra, 2000: 90).

Dalam konteks kajian kontemporer, pemikiran politik Al-Farabi tetap relevan untuk dikaji dan didiskusikan. Krisis kepemimpinan, degradasi etika politik, dan dominasi kepentingan pragmatis dalam politik modern menunjukkan pentingnya kembali pada pemikiran normatif yang menekankan kebajikan dan tujuan moral. Al-Farabi menawarkan perspektif bahwa politik seharusnya diarahkan pada pembentukan manusia yang berkeutamaan, bukan semata-mata pada perebutan kekuasaan (Black, 2001: 47).

Oleh karena itu, pembahasan tentang pemikiran politik Al-Farabi dalam bab ini tidak hanya bertujuan untuk memahami gagasan seorang filsuf klasik, tetapi juga untuk menggali nilai-nilai universal yang dapat dijadikan sumber refleksi dalam kehidupan politik masa kini. Dengan menelaah biografi, konsep negara utama, pemimpin ideal, serta

hubungan antara etika dan politik dalam pemikiran Al-Farabi, diharapkan pembaca memperoleh pemahaman yang komprehensif tentang kontribusi Al-Farabi terhadap perkembangan pemikiran politik Islam klasik dan relevansinya bagi tantangan zaman modern (Nasution, 1986: 62).

B. Biografi Al-Farabi

Abu Nashr Muhammad ibn Muhammad ibn Tarkhan al-Farabi lahir sekitar tahun 870 M di Farab, sebuah wilayah di Asia Tengah yang kini termasuk bagian dari Kazakhstan. Wilayah ini pada masa itu berada di bawah pengaruh kebudayaan Persia dan Turki, serta menjadi titik pertemuan berbagai tradisi intelektual dan budaya. Al-Farabi berasal dari keluarga Persia-Turki yang memiliki latar belakang sosial cukup baik, sehingga memungkinkan dirinya memperoleh akses pendidikan sejak usia dini. Lingkungan multikultural tempat ia tumbuh memainkan peran penting dalam membentuk keluasan wawasan intelektual Al-Farabi, terutama dalam kemampuannya menjembatani tradisi filsafat Yunani dengan ajaran Islam (Fakhry, 2004: 112).

Sejak usia muda, Al-Farabi menunjukkan minat yang sangat besar terhadap ilmu pengetahuan. Ia mempelajari berbagai disiplin ilmu, khususnya logika, filsafat, matematika, dan bahasa. Kemampuannya menguasai beberapa bahasa, seperti Arab, Persia, dan Yunani, memberikan keuntungan intelektual yang luar biasa. Dengan penguasaan bahasa Yunani, Al-Farabi dapat mengakses secara

langsung karya-karya filsafat klasik tanpa sepenuhnya bergantung pada terjemahan. Hal ini menjadikannya salah satu filsuf Muslim yang memiliki pemahaman mendalam terhadap pemikiran Plato dan Aristoteles (Nasution, 1986: 60).

Setelah menempuh pendidikan awal di Farab dan Bukhara, Al-Farabi melanjutkan studinya ke Baghdad. Pada abad ke-9 dan ke-10 M, Baghdad merupakan pusat intelektual dunia Islam sekaligus pusat gerakan penerjemahan karya-karya filsafat Yunani. Di kota inilah Al-Farabi berinteraksi dengan para sarjana dari berbagai latar belakang agama dan budaya, termasuk ilmuwan Muslim, Kristen, dan Yahudi. Lingkungan intelektual yang kosmopolitan ini sangat berpengaruh dalam membentuk pendekatan rasional dan sistematis Al-Farabi terhadap ilmu pengetahuan (Fakhry, 2004: 114).

Di Baghdad, Al-Farabi belajar kepada sejumlah guru besar, termasuk ahli logika Kristen Nestorian seperti Yuhanna bin Haylan. Dari para gurunya, ia mempelajari logika Aristoteles secara mendalam dan mengembangkannya menjadi sistem logika yang lebih terstruktur dalam tradisi filsafat Islam. Al-Farabi tidak hanya berperan sebagai murid, tetapi juga sebagai inovator yang menyempurnakan metode berpikir logis dan menjadikannya sebagai alat utama dalam filsafat dan politik (Nasution, 1986: 61).

Kehidupan pribadi Al-Farabi dikenal sangat sederhana dan jauh dari kemewahan. Meskipun memiliki kecerdasan luar biasa dan dihormati sebagai sarjana besar, ia memilih

hidup zuhud dan menghindari keterlibatan langsung dalam kekuasaan politik praktis. Al-Farabi tidak tertarik pada jabatan atau kedekatan dengan penguasa, melainkan lebih fokus pada pencarian kebenaran dan pengembangan ilmu pengetahuan. Sikap ini menunjukkan bahwa pemikiran politik Al-Farabi bersifat reflektif dan normatif, bukan pragmatis atau oportunistik (Black, 2001: 45). Al-Farabi hidup pada masa Dinasti Abbasiyah ketika dunia Islam mengalami dua kondisi yang kontras. Di satu sisi, masa ini ditandai oleh kemajuan intelektual yang luar biasa dalam bidang ilmu pengetahuan dan filsafat. Namun di sisi lain, stabilitas politik mulai mengalami kemunduran, ditandai oleh fragmentasi kekuasaan, perebutan pengaruh politik, dan melemahnya otoritas pusat. Realitas politik yang tidak stabil ini sangat memengaruhi pemikiran Al-Farabi tentang pentingnya negara yang dipimpin oleh pemimpin bijaksana dan berorientasi pada kebahagiaan bersama (Azra, 2000: 89). Ketidakstabilan politik yang disaksikan Al-Farabi mendorongnya untuk merumuskan konsep negara ideal sebagai kritik implisit terhadap praktik politik zamannya. Ia menyadari bahwa kerusakan politik sering kali berakar pada lemahnya etika kepemimpinan dan orientasi kekuasaan yang menyimpang dari tujuan kemanusiaan. Oleh karena itu, pemikiran politik Al-Farabi tidak dapat dilepaskan dari konteks historisnya sebagai respons filosofis terhadap krisis politik Dinasti Abbasiyah (Nasution, 1986: 62).

Karya-karya Al-Farabi sangat beragam dan mencakup berbagai bidang, seperti logika, metafisika, etika, musik, dan politik. Dalam bidang politik, karyanya yang paling terkenal adalah *Ara' Ahl al-Madinah al-Fadhilah* (Pendapat-pendapat Penduduk Negara Utama). Dalam karya ini, Al-Farabi merumuskan teori negara ideal yang bertujuan mencapai kebahagiaan tertinggi bagi manusia melalui keteraturan sosial, pembagian peran yang proporsional, dan kepemimpinan yang bijaksana (Al-Farabi, 1995: 67).

Selain *Al-Madinah al-Fadhilah*, Al-Farabi juga menulis karya-karya lain yang berkaitan erat dengan politik dan etika, seperti *As-Siyasah al-Madaniyyah* dan *Tahsil al-Sa'adah*. Melalui karya-karya ini, Al-Farabi menegaskan bahwa politik tidak dapat dipisahkan dari etika dan filsafat. Negara yang baik, menurutnya, hanya dapat terwujud jika dipimpin oleh manusia yang memiliki keutamaan intelektual dan moral, serta mampu membimbing masyarakat menuju kebahagiaan sejati (Nasution, 1986: 63).

Al-Farabi wafat pada tahun 950 M di Damaskus dalam usia sekitar 80 tahun. Meskipun semasa hidupnya tidak memiliki kekuasaan politik dan hidup dalam kesederhanaan, pengaruh pemikirannya sangat besar dalam tradisi filsafat Islam. Ia dianggap sebagai pelopor filsafat politik Islam yang sistematis dan rasional, serta menjadi jembatan penting antara pemikiran Yunani dan pemikiran Islam (Fakhry, 2004: 118).

Dengan demikian, biografi Al-Farabi tidak dapat dipisahkan dari konteks intelektual dan

politik zamannya. Pengalaman hidupnya di tengah kemajuan intelektual dan kemunduran politik Dinasti Abbasiyah membentuk pandangan filosofisnya tentang negara, kepemimpinan, dan kebahagiaan manusia. Pemikiran Al-Farabi menjadi fondasi penting bagi pengembangan teori politik Islam klasik dan tetap relevan untuk dikaji dalam diskursus politik kontemporer, terutama dalam upaya merumuskan hubungan antara etika, kekuasaan, dan tujuan kehidupan bernegara (Azra, 2000: 91).

C. Negara Utama (*Al-Madinah Al-Fadhilah*)

Konsep *Al-Madinah al-Fadhilah* (Negara Utama) merupakan inti sekaligus puncak dari pemikiran politik Al-Farabi. Melalui konsep ini, Al-Farabi berupaya merumuskan suatu model negara ideal yang secara sadar diarahkan untuk mewujudkan kebahagiaan sejati (*al-sa'adah*) bagi seluruh warga negara. Negara, dalam pandangan Al-Farabi, tidak dipahami sekadar sebagai institusi kekuasaan atau alat pengendalian sosial, melainkan sebagai sarana etis dan filosofis untuk menyempurnakan kehidupan manusia secara individual maupun kolektif (Al-Farabi, 1995: 67).

Al-Farabi memulai teorinya dari asumsi antropologis bahwa manusia pada hakikatnya adalah makhluk sosial yang tidak mampu mencapai kesempurnaan hidupnya secara individual. Manusia memiliki keterbatasan dalam memenuhi kebutuhan jasmani, intelektual, dan spiritualnya, sehingga membutuhkan kerja sama, pembagian peran, dan keteraturan sosial. Dari asumsi inilah Al-

Farabi menyimpulkan bahwa negara merupakan konsekuensi logis dari kodrat manusia sebagai makhluk bermasyarakat (*al-insan madaniyyun bi al-thab*) (Nasution, 1986: 64).

Namun demikian, negara tidak sekadar hadir untuk memenuhi kebutuhan material atau menjaga ketertiban sosial. Negara, menurut Al-Farabi, memiliki tujuan yang lebih tinggi, yakni mengarahkan kehidupan bersama menuju kebahagiaan sejati. Kebahagiaan ini tidak identik dengan kemakmuran ekonomi, kekuatan militer, atau stabilitas politik semata, melainkan kebahagiaan intelektual dan spiritual yang bersifat abadi. Kebahagiaan sejati hanya dapat dicapai jika manusia hidup dalam tatanan sosial yang benar dan dipimpin oleh pemimpin yang memiliki keutamaan intelektual serta moral (Fakhry, 2004: 120).

Dalam kerangka *Al-Madinah al-Fadhillah*, negara dipahami sebagai komunitas etis. Seluruh aktivitas politik, ekonomi, dan sosial diarahkan pada pembentukan manusia yang berkeutamaan. Negara utama ditandai oleh harmoni antara pemimpin dan rakyat, serta keselarasan antara tujuan individu dan tujuan kolektif. Setiap warga negara memiliki fungsi dan peran sesuai dengan potensi dan kapasitasnya, sebagaimana anggota tubuh yang bekerja sama secara proporsional demi menjaga kesehatan dan kelangsungan hidup organisme secara keseluruhan (Al-Farabi, 1995: 71).

Pengaruh filsafat politik Plato, khususnya gagasan tentang *Republic* dan negara filsuf, tampak jelas dalam konsep negara utama Al-

Farabi. Namun, Al-Farabi tidak sekadar menyalin pemikiran Plato. Ia melakukan adaptasi kreatif dengan memasukkan dimensi keislaman ke dalam filsafat politik klasik. Jika Plato menempatkan filsuf sebagai pemimpin ideal karena pengetahuannya tentang kebenaran, Al-Farabi mengintegrasikan konsep filsuf dengan figur nabi dan pemimpin religius. Dengan demikian, negara ideal versi Al-Farabi memiliki dimensi rasional sekaligus profetik (Black, 2001: 47).

Dalam negara utama, hukum dan kebijakan politik tidak hanya berfungsi sebagai instrumen pengendalian sosial, tetapi juga sebagai sarana pembentukan karakter moral warga negara. Pendidikan moral dan intelektual menjadi bagian integral dari sistem politik. Negara berkewajiban menciptakan lingkungan yang kondusif bagi perkembangan akal dan akhlak manusia, sehingga warga negara mampu memahami tujuan hidup yang benar dan bertindak sesuai dengan nilai-nilai kebajikan (Nasution, 1986: 66).

Al-Farabi juga mengembangkan tipologi negara sebagai cara untuk membedakan negara utama dari bentuk-bentuk negara yang menyimpang. Ia menyebut negara-negara tidak ideal tersebut sebagai *al-madinah al-jahiliyyah* (negara bodoh), *al-madinah al-fasiqah* (negara fasik), dan *al-madinah al-dhallah* (negara sesat). Negara-negara ini gagal mencapai kebahagiaan sejati karena tujuan hidup warganya terjebak pada kepentingan material, kekuasaan, atau kesenangan jasmani semata (Al-Farabi, 1995: 75).

Negara bodoh adalah negara yang orientasi hidupnya hanya pada pemenuhan kebutuhan material, seperti kekayaan, kekuasaan, dan kenikmatan inderawi. Negara fasik adalah negara yang secara teoretis mengetahui konsep kebahagiaan sejati, tetapi tidak mengamalkannya dalam praktik politik dan sosial. Adapun negara sesat adalah negara yang memiliki pemahaman keliru tentang kebahagiaan dan dipimpin oleh pemimpin yang menyesatkan rakyatnya dengan ideologi dan nilai yang salah (Fakhry, 2004: 122).

Klasifikasi ini menunjukkan bahwa bagi Al-Farabi, kualitas suatu negara tidak ditentukan oleh kekuatan militer, luas wilayah, atau kemajuan ekonomi semata. Negara yang tampak kuat dan makmur secara lahiriah belum tentu menjadi negara utama jika tidak mengarahkan warganya pada kebahagiaan sejati. Oleh karena itu, ukuran keberhasilan negara dalam pemikiran Al-Farabi bersifat etis dan filosofis, bukan semata-mata politis atau ekonomis (Azra, 2000: 93).

Konsep negara utama juga menegaskan keterkaitan yang sangat erat antara politik dan etika. Politik, menurut Al-Farabi, merupakan cabang dari filsafat praktis yang tidak dapat dipisahkan dari etika. Tujuan akhir politik bukanlah kekuasaan itu sendiri, melainkan pembentukan manusia yang berkeutamaan. Negara utama hanya dapat terwujud jika praktik politik dijalankan berdasarkan kebijaksanaan, keadilan, dan keutamaan moral (Black, 2001: 49).

Dalam konteks sejarah Islam, konsep *Al-Madinah al-Fadhilah* dapat dipahami sebagai

kritik normatif Al-Farabi terhadap realitas politik Dinasti Abbasiyah yang ia saksikan. Fragmentasi kekuasaan, perebutan pengaruh elite, serta merosotnya etika kepemimpinan mendorong Al-Farabi untuk menawarkan model negara ideal sebagai alternatif konseptual. Meskipun bersifat utopis, konsep ini berfungsi sebagai standar moral untuk menilai dan mengkritisi praktik politik yang ada (Azra, 2000: 95).

Relevansi konsep negara utama Al-Farabi tidak terbatas pada konteks klasik. Dalam diskursus politik kontemporer, gagasan tentang negara yang berorientasi pada kebahagiaan manusia, keadilan, dan pembentukan karakter moral tetap memiliki nilai yang sangat signifikan. Konsep ini dapat menjadi inspirasi dalam merumuskan politik yang tidak hanya mengejar kekuasaan dan kepentingan jangka pendek, tetapi juga memperhatikan kesejahteraan, martabat, dan kemanusiaan secara utuh (Nasution, 1986: 68).

Dengan demikian, *Al-Madinah al-Fadhilah* merupakan kontribusi terbesar Al-Farabi dalam pemikiran politik Islam klasik. Konsep ini menegaskan bahwa negara ideal adalah negara yang mampu menyelaraskan kekuasaan dengan etika, hukum dengan kebijaksanaan, serta tujuan politik dengan kebahagiaan manusia. Melalui gagasan ini, Al-Farabi meletakkan fondasi filosofis bagi tradisi politik Islam yang berorientasi pada nilai dan kemanusiaan, bukan semata-mata pada dominasi dan kekuasaan (Fakhry, 2004: 125).

D. Pemimpin ideal

Konsep pemimpin ideal merupakan elemen sentral dalam pemikiran politik Al-Farabi. Dalam kerangka *Al-Madinah al-Fadhilah*, keberhasilan negara utama sangat ditentukan oleh kualitas pemimpinnya. Al-Farabi berangkat dari asumsi bahwa struktur sosial dan politik tidak akan berjalan menuju kebahagiaan sejati tanpa adanya pemimpin yang memiliki keutamaan intelektual, moral, dan spiritual. Dengan demikian, kepemimpinan bukan sekadar persoalan kekuasaan, melainkan amanah filosofis dan etis (Al-Farabi, 1995: 79).

Al-Farabi memandang pemimpin ideal sebagai figur yang memadukan sifat filsuf, negarawan, dan pemimpin spiritual. Konsep ini merupakan hasil sintesis antara filsafat Yunani, khususnya Plato, dan ajaran Islam. Jika Plato menempatkan filsuf sebagai pemimpin ideal karena kemampuannya memahami kebenaran, Al-Farabi mengembangkan gagasan ini dengan menambahkan dimensi profetik. Pemimpin ideal dalam Islam, menurut Al-Farabi, harus mampu membimbing masyarakat tidak hanya secara rasional, tetapi juga secara moral dan spiritual (Black, 2001: 51).

Dalam pandangan Al-Farabi, pemimpin negara utama harus memiliki pengetahuan yang mendalam tentang realitas, baik yang bersifat material maupun metafisik. Ia harus memahami hukum alam, struktur masyarakat, serta tujuan akhir kehidupan manusia. Pengetahuan ini menjadi dasar bagi pemimpin untuk merumuskan kebijakan yang

adil dan bijaksana. Tanpa pengetahuan yang benar, kekuasaan akan mudah disalahgunakan dan negara akan menyimpang dari tujuan kebahagiaan sejati (Fakhry, 2004: 127).

Selain kecerdasan intelektual, Al-Farabi menekankan pentingnya keutamaan moral dalam diri pemimpin. Pemimpin ideal harus memiliki akhlak yang luhur, seperti kejujuran, keberanian, keadilan, dan pengendalian diri. Keutamaan moral ini berfungsi sebagai penuntun dalam penggunaan kekuasaan agar tidak jatuh pada tirani atau kepentingan pribadi. Dalam konteks ini, Al-Farabi memandang etika sebagai fondasi utama politik (Nasution, 1986: 70).

Al-Farabi juga menegaskan bahwa pemimpin ideal harus memiliki kemampuan komunikasi dan pedagogis. Pemimpin tidak hanya bertugas mengatur negara, tetapi juga mendidik rakyat agar memahami tujuan hidup yang benar. Melalui simbol, hukum, dan kebijakan, pemimpin membimbing masyarakat menuju kebaikan dan kebahagiaan. Kemampuan ini sangat penting karena tidak semua warga negara memiliki kapasitas intelektual yang sama untuk memahami kebenaran filosofis secara langsung (Al-Farabi, 1995: 82).

Dalam pemikiran Al-Farabi, pemimpin ideal sering disamakan dengan nabi atau rasul dalam arti fungsional, bukan dalam arti menerima wahyu baru. Pemimpin ideal adalah penerus misi profetik dalam membimbing umat menuju kebaikan. Oleh karena itu, Al-Farabi memandang kepemimpinan politik dan

kepemimpinan religius sebagai dua aspek yang saling melengkapi. Negara utama hanya dapat terwujud jika pemimpinnya mampu mengintegrasikan akal dan wahyu dalam praktik pemerintahan (Black, 2001: 53).

Namun demikian, Al-Farabi menyadari bahwa sosok pemimpin ideal yang sempurna sangat sulit ditemukan dalam realitas sejarah. Oleh karena itu, ia juga membahas kemungkinan kepemimpinan kolektif atau pengganti pemimpin ideal. Dalam kondisi tertentu, kepemimpinan dapat dijalankan oleh sekelompok orang yang secara bersama-sama memiliki keutamaan intelektual dan moral, meskipun tidak mencapai kesempurnaan seperti pemimpin ideal tunggal (Fakhry, 2004: 129).

Pandangan ini menunjukkan fleksibilitas Al-Farabi dalam menghadapi realitas politik. Meskipun ia merumuskan standar ideal yang tinggi, ia tidak menutup mata terhadap keterbatasan manusia dan konteks sosial. Dengan demikian, konsep pemimpin ideal berfungsi sebagai standar normatif yang menjadi acuan dalam menilai kualitas kepemimpinan, bukan sebagai tuntutan yang harus dipenuhi secara literal (Azra, 2000: 97). Dalam konteks sejarah Islam, konsep pemimpin ideal Al-Farabi dapat dibaca sebagai kritik implisit terhadap para penguasa pada masanya yang cenderung mengejar kekuasaan dan kemewahan. Al-Farabi menawarkan alternatif konseptual berupa kepemimpinan berbasis kebijaksanaan dan keutamaan, yang bertolak belakang dengan praktik politik yang pragmatis dan oportunistik. Dengan demikian,

pemikirannya memiliki dimensi etis yang kuat sebagai koreksi terhadap realitas politik (Nasution, 1986: 72).

Relevansi konsep pemimpin ideal Al-Farabi tetap terasa hingga masa kini. Dalam konteks politik modern, gagasan tentang pemimpin yang berintegritas, berpengetahuan, dan berorientasi pada kesejahteraan publik masih menjadi tuntutan universal. Meskipun sistem politik modern berbeda dengan konteks klasik, nilai-nilai kepemimpinan yang dirumuskan Al-Farabi dapat menjadi inspirasi dalam membangun kepemimpinan yang etis dan bertanggung jawab (Black, 2001: 55).

Dengan demikian, konsep pemimpin ideal menurut Al-Farabi merupakan pilar utama dalam pemikiran politik Islam klasik. Melalui konsep ini, Al-Farabi menegaskan bahwa kualitas pemimpin menentukan arah dan kualitas kehidupan politik suatu negara. Kepemimpinan yang berlandaskan kebijaksanaan, keutamaan moral, dan tanggung jawab spiritual menjadi syarat utama bagi terwujudnya negara utama yang berorientasi pada kebahagiaan sejati. Pemikiran ini memberikan warisan intelektual yang sangat berharga bagi pengembangan teori kepemimpinan dalam tradisi Islam maupun dalam diskursus politik global (Fakhry, 2004: 131).

1. Syarat-syarat Pemimpin Ideal

Al-Farabi merumuskan syarat-syarat pemimpin ideal secara rinci dan komprehensif sebagai fondasi utama bagi terwujudnya *Al-Madinah al-Fadhillah*.

Syarat-syarat tersebut tidak bersifat administratif, prosedural, atau teknis sebagaimana lazimnya konsep kepemimpinan politik modern, melainkan bersifat filosofis dan etis. Hal ini menunjukkan bahwa Al-Farabi memandang kepemimpinan sebagai persoalan kualitas manusia secara utuh, bukan semata-mata persoalan kekuasaan atau kedudukan formal (Al-Farabi, 1995: 84).

Salah satu syarat mendasar pemimpin ideal adalah kesempurnaan jasmani dan rohani. Kesempurnaan jasmani diperlukan karena kepemimpinan menuntut ketahanan fisik dalam menjalankan tugas-tugas pemerintahan yang berat dan berkelanjutan. Sementara itu, kesempurnaan rohani merujuk pada kesehatan jiwa, kematangan moral, dan keseimbangan emosi. Bagi Al-Farabi, pemimpin yang lemah secara fisik atau tidak stabil secara psikologis akan sulit menjalankan tanggung jawab besar dalam mengelola kehidupan bersama (Fakhry, 2004: 132).

Di antara syarat terpenting pemimpin ideal adalah kecerdasan akal dan kemampuan memahami kebenaran. Al-Farabi menegaskan bahwa pemimpin harus memiliki kemampuan intelektual yang tinggi untuk menangkap hakikat realitas dan memahami tujuan akhir kehidupan

manusia. Kemampuan ini memungkinkan pemimpin untuk membedakan antara kebaikan sejati dan kepentingan semu, serta merumuskan kebijakan yang tidak hanya menguntungkan dalam jangka pendek, tetapi juga membawa kebaikan jangka panjang bagi masyarakat (Fakhry, 2004: 133).

Kecerdasan akal dalam pandangan Al-Farabi tidak hanya berarti kecakapan berpikir rasional, tetapi juga kemampuan kontemplatif untuk memahami kebenaran metafisik. Pemimpin ideal harus mampu memahami hubungan antara kehidupan duniawi dan tujuan spiritual manusia. Tanpa pemahaman ini, kekuasaan akan mudah terjebak pada pragmatisme politik dan orientasi materialistik yang menjauhkan negara dari kebahagiaan sejati (*al-sa'adah*) (Al-Farabi, 1995: 85).

Selain kecerdasan akal, Al-Farabi menekankan pentingnya daya ingat yang kuat. Daya ingat diperlukan agar pemimpin mampu menyimpan, mengolah, dan memanfaatkan pengetahuan serta pengalaman masa lalu dalam pengambilan keputusan. Sejarah, bagi Al-Farabi, merupakan sumber pembelajaran politik yang penting. Pemimpin yang tidak memiliki daya ingat yang baik akan mengulangi kesalahan yang sama dan gagal mengambil hikmah dari pengalaman sebelumnya (Nasution, 1986: 73).

Kemampuan berpikir logis dan sistematis juga menjadi syarat utama pemimpin ideal. Al-Farabi, sebagai ahli logika, menempatkan penalaran logis sebagai alat utama dalam memahami persoalan sosial dan politik. Pemimpin harus mampu menganalisis masalah secara rasional, menimbang berbagai kemungkinan, dan menarik kesimpulan yang tepat. Tanpa kemampuan logis, keputusan politik akan bersifat impulsif dan berpotensi menimbulkan ketidakadilan (Black, 2001: 56).

Di samping itu, pemimpin ideal harus memiliki kepekaan dalam memahami kondisi masyarakat. Kepekaan ini mencakup kemampuan membaca situasi sosial, memahami kebutuhan rakyat, dan merespons persoalan secara proporsional. Dalam pandangan Al-Farabi, pemimpin yang hanya mengandalkan teori tanpa memahami realitas sosial akan gagal menjalankan fungsi kepemimpinannya. Oleh karena itu, kecerdasan intelektual harus diimbangi dengan kebijaksanaan praktis (*hikmah 'amaliyyah*) (Nasution, 1986: 74).

Al-Farabi juga menegaskan bahwa kepemimpinan yang tidak didasarkan pada ilmu pengetahuan akan melahirkan ketidakadilan dan kekacauan sosial. Ketidaktahuan pemimpin akan hukum alam, struktur masyarakat, dan tujuan

hidup manusia akan menyebabkan kebijakan yang menyimpang dari kebaikan bersama. Dalam konteks ini, ilmu pengetahuan menjadi prasyarat moral bagi penggunaan kekuasaan (Fakhry, 2004: 134).

Syarat-syarat pemimpin ideal yang dirumuskan Al-Farabi menunjukkan bahwa kepemimpinan merupakan puncak kesempurnaan manusia dalam ranah praktis. Pemimpin ideal adalah sosok yang mencapai keutamaan intelektual dan moral sekaligus, sehingga mampu membimbing masyarakat menuju kehidupan yang adil dan bermakna. Standar yang tinggi ini menegaskan bahwa bagi Al-Farabi, kualitas pemimpin menentukan kualitas negara dan kehidupan politik secara keseluruhan (Azra, 2000: 100).

Dengan demikian, syarat-syarat pemimpin ideal menurut Al-Farabi berfungsi sebagai kerangka normatif untuk menilai dan mengkritisi praktik kepemimpinan politik. Meskipun sulit diwujudkan secara sempurna dalam realitas sejarah, kriteria ini memberikan arah etis dan filosofis bagi pengembangan kepemimpinan dalam tradisi politik Islam. Pemimpin yang mendekati standar ini diharapkan mampu mengarahkan negara menuju kebahagiaan sejati, sebagaimana dicita-citakan dalam konsep *Al-Madinah al-Fadhilah* (Al-Farabi, 1995: 87).

2. Keutamaan Moral dan Spiritualitas Pemimpin

Keunggulan intelektual, menurut Al-Farabi, merupakan syarat penting bagi pemimpin negara utama, namun tidaklah cukup apabila tidak disertai dengan keutamaan moral dan spiritual. Kepemimpinan dalam *Al-Madinah al-Fadhilah* menuntut integritas etis yang tinggi, karena kekuasaan yang tidak dibimbing oleh moralitas berpotensi besar melahirkan ketidakadilan dan penyalahgunaan wewenang. Oleh karena itu, Al-Farabi menempatkan keutamaan moral sebagai fondasi utama dalam konsep kepemimpinan ideal (Black, 2001: 57).

Keutamaan moral yang harus dimiliki oleh pemimpin ideal meliputi kejujuran, keberanian moral, kesederhanaan, dan kemampuan mengendalikan hawa nafsu. Kejujuran diperlukan agar pemimpin mampu bersikap transparan dan konsisten antara ucapan dan tindakan. Keberanian moral dibutuhkan untuk mengambil keputusan yang benar meskipun tidak populer atau berisiko bagi kepentingan pribadi. Sementara itu, kesederhanaan dan pengendalian diri berfungsi sebagai benteng terhadap godaan kekuasaan, kemewahan, dan ambisi berlebihan yang dapat merusak orientasi kepemimpinan (Nasution, 1986: 75).

Al-Farabi memandang hawa nafsu sebagai salah satu sumber utama penyimpangan

politik. Pemimpin yang dikuasai oleh ambisi, keserakahan, dan dorongan kepentingan pribadi tidak akan mampu mengarahkan rakyat menuju kebahagiaan sejati. Sebaliknya, ia akan menjadikan kekuasaan sebagai sarana pemuasan diri, yang pada akhirnya menimbulkan ketimpangan sosial, penindasan, dan konflik. Oleh karena itu, pengendalian hawa nafsu merupakan prasyarat etis bagi penggunaan kekuasaan secara benar (Fakhry, 2004: 136).

Selain keutamaan moral, Al-Farabi juga menekankan pentingnya dimensi spiritual dalam kepemimpinan. Spiritualitas di sini tidak dipahami secara ritualistik semata, melainkan sebagai kesadaran mendalam akan hubungan manusia dengan Tuhan dan tanggung jawab moral di hadapan-Nya. Pemimpin ideal harus memahami bahwa kekuasaan adalah amanah yang kelak akan dipertanggungjawabkan, bukan hak istimewa yang dapat digunakan secara sewenang-wenang (Azra, 2000: 99).

Orientasi spiritual ini menjadi fondasi bagi sikap adil dan tanggung jawab sosial pemimpin. Kesadaran akan dimensi transenden kehidupan mendorong pemimpin untuk tidak semata-mata mengejar keuntungan duniawi, melainkan mempertimbangkan dampak moral dan kemanusiaan dari setiap kebijakan yang diambil. Tanpa orientasi spiritual, politik

berisiko kehilangan arah etis dan berubah menjadi arena perebutan kepentingan yang brutal dan tidak bermoral (Black, 2001: 58). Dalam kerangka pemikiran Al-Farabi, spiritualitas juga berfungsi sebagai pengikat antara etika dan politik. Nilai-nilai ketuhanan memberikan legitimasi moral bagi kebijakan politik dan menjadi sumber inspirasi bagi pembentukan hukum yang adil. Dengan demikian, kepemimpinan yang ideal adalah kepemimpinan yang mampu mengintegrasikan akal, moral, dan spiritualitas dalam praktik pemerintahan (Fakhry, 2004: 138).

Al-Farabi memandang pemimpin ideal sebagai figur teladan etis (*uswah hasanah*) bagi masyarakat. Keteladanan ini memiliki dampak pedagogis yang sangat besar, karena perilaku pemimpin cenderung ditiru oleh rakyatnya. Jika pemimpin bersikap adil, jujur, dan sederhana, maka nilai-nilai tersebut akan mengakar dalam kehidupan sosial. Sebaliknya, jika pemimpin menunjukkan perilaku koruptif dan hedonistik, maka kerusakan moral akan meluas ke seluruh tatanan masyarakat (Nasution, 1986: 75).

Keteladanan etis pemimpin juga berfungsi sebagai mekanisme kontrol sosial yang lebih efektif daripada hukum semata. Dalam pandangan Al-Farabi, hukum yang baik memerlukan dukungan moral dari pemimpin agar dapat dijalankan secara

efektif. Pemimpin yang tidak berintegritas akan melemahkan wibawa hukum dan merusak kepercayaan publik terhadap institusi negara (Azra, 2000: 100).

Lebih jauh, Al-Farabi menegaskan bahwa kemerosotan moral pemimpin akan berdampak langsung pada kerusakan tatanan sosial dan politik. Ketika pemimpin gagal menjaga keutamaan moral dan spiritual, negara akan

3. Pemimpin sebagai Pendidik dan Pembimbing Masyarakat

Salah satu aspek paling khas dalam konsep kepemimpinan Al-Farabi adalah pandangannya tentang pemimpin sebagai pendidik (*murabbi*) dan pembimbing masyarakat. Pemimpin ideal tidak hanya berfungsi sebagai pembuat hukum dan pengelola kekuasaan, tetapi juga sebagai figur yang membimbing rakyat menuju pemahaman yang benar tentang tujuan hidup. Melalui kepemimpinan yang edukatif, pemimpin mengarahkan masyarakat menuju kebajikan dan kebahagiaan sejati (*al-sa'adah*) (Al-Farabi, 1995: 88).

Al-Farabi memandang bahwa kebijakan politik, hukum, dan institusi negara memiliki fungsi pedagogis. Setiap aturan dan kebijakan harus dirancang sedemikian rupa agar mampu membentuk karakter moral warga negara. Dengan demikian, politik tidak hanya mengatur perilaku

lahiriah, tetapi juga membina kesadaran batin masyarakat. Negara utama adalah negara yang secara aktif mendidik warganya untuk hidup sesuai dengan nilai-nilai kebajikan (Black, 2001: 59).

Al-Farabi menyadari bahwa masyarakat terdiri dari individu-individu dengan tingkat kemampuan intelektual yang berbeda-beda. Tidak semua warga negara mampu memahami kebenaran filosofis secara abstrak. Oleh karena itu, pemimpin ideal harus mampu menyampaikan kebenaran tersebut dalam bentuk yang dapat dipahami oleh masyarakat umum. Di sinilah peran simbol, agama, tradisi, dan hukum menjadi sangat penting sebagai sarana komunikasi nilai-nilai filosofis kepada rakyat (Fakhry, 2004: 135).

Dalam pandangan Al-Farabi, agama berfungsi sebagai representasi simbolik dari kebenaran filosofis. Agama menyampaikan nilai-nilai kebajikan melalui bahasa yang sederhana, ritual, dan simbol yang mudah dipahami oleh masyarakat luas. Pemimpin ideal harus mampu menjembatani filsafat dan agama, sehingga nilai-nilai rasional dan spiritual dapat berjalan seiring dalam kehidupan politik (Nasution, 1986: 76).

Pandangan ini menunjukkan bahwa Al-Farabi tidak memisahkan antara politik dan pendidikan. Negara utama adalah negara yang bersifat edukatif, di mana kebijakan politik diarahkan untuk membentuk

manusia yang berkeutamaan. Pendidikan moral dan intelektual tidak hanya menjadi tanggung jawab lembaga pendidikan formal, tetapi juga menjadi bagian dari tugas politik pemimpin (Black, 2001: 60).

Politik yang tidak memiliki dimensi pendidikan, menurut Al-Farabi, akan gagal mencapai tujuan kebahagiaan sejati. Negara yang hanya menekankan ketertiban dan kepatuhan tanpa membina kesadaran moral warganya akan melahirkan masyarakat yang patuh secara lahiriah, tetapi kosong secara batiniah. Dalam jangka panjang, kondisi ini justru akan memicu krisis moral dan sosial (Azra, 2000: 101).

Dengan demikian, konsep pemimpin sebagai pendidik dan pembimbing masyarakat menegaskan bahwa kepemimpinan menurut Al-Farabi bersifat transformatif. Pemimpin ideal tidak hanya menjaga stabilitas negara, tetapi juga mentransformasikan manusia menuju kesempurnaan moral dan intelektual. Gagasan ini menjadikan pemikiran politik Al-Farabi sangat khas dan berbeda dari konsep kepemimpinan yang semata-mata berorientasi pada kekuasaan. Melalui kepemimpinan edukatif inilah negara utama dapat mewujudkan tujuan tertingginya, yaitu kebahagiaan sejati bagi seluruh warga negara (Al-Farabi, 1995: 90).

4. Kepemimpinan Kolektif sebagai Alternatif

Meskipun Al-Farabi merumuskan konsep pemimpin ideal dengan standar yang sangat tinggi, ia tidak terjebak dalam utopianisme yang menafikan realitas sejarah. Al-Farabi menyadari bahwa sosok pemimpin sempurna yang memadukan seluruh keutamaan intelektual, moral, dan spiritual dalam satu pribadi merupakan fenomena yang sangat langka. Kesadaran ini mendorong Al-Farabi untuk membuka kemungkinan adanya bentuk kepemimpinan alternatif, yaitu kepemimpinan kolektif, sebagai solusi pragmatis tanpa mengorbankan prinsip-prinsip etis negara utama (Fakhry, 2004: 137).

Dalam kerangka kepemimpinan kolektif, fungsi-fungsi kepemimpinan tidak dipusatkan pada satu individu, melainkan dibagi di antara beberapa orang yang secara bersama-sama memiliki keutamaan tertentu. Seseorang mungkin unggul dalam aspek intelektual, sementara yang lain lebih menonjol dalam keutamaan moral atau kemampuan praktis dalam mengelola pemerintahan. Melalui pembagian peran ini, kepemimpinan kolektif diharapkan mampu mendekati kualitas kepemimpinan ideal, meskipun tidak mencapainya secara sempurna (Al-Farabi, 1995: 92).

Al-Farabi menekankan bahwa kepemimpinan kolektif hanya dapat berfungsi secara efektif jika dijalankan

berdasarkan prinsip musyawarah dan kebijaksanaan. Musyawarah menjadi mekanisme utama dalam pengambilan keputusan politik, sehingga kebijakan yang dihasilkan tidak didominasi oleh kepentingan individu tertentu. Prinsip ini menunjukkan bahwa bagi Al-Farabi, legitimasi politik tidak hanya bersumber dari kecerdasan individu, tetapi juga dari proses kolektif yang rasional dan etis (Azra, 2000: 101).

Pandangan Al-Farabi tentang kepemimpinan kolektif mencerminkan fleksibilitas pemikiran politiknya. Ia tidak memaksakan satu model kepemimpinan tunggal yang bersifat kaku, melainkan memberikan ruang bagi penyesuaian dengan kondisi sosial dan historis. Fleksibilitas ini menunjukkan bahwa pemikiran politik Al-Farabi bersifat normatif sekaligus realistis, karena mampu mengakomodasi keterbatasan manusia tanpa kehilangan orientasi pada tujuan kebahagiaan sejati (Nasution, 1986: 77).

Kepemimpinan kolektif juga berfungsi sebagai mekanisme pengendalian kekuasaan. Dengan membagi kekuasaan di antara beberapa individu, potensi tirani dan penyalahgunaan wewenang dapat diminimalkan. Dalam konteks ini, kepemimpinan kolektif sejalan dengan prinsip etika politik Al-Farabi yang menekankan pentingnya pengendalian diri

dan tanggung jawab moral dalam penggunaan kekuasaan (Black, 2001: 61). Lebih jauh, konsep kepemimpinan kolektif Al-Farabi memiliki relevansi yang kuat dengan sistem politik modern. Dalam negara modern, kekuasaan tidak lagi terpusat pada satu individu, melainkan dibagi melalui lembaga-lembaga negara seperti eksekutif, legislatif, dan yudikatif. Meskipun konteks historis dan institusionalnya berbeda, prinsip dasar yang ditawarkan Al-Farabi tetap relevan, yaitu pentingnya keutamaan moral dan intelektual dalam kepemimpinan kolektif (Nasution, 1986: 78).

Kepemimpinan kolektif dalam pemikiran Al-Farabi juga dapat dipahami sebagai upaya menjaga kesinambungan negara utama. Ketergantungan pada satu figur pemimpin yang ideal berisiko menimbulkan krisis ketika figur tersebut tidak ada atau gagal menjalankan tugasnya. Dengan kepemimpinan kolektif, negara memiliki mekanisme yang lebih stabil dan berkelanjutan dalam mewujudkan tujuan kebahagiaan manusia (Fakhry, 2004: 139). Namun demikian, Al-Farabi tetap menekankan bahwa kepemimpinan kolektif harus berorientasi pada nilai, bukan sekadar pembagian kekuasaan. Jika kepemimpinan kolektif dijalankan tanpa keutamaan moral dan kebijaksanaan, maka ia akan berubah menjadi arena

konflik kepentingan dan kompromi pragmatis yang menjauhkan negara dari tujuan etisnya. Oleh karena itu, kualitas moral dan intelektual para pemimpin kolektif tetap menjadi syarat utama keberhasilan model ini (Azra, 2000: 102).

Dengan demikian, konsep kepemimpinan kolektif sebagai alternatif menunjukkan kedalaman dan kematangan pemikiran politik Al-Farabi. Ia tidak hanya merumuskan idealitas kepemimpinan, tetapi juga menyediakan jalan realistis untuk mendekati ideal tersebut dalam kondisi yang tidak sempurna. Gagasan ini menegaskan bahwa bagi Al-Farabi, tujuan utama politik bukanlah kesempurnaan struktural, melainkan pencapaian kebahagiaan sejati melalui kepemimpinan yang bijaksana, etis, dan bertanggung jawab (Al-Farabi, 1995: 94).

5. Relevansi Konsep Pemimpin Ideal dalam Politik Kontemporer

Konsep pemimpin ideal menurut Al-Farabi memiliki relevansi yang melampaui konteks sejarah klasik dan tetap signifikan dalam diskursus politik kontemporer. Meskipun Al-Farabi hidup pada abad ke-10 M dengan realitas politik yang sangat berbeda dari dunia modern, nilai-nilai kepemimpinan yang ia rumuskan bersifat universal dan lintas zaman. Dalam dunia politik kontemporer yang ditandai oleh krisis kepemimpinan, korupsi, pragmatisme

politik, serta degradasi etika publik, gagasan Al-Farabi tentang kepemimpinan berbasis kebijaksanaan dan keutamaan moral menjadi sangat aktual (Black, 2001: 61).

Al-Farabi mengingatkan bahwa kekuasaan yang tidak berlandaskan nilai akan cenderung disalahgunakan dan pada akhirnya membawa kehancuran bagi negara dan masyarakat. Kekuasaan yang dilepaskan dari orientasi etis akan berubah menjadi alat dominasi, bukan sarana pelayanan publik. Pandangan ini sejalan dengan realitas politik modern, di mana banyak krisis sosial dan politik berakar pada kegagalan moral para pemimpin dalam menjalankan amanah kekuasaan (Azra, 2000: 103).

Meskipun sistem politik modern tidak lagi berbentuk negara filsuf sebagaimana dibayangkan Al-Farabi, esensi dari konsep pemimpin idealnya tetap dapat diadaptasi. Al-Farabi tidak menawarkan model institusional yang kaku, melainkan seperangkat kriteria normatif tentang kualitas manusia yang layak memimpin. Integritas, kecerdasan, tanggung jawab moral, kepekaan sosial, serta orientasi pada kesejahteraan bersama merupakan nilai-nilai kepemimpinan yang tetap dibutuhkan dalam sistem politik apa pun, baik demokrasi, monarki konstitusional,

maupun sistem pemerintahan lainnya (Nasution, 1986: 79).

Dalam konteks demokrasi modern, konsep pemimpin ideal Al-Farabi dapat dipahami sebagai koreksi terhadap reduksi kepemimpinan menjadi sekadar hasil kompetisi elektoral. Kemenangan dalam pemilu tidak secara otomatis menjadikan seseorang sebagai pemimpin yang ideal jika tidak disertai dengan keutamaan moral dan intelektual. Pemikiran Al-Farabi menegaskan bahwa legitimasi prosedural harus dilengkapi dengan legitimasi etis agar kepemimpinan benar-benar membawa kemaslahatan (Azra, 2000: 104).

Konsep pemimpin sebagai pendidik dan pembimbing masyarakat juga memiliki relevansi yang kuat dalam politik kontemporer. Pemimpin modern sering kali diposisikan hanya sebagai manajer kekuasaan atau administrator kebijakan. Al-Farabi menawarkan perspektif yang lebih luas, bahwa pemimpin memiliki tanggung jawab pedagogis untuk membangun kesadaran moral dan intelektual masyarakat. Dalam konteks ini, kepemimpinan bukan hanya tentang pengambilan keputusan, tetapi juga tentang pembentukan budaya politik yang berkeadaban (Black, 2001: 62).

Lebih jauh, konsep kepemimpinan kolektif yang dikemukakan Al-Farabi juga sejalan dengan prinsip-prinsip tata kelola modern,

seperti pembagian kekuasaan, checks and balances, serta supremasi hukum. Meskipun istilah dan kerangka institusionalnya berbeda, semangat yang mendasarinya sama, yakni mencegah pemusatan kekuasaan dan memastikan bahwa kepemimpinan dijalankan secara rasional dan etis. Hal ini menunjukkan bahwa pemikiran Al-Farabi tidak bertentangan dengan modernitas, tetapi justru dapat memperkaya diskursus politik modern (Fakhry, 2004: 138).

Relevansi pemikiran Al-Farabi juga tampak dalam upaya merumuskan etika kepemimpinan publik. Di tengah meningkatnya tuntutan transparansi, akuntabilitas, dan integritas dalam pemerintahan, konsep keutamaan moral Al-Farabi memberikan landasan filosofis yang kuat. Etika tidak dipandang sebagai beban tambahan bagi pemimpin, melainkan sebagai inti dari kepemimpinan itu sendiri. Tanpa etika, efektivitas politik kehilangan makna kemanusiaannya (Nasution, 1986: 80).

Dengan demikian, konsep pemimpin ideal menurut Al-Farabi tidak dapat dipandang semata-mata sebagai teori utopis yang terlepas dari realitas. Sebaliknya, konsep ini merupakan kerangka normatif yang dapat digunakan untuk menilai, mengkritisi, dan memperbaiki praktik kepemimpinan politik di berbagai zaman.

Pemikiran Al-Farabi menegaskan bahwa kualitas pemimpin merupakan faktor penentu utama dalam keberhasilan negara mewujudkan keadilan, stabilitas, dan kebahagiaan bagi warganya (Fakhry, 2004: 139).

Melalui refleksi atas relevansi pemikiran Al-Farabi, dapat disimpulkan bahwa tantangan utama politik kontemporer bukan semata-mata persoalan sistem atau institusi, melainkan persoalan manusia yang menjalankan kekuasaan. Al-Farabi mengingatkan bahwa pembaruan politik sejati harus dimulai dari pembaruan kualitas kepemimpinan. Selama pemimpin tidak memiliki keutamaan intelektual dan moral, perubahan struktural apa pun tidak akan menghasilkan politik yang berkeadilan dan bermakna.

E. Etika dan Politik

Dalam pemikiran Al-Farabi, etika dan politik merupakan dua ranah yang tidak dapat dipisahkan. Politik tidak dipahami sekadar sebagai seni mengelola kekuasaan atau mengatur hubungan antarindividu dalam masyarakat, melainkan sebagai sarana untuk mewujudkan kehidupan yang baik dan bermakna. Oleh karena itu, politik dalam pandangan Al-Farabi harus berlandaskan pada etika, karena tujuan akhir dari kehidupan bernegara adalah kebahagiaan sejati (*al-sa'adah*) yang bersifat moral dan spiritual (Al-Farabi, 1995: 91).

Al-Farabi menempatkan etika sebagai fondasi bagi seluruh aktivitas politik. Etika, menurutnya, merupakan cabang dari filsafat praktis yang membahas tentang bagaimana manusia seharusnya bertindak untuk mencapai kebaikan tertinggi. Politik, sebagai bagian dari filsafat praktis, berfungsi untuk menciptakan kondisi sosial yang memungkinkan terwujudnya keutamaan moral dalam diri individu. Dengan demikian, politik bukan tujuan, melainkan instrumen etis untuk membentuk manusia yang berkeutamaan (Fakhry, 2004: 141).

Hubungan antara etika dan politik dalam pemikiran Al-Farabi juga tercermin dalam pandangannya tentang tujuan negara. Negara utama bukanlah negara yang mengejar kekayaan, kekuasaan, atau kejayaan militer, melainkan negara yang memfasilitasi pencapaian kebahagiaan manusia secara kolektif. Kebahagiaan ini hanya dapat dicapai melalui praktik keutamaan moral seperti keadilan, kejujuran, dan solidaritas sosial. Oleh karena itu, kebijakan politik yang mengabaikan etika akan membawa negara pada kehancuran, meskipun tampak berhasil secara lahiriah (Nasution, 1986: 78).

Al-Farabi juga menekankan bahwa hukum dan peraturan negara harus mencerminkan nilai-nilai etis. Hukum tidak boleh sekadar menjadi alat represif untuk menjaga ketertiban, tetapi harus berfungsi sebagai sarana pendidikan moral. Melalui hukum, negara membentuk kebiasaan dan karakter warga negara, sehingga mereka terbiasa bertindak sesuai dengan keutamaan. Dalam

konteks ini, hukum berperan sebagai jembatan antara etika dan politik (Al-Farabi, 1995: 94).

Dalam pemikiran Al-Farabi, pemimpin memegang peran sentral dalam menjaga keselarasan antara etika dan politik. Pemimpin ideal harus mampu menafsirkan prinsip-prinsip etis ke dalam kebijakan politik yang konkret. Tanpa pemimpin yang berkeutamaan, hukum dan institusi negara akan kehilangan arah moral. Oleh karena itu, krisis etika dalam politik sering kali berakar pada krisis kepemimpinan (Black, 2001: 63).

Al-Farabi juga membedakan secara tegas antara politik yang beretika dan politik yang menyimpang. Politik yang beretika adalah politik yang bertujuan membimbing masyarakat menuju kebaikan dan kebahagiaan. Sebaliknya, politik yang menyimpang adalah politik yang berorientasi pada kepentingan pribadi, kelompok, atau ambisi kekuasaan. Bentuk politik menyimpang ini melahirkan negara-negara tidak utama seperti negara bodoh, negara fasik, dan negara sesat sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya (Fakhry, 2004: 143).

Keterkaitan etika dan politik dalam pemikiran Al-Farabi juga tampak dalam pandangannya tentang peran agama. Agama, menurut Al-Farabi, berfungsi sebagai sarana simbolik untuk menyampaikan kebenaran filosofis kepada masyarakat luas. Dalam konteks politik, agama membantu menanamkan nilai-nilai etis dalam kehidupan publik melalui ajaran, ritual, dan hukum. Dengan demikian, agama dan politik tidak saling meniadakan,

melainkan saling melengkapi dalam membentuk tatanan sosial yang bermoral (Nasution, 1986: 80).

Namun, Al-Farabi tidak memandang agama sebagai alat legitimasi kekuasaan semata. Ia mengkritik penggunaan agama untuk membenarkan tirani atau kepentingan sempit. Politik yang memanipulasi agama demi kekuasaan justru bertentangan dengan tujuan etis agama itu sendiri. Pandangan ini menunjukkan sikap kritis Al-Farabi terhadap politisasi agama yang tidak berlandaskan kebijaksanaan dan keutamaan moral (Azra, 2000: 105).

Dalam konteks pendidikan politik, Al-Farabi menekankan pentingnya pembentukan karakter warga negara. Etika politik tidak hanya menjadi tanggung jawab pemimpin, tetapi juga seluruh anggota masyarakat. Negara utama adalah negara yang warganya memiliki kesadaran moral dan partisipasi aktif dalam mewujudkan kebaikan bersama. Dengan demikian, etika dan politik bertemu dalam praktik kehidupan sosial sehari-hari (Black, 2001: 65).

Relevansi pemikiran Al-Farabi tentang etika dan politik sangat kuat dalam konteks kontemporer. Krisis moral dalam politik modern, seperti korupsi, penyalahgunaan kekuasaan, dan manipulasi ideologi, menunjukkan pentingnya mengembalikan etika sebagai fondasi politik. Pemikiran Al-Farabi memberikan perspektif alternatif bahwa politik yang sehat harus berorientasi pada kebajikan dan kesejahteraan manusia, bukan

sekadar pada kemenangan elektoral atau dominasi kekuasaan (Azra, 2000: 107).

Dengan demikian, hubungan antara etika dan politik menurut Al-Farabi merupakan pilar utama dalam pemikiran politik Islam klasik. Al-Farabi menegaskan bahwa politik yang tercerabut dari etika akan kehilangan tujuan dan legitimasi moralnya. Sebaliknya, politik yang berlandaskan etika akan mampu membimbing masyarakat menuju kehidupan yang adil, harmonis, dan bermakna. Pemikiran ini menjadi warisan intelektual yang sangat berharga bagi pengembangan teori politik Islam dan tetap relevan sebagai sumber refleksi kritis dalam menghadapi tantangan politik modern (Fakhry, 2004: 145).

Pembahasan pemikiran politik Al-Farabi dalam bab ini menunjukkan bahwa filsafat politik Islam klasik memiliki kedalaman konseptual dan relevansi yang melampaui konteks sejarahnya. Al-Farabi tidak hanya merumuskan teori politik sebagai respons terhadap realitas zamannya, tetapi juga membangun kerangka normatif yang menempatkan politik sebagai sarana etis untuk mewujudkan kebahagiaan manusia. Melalui integrasi filsafat Yunani dan ajaran Islam, Al-Farabi berhasil menghadirkan model pemikiran politik yang rasional, moral, dan spiritual sekaligus (Nasution, 1986: 82).

Konsep *Al-Madinah al-Fadhilah* menegaskan bahwa negara ideal bukanlah negara yang semata-mata kuat secara militer atau makmur secara ekonomi, melainkan negara yang secara sadar diarahkan untuk membentuk manusia yang berkeutamaan. Negara dipahami sebagai komunitas etis yang berfungsi membimbing

warganya menuju kebahagiaan sejati (*al-sa'adah*), yaitu kebahagiaan intelektual dan spiritual yang bersifat abadi. Dengan demikian, politik dalam pandangan Al-Farabi tidak dapat dipisahkan dari tujuan moral kehidupan manusia (Fakhry, 2004: 141).

Peran pemimpin menjadi elemen kunci dalam keseluruhan bangunan pemikiran politik Al-Farabi. Pemimpin ideal digambarkan sebagai sosok yang memadukan keunggulan intelektual, keutamaan moral, dan orientasi spiritual. Kepemimpinan tidak dipahami sebagai privilese kekuasaan, melainkan amanah besar yang menuntut tanggung jawab etis dan pedagogis. Pemimpin ideal bukan hanya pengelola negara, tetapi juga pendidik dan pembimbing masyarakat menuju kehidupan yang berkeadaban (Al-Farabi, 1995: 96).

Kesadaran Al-Farabi akan keterbatasan manusia mendorongnya untuk menawarkan konsep kepemimpinan kolektif sebagai alternatif realistis. Gagasan ini menunjukkan fleksibilitas pemikiran politik Al-Farabi dan kemampuannya menjembatani idealitas normatif dengan realitas historis. Kepemimpinan kolektif, selama dijalankan berdasarkan musyawarah, kebijaksanaan, dan keutamaan moral, tetap dapat mengarahkan negara mendekati tujuan kebahagiaan sejati. Pandangan ini sekaligus memperlihatkan bahwa pemikiran Al-Farabi tidak bersifat dogmatis, melainkan adaptif terhadap konteks sosial-politik (Azra, 2000: 105).

Hubungan erat antara etika dan politik menjadi benang merah dalam seluruh pemikiran Al-Farabi. Politik tanpa etika akan kehilangan legitimasi moral dan berpotensi melahirkan tirani,

sedangkan etika tanpa politik akan kehilangan daya transformasinya dalam kehidupan sosial. Al-Farabi menempatkan politik sebagai cabang filsafat praktis yang bertugas menciptakan kondisi sosial bagi tumbuhnya kebajikan individu dan kolektif. Pandangan ini memberikan fondasi filosofis yang kuat bagi pengembangan etika politik dalam tradisi Islam (Black, 2001: 66).

Dalam konteks kontemporer, pemikiran politik Al-Farabi tetap memiliki relevansi yang signifikan. Krisis kepemimpinan, degradasi etika publik, dan dominasi kepentingan pragmatis dalam politik modern menunjukkan pentingnya kembali pada nilai-nilai kepemimpinan yang berorientasi pada kebijaksanaan dan keutamaan moral. Al-Farabi mengingatkan bahwa persoalan utama politik bukan semata-mata terletak pada sistem atau institusi, melainkan pada kualitas manusia yang menjalankan kekuasaan (Fakhry, 2004: 143).

Dengan demikian, pemikiran politik Al-Farabi tidak dapat dipandang sebagai sekadar warisan intelektual masa lalu, melainkan sebagai sumber refleksi kritis bagi pembangunan politik yang berkeadilan dan bermakna. Melalui konsep negara utama, pemimpin ideal, serta keterkaitan etika dan politik, Al-Farabi memberikan kontribusi besar bagi tradisi pemikiran politik Islam klasik dan membuka ruang dialog yang konstruktif dengan wacana politik modern. Bab ini menegaskan bahwa pembaruan politik sejati harus berangkat dari pembaruan nilai, etika, dan kualitas kepemimpinan manusia, sebagaimana telah dirumuskan secara visioner oleh Al-Farabi lebih dari satu milenium yang lalu (Nasution, 1986: 84).

BAB V

PEMIKIRAN POLITIK ISLAM KLASIK: AL-MAWARDI

A. Pengantar

Pemikiran politik Islam klasik berkembang melalui dua arus besar yang saling melengkapi, yaitu tradisi filsafat politik dan tradisi fikih siyasah. Jika tradisi filsafat politik—sebagaimana terlihat pada pemikiran Al-Farabi—lebih menekankan aspek normatif, ideal, dan filosofis tentang negara serta kepemimpinan, maka tradisi fikih siyasah hadir dengan pendekatan yang lebih praktis, yuridis, dan institusional. Tradisi ini berupaya merumuskan bagaimana kekuasaan politik seharusnya dijalankan secara sah menurut hukum Islam dalam realitas sosial dan politik yang konkret. Salah satu tokoh paling penting dalam tradisi fikih siyasah tersebut adalah Abu al-Hasan Ali ibn Muhammad ibn Habib al-Mawardi (Nasution, 1986: 92).

Al-Mawardi menempati posisi sentral dalam sejarah pemikiran politik Islam karena kemampuannya menggabungkan antara norma-norma syariat dan kebutuhan praktis pemerintahan. Berbeda dengan Al-Farabi yang membangun teori negara ideal berbasis filsafat Yunani dan etika Islam, Al-Mawardi merumuskan konsep politik Islam berdasarkan kerangka hukum Islam (fikih) dan realitas institusional pemerintahan Islam pada masanya. Dengan pendekatan ini, Al-Mawardi tidak sekadar menawarkan gambaran tentang negara sebagaimana

seharusnya, tetapi juga memberikan panduan konkret tentang bagaimana kekuasaan dapat dijalankan secara sah dan stabil di tengah keterbatasan politik (Azra, 2000: 112).

Konteks historis kehidupan Al-Mawardi sangat menentukan arah pemikirannya. Ia hidup pada masa Dinasti Abbasiyah ketika otoritas khalifah mengalami kemunduran politik yang signifikan. Sejak abad ke-10 M, kekuasaan de facto khalifah Abbasiyah semakin melemah dan berada di bawah dominasi dinasti-dinasti militer seperti Bani Buwaih. Dalam situasi ini, khalifah tetap dipertahankan sebagai simbol legitimasi keagamaan, tetapi tidak lagi memiliki kekuasaan politik yang efektif. Kondisi tersebut menciptakan ketegangan antara legitimasi normatif dan realitas politik yang dihadapi umat Islam (Black, 2001: 71).

Situasi politik yang rapuh ini mendorong Al-Mawardi untuk merumuskan teori politik yang berorientasi pada stabilitas dan keberlangsungan institusi khilafah. Ia menyadari bahwa hilangnya khilafah sebagai simbol pemersatu umat Islam dapat menimbulkan kekacauan politik dan fragmentasi sosial yang lebih luas. Oleh karena itu, pemikiran politik Al-Mawardi dapat dipahami sebagai upaya intelektual untuk mempertahankan struktur dasar pemerintahan Islam, meskipun kekuasaan politiknya tidak lagi ideal atau sepenuhnya berada di tangan khalifah (Nasution, 1986: 93). Berbeda dengan pemikiran politik Al-Farabi yang bersifat filosofis dan normatif-ideal, pemikiran Al-Mawardi bersifat yuridis-praktis. Ia tidak merumuskan negara berdasarkan

spekulasi filosofis tentang kebahagiaan manusia, melainkan menjelaskan bagaimana kekuasaan Islam dapat dijalankan secara sah menurut syariat dalam kondisi politik yang tidak ideal. Pendekatan ini menjadikan pemikiran Al-Mawardi lebih dekat dengan praktik pemerintahan dan hukum positif Islam daripada filsafat politik murni (Azra, 2000: 113).

Pendekatan yuridis-praktis Al-Mawardi tercermin dalam penekanannya pada institusi, prosedur, dan pembagian kewenangan dalam pemerintahan Islam. Ia membahas secara rinci mekanisme pengangkatan khalifah, syarat-syarat pemimpin, tugas-tugas penguasa, serta hubungan antara khalifah, pejabat negara, dan rakyat. Dengan demikian, pemikiran Al-Mawardi berfungsi sebagai panduan normatif bagi penyelenggaraan pemerintahan Islam, bukan sekadar refleksi teoritis tentang kekuasaan (Black, 2001: 72).

Karya monumentalnya *Al-Ahkam al-Sulthaniyyah* menjadi puncak kontribusi Al-Mawardi dalam bidang politik Islam. Dalam karya ini, Al-Mawardi menyusun teori pemerintahan Islam secara sistematis dengan merujuk pada Al-Qur'an, hadis, ijma' ulama, serta praktik sejarah Islam awal. *Al-Ahkam al-Sulthaniyyah* membahas berbagai aspek penting pemerintahan, mulai dari konsep khilafah, imamah, kewenangan penguasa, sistem peradilan, pengelolaan keuangan negara, hingga hubungan antara agama dan kekuasaan (Al-Mawardi, 2006: 3).

Karya ini tidak hanya berfungsi sebagai teks teoritis, tetapi juga sebagai pedoman praktis

bagi para penguasa dan pejabat negara. Tidak mengherankan jika *Al-Ahkam al-Sulthaniyyah* menjadi rujukan utama dalam tradisi politik Sunni dan memberikan pengaruh yang sangat besar terhadap pemikiran politik Islam selama berabad-abad. Bahkan hingga masa modern, karya ini masih sering dijadikan referensi dalam perdebatan tentang konsep negara Islam, khilafah, dan legitimasi kekuasaan (Azra, 2000: 114).

Kajian terhadap pemikiran politik Al-Mawardi menjadi sangat penting karena ia merepresentasikan corak pemikiran politik Islam yang berorientasi pada hukum dan institusi. Melalui Al-Mawardi, dapat dilihat bahwa politik Islam klasik tidak bersifat monolitik, melainkan memiliki spektrum pemikiran yang luas, mulai dari filsafat politik idealis hingga fikih siyasah yang pragmatis. Keberagaman ini menunjukkan kekayaan intelektual tradisi politik Islam dan kemampuannya merespons berbagai tantangan sosial-politik (Nasution, 1986: 94). Selain itu, pemikiran Al-Mawardi juga relevan untuk memahami dinamika hubungan antara agama dan negara dalam Islam. Ia tidak memisahkan agama dari politik secara tegas, tetapi juga tidak meleburkannya secara absolut. Sebaliknya, Al-Mawardi menawarkan hubungan fungsional antara agama dan kekuasaan, di mana agama memberikan legitimasi dan arah moral, sementara kekuasaan menyediakan sarana institusional untuk menegakkan hukum dan keadilan (Black, 2001: 73).

Dengan demikian, pengantar BAB V ini menegaskan bahwa pemikiran politik Al-Mawardi merupakan salah satu pilar utama dalam tradisi politik Islam klasik. Melalui pendekatan fikih siyasah, Al-Mawardi memberikan kerangka normatif dan institusional bagi penyelenggaraan pemerintahan Islam yang realistis dan berorientasi pada stabilitas umat. Pembahasan dalam bab ini akan mengkaji lebih lanjut konsep khilafah, syarat dan tugas pemimpin, serta hubungan agama dan kekuasaan menurut Al-Mawardi sebagai kontribusi penting dalam sejarah pemikiran politik Islam (Azra, 2000: 115).

B. Biografi Al-Mawardi

Abu al-Hasan Ali ibn Muhammad ibn Habib al-Mawardi lahir pada tahun 972 M di Basrah, sebuah kota yang memiliki posisi strategis dalam sejarah intelektual Islam. Basrah sejak masa awal Islam dikenal sebagai pusat pengembangan ilmu-ilmu keislaman, khususnya fikih, hadis, tafsir, dan bahasa Arab. Kota ini juga menjadi tempat tumbuhnya berbagai mazhab pemikiran dan perdebatan intelektual yang dinamis. Lingkungan ilmiah yang kaya tersebut memberikan fondasi yang kuat bagi pembentukan kepribadian dan pemikiran Al-Mawardi, terutama dalam bidang hukum Islam dan administrasi pemerintahan (Nasution, 1986: 93).

Al-Mawardi tumbuh dan berkembang dalam tradisi mazhab Syafi'i, yang sangat memengaruhi kerangka berpikir fikih dan

politiknya. Mazhab Syafi'i dikenal memiliki pendekatan moderat antara rasionalitas dan tekstualitas dalam memahami hukum Islam. Pendekatan ini tercermin dalam pemikiran Al-Mawardi yang cenderung seimbang antara norma syariat dan pertimbangan realitas sosial-politik. Pendidikan awalnya ditempuh di Basrah, sebelum kemudian melanjutkan studi ke Baghdad, pusat intelektual dan politik Dinasti Abbasiyah pada masa itu (Black, 2001: 72).

Di Baghdad, Al-Mawardi mempelajari berbagai disiplin ilmu, seperti fikih, ushul fikih, hadis, bahasa Arab, dan ilmu administrasi pemerintahan. Baghdad pada abad ke-10 dan ke-11 M masih menjadi pusat ilmu pengetahuan dunia Islam, meskipun secara politik mengalami kemunduran akibat dominasi kekuatan militer non-Arab. Lingkungan akademik yang kosmopolitan ini memungkinkan Al-Mawardi berinteraksi dengan para ulama dan pejabat negara, sehingga memperkaya wawasan teoritis sekaligus praktis dalam memahami persoalan kekuasaan dan hukum (Nasution, 1986: 94).

Selain dikenal sebagai ulama fikih, Al-Mawardi juga aktif dalam dunia pemerintahan. Ia pernah menjabat sebagai qadhi (hakim) di beberapa wilayah dan dipercaya menjadi utusan diplomatik Dinasti Abbasiyah dalam berbagai misi politik. Keterlibatannya dalam urusan pemerintahan memberikan pengalaman langsung dalam menghadapi kompleksitas hubungan antara hukum, kekuasaan, dan kepentingan politik. Pengalaman praktis inilah yang membedakan

Al-Mawardi dari banyak pemikir politik Islam lainnya yang lebih bersifat teoritis (Azra, 2000: 113).

Sebagai hakim dan pejabat negara, Al-Mawardi menyaksikan secara langsung melemahnya otoritas khalifah Abbasiyah. Pada masa itu, kekuasaan khalifah lebih bersifat simbolik, sementara kendali politik dan militer berada di tangan dinasti militer seperti Bani Buwaih. Situasi ini menciptakan ketegangan antara legitimasi keagamaan khalifah dan realitas kekuasaan politik. Dalam konteks inilah Al-Mawardi berupaya merumuskan teori politik yang dapat mempertahankan legitimasi khilafah sebagai institusi keagamaan, meskipun kekuasaan faktualnya terbatas (Al-Mawardi, 2006: 7).

Upaya Al-Mawardi untuk mempertahankan khilafah menunjukkan sikap pragmatis sekaligus normatif. Di satu sisi, ia menerima realitas politik yang tidak ideal dan mengakui adanya pembagian kekuasaan *de facto*. Di sisi lain, ia tetap berusaha menjaga prinsip-prinsip syariat dan legitimasi keagamaan dalam struktur pemerintahan. Sikap ini mencerminkan pendekatan realistik Al-Mawardi dalam memahami politik sebagai medan kompromi antara idealitas hukum dan kenyataan sosial (Black, 2001: 73).

Karya-karya Al-Mawardi sangat beragam dan mencakup berbagai bidang, seperti fikih, etika, politik, dan administrasi negara. Namun, karya yang paling terkenal dan berpengaruh adalah *Al-Ahkam al-Sulthaniyyah*. Kitab ini secara khusus membahas tata kelola pemerintahan Islam dengan pendekatan fikih

siyasah. Di dalamnya, Al-Mawardi menguraikan konsep khilafah, imamah, syarat dan tugas pemimpin, kewenangan pejabat negara, sistem peradilan, pengelolaan keuangan negara, serta hubungan antara penguasa dan rakyat berdasarkan prinsip-prinsip syariat (Nasution, 1986: 95).

Selain *Al-Ahkam al-Sulthaniyyah*, Al-Mawardi juga menulis karya *Adab al-Dunya wa al-Din*, yang membahas etika individu dan sosial. Karya ini menunjukkan perhatian Al-Mawardi terhadap dimensi moral kehidupan manusia, baik dalam ranah pribadi maupun publik. Ia menegaskan bahwa keberhasilan pemerintahan tidak hanya ditentukan oleh struktur kekuasaan, tetapi juga oleh kualitas moral individu yang menjalankannya (Black, 2001: 74).

Karya lainnya, *Qanun al-Wizarah*, membahas tugas dan tanggung jawab para pejabat negara, khususnya wazir. Dalam karya ini, Al-Mawardi menjelaskan pentingnya kompetensi, integritas, dan loyalitas pejabat dalam menjalankan pemerintahan. Karya ini semakin menegaskan bahwa pemikiran Al-Mawardi tidak hanya berfokus pada figur khalifah, tetapi juga pada keseluruhan struktur birokrasi negara (Azra, 2000: 114).

Al-Mawardi wafat pada tahun 1058 M di Baghdad. Meskipun hidup pada masa kemunduran politik Dinasti Abbasiyah, pengaruh pemikirannya justru sangat besar dalam membentuk teori politik Islam Sunni klasik. Pemikirannya menjadi rujukan utama dalam diskursus khilafah dan pemerintahan Islam selama berabad-abad, bahkan hingga

masa modern. Banyak pemikir politik Islam sesudahnya merujuk pada Al-Mawardi sebagai otoritas klasik dalam fikih siyasah (Azra, 2000: 115).

Dengan demikian, biografi Al-Mawardi tidak dapat dilepaskan dari konteks sosial-politik zamannya. Pengalamannya sebagai ulama, hakim, dan pejabat negara membentuk pemikiran politik yang realistis, normatif, dan berorientasi pada stabilitas umat. Al-Mawardi tampil sebagai pemikir yang berupaya menjaga keseimbangan antara idealitas syariat dan realitas politik. Pendekatan inilah yang menjadikannya tokoh sentral dan berpengaruh dalam sejarah pemikiran politik Islam klasik, sekaligus memberikan warisan intelektual yang terus relevan untuk dikaji hingga masa kini.

C. Konsep khilafah

Konsep khilafah merupakan inti utama dalam pemikiran politik Al-Mawardi dan menjadi fondasi bagi keseluruhan bangunan fikih siyasah yang ia rumuskan. Melalui konsep khilafah, Al-Mawardi berupaya menjelaskan dasar legitimasi, struktur, dan fungsi kekuasaan politik dalam Islam berdasarkan kerangka hukum Islam. Khilafah tidak dipahami sekadar sebagai institusi politik yang bersifat administratif, melainkan sebagai institusi keagamaan sekaligus politik yang bertugas menjaga agama dan mengatur kehidupan dunia umat Islam sesuai dengan prinsip-prinsip syariat (Al-Mawardi, 2006: 5).

Al-Mawardi mendefinisikan khilafah atau imamah sebagai kepemimpinan umum (*al-imamah al-‘uzhma*) yang menggantikan fungsi kenabian dalam menjaga agama (*hirasat al-din*) dan mengatur urusan dunia (*siyasat al-dunya*). Definisi ini menegaskan bahwa khilafah memiliki dua dimensi yang tidak terpisahkan, yakni dimensi religius dan dimensi politik. Khalifah tidak berfungsi sebagai nabi yang menerima wahyu, melainkan sebagai pemegang otoritas politik tertinggi yang bertanggung jawab menegakkan hukum Allah dalam kehidupan sosial dan kenegaraan (Nasution, 1986: 96).

Dua fungsi utama khilafah tersebut menunjukkan bahwa politik dalam Islam, menurut Al-Mawardi, tidak dapat dilepaskan dari agama. Kekuasaan politik bukanlah tujuan akhir, melainkan sarana untuk mewujudkan keteraturan sosial dan pelaksanaan ajaran agama secara menyeluruh. Tanpa kekuasaan politik, agama berisiko kehilangan daya implementatifnya dalam kehidupan publik. Sebaliknya, kekuasaan tanpa panduan agama akan kehilangan legitimasi moral dan berpotensi melahirkan kezaliman (Azra, 2000: 116).

Menurut Al-Mawardi, keberadaan khilafah merupakan kewajiban syar’i yang bersifat kolektif (*fardhu kifayah*). Artinya, umat Islam secara bersama-sama berkewajiban untuk mengangkat seorang khalifah. Apabila kewajiban ini telah dilaksanakan oleh sebagian umat, maka gugurlah kewajiban tersebut dari yang lain. Namun, jika tidak ada seorang pun yang menjalankannya, maka seluruh umat

Islam menanggung dosa kolektif. Pandangan ini menegaskan bahwa khilafah bukan pilihan politis semata, melainkan kebutuhan sosial-religius yang tidak dapat diabaikan (Al-Mawardi, 2006: 6).

Al-Mawardi berpendapat bahwa ketiadaan khilafah akan menimbulkan kekacauan (*fitnah*), melemahkan penegakan hukum, dan mengancam keberlangsungan kehidupan beragama. Tanpa kepemimpinan politik yang sah, hukum tidak dapat ditegakkan secara efektif, keamanan tidak terjamin, dan konflik sosial mudah berkembang. Oleh karena itu, politik dipandang sebagai kebutuhan mendasar bagi kelangsungan agama dan masyarakat Islam (Nasution, 1986: 97).

Landasan normatif konsep khilafah menurut Al-Mawardi bersumber dari Al-Qur'an, hadis, dan ijma' ulama. Meskipun Al-Qur'an tidak secara eksplisit menyebutkan bentuk sistem pemerintahan tertentu, Al-Mawardi menafsirkan prinsip-prinsip umum seperti keadilan, musyawarah (*syura*), dan ketaatan kepada pemimpin sebagai dasar legitimasi institusi khilafah. Selain itu, praktik kepemimpinan Nabi Muhammad SAW dan Khulafaur Rasyidin dijadikan rujukan historis dalam merumuskan teori khilafah Sunni klasik (Azra, 2000: 117).

Dalam kerangka historis, pemikiran Al-Mawardi tentang khilafah sangat dipengaruhi oleh kondisi politik Dinasti Abbasiyah yang mengalami kemunduran. Pada masa hidupnya, kekuasaan khalifah secara *de facto* melemah, sementara kendali militer dan administratif berada di tangan dinasti-dinasti

lain seperti Bani Buwaih. Khalifah tetap dipertahankan sebagai simbol keagamaan dan legitimasi formal, tetapi kehilangan otoritas politik nyata. Kondisi inilah yang mendorong Al-Mawardi merumuskan teori politik yang mampu mempertahankan keberadaan khilafah meskipun dalam situasi politik yang tidak ideal (Black, 2001: 76).

Dalam menghadapi realitas tersebut, Al-Mawardi membedakan secara tegas antara legitimasi formal dan kekuasaan faktual. Seorang khalifah tetap sah secara hukum Islam meskipun sebagian kewenangan politiknya didelegasikan atau bahkan diambil alih oleh pihak lain, selama prinsip-prinsip dasar syariat tetap dijalankan dan khalifah tidak kehilangan kapasitas normatifnya. Pandangan ini menunjukkan sikap pragmatis Al-Mawardi dalam menjaga stabilitas politik dan keutuhan umat Islam (Nasution, 1986: 98).

Al-Mawardi juga menjelaskan mekanisme pengangkatan khalifah. Menurutny, pengangkatan dapat dilakukan melalui dua cara utama, yaitu pemilihan oleh *ahl al-hall wa al-'aqd* (kelompok elite yang memiliki otoritas politik dan keilmuan) dan penunjukan oleh khalifah sebelumnya. Kedua mekanisme ini dianggap sah selama memenuhi prinsip legitimasi syar'i dan diterima oleh umat. Dengan demikian, Al-Mawardi tidak membatasi khilafah pada satu prosedur politik yang kaku, melainkan menekankan fleksibilitas dan kemaslahatan (Al-Mawardi, 2006: 9).

Fleksibilitas ini menunjukkan bahwa pemikiran politik Al-Mawardi tidak bersifat utopis atau ahistoris. Ia menyadari bahwa kondisi sosial-politik umat Islam dapat berubah, sehingga mekanisme politik harus mampu beradaptasi tanpa meninggalkan prinsip-prinsip dasar syariat. Dalam hal ini, Al-Mawardi menempatkan stabilitas sosial dan persatuan umat sebagai pertimbangan utama dalam praktik politik (Azra, 2000: 118).

Selain sebagai institusi pemerintahan, khilafah dalam pandangan Al-Mawardi juga berfungsi sebagai simbol pemersatu umat Islam. Dalam masyarakat Islam yang luas dan multietnis, khilafah menjadi lambang kesatuan politik dan keagamaan. Oleh karena itu, Al-Mawardi menekankan pentingnya menjaga wibawa dan kehormatan khalifah, meskipun kekuasaan praktisnya terbatas. Hilangnya khilafah, menurutnya, berpotensi memicu fragmentasi politik dan melemahkan solidaritas umat (Black, 2001: 77).

Namun demikian, Al-Mawardi tidak memandang khilafah sebagai kekuasaan absolut tanpa batas. Khalifah tetap terikat oleh hukum syariat dan prinsip keadilan. Kekuasaan khalifah bersifat amanah, bukan hak pribadi. Jika khalifah secara nyata menyimpang dari syariat, berlaku zalim, atau kehilangan kemampuan menjalankan tugasnya, maka legitimasi kekuasaannya dapat dipertanyakan. Pandangan ini menunjukkan adanya embrio konsep pembatasan kekuasaan dalam pemikiran politik Islam klasik (Black, 2001: 78).

Dalam perspektif sejarah pemikiran politik Islam, konsep khilafah Al-Mawardi sering dipandang sebagai formulasi paling sistematis dari teori politik Sunni klasik. Ia berhasil merumuskan kerangka institusional yang mengintegrasikan hukum Islam dengan kebutuhan praktis pemerintahan. Pemikirannya menjadi rujukan utama bagi diskursus khilafah selama berabad-abad dan sangat memengaruhi tradisi politik Islam Sunni (Azra, 2000: 119).

Dengan demikian, konsep khilafah menurut Al-Mawardi mencerminkan upaya serius untuk menjaga keseimbangan antara idealitas syariat dan realitas politik. Khilafah dipahami sebagai institusi normatif yang bertujuan menjaga agama dan mengatur dunia secara adil. Melalui pemikirannya, Al-Mawardi menunjukkan bahwa politik Islam klasik tidak bersifat utopis semata, melainkan responsif terhadap kondisi sosial-politik yang dihadapi umat Islam. Konsep ini menjadi salah satu warisan intelektual terpenting dalam sejarah pemikiran politik Islam klasik dan tetap relevan untuk dikaji dalam perdebatan politik Islam kontemporer (Al-Mawardi, 2006: 12).

D. Syarat dan tugas pemimpin

Dalam pemikiran politik Al-Mawardi, pembahasan mengenai syarat dan tugas pemimpin (khalifah atau imam) menempati posisi yang sangat sentral. Setelah menegaskan urgensi institusi khilafah sebagai kepemimpinan umum umat Islam, Al-Mawardi kemudian merumuskan secara rinci

kualifikasi yang harus dimiliki oleh seorang pemimpin serta tanggung jawab-tanggung jawab yang melekat pada jabatan tersebut. Rumusan ini menunjukkan bahwa kepemimpinan dalam Islam bukan sekadar persoalan kekuasaan, melainkan amanah besar yang dibatasi oleh hukum syariat dan tuntutan moral (Al-Mawardi, 2006: 15).

Penekanan Al-Mawardi pada syarat dan tugas pemimpin menunjukkan pandangannya bahwa kualitas pemimpin merupakan faktor penentu utama keberhasilan atau kegagalan suatu pemerintahan. Negara yang memiliki struktur hukum yang baik sekalipun akan mengalami kehancuran apabila dipimpin oleh pemimpin yang tidak memenuhi syarat moral dan intelektual. Oleh karena itu, pembahasan mengenai pemimpin dalam *Al-Ahkam al-Sulthaniyyah* tidak hanya bersifat deskriptif, tetapi juga normatif dan evaluatif (Nasution, 1986: 98).

1. Syarat-syarat Pemimpin (Imam/Khalifah)

Al-Mawardi menetapkan sejumlah syarat yang harus dipenuhi oleh seseorang agar sah diangkat sebagai khalifah atau imam. Syarat-syarat ini tidak disusun secara arbitrer, melainkan bersumber dari pertimbangan syariat, rasionalitas politik, serta pengalaman historis umat Islam. Tujuan utama dari perumusan syarat tersebut adalah memastikan bahwa pemimpin memiliki kapasitas moral,

intelektual, dan fisik yang memadai untuk menjalankan fungsi utama khilafah, yaitu menjaga agama (*hirasat al-din*) dan mengatur kehidupan dunia secara adil (*siyasat al-dunya*) (Al-Mawardi, 2006: 16).

Penetapan syarat-syarat pemimpin menunjukkan bahwa bagi Al-Mawardi, kepemimpinan bukanlah hak setiap orang, melainkan tanggung jawab besar yang hanya dapat diemban oleh individu-individu tertentu yang memenuhi kualifikasi. Negara dan masyarakat akan sangat bergantung pada kualitas pemimpin, sehingga pengabaian terhadap syarat-syarat tersebut berpotensi melahirkan pemerintahan yang zalim dan tidak stabil (Nasution, 1986: 98).

Syarat pertama dan paling fundamental adalah **keadilan ('adalah)**. Keadilan dalam pandangan Al-Mawardi tidak hanya dimaknai sebagai sikap adil dalam memutuskan perkara, tetapi sebagai integritas moral yang menyeluruh. Seorang pemimpin yang adil adalah pemimpin yang taat kepada syariat, menjauhi dosa-dosa besar, serta tidak terus-menerus melakukan perbuatan tercela. Keadilan menjadi fondasi utama legitimasi kepemimpinan karena tanpa keadilan, kekuasaan akan kehilangan kepercayaan rakyat dan berubah menjadi alat penindasan (Azra, 2000: 120).

Al-Mawardi menegaskan bahwa pemimpin yang tidak adil cenderung menyalahgunakan kekuasaan untuk kepentingan pribadi atau kelompoknya. Ketidakadilan penguasa akan memicu ketidakpuasan sosial, melemahkan wibawa negara, dan pada akhirnya mengancam stabilitas pemerintahan. Oleh karena itu, keadilan bukan sekadar sifat ideal, melainkan prasyarat mutlak bagi keberlangsungan kekuasaan politik dalam Islam (Black, 2001: 79).

Syarat kedua adalah **memiliki ilmu pengetahuan**, khususnya ilmu yang berkaitan dengan hukum Islam. Pemimpin dituntut untuk memahami prinsip-prinsip syariat agar mampu menerapkannya dalam kehidupan sosial dan politik. Pengetahuan ini mencakup pemahaman terhadap Al-Qur'an, hadis, ijma', serta kaidah-kaidah hukum Islam yang relevan dengan pemerintahan. Tanpa bekal ilmu yang memadai, pemimpin akan bergantung sepenuhnya pada penasihat dan berisiko mengambil keputusan yang keliru (Nasution, 1986: 99).

Dalam pandangan Al-Mawardi, kebodohan pemimpin merupakan salah satu sumber utama kekacauan pemerintahan. Pemimpin yang tidak memahami hukum akan mudah dimanipulasi, salah dalam menetapkan kebijakan, dan gagal menegakkan keadilan. Oleh karena itu,

ilmu pengetahuan menjadi syarat esensial agar kekuasaan dijalankan secara rasional dan sesuai dengan tuntunan agama (Azra, 2000: 121).

Syarat ketiga adalah **sehat pancaindra dan anggota tubuh**. Syarat ini menegaskan bahwa pemimpin harus memiliki kemampuan fisik yang memadai untuk menjalankan tugas-tugas pemerintahan. Kepemimpinan menuntut aktivitas yang intens dan beragam, seperti menghadiri urusan publik, memimpin pasukan, melakukan perjalanan politik, serta mengawasi aparat negara. Kelemahan fisik yang serius dapat menghambat pelaksanaan tugas-tugas tersebut dan mengurangi efektivitas kepemimpinan (Al-Mawardi, 2006: 17).

Meskipun syarat fisik ini tampak bersifat praktis, Al-Mawardi memandangnya sebagai bagian dari tanggung jawab publik. Pemimpin yang secara fisik tidak mampu menjalankan tugasnya akan bergantung pada pihak lain, sehingga membuka peluang penyalahgunaan kekuasaan oleh orang-orang di sekitarnya. Oleh karena itu, kesehatan fisik dipandang sebagai sarana untuk menjamin kemandirian dan kewibawaan pemimpin (Black, 2001: 80).

Syarat keempat adalah **memiliki kecakapan dan kemampuan administratif (*kifayah*)**. Pemimpin harus mampu mengelola urusan pemerintahan,

mengatur administrasi negara, serta membuat kebijakan yang tepat dan efektif. Kemampuan ini mencakup kecakapan manajerial, ketegasan dalam mengambil keputusan, serta kebijaksanaan dalam menyelesaikan konflik sosial dan politik. Kepemimpinan tanpa kecakapan administratif akan menghasilkan pemerintahan yang tidak teratur dan kehilangan arah (Nasution, 1986: 100).

Al-Mawardi menekankan bahwa niat baik dan kesalehan pribadi saja tidak cukup untuk menjamin keberhasilan kepemimpinan. Pemimpin harus memiliki kemampuan praktis dalam mengelola negara. Tanpa kemampuan tersebut, kekuasaan yang dijalankan justru dapat menimbulkan kekacauan, meskipun pemimpin memiliki maksud yang baik. Oleh karena itu, *kifayah* menjadi syarat penting yang menghubungkan idealitas moral dengan efektivitas pemerintahan (Black, 2001: 81).

Syarat kelima adalah **keberanian dan ketegasan** dalam menjaga keamanan dan kedaulatan negara. Pemimpin harus mampu melindungi umat dari ancaman internal maupun eksternal, menegakkan hukum, serta menjaga stabilitas sosial. Keberanian dalam konteks ini tidak dimaknai sebagai sikap represif atau kekerasan, melainkan keteguhan moral dalam menegakkan keadilan dan

kebenaran, meskipun menghadapi tekanan politik atau sosial (Azra, 2000: 121).

Al-Mawardi memandang bahwa pemimpin yang lemah dan ragu-ragu akan kehilangan wibawa di hadapan rakyat dan musuh-musuh negara. Ketegasan diperlukan agar hukum dapat ditegakkan dan ketertiban sosial terjaga. Namun demikian, ketegasan harus selalu disertai kebijaksanaan agar tidak berubah menjadi tirani (Nasution, 1986: 101).

Dalam kerangka pemikiran klasiknya, Al-Mawardi juga menyebutkan syarat **keturunan Quraisy** bagi pemimpin. Syarat ini sering dipahami sebagai refleksi dari konteks sosial-politik awal Islam, di mana legitimasi kepemimpinan sangat terkait dengan struktur sosial dan budaya Arab. Pada masa itu, Quraisy dipandang sebagai kelompok yang memiliki otoritas sosial dan politik yang luas, sehingga kepemimpinan dari kalangan Quraisy dianggap mampu menjaga stabilitas umat (Azra, 2000: 122). Banyak sarjana kontemporer menilai bahwa syarat keturunan Quraisy bersifat historis dan sosiologis, bukan prinsip teologis yang mutlak dan abadi. Syarat ini tidak dapat dilepaskan dari konteks masyarakat Arab awal Islam dan tidak selalu relevan dalam masyarakat Muslim yang plural dan multietnis pada masa kini. Pandangan ini menunjukkan bahwa

pemikiran Al-Mawardi, meskipun bersifat normatif, tetap terikat pada konteks sejarah tertentu (Nasution, 1986: 100).

Dengan demikian, syarat-syarat pemimpin menurut Al-Mawardi membentuk suatu kerangka normatif yang menekankan keseimbangan antara moralitas, intelektualitas, dan kapasitas praktis. Pemimpin ideal bukan hanya sosok yang saleh secara pribadi, tetapi juga cakap dalam mengelola pemerintahan dan berani menegakkan keadilan. Kerangka ini menjadi fondasi penting bagi pemikiran politik Islam klasik dan tetap relevan sebagai alat analisis kritis terhadap praktik kepemimpinan politik, baik dalam konteks klasik maupun kontemporer.

2. Tugas-tugas Pemimpin menurut Al-Mawardi

Selain menetapkan syarat-syarat pemimpin, Al-Mawardi juga merumuskan secara rinci tugas-tugas yang harus dijalankan oleh seorang khalifah atau imam. Perumusan tugas ini merupakan konsekuensi logis dari konsep khilafah sebagai kepemimpinan umum umat Islam. Bagi Al-Mawardi, kepemimpinan bukanlah posisi simbolik semata, melainkan fungsi aktif yang menuntut pelaksanaan tanggung jawab-tanggung jawab konkret dalam kehidupan keagamaan, sosial, dan politik. Seluruh tugas tersebut berakar

pada fungsi utama kepemimpinan Islam, yaitu menjaga agama (*hirasat al-din*) dan mengatur kehidupan dunia (*siyasat al-dunya*) (Al-Mawardi, 2006: 18).

Penekanan pada tugas-tugas pemimpin menunjukkan bahwa kekuasaan dalam Islam tidak dipahami sebagai hak istimewa, melainkan sebagai instrumen untuk mewujudkan keteraturan dan kemaslahatan. Al-Mawardi secara tegas menolak pandangan bahwa pemimpin dapat bertindak sewenang-wenang atas nama kekuasaan. Sebaliknya, setiap wewenang selalu disertai kewajiban yang harus dipertanggungjawabkan secara moral dan hukum (Nasution, 1986: 100).

Tugas pertama pemimpin adalah **menjaga agama**. Dalam konteks ini, menjaga agama tidak hanya berarti melindungi ajaran Islam secara teologis, tetapi juga memastikan bahwa ajaran tersebut dapat diamalkan secara nyata dalam kehidupan masyarakat. Pemimpin bertanggung jawab menciptakan kondisi sosial dan politik yang memungkinkan umat Islam menjalankan ibadah dengan aman dan bebas, serta menegakkan hukum syariat dalam bidang-bidang yang menjadi kewenangan negara (Al-Mawardi, 2006: 18).

Menjaga agama juga mencakup kewajiban mencegah penyimpangan yang dapat merusak akidah dan moral masyarakat. Al-

Mawardi memandang bahwa pembiaran terhadap penyimpangan keagamaan akan melemahkan fondasi moral negara dan berpotensi menimbulkan konflik sosial. Oleh karena itu, pemimpin harus berperan aktif dalam menjaga ketertiban keagamaan tanpa jatuh pada sikap represif yang berlebihan (Nasution, 1986: 100).

Tugas kedua adalah **menegakkan keadilan dan hukum**. Keadilan merupakan prinsip sentral dalam pemikiran politik Al-Mawardi dan menjadi tolok ukur utama keberhasilan kepemimpinan. Pemimpin wajib memastikan bahwa hukum ditegakkan secara adil dan konsisten tanpa diskriminasi, baik terhadap rakyat biasa maupun elite kekuasaan. Dalam pandangan Al-Mawardi, keadilan hukum adalah prasyarat utama terciptanya stabilitas sosial dan kepercayaan publik terhadap pemerintahan (Black, 2001: 80). Al-Mawardi menegaskan bahwa kezaliman penguasa merupakan sebab utama runtuhnya negara. Ketika hukum hanya berpihak pada kelompok tertentu, rakyat akan kehilangan kepercayaan terhadap negara dan cenderung melakukan perlawanan. Oleh karena itu, pemimpin harus menjadi simbol keadilan dan menjamin bahwa hukum berlaku bagi semua pihak secara setara (Azra, 2000: 122).

Tugas ketiga adalah **menjaga keamanan dan ketertiban umum**. Keamanan dipandang sebagai fondasi bagi seluruh aspek kehidupan masyarakat. Tanpa keamanan, hukum tidak dapat ditegakkan, aktivitas ekonomi terganggu, dan pelaksanaan ibadah tidak berjalan dengan baik. Oleh karena itu, pemimpin bertanggung jawab melindungi masyarakat dari ancaman kekacauan, kejahatan, dan pemberontakan, baik yang bersumber dari dalam maupun luar negeri (Al-Mawardi, 2006: 19).

Dalam menjalankan tugas ini, Al-Mawardi menekankan pentingnya keseimbangan antara ketegasan dan kebijaksanaan. Pemimpin harus tegas dalam menindak pelanggaran hukum, tetapi juga bijaksana agar penegakan keamanan tidak berubah menjadi tirani. Keamanan yang berlandaskan keadilan akan menciptakan rasa aman yang berkelanjutan, sedangkan keamanan yang dibangun di atas ketakutan hanya bersifat sementara (Nasution, 1986: 101).

Tugas keempat adalah **mengelola keuangan negara secara adil dan bertanggung jawab**. Pemimpin bertugas mengatur baitul mal sebagai lembaga keuangan negara, memungut pajak dan sumber pendapatan lainnya sesuai ketentuan syariat, serta mendistribusikan kekayaan negara untuk kepentingan

umum. Pengelolaan keuangan negara memiliki implikasi langsung terhadap kesejahteraan masyarakat dan legitimasi pemerintahan (Azra, 2000: 122).

Al-Mawardi memandang bahwa penyalahgunaan keuangan negara merupakan bentuk pengkhianatan terhadap amanah kepemimpinan. Korupsi dan ketidakadilan dalam distribusi kekayaan akan memperlebar kesenjangan sosial dan memicu ketidakpuasan rakyat. Oleh karena itu, pemimpin dituntut untuk bersikap transparan dan adil dalam pengelolaan keuangan negara (Black, 2001: 81).

Tugas kelima adalah **mengangkat dan mengawasi pejabat negara**. Pemimpin memiliki kewenangan untuk menunjuk pejabat-pejabat yang akan menjalankan roda pemerintahan, seperti wazir, qadhi, dan aparat administrasi lainnya. Namun, kewenangan ini harus dijalankan dengan penuh tanggung jawab. Pejabat yang dipilih harus memiliki kompetensi, integritas, dan loyalitas terhadap kepentingan umat, bukan sekadar kedekatan pribadi dengan pemimpin (Nasution, 1986: 101).

Selain mengangkat pejabat, pemimpin juga berkewajiban melakukan pengawasan terhadap kinerja mereka. Al-Mawardi menegaskan bahwa banyak kerusakan pemerintahan berawal dari kelalaian

pemimpin dalam mengawasi aparat negara. Ketika pejabat dibiarkan bertindak sewenang-wenang tanpa kontrol, maka kezaliman dan korupsi akan merajalela, meskipun pemimpin secara pribadi memiliki niat baik (Azra, 2000: 123).

Secara keseluruhan, tugas-tugas pemimpin menurut Al-Mawardi menunjukkan bahwa kepemimpinan dalam Islam bersifat komprehensif dan menyentuh seluruh aspek kehidupan masyarakat. Pemimpin tidak hanya berperan sebagai kepala pemerintahan, tetapi juga sebagai penjaga moral, penegak hukum, dan pengelola kesejahteraan publik. Dengan menjalankan tugas-tugas tersebut secara konsisten, pemimpin diharapkan mampu mewujudkan tujuan utama khilafah, yaitu terciptanya keadilan, ketertiban, dan kemaslahatan umat (Al-Mawardi, 2006: 20).

Dengan demikian, pemikiran Al-Mawardi tentang tugas-tugas pemimpin memberikan kerangka normatif yang jelas mengenai bagaimana kekuasaan seharusnya dijalankan dalam Islam. Meskipun dirumuskan dalam konteks politik abad pertengahan, gagasan-gagasan ini tetap relevan sebagai tolok ukur etis dan institusional dalam menilai praktik kepemimpinan politik, baik dalam konteks klasik maupun kontemporer.

3. Makna Kepemimpinan sebagai Amanah

Dalam pemikiran politik Al-Mawardi, kepemimpinan dipahami sebagai amanah besar yang mengandung tanggung jawab moral, hukum, dan keagamaan sekaligus. Konsep amanah menempati posisi sentral karena menjadi landasan etis dari seluruh praktik kekuasaan dalam Islam. Amanah dalam konteks ini berarti kepercayaan yang diberikan oleh umat kepada pemimpin untuk mengelola kekuasaan demi kepentingan bersama, bukan demi kepentingan pribadi atau kelompok tertentu. Oleh karena itu, kepemimpinan tidak dipandang sebagai hak yang melekat pada individu, melainkan sebagai tanggung jawab yang harus dipertanggungjawabkan di hadapan manusia dan Tuhan (Al-Mawardi, 2006: 20).

Pemahaman kepemimpinan sebagai amanah menegaskan bahwa kekuasaan dalam Islam memiliki karakter moral yang kuat. Kekuasaan bukan tujuan akhir, melainkan sarana untuk mencapai tujuan yang lebih tinggi, yaitu keadilan dan kemaslahatan umat. Dalam kerangka ini, Al-Mawardi menolak konsep kekuasaan yang bersifat absolut dan personalistik. Ia memandang bahwa setiap bentuk kekuasaan harus tunduk pada nilai-nilai syariat dan etika, sehingga tidak boleh dijalankan secara sewenang-wenang (Nasution, 1986: 102).

Pemimpin, menurut Al-Mawardi, bukanlah pemilik kekuasaan, tetapi pelayan umat (*khadim al-ummah*). Kekuasaan yang dipegang oleh pemimpin bersifat delegatif dan fungsional, artinya berasal dari umat dan digunakan untuk kepentingan umat. Pemimpin diberi wewenang untuk menjalankan pemerintahan sejauh wewenang tersebut digunakan untuk menegakkan keadilan, menjaga agama, dan mewujudkan kemaslahatan publik. Ketika kekuasaan dijalankan di luar tujuan tersebut, maka hakikat amanah telah dilanggar dan legitimasi moral kepemimpinan menjadi lemah (Black, 2001: 81).

Konsep pelayanan dalam kepemimpinan ini menunjukkan bahwa Al-Mawardi memiliki pandangan yang maju tentang relasi antara penguasa dan rakyat. Pemimpin tidak ditempatkan di atas rakyat secara mutlak, melainkan berada dalam posisi fungsional yang bertanggung jawab melayani kepentingan publik. Dengan demikian, kepemimpinan bukanlah sarana untuk memperoleh kehormatan dan privilese, tetapi medan pengabdian yang menuntut pengorbanan dan komitmen etis yang tinggi (Azra, 2000: 123).

Makna amanah juga menegaskan bahwa kekuasaan dalam Islam dibatasi oleh hukum syariat dan prinsip etika. Pemimpin tidak berada di atas hukum, melainkan

tunduk pada hukum yang sama dengan rakyatnya. Dalam kerangka ini, Al-Mawardi meletakkan dasar bagi konsep pembatasan kekuasaan dalam tradisi politik Islam klasik. Kekuasaan yang tidak dibatasi oleh hukum dan etika akan cenderung melahirkan kezaliman, yang pada akhirnya merusak tatanan sosial dan legitimasi politik (Nasution, 1986: 103).

Pembatasan kekuasaan ini menunjukkan bahwa Al-Mawardi tidak memandang khilafah sebagai bentuk teokrasi absolut. Meskipun kekuasaan memiliki legitimasi keagamaan, pelaksanaannya tetap harus tunduk pada norma hukum dan prinsip keadilan. Khalifah tidak memiliki kewenangan untuk menetapkan hukum berdasarkan kehendak pribadi, tetapi harus merujuk pada syariat dan maslahat umat. Dengan demikian, kekuasaan politik dalam Islam memiliki karakter normatif dan akuntabel (Black, 2001: 82).

Kepemimpinan sebagai amanah juga mengandung dimensi akuntabilitas yang sangat kuat. Seorang pemimpin tidak hanya bertanggung jawab atas keberhasilan administrasi pemerintahan, tetapi juga atas dampak moral dan sosial dari kebijakan yang diambilnya. Setiap keputusan politik memiliki implikasi etis yang harus dipertimbangkan secara matang. Al-Mawardi menegaskan bahwa kegagalan pemimpin dalam menjalankan

amanah akan membawa konsekuensi serius, baik berupa hilangnya kepercayaan rakyat maupun pertanggungjawaban di hadapan Tuhan (Azra, 2000: 123).

Dimensi akuntabilitas ini menjadikan kepemimpinan dalam Islam bersifat transendental. Kekuasaan tidak hanya dipertanggungjawabkan secara horizontal kepada rakyat, tetapi juga secara vertikal kepada Tuhan. Kesadaran akan pertanggungjawaban transendental ini diharapkan dapat menjadi pengendali internal bagi pemimpin agar tidak tergoda oleh ambisi kekuasaan dan kepentingan duniawi semata. Dalam pandangan Al-Mawardi, hilangnya kesadaran akan amanah ilahi akan membuka jalan bagi penyalahgunaan kekuasaan (Nasution, 1986: 104).

Lebih jauh, konsep amanah menempatkan kepemimpinan dalam Islam sebagai sarana mewujudkan keadilan dan kemaslahatan, bukan sebagai tujuan akhir. Kekuasaan hanya bernilai sejauh ia digunakan untuk menciptakan keteraturan sosial, melindungi hak-hak rakyat, dan menjaga keberlangsungan kehidupan beragama. Pemimpin yang berhasil adalah pemimpin yang mampu menahan diri dari penyalahgunaan wewenang dan mengutamakan kepentingan umum di atas kepentingan pribadi atau kelompoknya (Black, 2001: 82).

Dalam konteks ini, Al-Mawardi menegaskan bahwa kegagalan kepemimpinan sering kali bukan disebabkan oleh lemahnya struktur hukum, melainkan oleh rusaknya integritas moral pemimpin. Ketika amanah dikhianati, kekuasaan akan kehilangan legitimasi dan negara akan mengalami kemunduran. Oleh karena itu, konsep amanah menjadi pilar utama dalam menjaga keberlangsungan pemerintahan yang adil dan stabil (Azra, 2000: 124).

Konsep kepemimpinan sebagai amanah juga memiliki relevansi yang kuat dalam konteks politik kontemporer. Di tengah maraknya krisis kepemimpinan, korupsi, dan penyalahgunaan kekuasaan, gagasan Al-Mawardi tentang amanah menawarkan kerangka etis yang penting untuk menilai praktik politik modern. Meskipun sistem politik telah berubah, prinsip dasar tentang tanggung jawab moral dan pembatasan kekuasaan tetap relevan dan mendesak untuk diterapkan (Nasution, 1986: 105).

Dengan demikian, pemikiran Al-Mawardi tentang kepemimpinan sebagai amanah memberikan fondasi normatif yang sangat kuat bagi tata kelola pemerintahan Islam klasik. Konsep ini menegaskan bahwa kekuasaan harus selalu disertai tanggung jawab moral dan hukum. Meskipun dirumuskan dalam konteks sejarah

tertentu, gagasan ini tetap relevan sebagai kerangka etis untuk menilai dan mengkritisi praktik kepemimpinan politik, baik dalam konteks klasik maupun kontemporer. Kepemimpinan yang berlandaskan amanah akan selalu berorientasi pada keadilan, kesejahteraan, dan kemaslahatan umat, bukan pada dominasi dan kepentingan sempit (Azra, 2000: 124).

E. Hubungan agama dan kekuasaan

Hubungan antara agama dan kekuasaan merupakan tema sentral dalam pemikiran politik Al-Mawardi. Sebagai seorang ulama fikih sekaligus praktisi pemerintahan, Al-Mawardi berupaya merumuskan relasi yang seimbang antara otoritas keagamaan dan kekuasaan politik. Dalam pandangannya, agama dan kekuasaan tidak dapat dipisahkan secara mutlak, namun juga tidak dilebur secara total. Keduanya memiliki fungsi yang berbeda, tetapi saling membutuhkan dalam menjaga ketertiban sosial dan keberlangsungan umat Islam (Al-Mawardi, 2006: 21).

Al-Mawardi memandang agama sebagai fondasi normatif bagi kekuasaan. Agama menyediakan nilai, hukum, dan tujuan moral yang menjadi pedoman dalam menjalankan pemerintahan. Tanpa agama, kekuasaan akan kehilangan legitimasi moral dan cenderung berubah menjadi tirani. Sebaliknya, agama

membutuhkan kekuasaan politik agar ajaran dan hukumnya dapat ditegakkan secara efektif dalam kehidupan sosial. Dengan demikian, hubungan agama dan kekuasaan bersifat simbiotik dan fungsional (Nasution, 1986: 102).

Konsep ini tercermin jelas dalam definisi khilafah Al-Mawardi sebagai kepemimpinan yang bertugas menjaga agama (*hirasat al-din*) dan mengatur urusan dunia (*siyasat al-dunya*). Definisi ini menegaskan bahwa kekuasaan politik merupakan instrumen untuk melindungi dan mengaktualisasikan nilai-nilai agama dalam kehidupan bermasyarakat. Khalifah tidak berfungsi sebagai otoritas teologis yang menafsirkan wahyu, melainkan sebagai pelaksana hukum agama dalam ranah publik (Al-Mawardi, 2006: 22).

Dalam kerangka ini, Al-Mawardi menolak pandangan yang memisahkan agama dari kekuasaan secara radikal. Ia berpandangan bahwa pemisahan total antara agama dan politik akan melemahkan tatanan sosial dan membuka ruang bagi kekuasaan yang sewenang-wenang. Namun demikian, Al-Mawardi juga tidak menganjurkan dominasi mutlak agama atas kekuasaan dalam bentuk teokrasi yang tidak terkendali. Kekuasaan tetap harus dijalankan berdasarkan hukum, prosedur, dan pertimbangan rasional (Azra, 2000: 124).

Al-Mawardi secara tegas membedakan antara otoritas agama dan otoritas politik. Otoritas agama berada pada ulama sebagai penjaga ilmu dan hukum syariat, sementara otoritas politik berada pada khalifah sebagai pemegang kekuasaan eksekutif tertinggi. Meskipun khalifah memiliki kewajiban menegakkan syariat, ia tidak memiliki otoritas absolut dalam menafsirkan hukum agama. Dalam hal ini, Al-Mawardi menempatkan ulama sebagai mitra kritis penguasa, bukan sebagai alat legitimasi kekuasaan semata (Black, 2001: 82). Hubungan ini menunjukkan adanya mekanisme keseimbangan antara agama dan kekuasaan dalam pemikiran Al-Mawardi. Kekuasaan dibatasi oleh hukum agama, sementara agama dijaga implementasinya melalui kekuasaan politik. Dengan demikian, Al-Mawardi secara implisit mengakui pentingnya pembatasan kekuasaan (*limitation of power*) dalam sistem politik Islam klasik, meskipun belum dirumuskan dalam kerangka konstitusional modern (Nasution, 1986: 103). Dalam konteks historis, pemikiran Al-Mawardi tentang hubungan agama dan kekuasaan merupakan respons terhadap kondisi politik Dinasti Abbasiyah yang kompleks. Ketika kekuasaan khalifah melemah dan berada di bawah dominasi militer, Al-Mawardi berupaya mempertahankan legitimasi keagamaan khalifah sebagai simbol persatuan umat. Pada saat yang sama, ia mengakui realitas adanya kekuasaan *de facto* di tangan penguasa lain.

Sikap ini menunjukkan pendekatan pragmatis Al-Mawardi dalam menjaga stabilitas politik dan keutuhan umat Islam (Azra, 2000: 125).

Al-Mawardi juga membahas hubungan agama dan kekuasaan dalam konteks penegakan keadilan. Menurutnya, tujuan utama kekuasaan politik adalah menegakkan keadilan sebagai perwujudan nilai-nilai agama. Kekuasaan yang gagal menegakkan keadilan berarti telah menyimpang dari tujuan syariat. Oleh karena itu, legitimasi kekuasaan tidak hanya bersumber dari proses pengangkatan yang sah, tetapi juga dari kemampuan penguasa menjalankan keadilan dalam praktik pemerintahan (Black, 2001: 83). Lebih lanjut, Al-Mawardi menegaskan bahwa ketaatan rakyat kepada penguasa bersifat kondisional. Rakyat wajib menaati penguasa selama penguasa tersebut menjalankan pemerintahan sesuai dengan syariat dan prinsip keadilan. Jika penguasa secara nyata menyimpang dari ajaran agama dan menindas rakyat, maka legitimasi moral kekuasaannya menjadi lemah. Pandangan ini menunjukkan bahwa Al-Mawardi tidak membenarkan kekuasaan absolut tanpa batas (Nasution, 1986: 104).

Dalam perspektif pemikiran politik Islam, gagasan Al-Mawardi tentang hubungan agama dan kekuasaan sering dipandang sebagai formulasi klasik tentang negara Islam Sunni. Ia berhasil merumuskan hubungan yang relatif seimbang antara norma agama dan

kebutuhan praktis pemerintahan. Meskipun lahir dalam konteks abad pertengahan, pemikirannya memberikan landasan penting bagi diskursus kontemporer tentang hubungan agama dan negara dalam Islam (Azra, 2000: 126).

Relevansi pemikiran Al-Mawardi semakin terasa dalam konteks modern, ketika perdebatan tentang peran agama dalam politik terus berlangsung. Al-Mawardi menawarkan perspektif bahwa agama tidak boleh direduksi menjadi alat legitimasi kekuasaan, tetapi juga tidak dapat disingkirkan dari kehidupan publik. Agama harus berfungsi sebagai sumber nilai dan etika yang membimbing kekuasaan agar tetap berada dalam koridor keadilan dan kemaslahatan (Black, 2001: 84).

Dengan demikian, hubungan agama dan kekuasaan menurut Al-Mawardi bersifat integratif dan fungsional. Agama memberikan legitimasi dan arah moral bagi kekuasaan, sementara kekuasaan menyediakan sarana institusional bagi pelaksanaan ajaran agama. Melalui konsep ini, Al-Mawardi menegaskan bahwa stabilitas politik dan keberlangsungan umat Islam hanya dapat terwujud jika agama dan kekuasaan berjalan secara seimbang, saling menguatkan, dan sama-sama tunduk pada prinsip keadilan dan hukum (Al-Mawardi, 2006: 25).

F. Penutup

Pembahasan pemikiran politik Al-Mawardi dalam bab ini menunjukkan bahwa tradisi politik Islam klasik tidak hanya berkembang dalam kerangka filsafat normatif, tetapi juga dalam bentuk teori hukum dan institusi yang bersifat praktis. Al-Mawardi tampil sebagai pemikir yang merumuskan politik Islam berdasarkan pendekatan fikih siyasah, dengan tujuan utama menjaga stabilitas umat dan keberlangsungan institusi pemerintahan Islam di tengah realitas politik yang tidak ideal (Nasution, 1986: 106).

Konsep khilafah yang dirumuskan Al-Mawardi menegaskan bahwa kepemimpinan politik dalam Islam merupakan kewajiban kolektif yang bersumber dari tuntutan syariat dan kebutuhan sosial. Khilafah dipahami sebagai institusi yang menggantikan fungsi kenabian dalam menjaga agama dan mengatur urusan dunia. Melalui konsep ini, Al-Mawardi berupaya mempertahankan legitimasi politik Islam Sunni klasik, meskipun kekuasaan khalifah pada masanya mengalami pelemahan secara faktual (Al-Mawardi, 2006: 27).

Rumusan syarat dan tugas pemimpin menurut Al-Mawardi memperlihatkan bahwa kepemimpinan tidak dimaknai sebagai kekuasaan absolut, melainkan sebagai amanah yang dibatasi oleh hukum dan etika. Pemimpin dituntut memiliki integritas moral, kecakapan intelektual, serta kemampuan administratif untuk menegakkan keadilan dan

menjaga ketertiban sosial. Penekanan pada tanggung jawab pemimpin ini menunjukkan bahwa Al-Mawardi meletakkan dasar normatif bagi konsep akuntabilitas kekuasaan dalam tradisi politik Islam (Black, 2001: 86).

Pembahasan mengenai hubungan agama dan kekuasaan semakin menegaskan posisi moderat Al-Mawardi dalam pemikiran politik Islam. Ia tidak memisahkan agama dari politik secara radikal, tetapi juga tidak meleburkan keduanya dalam bentuk teokrasi absolut. Agama berfungsi sebagai sumber nilai dan legitimasi moral, sementara kekuasaan berperan sebagai sarana institusional untuk menegakkan hukum dan keadilan. Hubungan yang bersifat integratif dan fungsional ini mencerminkan upaya Al-Mawardi menjaga keseimbangan antara idealitas syariat dan realitas politik (Azra, 2000: 128).

Dalam konteks sejarah, pemikiran Al-Mawardi dapat dipahami sebagai respons intelektual terhadap krisis otoritas politik Dinasti Abbasiyah. Melalui pendekatan yang realistis dan normatif sekaligus, Al-Mawardi berusaha mencegah kekacauan politik dan perpecahan umat dengan menawarkan kerangka hukum yang dapat menopang legitimasi kekuasaan Islam. Sikap ini menunjukkan bahwa pemikiran politik Al-Mawardi bersifat adaptif, bukan utopis, dan berorientasi pada kemaslahatan sosial (Nasution, 1986: 107).

Relevansi pemikiran Al-Mawardi tidak terbatas pada konteks klasik. Dalam diskursus politik

kontemporer, gagasannya tentang legitimasi kekuasaan, keadilan, tanggung jawab pemimpin, serta hubungan agama dan negara tetap menjadi rujukan penting. Al-Mawardi memberikan pelajaran bahwa stabilitas politik dan keberlangsungan kehidupan beragama hanya dapat terwujud jika kekuasaan dijalankan berdasarkan hukum, etika, dan tanggung jawab moral, bukan semata-mata kekuatan atau kepentingan pragmatis (Black, 2001: 87).

Dengan demikian, Al-Mawardi menempati posisi sentral dalam sejarah pemikiran politik Islam klasik sebagai perumus teori khilafah Sunni yang paling sistematis. Pemikirannya melengkapi tradisi filsafat politik Islam yang dikembangkan oleh tokoh-tokoh seperti Al-Farabi, dengan memberikan dasar yuridis dan institusional bagi praktik pemerintahan Islam. Bab ini menegaskan bahwa politik Islam klasik merupakan tradisi intelektual yang kaya dan beragam, serta menyediakan kerangka normatif yang masih relevan untuk memahami dan mengkritisi praktik kekuasaan di berbagai zaman (Azra, 2000: 129).

BAB VI

PEMIKIRAN POLITIK ISLAM KLASIK: BIOGRAFI DAN PEMIKIRAN POLITIK AL- GHAZALI

A. Biografi Al-Ghazali

Al-Ghazali memiliki nama lengkap Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad al-Ghazali al-Thusi, seorang ulama besar dalam sejarah Islam yang memiliki pengaruh luas dalam bidang teologi, fikih, tasawuf, filsafat, dan pemikiran politik Islam klasik. Ia lahir pada tahun 450 H / 1058 M di kota Thus, wilayah Khurasan, yang pada masa itu dikenal sebagai salah satu pusat intelektual penting dalam dunia Islam (Nasution, 1995).

Al-Ghazali berasal dari keluarga sederhana namun religius. Ayahnya bekerja sebagai pemintal benang, sebuah profesi yang sederhana secara ekonomi, tetapi kaya akan nilai spiritual. Meskipun hidup dalam keterbatasan, ayah Al-Ghazali memiliki kecintaan yang mendalam terhadap ilmu pengetahuan dan para ulama. Ia sering menghadiri majelis ilmu dan berdoa agar anak-anaknya kelak menjadi orang alim yang bermanfaat bagi umat (Watt, 1953). Setelah ayahnya wafat, Al-Ghazali dan saudaranya diasuh oleh seorang sahabat ayahnya yang merupakan seorang sufi, sehingga sejak kecil ia telah diperkenalkan pada kehidupan spiritual dan nilai-nilai asketisme.

Pendidikan formal Al-Ghazali dimulai di kampung halamannya, Thus, dengan mempelajari ilmu-ilmu dasar keislaman

seperti Al-Qur'an, bahasa Arab, dan fikih. Ia kemudian melanjutkan studinya ke Jurjan, tempat ia mulai mengembangkan kemampuan intelektualnya dan membiasakan diri menulis catatan-catatan ilmiah. Ketekunan dan kecerdasannya dalam belajar menjadikan Al-Ghazali cepat dikenal di kalangan pelajar dan guru (Makdisi, 1981).

Perjalanan intelektual Al-Ghazali mencapai tahap paling penting ketika ia melanjutkan pendidikan ke Naisabur dan berguru kepada ulama besar Imam al-Haramain al-Juwaini. Di bawah bimbingan al-Juwaini, Al-Ghazali mendalami ilmu kalam, ushul fikih, logika, dan filsafat. Pada masa ini, ia tidak hanya menguasai disiplin ilmu keislaman klasik, tetapi juga mengembangkan kemampuan kritis dan dialektis yang kelak menjadi ciri khas pemikirannya (Lapidus, 2002).

Setelah wafatnya Imam al-Haramain, Al-Ghazali mulai terlibat aktif dalam kehidupan intelektual dan politik Dinasti Saljuk. Ia bergabung dengan majelis ilmiah yang berada di bawah perlindungan Nizam al-Mulk, wazir besar Dinasti Saljuk yang dikenal sebagai pelindung ulama dan pendiri Madrasah Nizamiyah. Atas rekomendasi Nizam al-Mulk, Al-Ghazali diangkat sebagai guru besar di Madrasah Nizamiyah Baghdad, sebuah posisi yang sangat prestisius dan strategis dalam dunia pendidikan Islam pada abad ke-11 (Nasution, 1995).

Sebagai guru besar di Baghdad, Al-Ghazali mencapai puncak karier intelektualnya. Ia mengajar ribuan murid dan terlibat dalam berbagai perdebatan ilmiah melawan

kelompok filsuf, Batiniah, dan aliran-aliran teologis lainnya. Dalam fase ini, Al-Ghazali menulis sejumlah karya penting, termasuk *Maqāshid al-Falāsifah* dan *Tahāfut al-Falāsifah*, yang menunjukkan penguasaannya terhadap filsafat Yunani sekaligus kritik tajam terhadapnya (Nasr, 2006). Karya-karya ini menjadikannya sebagai tokoh sentral dalam perdebatan antara rasionalisme dan teologi dalam Islam.

Meskipun mencapai kedudukan sosial dan akademik yang tinggi, Al-Ghazali mengalami krisis spiritual yang mendalam. Ia merasakan kegelisahan batin dan keraguan epistemologis terhadap nilai keilmuan yang hanya bertumpu pada rasio dan formalitas. Dalam karya autobiografinya *al-Munqidz min al-Dhalāl*, Al-Ghazali mengungkapkan bahwa krisis ini membuatnya kehilangan ketenangan jiwa dan bahkan kemampuan berbicara di depan umum (Al-Ghazali, t.t.).

Sebagai respons atas krisis tersebut, Al-Ghazali memutuskan untuk meninggalkan jabatan, popularitas, dan kehidupan duniawi pada tahun 488 H. Ia memilih jalan zuhud dan melakukan pengembaraan spiritual ke Damaskus, Yerusalem, Makkah, dan Madinah. Dalam masa pengasingan diri ini, Al-Ghazali mendalami tasawuf secara lebih mendalam dan berupaya mengintegrasikan dimensi syariat, akal, dan pengalaman batin dalam satu kerangka pemikiran yang utuh (Watt, 1953).

Hasil dari fase spiritual ini adalah lahirnya karya monumentalnya *Ihya' 'Ulum al-Din*, sebuah karya ensiklopedis yang membahas

aspek ibadah, muamalah, akhlak, dan penyucian jiwa. *Ihya'* tidak hanya berpengaruh dalam bidang tasawuf dan etika, tetapi juga memiliki implikasi besar dalam pemikiran politik Islam, terutama mengenai tanggung jawab moral penguasa dan hubungan antara agama dan kekuasaan (Nasution, 1995).

Pada tahun-tahun terakhir hidupnya, Al-Ghazali kembali ke kampung halamannya di Thus dan menjalani kehidupan yang sederhana. Ia mendirikan majelis kecil untuk mengajar dan membimbing murid-muridnya, sembari terus menulis dan beribadah. Al-Ghazali wafat pada tahun 505 H / 1111 M, meninggalkan warisan intelektual yang sangat kaya dan terus memengaruhi pemikiran Islam hingga masa kontemporer (Lapidus, 2002).

B. Etika kekuasaan

Dalam pemikiran politik Al-Ghazali, kekuasaan tidak dipandang semata-mata sebagai alat politik atau sarana untuk mengatur masyarakat, melainkan sebagai amanah moral dan religius yang harus dipertanggungjawabkan tidak hanya kepada manusia, tetapi juga kepada Allah SWT. Kekuasaan, dalam pandangannya, merupakan instrumen penting untuk menegakkan agama dan menjaga ketertiban sosial, sehingga keberadaannya tidak dapat dipisahkan dari nilai-nilai etika dan syariat Islam (Al-Ghazali, t.t.).

Al-Ghazali menegaskan bahwa kekuasaan memiliki dimensi spiritual yang sangat kuat.

Seorang penguasa bukan hanya pemegang otoritas administratif, tetapi juga berfungsi sebagai penjaga nilai-nilai agama dalam kehidupan bermasyarakat. Oleh karena itu, kekuasaan harus dijalankan berdasarkan prinsip keadilan ('adl), kemaslahatan (masalah), dan tanggung jawab moral. Tanpa etika, kekuasaan akan berubah menjadi sumber kezaliman yang merusak tatanan sosial dan menjauhkan masyarakat dari tujuan syariat Islam (Nasution, 1995).

Menurut Al-Ghazali, keadilan merupakan inti dari etika kekuasaan. Ia menyatakan bahwa keadilan adalah fondasi tegaknya negara dan syarat utama kelangsungan pemerintahan. Penguasa yang adil akan menciptakan ketertiban, keamanan, dan kesejahteraan, sedangkan penguasa yang zalim akan membawa kehancuran bagi rakyat dan negara. Dalam *Ihya' 'Ulum al-Din*, Al-Ghazali menekankan bahwa keadilan tidak hanya menyangkut penegakan hukum, tetapi juga mencakup sikap empati terhadap rakyat, perlindungan terhadap kaum lemah, dan pengendalian diri dari penyalahgunaan wewenang (Al-Ghazali, t.t.).

Selain keadilan, Al-Ghazali juga menekankan pentingnya pengendalian hawa nafsu dalam menjalankan kekuasaan. Menurutny, salah satu sumber utama kerusakan politik adalah dominasi nafsu, seperti ambisi kekuasaan, cinta dunia, dan keinginan mempertahankan jabatan dengan cara-cara yang tidak bermoral. Penguasa yang dikuasai oleh hawa nafsu cenderung mengabaikan kepentingan rakyat dan menjadikan kekuasaan sebagai alat

pemuas kepentingan pribadi atau kelompok (Watt, 1953).

Al-Ghazali memandang bahwa kekuasaan sejatinya adalah ujian (ibtilā') dari Allah SWT. Semakin besar kekuasaan seseorang, semakin besar pula tanggung jawab dan hisab yang akan ia hadapi di akhirat. Oleh karena itu, seorang penguasa dituntut untuk memiliki sifat wara', zuhud, dan takwa, agar tidak terjerumus dalam kezaliman. Dalam konteks ini, etika kekuasaan bukan sekadar norma sosial, melainkan bagian dari ibadah dan ketaatan kepada Allah SWT (Nasr, 2006).

Lebih lanjut, Al-Ghazali menegaskan bahwa tujuan utama kekuasaan adalah menjaga agama (hifz al-din) dan mengatur urusan dunia (siyasat al-dunya) secara seimbang. Kekuasaan tidak boleh digunakan untuk menindas, melainkan untuk menciptakan kemaslahatan umum. Ia bahkan menyatakan bahwa agama dan kekuasaan adalah dua hal yang saling membutuhkan; agama adalah fondasi moral, sedangkan kekuasaan adalah penjaga dan pelindungnya. Tanpa kekuasaan, agama akan terabaikan, dan tanpa agama, kekuasaan akan kehilangan arah etisnya (Al-Ghazali, t.t.).

Dalam kerangka ini, Al-Ghazali juga mengkritik penguasa yang menjalankan pemerintahan secara formalistik tanpa memperhatikan nilai moral. Ia menilai bahwa penerapan hukum tanpa keadilan dan kebijaksanaan justru akan melahirkan ketidakpuasan dan instabilitas politik. Oleh sebab itu, etika kekuasaan menuntut adanya keseimbangan antara hukum, moral, dan

kebijaksanaan dalam pengambilan kebijakan politik (Lapidus, 2002).

Pemikiran Al-Ghazali mengenai etika kekuasaan menunjukkan bahwa politik tidak dapat dilepaskan dari dimensi akhlak. Kekuasaan yang ideal adalah kekuasaan yang dikendalikan oleh nilai-nilai etika Islam dan diarahkan untuk mewujudkan keadilan serta kesejahteraan umat. Dengan demikian, etika kekuasaan dalam pandangan Al-Ghazali bukan sekadar teori normatif, tetapi merupakan prinsip fundamental yang menentukan keberlangsungan negara dan keselamatan penguasa di dunia dan akhirat. Al-Ghazali menekankan bahwa penguasa wajib:

1. **Berlaku adil sebagai Fondasi Kekuasaan**

Al-Ghazali menempatkan **keadilan** ('**adl**) sebagai prinsip paling fundamental dalam pelaksanaan kekuasaan. Menurutnya, keadilan bukan sekadar salah satu nilai dalam pemerintahan, melainkan **fondasi utama berdirinya negara dan keberlangsungan kekuasaan**. Tanpa keadilan, kekuasaan akan kehilangan legitimasi moral dan pada akhirnya membawa kehancuran bagi tatanan sosial dan politik (Al-Ghazali, t.t.).

Dalam pandangan Al-Ghazali, keadilan memiliki makna yang luas dan komprehensif. Keadilan tidak hanya berarti penegakan hukum secara formal, tetapi juga mencakup sikap adil dalam pengambilan kebijakan, perlakuan yang setara terhadap seluruh rakyat, serta kemampuan penguasa

untuk menempatkan segala sesuatu pada tempatnya. Penguasa yang adil adalah mereka yang tidak membedakan rakyat berdasarkan status sosial, kekayaan, atau kedekatan politik, melainkan menimbang segala keputusan berdasarkan kemaslahatan umum (Nasution, 1995).

Al-Ghazali menegaskan bahwa keadilan merupakan syarat utama terciptanya ketertiban dan keamanan dalam masyarakat. Ketika penguasa bersikap adil, rakyat akan merasa terlindungi dan percaya kepada pemerintah, sehingga stabilitas politik dapat terjaga. Sebaliknya, kezaliman penguasa akan menimbulkan ketakutan, kebencian, dan pemberontakan, yang pada akhirnya meruntuhkan sendi-sendi negara (Lapidus, 2002).

Dalam *Ihya' 'Ulum al-Din*, Al-Ghazali menyatakan bahwa keadilan penguasa memiliki dampak yang jauh lebih besar dibandingkan ibadah personal yang bersifat individual. Ia berpendapat bahwa satu hari keadilan seorang pemimpin lebih bermanfaat bagi masyarakat daripada ibadah sunnah yang dilakukan selama bertahun-tahun oleh individu. Pandangan ini menunjukkan bahwa keadilan dalam kekuasaan memiliki dimensi sosial yang luas dan menjadi penentu kesejahteraan umat secara kolektif (Al-Ghazali, t.t.).

Selain itu, Al-Ghazali mengaitkan keadilan dengan tanggung jawab eskatologis. Ia menegaskan bahwa penguasa akan dimintai pertanggungjawaban paling berat di hadapan Allah SWT atas setiap bentuk

ketidakadilan yang dilakukan selama masa pemerintahannya. Oleh karena itu, keadilan bukan hanya tuntutan politik, tetapi juga kewajiban agama yang akan menentukan keselamatan penguasa di akhirat (Watt, 1953).

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa dalam pemikiran politik Al-Ghazali, keadilan merupakan inti dari etika kekuasaan. Negara dapat bertahan dan berkembang apabila keadilan ditegakkan, sementara kekuasaan yang dibangun di atas kezaliman, meskipun tampak kuat secara struktural, pada akhirnya akan runtuh. Prinsip keadilan inilah yang menjadikan pemikiran Al-Ghazali tetap relevan dalam diskursus politik dan pemerintahan hingga masa kini.

2. **Menjaga Kemaslahatan Rakyat sebagai Tujuan Kekuasaan**

Al-Ghazali menegaskan bahwa tujuan utama kekuasaan adalah **menjaga kemaslahatan rakyat**, bukan melayani kepentingan pribadi, keluarga, atau kelompok tertentu. Dalam pandangan Al-Ghazali, kekuasaan tidak memiliki nilai intrinsik apabila tidak diarahkan untuk menciptakan kebaikan bersama. Oleh karena itu, setiap kebijakan dan keputusan politik harus diukur berdasarkan sejauh mana ia membawa manfaat bagi kehidupan masyarakat secara luas (Al-Ghazali, t.t.).

Konsep **masalah** dalam pemikiran Al-Ghazali berkaitan erat dengan tujuan

syariat (maqāshid al-syarī'ah), yaitu menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Penguasa bertanggung jawab memastikan bahwa kekuasaan digunakan untuk melindungi kelima aspek tersebut melalui kebijakan yang adil dan bijaksana. Apabila kekuasaan justru digunakan untuk merugikan rakyat atau memperkaya segelintir elite, maka kekuasaan tersebut telah menyimpang dari tujuan syariat (Nasution, 1995).

Al-Ghazali secara tegas mengkritik penguasa yang menjadikan jabatan sebagai sarana memperluas kekayaan dan pengaruh pribadi. Ia memandang sikap tersebut sebagai bentuk penyalahgunaan amanah yang tidak hanya merusak tatanan sosial, tetapi juga mengundang murka Allah SWT. Dalam *Ihya' 'Ulum al-Din*, Al-Ghazali menekankan bahwa penguasa harus memiliki kepekaan sosial, mendengar keluhan rakyat, serta menghindari kebijakan yang memberatkan masyarakat, seperti pajak yang berlebihan dan praktik korupsi (Al-Ghazali, t.t.).

Menjaga kemaslahatan rakyat juga berarti menjamin terpenuhinya kebutuhan dasar masyarakat, seperti keamanan, keadilan hukum, dan kesejahteraan ekonomi. Al-Ghazali berpendapat bahwa kemiskinan, ketidakadilan, dan ketimpangan sosial merupakan sumber utama ketidakstabilan politik. Oleh karena itu, penguasa yang bijaksana harus menjadikan kesejahteraan rakyat sebagai prioritas utama dalam menjalankan pemerintahan (Lapidus, 2002).

Lebih jauh, Al-Ghazali menekankan bahwa penguasa yang berpihak pada kepentingan rakyat akan memperoleh legitimasi moral yang kuat. Legitimasi ini tidak hanya bersumber dari struktur kekuasaan formal, tetapi juga dari kepercayaan dan loyalitas rakyat. Sebaliknya, penguasa yang mengabaikan kemaslahatan umum dan lebih mementingkan kepentingan kelompok elit akan kehilangan kepercayaan publik dan membuka jalan bagi konflik sosial serta keruntuhan negara (Watt, 1953).

Dengan demikian, menjaga kemaslahatan rakyat merupakan prinsip fundamental dalam etika kekuasaan menurut Al-Ghazali. Kekuasaan yang dijalankan demi kepentingan pribadi atau golongan akan melahirkan ketidakadilan dan instabilitas, sedangkan kekuasaan yang berorientasi pada kemaslahatan umum akan menciptakan pemerintahan yang adil, stabil, dan diridhai oleh Allah SWT. Prinsip ini menunjukkan bahwa pemikiran politik Al-Ghazali sangat menekankan dimensi etis dan sosial dalam praktik kekuasaan.

3. Mengendalikan hawa nafsu, sebagai Pengaman Kekuasaan

Al-Ghazali menekankan bahwa salah satu sumber utama kezaliman dalam pemerintahan adalah ketidakmampuan penguasa dalam mengendalikan hawa nafsu. Dalam pandangannya, kekuasaan memiliki kecenderungan kuat untuk membangkitkan ambisi, kesombongan, dan kecintaan berlebihan terhadap dunia. Apabila hawa nafsu tidak dikendalikan oleh

akal dan nilai-nilai agama, maka kekuasaan akan berubah menjadi alat penindasan dan kerusakan sosial (Al-Ghazali, t.t.).

Menurut Al-Ghazali, hawa nafsu yang paling berbahaya bagi penguasa adalah cinta kekuasaan (*hubb al-jāh*) dan cinta dunia (*hubb al-dunyā*). Kedua dorongan ini sering kali membuat penguasa menghalalkan segala cara untuk mempertahankan jabatan, memperluas pengaruh, dan menumpuk kekayaan. Dalam kondisi demikian, kepentingan rakyat diabaikan, keadilan diselewengkan, dan hukum dijadikan alat legitimasi kezaliman (Nasution, 1995).

Al-Ghazali memandang bahwa pengendalian hawa nafsu merupakan bagian dari etika spiritual kekuasaan. Seorang penguasa tidak cukup hanya memiliki kemampuan administratif dan kekuatan politik, tetapi juga harus memiliki kedewasaan moral dan spiritual. Penguasa yang mampu mengendalikan hawa nafsunya akan bersikap rendah hati, terbuka terhadap kritik, serta mampu menahan diri dari tindakan sewenang-wenang (Watt, 1953).

Dalam *Ihya' 'Ulum al-Din*, Al-Ghazali menjelaskan bahwa kekuasaan adalah ujian yang jauh lebih berat dibandingkan kemiskinan atau kehidupan sederhana. Semakin tinggi kedudukan seseorang, semakin besar godaan hawa nafsu yang dihadapinya. Oleh karena itu, Al-Ghazali menganjurkan agar penguasa senantiasa melakukan muhasabah diri, mendekatkan diri kepada Allah SWT, dan mengingat

kematian sebagai sarana untuk menundukkan hawa nafsu (Al-Ghazali, t.t.). Lebih lanjut, Al-Ghazali mengingatkan bahwa penguasa yang dikuasai hawa nafsu tidak hanya merusak dirinya sendiri, tetapi juga memberikan teladan buruk bagi rakyat. Kerusakan moral penguasa akan menular ke dalam struktur pemerintahan dan masyarakat, sehingga praktik korupsi, ketidakadilan, dan penyalahgunaan wewenang menjadi hal yang dianggap wajar. Kondisi inilah yang menurut Al-Ghazali menjadi awal dari kehancuran sebuah negara (Lapidus, 2002).

Dengan demikian, pengendalian hawa nafsu merupakan syarat penting bagi tegaknya etika kekuasaan. Kekuasaan yang dikendalikan oleh akal, iman, dan akhlak akan menghasilkan pemerintahan yang adil dan berorientasi pada kemaslahatan rakyat. Sebaliknya, kekuasaan yang dibiarkan mengikuti hawa nafsu akan melahirkan kezaliman, ketidakstabilan politik, dan kehancuran sosial. Pandangan ini menunjukkan bahwa Al-Ghazali menempatkan dimensi moral dan spiritual sebagai penjaga utama dalam praktik kekuasaan.

Menurut Al-Ghazali, kekuasaan yang tidak dilandasi etika niscaya akan membawa kerusakan sosial dan pada akhirnya menyebabkan kehancuran negara. Kekuasaan yang dijalankan semata-mata berdasarkan kekuatan dan kepentingan politik, tanpa kendali moral dan spiritual, akan melahirkan kezaliman, ketidakadilan, serta penderitaan

rakyat. Dalam pandangan Al-Ghazali, kondisi ini bukan hanya persoalan administratif, melainkan persoalan akhlak yang berdampak langsung pada stabilitas sosial dan politik (Al-Ghazali, t.t.).

Al-Ghazali menegaskan bahwa kerusakan sosial berawal dari rusaknya moral penguasa. Ketika penguasa mengabaikan nilai-nilai etika, maka hukum akan diperalat, keadilan diselewengkan, dan kepentingan rakyat dikorbankan demi ambisi pribadi atau kelompok. Situasi ini akan menumbuhkan ketidakpercayaan publik, memicu konflik sosial, dan merusak legitimasi kekuasaan. Dalam jangka panjang, negara yang dibangun di atas kezaliman tidak akan mampu bertahan, meskipun memiliki kekuatan militer atau sistem birokrasi yang kuat (Nasution, 1995).

Oleh karena itu, Al-Ghazali menekankan bahwa penguasa harus memiliki integritas moral sebagai fondasi utama dalam menjalankan pemerintahan. Integritas moral mencakup kejujuran, keadilan, dan konsistensi antara ucapan dan perbuatan. Tanpa integritas, kekuasaan akan kehilangan arah dan berubah menjadi sarana eksploitasi. Al-Ghazali memandang bahwa integritas moral inilah yang membedakan penguasa yang adil dengan penguasa yang zalim (Watt, 1953).

Selain integritas moral, Al-Ghazali juga menuntut adanya ketakwaan dalam diri penguasa. Ketakwaan berfungsi sebagai pengendali internal yang mencegah penguasa dari penyalahgunaan wewenang. Penguasa yang bertakwa akan selalu menyadari bahwa

kekuasaan adalah amanah dari Allah SWT dan setiap kebijakan yang diambil akan dipertanggungjawabkan di hadapan-Nya. Kesadaran inilah yang menurut Al-Ghazali mampu menahan penguasa dari tindakan sewenang-wenang dan perilaku koruptif (Nasr, 2006).

Lebih jauh, Al-Ghazali menekankan pentingnya rasa tanggung jawab kepada Allah SWT sebagai dimensi tertinggi dari etika kekuasaan. Tanggung jawab ini tidak dapat digantikan oleh mekanisme hukum atau pengawasan administratif semata. Penguasa yang menyadari pertanggungjawaban akhirat akan lebih berhati-hati dalam menggunakan kekuasaan, karena ia memahami bahwa kekuasaan bersifat sementara, sedangkan hisab di hadapan Allah bersifat kekal (Al-Ghazali, t.t.).

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa dalam pemikiran politik Al-Ghazali, etika merupakan penopang utama kekuasaan. Kekuasaan yang dijalankan dengan integritas moral, ketakwaan, dan tanggung jawab kepada Allah SWT akan melahirkan pemerintahan yang adil dan stabil. Sebaliknya, kekuasaan tanpa etika akan menjadi sumber kerusakan sosial dan kehancuran negara. Pandangan ini menegaskan bahwa bagi Al-Ghazali, politik dan moralitas merupakan dua hal yang tidak dapat dipisahkan.

C. Ulama dan penguasa

Al-Ghazali memandang hubungan antara ulama dan penguasa sebagai hubungan yang bersifat saling membutuhkan (interdependen),

namun harus dijaga keseimbangannya agar tidak menimbulkan penyimpangan moral maupun politik. Dalam kerangka pemikiran Al-Ghazali, keberlangsungan kehidupan beragama dan bernegara tidak dapat dipisahkan antara otoritas moral yang diwakili oleh ulama dan otoritas politik yang dipegang oleh penguasa. Keduanya memiliki fungsi yang berbeda tetapi saling melengkapi dalam menjaga tatanan sosial yang adil dan stabil (Al-Ghazali, t.t.).

Ulama, menurut Al-Ghazali, berperan sebagai penjaga moral (*hāris al-dīn*) dan penafsir ajaran agama yang bertugas membimbing masyarakat serta mengarahkan penguasa agar tetap berada dalam koridor syariat. Ulama memiliki tanggung jawab untuk menyampaikan kebenaran, menegakkan nilai keadilan, dan memberikan nasihat kepada penguasa dalam pengambilan kebijakan publik. Dalam hal ini, ulama berfungsi sebagai kontrol etis terhadap praktik kekuasaan agar tidak menyimpang dari tujuan kemaslahatan umat (Nasution, 1995).

Sementara itu, penguasa memiliki peran sebagai pelaksana hukum dan penjaga stabilitas negara. Al-Ghazali menegaskan bahwa ajaran agama dan nilai moral tidak akan efektif apabila tidak didukung oleh kekuasaan politik yang mampu menegakkannya. Oleh karena itu, penguasa bertugas memastikan terlaksananya hukum, menjaga keamanan, serta menciptakan kondisi sosial yang memungkinkan masyarakat menjalankan ajaran agama dengan baik. Kekuasaan dalam pandangan Al-

Ghazali berfungsi sebagai pelindung agama dan penjamin ketertiban sosial (Lapidus, 2002).

Al-Ghazali menyatakan bahwa agama dan kekuasaan memiliki hubungan yang erat dan tidak dapat dipisahkan. Agama merupakan fondasi moral bagi kekuasaan, sedangkan kekuasaan merupakan sarana untuk menjaga dan melindungi agama. Tanpa ulama, penguasa berpotensi kehilangan arah etis; sebaliknya, tanpa penguasa, ajaran agama akan sulit diterapkan secara efektif dalam kehidupan sosial. Oleh karena itu, keseimbangan hubungan antara ulama dan penguasa menjadi syarat penting bagi terwujudnya pemerintahan yang adil dan bermoral (Watt, 1953).

Namun, Al-Ghazali juga menegaskan bahwa hubungan tersebut tidak boleh bersifat subordinatif atau saling mendominasi. Ulama tidak boleh tunduk sepenuhnya kepada kekuasaan sehingga kehilangan independensi moral, dan penguasa tidak boleh mengendalikan ulama demi kepentingan politik. Hubungan ideal antara ulama dan penguasa adalah hubungan kemitraan etis yang dilandasi tanggung jawab kepada Allah SWT dan kepentingan umat secara luas (Al-Ghazali, t.t.).

Dengan demikian, pemikiran Al-Ghazali tentang hubungan ulama dan penguasa menunjukkan adanya keseimbangan antara otoritas moral dan otoritas politik. Keseimbangan inilah yang menjadi kunci terjaganya stabilitas negara sekaligus kemurnian nilai-nilai agama. Pandangan ini

menegaskan bahwa dalam politik Islam klasik, sebagaimana dipahami Al-Ghazali, kekuasaan dan moralitas merupakan dua unsur yang tidak dapat dipisahkan.

Al-Ghazali mengingatkan bahaya ketika:

1. Bahaya Ketika Penguasa Mengabaikan Nasihat Ulama

Selain memperingatkan bahaya ketika ulama terlalu dekat dengan penguasa, Al-Ghazali juga menegaskan risiko besar yang muncul ketika penguasa mengabaikan nasihat dan peran ulama. Dalam pandangannya, penguasa yang menutup diri dari bimbingan ulama berpotensi kehilangan arah moral dan menjadikan kekuasaan semata-mata sebagai instrumen kekuatan politik. Kondisi ini akan menjauhkan pemerintahan dari nilai-nilai keadilan dan tujuan syariat Islam (Al-Ghazali, t.t.).

Al-Ghazali menilai bahwa penguasa yang enggan mendengarkan ulama cenderung mengandalkan kekuatan, kepentingan politik, dan pertimbangan pragmatis semata dalam mengambil kebijakan. Akibatnya, hukum tidak lagi ditegakkan atas dasar keadilan, melainkan atas dasar kepentingan kekuasaan. Dalam situasi seperti ini, agama kehilangan perannya sebagai pedoman moral publik dan hanya menjadi simbol formal tanpa substansi etis (Nasution, 1995).

Pengabaian terhadap ulama juga berdampak pada melemahnya kontrol moral terhadap kekuasaan. Menurut Al-Ghazali, ulama berfungsi sebagai

peringat bagi penguasa tentang batas-batas etis dan tanggung jawab akhirat. Ketika fungsi ini dihilangkan, penguasa akan lebih mudah terjerumus pada kezaliman, penyalahgunaan wewenang, serta kebijakan yang merugikan rakyat. Hal ini pada akhirnya akan memicu ketidakpuasan sosial dan mengganggu stabilitas negara (Lapidus, 2002).

Al-Ghazali menegaskan bahwa penguasa yang bijaksana adalah penguasa yang membuka diri terhadap nasihat ulama, meskipun nasihat tersebut bersifat kritis dan tidak selalu menyenangkan. Kesediaan menerima kritik merupakan tanda kerendahan hati dan kesadaran bahwa kekuasaan adalah amanah, bukan hak mutlak. Dalam *Ihya' 'Ulum al-Din*, Al-Ghazali menekankan bahwa menolak nasihat kebenaran adalah salah satu bentuk kesombongan yang dapat menghancurkan penguasa dan negara (Al-Ghazali, t.t.).

Lebih jauh, Al-Ghazali melihat bahwa ketegangan antara ulama dan penguasa sering kali muncul bukan karena perbedaan tujuan, melainkan karena dominasi kepentingan duniawi dalam praktik kekuasaan. Oleh sebab itu, ia mendorong adanya dialog yang jujur dan berlandaskan nilai agama antara ulama dan penguasa, agar kekuasaan tetap berjalan dalam koridor etika dan kemaslahatan umat (Watt, 1953).

2. Penguasa mengabaikan nasihat ulama dan bertindak sewenang-wenang.

Al-Ghazali menegaskan bahwa salah satu bentuk penyimpangan paling berbahaya dalam hubungan antara ulama dan penguasa adalah ketika penguasa mengabaikan nasihat ulama dan bertindak sewenang-wenang. Dalam kondisi ini, kekuasaan tidak lagi dikendalikan oleh nilai-nilai moral dan ajaran agama, melainkan sepenuhnya digerakkan oleh kepentingan politik, ambisi pribadi, dan dorongan hawa nafsu. Akibatnya, kekuasaan kehilangan legitimasi etis dan berubah menjadi alat penindasan terhadap rakyat (Al-Ghazali, t.t.).

Menurut Al-Ghazali, ulama memiliki fungsi strategis sebagai pemberi nasihat dan pengingat moral bagi penguasa. Nasihat ulama tidak hanya berkaitan dengan aspek ritual keagamaan, tetapi juga menyangkut keadilan, kemaslahatan, dan batas-batas etis dalam menjalankan kekuasaan. Ketika penguasa menolak atau mengabaikan nasihat tersebut, berarti ia telah menutup diri dari kebenaran dan membuka jalan bagi perilaku zalim serta kebijakan yang merugikan masyarakat (Nasution, 1995).

Al-Ghazali menilai bahwa sikap sewenang-wenang penguasa sering kali muncul akibat kesombongan dan perasaan superioritas kekuasaan. Penguasa yang merasa dirinya tidak dapat dikoreksi akan cenderung menggunakan kekuasaan secara represif, memaksakan kehendak, serta menjadikan hukum sebagai alat

pembenaran tindakan zalim. Dalam pandangan Al-Ghazali, tindakan semacam ini bertentangan dengan tujuan utama kekuasaan, yaitu menegakkan keadilan dan menjaga kemaslahatan umat (Watt, 1953).

Lebih jauh, Al-Ghazali mengingatkan bahwa penguasa yang mengabaikan ulama akan kehilangan arah dalam pengambilan kebijakan. Tanpa bimbingan moral, keputusan politik akan lebih didominasi pertimbangan pragmatis dan kepentingan sesaat, sehingga mengabaikan dampak jangka panjang terhadap stabilitas sosial dan kepercayaan rakyat. Kondisi ini menurut Al-Ghazali merupakan salah satu faktor utama yang menyebabkan konflik sosial dan keruntuhan negara (Lapidus, 2002).

Al-Ghazali juga menekankan bahwa penguasa yang menolak nasihat ulama sejatinya telah menolak kebenaran yang bersumber dari ajaran agama. Sikap ini tidak hanya berimplikasi pada kerusakan tata kelola pemerintahan, tetapi juga berdampak pada keselamatan spiritual penguasa itu sendiri. Dalam *Ihya' 'Ulum al-Din*, Al-Ghazali menyatakan bahwa penguasa yang zalim dan menutup diri dari nasihat kebenaran akan mendapatkan pertanggungjawaban yang berat di hadapan Allah SWT (Al-Ghazali, t.t.).

Dengan demikian, Al-Ghazali menegaskan bahwa mengabaikan nasihat ulama dan bertindak sewenang-wenang merupakan bentuk kegagalan etis dalam menjalankan

kekuasaan. Hubungan antara ulama dan penguasa harus dibangun di atas keterbukaan, kerendahan hati, dan komitmen terhadap keadilan. Tanpa sikap tersebut, kekuasaan akan kehilangan arah moral dan menjadi sumber kerusakan sosial serta ketidakstabilan politik.

Dalam pandangan Al-Ghazali, ulama sejati adalah mereka yang memiliki keberanian moral untuk menegur dan mengoreksi penguasa ketika terjadi penyimpangan, bukan ulama yang membenarkan kezaliman demi memperoleh keuntungan duniawi seperti jabatan, harta, atau kedekatan dengan kekuasaan. Keberanian menegakkan kebenaran ini merupakan ciri utama ulama yang berintegritas dan bertanggung jawab terhadap amanah keilmuan yang diembannya. Bagi Al-Ghazali, ilmu bukan sekadar sarana memperoleh kedudukan sosial, melainkan tanggung jawab moral yang akan dipertanggungjawabkan di hadapan Allah SWT (Al-Ghazali, t.t.).

Al-Ghazali secara tegas mengkritik ulama yang menjadikan ilmunya sebagai alat legitimasi kekuasaan yang zalim. Ulama semacam ini, menurutnya, tidak hanya merusak citra agama, tetapi juga berkontribusi terhadap kehancuran moral masyarakat. Ketika kezaliman dibenarkan atas nama agama, rakyat akan kehilangan kepercayaan terhadap ajaran Islam sebagai sumber keadilan dan kebenaran. Dalam *Ihya' 'Ulum al-Din*, Al-Ghazali menyebut ulama yang membenarkan kezaliman sebagai golongan yang paling berbahaya bagi agama karena mereka

menyalahgunakan otoritas keilmuan demi kepentingan duniawi (Al-Ghazali, t.t.).

Sebaliknya, Al-Ghazali menegaskan bahwa ulama yang ideal adalah mereka yang menjaga kemandirian moral dan tidak takut kehilangan kedudukan duniawi demi menyampaikan kebenaran. Ulama harus bersikap kritis terhadap kebijakan penguasa yang menyimpang dari nilai keadilan dan kemaslahatan umat. Sikap kritis ini bukan dimaksudkan untuk menimbulkan kekacauan politik, melainkan sebagai upaya menjaga agar kekuasaan tetap berada dalam koridor etika Islam (Nasution, 1995).

Dalam kerangka hubungan antara ulama dan penguasa, Al-Ghazali menekankan pentingnya hubungan yang etis, kritis, dan bertanggung jawab. Etis berarti hubungan tersebut dilandasi oleh nilai kejujuran, keadilan, dan ketakwaan. Kritis berarti ulama memiliki kebebasan untuk memberikan koreksi terhadap kekuasaan tanpa tekanan atau intimidasi. Bertanggung jawab berarti baik ulama maupun penguasa menyadari peran dan batas masing-masing serta menempatkan kepentingan umat di atas kepentingan pribadi atau kelompok (Lapidus, 2002).

Dengan demikian, Al-Ghazali memandang bahwa keseimbangan antara ulama dan penguasa hanya dapat terwujud apabila kedua belah pihak memiliki komitmen yang kuat terhadap nilai-nilai moral dan tanggung jawab religius. Ulama yang berani menegur penguasa merupakan pilar penting dalam menjaga keadilan dan stabilitas sosial, sementara penguasa yang bersedia menerima nasihat

ulama mencerminkan kedewasaan politik dan kesadaran etis. Pandangan ini menegaskan bahwa dalam pemikiran politik Al-Ghazali, hubungan antara ulama dan penguasa merupakan fondasi utama bagi tegaknya pemerintahan yang adil dan bermoral.

D. Stabilitas politik dan moralitas

Bagi Al-Ghazali, stabilitas politik memiliki keterkaitan yang sangat erat dengan moralitas masyarakat dan pemimpinnya. Ia menolak pandangan yang memisahkan antara kekuatan struktural negara dan kualitas moral penguasa. Menurut Al-Ghazali, negara tidak akan mampu mencapai stabilitas yang sejati apabila dipimpin oleh penguasa yang rusak akhlaknya, meskipun sistem pemerintahan, hukum, dan aparat negara tampak kuat secara lahiriah. Stabilitas politik yang tidak didukung oleh moralitas hanya bersifat semu dan rentan terhadap konflik serta kehancuran (Al-Ghazali, t.t.).

Al-Ghazali menegaskan bahwa moralitas pemimpin memiliki dampak langsung terhadap kondisi sosial masyarakat. Penguasa merupakan figur sentral yang tindakannya menjadi teladan bagi rakyat. Ketika penguasa bersikap adil, jujur, dan bertanggung jawab, nilai-nilai tersebut akan tercermin dalam perilaku aparat pemerintahan dan masyarakat luas. Sebaliknya, kerusakan moral penguasa akan menular ke dalam struktur negara dan kehidupan sosial, sehingga praktik kezaliman, korupsi, dan penyalahgunaan kekuasaan menjadi hal yang dianggap wajar (Nasution, 1995).

Dalam pandangan Al-Ghazali, ketidakadilan merupakan penyebab utama instabilitas politik. Negara yang dibangun di atas kezaliman, meskipun memiliki kekuatan militer dan birokrasi yang mapan, pada akhirnya akan menghadapi perlawanan sosial, konflik internal, dan kemerosotan kepercayaan publik. Al-Ghazali menilai bahwa ketidakadilan melemahkan ikatan antara penguasa dan rakyat, sehingga legitimasi kekuasaan perlahan-lahan terkikis (Lapidus, 2002).

Al-Ghazali juga menekankan bahwa stabilitas politik tidak dapat dilepaskan dari kesadaran religius dan tanggung jawab akhirat. Penguasa yang menyadari bahwa setiap tindakan politik akan dipertanggungjawabkan di hadapan Allah SWT akan lebih berhati-hati dalam mengambil kebijakan. Kesadaran ini berfungsi sebagai pengendali internal yang lebih kuat dibandingkan pengawasan eksternal semata. Oleh karena itu, moralitas dan ketakwaan menjadi elemen kunci dalam menjaga stabilitas pemerintahan (Nasr, 2006).

Lebih jauh, Al-Ghazali menyatakan bahwa negara yang adil lebih dekat kepada stabilitas, meskipun dipimpin oleh penguasa non-Muslim, dibandingkan negara Muslim yang dipimpin oleh penguasa zalim. Pernyataan ini menunjukkan betapa sentralnya nilai keadilan dan moralitas dalam pemikiran politik Al-Ghazali. Stabilitas politik tidak ditentukan oleh identitas formal atau simbol keagamaan semata, melainkan oleh sejauh mana nilai keadilan dan kemaslahatan ditegakkan dalam praktik pemerintahan (Watt, 1953).

Selain itu, Al-Ghazali memandang bahwa moralitas masyarakat juga berperan penting dalam menjaga stabilitas negara. Masyarakat yang menjunjung nilai kejujuran, tanggung jawab, dan kepatuhan terhadap hukum akan memperkuat tatanan politik yang stabil. Namun, moralitas masyarakat sangat dipengaruhi oleh teladan pemimpin dan arah kebijakan negara. Oleh sebab itu, perbaikan moral pemimpin menjadi langkah awal dalam menciptakan stabilitas politik yang berkelanjutan (Al-Ghazali, t.t.).

Dengan demikian, pemikiran Al-Ghazali menegaskan bahwa stabilitas politik dan moralitas merupakan dua hal yang tidak dapat dipisahkan. Negara yang mengabaikan dimensi moral dalam kepemimpinan dan pemerintahan akan menghadapi kerusakan sosial dan instabilitas politik, sedangkan negara yang menempatkan moralitas sebagai fondasi kekuasaan akan mampu menciptakan ketertiban, keadilan, dan kesejahteraan jangka panjang. Pandangan ini menjadi penutup yang menegaskan konsistensi pemikiran politik Al-Ghazali dalam menempatkan etika sebagai inti dari kehidupan bernegara.

Al-Ghazali berpendapat bahwa:

1. Moralitas individu memengaruhi tatanan sosial.

Al-Ghazali berpendapat bahwa moralitas individu memiliki pengaruh langsung terhadap terbentuknya tatanan sosial. Dalam pandangannya, masyarakat bukanlah entitas yang berdiri sendiri, melainkan kumpulan individu-individu yang perilaku dan akhlaknya saling

memengaruhi. Oleh karena itu, kualitas moral masyarakat sangat ditentukan oleh kualitas moral individu yang menjadi bagian di dalamnya (Al-Ghazali, t.t.).

Al-Ghazali menegaskan bahwa kerusakan sosial tidak muncul secara tiba-tiba, melainkan berawal dari kerusakan akhlak individu. Ketika individu kehilangan kejujuran, tanggung jawab, dan rasa keadilan, perilaku menyimpang seperti penipuan, korupsi, dan ketidakpedulian terhadap hukum akan menjadi fenomena sosial yang meluas. Dalam kondisi demikian, tatanan sosial akan mengalami disintegrasi dan sulit mencapai stabilitas yang berkelanjutan (Nasution, 1995).

Dalam *Ihya' 'Ulum al-Din*, Al-Ghazali menekankan pentingnya pembinaan akhlak sebagai upaya menjaga keharmonisan sosial. Ia memandang bahwa akhlak individu yang baik akan melahirkan hubungan sosial yang sehat, seperti saling percaya, tolong-menolong, dan keadilan dalam bermuamalah. Sebaliknya, akhlak individu yang rusak akan melahirkan konflik sosial, ketidakpercayaan, dan ketegangan dalam kehidupan bermasyarakat (Al-Ghazali, t.t.). Al-Ghazali juga mengaitkan moralitas individu dengan stabilitas politik. Ia menilai bahwa masyarakat yang secara moral rusak akan sulit diatur, bahkan oleh sistem pemerintahan yang kuat. Ketika individu tidak memiliki kesadaran moral, hukum hanya akan dipatuhi secara formal atau karena paksaan, bukan karena

kesadaran etis. Kondisi ini menjadikan stabilitas sosial dan politik bersifat rapuh dan mudah terguncang (Lapidus, 2002).

Lebih jauh, Al-Ghazali menegaskan bahwa pembinaan moral individu merupakan tanggung jawab bersama antara ulama, penguasa, dan masyarakat itu sendiri. Ulama berperan dalam membimbing moral melalui pendidikan dan dakwah, penguasa melalui kebijakan yang adil dan keteladanan, sedangkan individu melalui upaya penyucian diri dan pengendalian hawa nafsu. Sinergi inilah yang menurut Al-Ghazali mampu menciptakan tatanan sosial yang harmonis dan stabil (Nasr, 2006).

Dengan demikian, pandangan Al-Ghazali menegaskan bahwa moralitas individu merupakan fondasi utama bagi terbentuknya tatanan sosial yang sehat. Stabilitas politik dan sosial tidak dapat dicapai hanya dengan kekuatan hukum dan institusi, melainkan harus ditopang oleh akhlak individu yang baik. Prinsip ini memperlihatkan konsistensi pemikiran Al-Ghazali dalam menempatkan dimensi moral sebagai inti dari kehidupan sosial dan bernegara.

2. Kerusakan moral penguasa akan menular kepada rakyat.

Al-Ghazali berpendapat bahwa kerusakan moral penguasa memiliki dampak yang sangat luas dan berpotensi menular kepada rakyat. Dalam pandangannya, penguasa menempati posisi sentral dalam struktur sosial dan politik, sehingga sikap,

perilaku, dan kebijakan yang diambilnya akan menjadi contoh, baik secara langsung maupun tidak langsung, bagi masyarakat. Oleh karena itu, ketika penguasa menunjukkan perilaku yang tidak bermoral, hal tersebut akan memengaruhi norma dan nilai yang hidup di tengah masyarakat (Al-Ghazali, t.t.).

Menurut Al-Ghazali, penguasa berfungsi sebagai teladan (*uswah*) dalam kehidupan publik. Ketika penguasa bersikap jujur, adil, dan bertanggung jawab, nilai-nilai tersebut akan tercermin dalam perilaku aparat pemerintahan dan masyarakat luas. Sebaliknya, apabila penguasa melakukan kezaliman, korupsi, dan penyalahgunaan wewenang, maka praktik-praktik tersebut akan dianggap wajar dan bahkan ditiru oleh rakyat. Dalam kondisi ini, kerusakan moral tidak lagi bersifat individual, tetapi menjadi fenomena sosial yang sistemik (Nasution, 1995).

Al-Ghazali menegaskan bahwa penguasa yang rusak moralnya akan menciptakan lingkungan sosial yang kondusif bagi penyimpangan. Ketika hukum diterapkan secara tidak adil dan kezaliman dibiarkan, rakyat akan kehilangan kepercayaan terhadap nilai kejujuran dan keadilan. Akibatnya, masyarakat cenderung mengembangkan sikap oportunis dan pragmatis demi bertahan hidup, meskipun harus mengorbankan nilai moral. Kondisi ini menurut Al-Ghazali merupakan tanda kemunduran sosial yang serius (Lapidus, 2002).

Lebih lanjut, Al-Ghazali mengaitkan kerusakan moral penguasa dengan melemahnya stabilitas politik. Ketika rakyat menyaksikan keteladanan buruk dari pemimpinnya, loyalitas dan ketaatan terhadap negara akan menurun. Rakyat tidak lagi memandang kekuasaan sebagai pelindung, melainkan sebagai ancaman. Dalam jangka panjang, situasi ini akan memicu ketegangan sosial, konflik horizontal, dan bahkan pemberontakan terhadap penguasa (Watt, 1953).

Dalam *Ihya' 'Ulum al-Din*, Al-Ghazali menekankan bahwa tanggung jawab moral penguasa jauh lebih besar dibandingkan individu biasa, karena dampak perbuatannya menyentuh kehidupan banyak orang. Kerusakan moral penguasa tidak hanya merusak dirinya sendiri, tetapi juga menyeret masyarakat ke dalam perilaku menyimpang. Oleh karena itu, Al-Ghazali menuntut agar penguasa memiliki ketakwaan dan kesadaran moral yang tinggi sebagai upaya menjaga kemurnian tatanan sosial (Al-Ghazali, t.t.).

Dengan demikian, pemikiran Al-Ghazali menegaskan bahwa moralitas penguasa merupakan faktor kunci dalam membentuk moralitas rakyat. Kerusakan moral penguasa akan menular dan meluas dalam masyarakat, sehingga mengancam stabilitas sosial dan politik. Pandangan ini memperkuat tesis Al-Ghazali bahwa stabilitas negara tidak dapat dipisahkan dari kualitas moral pemimpinnya.

3. Ketidakadilan merupakan penyebab utama runtuhnya negara.

Al-Ghazali berpendapat bahwa ketidakadilan merupakan faktor utama yang menyebabkan runtuhnya sebuah negara. Dalam pemikiran politiknya, keadilan bukan hanya prinsip moral, tetapi juga pilar struktural yang menopang keberlangsungan kekuasaan dan stabilitas sosial. Negara yang dibangun di atas ketidakadilan, meskipun memiliki kekuatan militer dan sistem pemerintahan yang kuat, pada akhirnya akan mengalami kehancuran karena kehilangan legitimasi di mata rakyat (Al-Ghazali, t.t.).

Menurut Al-Ghazali, ketidakadilan penguasa akan memicu berbagai bentuk kerusakan sosial, seperti penindasan, kesenjangan ekonomi, dan pelanggaran hukum. Ketika hukum diterapkan secara diskriminatif dan hanya menguntungkan kelompok tertentu, rasa kepercayaan rakyat terhadap negara akan melemah. Dalam kondisi ini, negara tidak lagi dipandang sebagai pelindung keadilan, melainkan sebagai alat penindasan, sehingga stabilitas politik menjadi rapuh (Nasution, 1995).

Al-Ghazali menegaskan bahwa ketidakadilan memiliki dampak yang bersifat kumulatif dan sistemik. Ketidakadilan yang dibiarkan akan melahirkan kebencian, perlawanan, dan konflik sosial. Rakyat yang merasa dizalimi akan kehilangan loyalitas terhadap penguasa dan cenderung mencari

alternatif kekuasaan. Dalam jangka panjang, kondisi ini akan melemahkan fondasi negara dan membuka jalan bagi kehancuran politik, baik melalui konflik internal maupun intervensi eksternal (Lapidus, 2002).

Lebih jauh, Al-Ghazali mengaitkan ketidakadilan dengan kerusakan moral penguasa. Ia menilai bahwa kezaliman bukan hanya kesalahan administratif, tetapi cerminan dari rusaknya akhlak dan hilangnya kesadaran religius. Dalam *Ihya' 'Ulum al-Din*, Al-Ghazali menekankan bahwa kezaliman penguasa akan mendapat balasan, baik di dunia melalui kehancuran negara maupun di akhirat melalui pertanggungjawaban di hadapan Allah SWT (Al-Ghazali, t.t.).

Al-Ghazali bahkan menyatakan bahwa negara yang adil lebih berpeluang bertahan, meskipun dipimpin oleh penguasa non-Muslim, dibandingkan negara Muslim yang dipimpin oleh penguasa zalim. Pernyataan ini menunjukkan bahwa keadilan memiliki kedudukan yang lebih menentukan dibandingkan identitas formal atau simbol keagamaan. Stabilitas dan keberlangsungan negara ditentukan oleh sejauh mana keadilan ditegakkan dalam kehidupan bernegara (Watt, 1953).

Dengan demikian, pemikiran Al-Ghazali menegaskan bahwa keadilan merupakan syarat mutlak bagi kelangsungan negara. Ketidakadilan akan merusak legitimasi kekuasaan, memicu konflik sosial, dan

pada akhirnya menyebabkan runtuhnya negara. Pandangan ini menjadi penegasan akhir bahwa dalam pemikiran politik Al-Ghazali, stabilitas politik tidak dapat dilepaskan dari etika dan moralitas, khususnya prinsip keadilan sebagai fondasi utama kehidupan bernegara.

Al-Ghazali bahkan menyatakan bahwa negara yang adil, meskipun dipimpin oleh penguasa non-Muslim, lebih baik daripada negara Muslim yang dipimpin oleh penguasa zalim. Pernyataan ini menunjukkan keberanian intelektual Al-Ghazali dalam menempatkan keadilan sebagai prinsip universal yang melampaui identitas formal dan simbol keagamaan. Bagi Al-Ghazali, keadilan merupakan inti dari tujuan syariat dan fondasi utama keberlangsungan sebuah negara (Al-Ghazali, t.t.).

Pandangan tersebut menegaskan bahwa legitimasi pemerintahan tidak ditentukan semata-mata oleh identitas agama penguasa, melainkan oleh sejauh mana nilai-nilai keadilan dan moralitas diwujudkan dalam praktik kekuasaan. Negara yang adil akan mampu menciptakan ketertiban, keamanan, dan kesejahteraan bagi rakyatnya, sehingga stabilitas politik dapat terjaga. Sebaliknya, negara yang dipimpin oleh penguasa zalim, meskipun mengatasnamakan agama, akan menghadapi kerusakan sosial dan instabilitas politik yang berujung pada kehancuran (Nasution, 1995).

Al-Ghazali memandang bahwa kezaliman merupakan bentuk pengkhianatan terhadap amanah kekuasaan dan bertentangan dengan

nilai dasar ajaran Islam. Ketika kezaliman dilembagakan dalam sistem pemerintahan, agama kehilangan fungsi etikanya dan hanya tersisa sebagai simbol formal. Dalam kondisi demikian, rakyat akan kehilangan kepercayaan terhadap negara dan nilai-nilai agama yang seharusnya menjadi sumber keadilan dan perlindungan (Lapidus, 2002).

Lebih jauh, pernyataan Al-Ghazali tersebut memperlihatkan bahwa stabilitas pemerintahan bergantung pada kualitas moral dan etika kekuasaan. Keadilan berfungsi sebagai perekat sosial yang menghubungkan penguasa dan rakyat dalam ikatan kepercayaan dan loyalitas. Tanpa keadilan, kekuasaan akan kehilangan legitimasi moral dan menjadi rapuh, meskipun ditopang oleh kekuatan hukum dan militer yang besar (Watt, 1953).

Dengan demikian, pemikiran Al-Ghazali menegaskan bahwa nilai keadilan dan moralitas merupakan kunci utama dalam menjaga keberlangsungan sebuah pemerintahan. Stabilitas politik tidak dapat dicapai hanya melalui kekuatan struktural, tetapi harus ditopang oleh etika kekuasaan yang menjunjung tinggi keadilan dan tanggung jawab moral. Pandangan ini sekaligus menjadi penutup yang menegaskan relevansi pemikiran politik Al-Ghazali dalam konteks pemerintahan dan kehidupan bernegara, baik dalam sejarah Islam maupun dalam realitas politik kontemporer.

E. Penutup

Pemikiran politik Al-Ghazali secara tegas menempatkan etika dan moralitas sebagai inti dari kekuasaan dan pemerintahan. Bagi Al-Ghazali, politik tidak dapat dipahami semata-mata sebagai teknik mengelola kekuasaan, melainkan sebagai amanah religius yang harus dijalankan berdasarkan nilai keadilan, tanggung jawab moral, dan ketakwaan kepada Allah SWT. Kekuasaan yang dilepaskan dari nilai agama dan akhlak berpotensi melahirkan kezaliman serta kerusakan sosial yang mengancam keberlangsungan negara (Al-Ghazali, t.t.).

Melalui pemikirannya, Al-Ghazali menegaskan bahwa keberhasilan sebuah pemerintahan tidak ditentukan oleh kekuatan struktural semata, tetapi oleh kualitas moral pemimpin dan masyarakat. Etika kekuasaan, hubungan seimbang antara ulama dan penguasa, serta penegakan keadilan merupakan elemen kunci dalam menjaga stabilitas politik dan kesejahteraan umat. Pandangan ini menunjukkan bahwa moralitas bukan pelengkap, melainkan fondasi utama dalam kehidupan bernegara (Nasution, 1995).

Dengan pendekatan yang mengintegrasikan agama, etika, dan politik, Al-Ghazali tampil sebagai salah satu tokoh sentral dalam tradisi pemikiran politik Islam klasik. Relevansi pemikirannya tidak hanya terbatas pada konteks sejarah, tetapi juga menawarkan kerangka normatif yang penting untuk menilai

praktik kekuasaan dan kepemimpinan di era kontemporer. Oleh karena itu, pemikiran politik Al-Ghazali tetap layak dijadikan rujukan dalam diskursus politik dan pemerintahan yang berorientasi pada keadilan dan moralitas (Lapidus, 2002).

BAB VII

PEMIKIRAN POLITIK ISLAM KLASIK: BIOGRAFI DAN PEMIKIRAN POLITIK IBNU TAIMIYAH

A. Biografi Ibnu Taimiyah

Ibnu Taimiyah memiliki nama lengkap Taqiy al-Din Ahmad bin ‘Abd al-Halim bin ‘Abd al-Salam bin Taimiyah al-Harrani, salah satu tokoh paling berpengaruh dalam sejarah pemikiran Islam klasik, khususnya dalam bidang teologi, fikih, dan politik Islam. Ia lahir pada tahun 661 H / 1263 M di kota Harran, sebuah wilayah di kawasan Mesopotamia Hulu yang pada masa itu berada dalam situasi politik yang sangat tidak stabil akibat ekspansi dan serangan bangsa Mongol. Kondisi sosial-politik yang penuh konflik ini menjadi latar historis penting yang membentuk karakter pemikiran Ibnu Taimiyah yang kritis, tegas, dan berorientasi pada pembaruan sosial-keagamaan (Lapidus, 2002).

Serangan Mongol yang menghancurkan banyak pusat peradaban Islam memaksa keluarga Ibnu Taimiyah untuk meninggalkan Harran dan berhijrah ke Damaskus. Hijrah ini bukan sekadar perpindahan geografis, melainkan juga menjadi titik awal terbentuknya orientasi intelektual dan aktivisme sosial Ibnu Taimiyah. Damaskus pada masa itu merupakan salah satu pusat ilmu pengetahuan Islam yang penting, sehingga menyediakan lingkungan yang kondusif bagi perkembangan keilmuan dan pemikiran kritis Ibnu Taimiyah (Nasution, 1995).

Ibnu Taimiyah berasal dari keluarga ulama terkemuka yang memiliki tradisi keilmuan kuat, khususnya dalam mazhab Hanbali. Ayahnya, 'Abd al-Halim bin Taimiyah, merupakan seorang ahli hadis dan fikih yang dihormati. Sejak usia muda, Ibnu Taimiyah telah mendapatkan pendidikan agama secara intensif di lingkungan keluarga. Ia dikenal memiliki daya hafal yang luar biasa dan kecerdasan intelektual yang menonjol. Dalam usia relatif muda, ia telah menguasai berbagai disiplin ilmu keislaman, seperti tafsir Al-Qur'an, hadis, fikih, ushul fikih, ilmu kalam, serta bahasa Arab (Nasution, 1995).

Keistimewaan Ibnu Taimiyah tidak hanya terletak pada keluasan ilmunya, tetapi juga pada keberaniannya berpikir mandiri dan kritis. Ia tidak segan mengkritik pandangan ulama sebelumnya apabila dianggap tidak memiliki dasar yang kuat dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Sikap ini menjadikan Ibnu Taimiyah dikenal sebagai ulama yang tegas dan konsisten dalam membela kemurnian ajaran Islam, meskipun sering kali pandangannya menimbulkan kontroversi di kalangan ulama dan penguasa (Watt, 1953).

Ibnu Taimiyah dikenal sebagai ulama yang tidak membatasi dirinya pada aktivitas akademik semata. Ia terlibat langsung dalam persoalan sosial dan politik umat Islam. Dalam konteks ancaman Mongol dan lemahnya otoritas politik Islam, Ibnu Taimiyah aktif memberikan fatwa dan seruan jihad untuk mempertahankan wilayah Islam. Ia memandang bahwa peran ulama tidak hanya sebatas mengajar dan menulis, tetapi juga

membimbing umat dalam menghadapi tantangan politik dan sosial secara nyata (Lapidus, 2002).

Sikap kritis Ibnu Taimiyah terhadap penguasa menjadi salah satu ciri penting dalam perjalanan hidupnya. Ia sering memberikan kritik keras terhadap kebijakan penguasa Mamluk yang dianggap menyimpang dari prinsip keadilan dan syariat Islam. Kritik tersebut mencakup praktik kezaliman, penyalahgunaan kekuasaan, dan kebijakan politik yang tidak berpihak pada kemaslahatan umat. Akibat sikapnya yang tegas dan tanpa kompromi, Ibnu Taimiyah beberapa kali mengalami penahanan dan pemenjaraan (Watt, 1953).

Meskipun mengalami tekanan politik dan pemenjaraan, Ibnu Taimiyah tidak menghentikan aktivitas intelektualnya. Justru dalam kondisi penjara, ia tetap menulis dan berdakwah melalui karya-karya ilmiah yang kelak menjadi rujukan penting dalam pemikiran Islam. Keteguhan sikap ini menunjukkan bahwa Ibnu Taimiyah memandang ilmu dan kebenaran sebagai amanah yang tidak boleh dikorbankan demi kepentingan duniawi atau keselamatan pribadi (Nasution, 1995).

Ibnu Taimiyah wafat pada tahun 728 H / 1328 M di Damaskus. Wafatnya diiringi oleh kehadiran ribuan pelayat, yang menunjukkan besarnya pengaruh dan penghormatan masyarakat terhadapnya. Pemikiran Ibnu Taimiyah memberikan pengaruh besar terhadap wacana pemikiran Islam, terutama dalam bidang politik Islam, hubungan antara

kekuasaan dan keadilan, serta konsep kemaslahatan umat. Hingga saat ini, gagasan-gagasannya terus dikaji dan menjadi rujukan penting dalam diskursus pemikiran politik Islam klasik dan kontemporer (Lapidus, 2002).

B. Keadilan Dan Kekuasaan

Dalam pemikiran politik Ibnu Taimiyah, keadilan ('adl) menempati posisi yang sangat sentral dan menjadi prinsip fundamental dalam pelaksanaan kekuasaan. Ia menegaskan bahwa tujuan utama kekuasaan bukan sekadar mengatur masyarakat atau mempertahankan stabilitas politik, melainkan menegakkan keadilan dan mencegah kezaliman. Kekuasaan yang dijalankan tanpa keadilan, menurut Ibnu Taimiyah, akan kehilangan legitimasi moralnya dan pada akhirnya melahirkan berbagai bentuk kerusakan sosial yang merugikan masyarakat luas (Ibnu Taimiyah, t.t.).

Ibnu Taimiyah memandang bahwa keadilan merupakan perintah langsung dari Allah SWT dan menjadi inti ajaran Islam dalam kehidupan sosial dan politik. Oleh karena itu, kekuasaan tidak boleh dilepaskan dari tanggung jawab moral untuk menegakkan keadilan. Penguasa yang adil akan menciptakan rasa aman, kepercayaan, dan ketertiban dalam masyarakat, sedangkan penguasa yang zalim akan menimbulkan ketakutan, ketidakpuasan, dan konflik sosial. Dalam konteks ini, keadilan berfungsi sebagai fondasi utama bagi stabilitas dan keberlangsungan negara (Lapidus, 2002).

Penguasa yang adil, menurut Ibnu Taimiyah, akan menciptakan rasa aman dan kepercayaan di tengah masyarakat. Rakyat yang merasakan keadilan akan cenderung patuh terhadap hukum dan loyal terhadap negara, sehingga ketertiban sosial dapat terjaga. Sebaliknya, penguasa yang zalim akan menimbulkan ketakutan, ketidakpuasan, dan keresahan sosial. Ketidakadilan yang dilakukan secara sistematis akan memicu konflik, perlawanan, dan pada akhirnya mengancam stabilitas negara. Dengan demikian, keadilan berfungsi sebagai fondasi utama bagi stabilitas dan keberlangsungan negara (Lapidus, 2002).

Salah satu pernyataan Ibnu Taimiyah yang paling terkenal dalam diskursus politik Islam adalah pandangannya bahwa Allah SWT menegakkan negara yang adil meskipun dipimpin oleh orang kafir, dan tidak menegakkan negara yang zalim meskipun mengatasnamakan Islam. Pernyataan ini menunjukkan bahwa Ibnu Taimiyah menempatkan keadilan sebagai nilai universal yang melampaui identitas formal dan simbol keagamaan. Dengan demikian, keadilan menjadi tolok ukur utama dalam menilai keberhasilan dan keberlangsungan sebuah pemerintahan, bukan semata-mata identitas agama penguasanya (Nasution, 1995).

Pandangan tersebut sekaligus merupakan kritik tajam terhadap penguasa yang menggunakan legitimasi agama untuk menutupi praktik kezaliman. Ibnu Taimiyah menolak keras penggunaan simbol dan retorika keagamaan sebagai pembenaran atas

penindasan, ketidakadilan, dan penyalahgunaan kekuasaan. Menurutnya, negara yang mengklaim diri sebagai negara Islam tetapi gagal menegakkan keadilan justru telah menyimpang dari tujuan dasar syariat Islam (Watt, 1953).

Lebih lanjut, Ibnu Taimiyah menekankan bahwa penguasa memiliki tanggung jawab besar untuk melindungi rakyat, menjaga keamanan, serta menegakkan hukum secara adil tanpa diskriminasi. Kekuasaan dipandang sebagai amanah yang harus digunakan untuk kepentingan umum, bukan untuk memperkaya diri sendiri atau kelompok tertentu. Penguasa yang lalai terhadap tanggung jawab ini telah melakukan pengkhianatan terhadap amanah kekuasaan dan berpotensi menjerumuskan negara ke dalam kehancuran (Ibnu Taimiyah, t.t.).

Dalam pandangan Ibnu Taimiyah, keadilan tidak hanya bersifat legal-formal, yaitu sekadar penerapan hukum secara tekstual, tetapi juga mencakup dimensi moral dan sosial yang luas. Penegakan hukum harus disertai dengan kebijaksanaan, kepekaan sosial, dan orientasi pada kemaslahatan umat. Hukum yang diterapkan secara kaku tanpa mempertimbangkan keadilan substantif justru dapat melahirkan kezaliman baru dan merusak tatanan sosial (Nasution, 1995).

Ibnu Taimiyah juga menegaskan bahwa kezaliman, dalam bentuk apa pun, merupakan ancaman serius bagi stabilitas politik. Ketika penguasa berlaku tidak adil, rakyat akan kehilangan kepercayaan dan loyalitas terhadap negara. Dalam jangka panjang,

kondisi ini akan memicu perlawanan, konflik internal, dan melemahnya otoritas politik. Oleh karena itu, keadilan bukan hanya tuntutan moral, tetapi juga kebutuhan praktis bagi keberlangsungan pemerintahan (Lapidus, 2002).

Lebih jauh, Ibnu Taimiyah memandang bahwa keadilan berfungsi sebagai perekat sosial yang menjaga hubungan harmonis antara penguasa dan rakyat. Selama keadilan ditegakkan, rakyat akan bersedia menanggung kekurangan dan kesulitan bersama negara. Namun, ketika keadilan hilang, kekuasaan akan kehilangan legitimasi moral dan tidak lagi mampu mempertahankan stabilitas secara berkelanjutan. Dalam konteks ini, keadilan menjadi syarat mutlak bagi keberlangsungan kekuasaan yang sah dan bermartabat (Ibnu Taimiyah, t.t.).

Dengan demikian, pemikiran Ibnu Taimiyah mengenai keadilan dan kekuasaan menunjukkan bahwa keadilan adalah fondasi utama negara dan kunci legitimasi kekuasaan. Negara yang menegakkan keadilan akan memperoleh dukungan rakyat dan stabilitas politik, sedangkan negara yang dikuasai oleh kezaliman, meskipun mengatasnamakan agama, akan menghadapi keruntuhan. Pandangan ini menegaskan relevansi pemikiran politik Ibnu Taimiyah dalam menilai praktik kekuasaan, baik dalam konteks klasik maupun kontemporer.

C. Perbandingan Konseptual Keadilan menurut Al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah

Keadilan merupakan konsep sentral dalam pemikiran politik Islam klasik, dan baik Al-Ghazali maupun Ibnu Taimiyah menempatkannya sebagai fondasi utama dalam penyelenggaraan kekuasaan. Meskipun keduanya sepakat bahwa keadilan adalah syarat mutlak bagi legitimasi dan keberlangsungan negara, terdapat perbedaan penekanan konseptual yang dipengaruhi oleh latar belakang intelektual dan konteks sosial-politik masing-masing tokoh.

1. Keadilan sebagai Prinsip Moral dan Spiritual

Al-Ghazali memandang keadilan terutama sebagai prinsip moral dan spiritual yang berakar pada akhlak individu, khususnya akhlak penguasa. Dalam kerangka pemikirannya, keadilan tidak dapat dipisahkan dari ketakwaan dan proses penyucian jiwa (*tazkiyat al-nafs*). Kekuasaan dipandang sebagai amanah yang sangat berat, sehingga hanya dapat dijalankan secara adil oleh penguasa yang memiliki integritas moral dan kesadaran religius yang tinggi. Oleh karena itu, keadilan menurut Al-Ghazali bukan sekadar persoalan kebijakan atau hukum, melainkan cerminan langsung dari kondisi batin dan kualitas spiritual pemimpin (Al-Ghazali, t.t.).

Al-Ghazali menekankan bahwa sumber utama kezaliman adalah hawa nafsu yang

tidak terkendali. Ambisi kekuasaan, cinta dunia, dan keinginan mempertahankan jabatan sering kali mendorong penguasa untuk menyimpang dari keadilan. Oleh sebab itu, penguasa yang adil adalah mereka yang mampu mengendalikan hawa nafsu, bersikap zuhud terhadap kekuasaan, serta tidak menjadikan jabatan sebagai sarana pemenuhan kepentingan pribadi. Dalam pandangan Al-Ghazali, keadilan hanya dapat terwujud apabila penguasa memiliki kemampuan etis untuk menundukkan kepentingan diri di bawah kepentingan rakyat dan nilai-nilai agama (Nasution, 1995).

Lebih lanjut, Al-Ghazali mengaitkan keadilan dengan tanggung jawab eskatologis. Ia menegaskan bahwa setiap tindakan penguasa akan dipertanggungjawabkan di hadapan Allah SWT. Kesadaran akan hisab di akhirat inilah yang seharusnya menjadi pengendali internal bagi penguasa dalam menjalankan kekuasaan. Dengan demikian, keadilan bukan hanya tuntutan sosial, tetapi juga kewajiban religius yang menentukan keselamatan penguasa di akhirat. Perspektif ini menunjukkan bahwa konsep keadilan Al-Ghazali sangat bersifat spiritual dan menekankan dimensi batiniah kekuasaan (Al-Ghazali, t.t.).

Berbeda dengan Al-Ghazali, Ibnu Taimiyah memandang keadilan sebagai prinsip

normatif dan struktural yang harus diwujudkan secara nyata dalam sistem pemerintahan dan kebijakan publik. Keadilan tidak cukup hanya bergantung pada kesalehan pribadi penguasa, tetapi harus tercermin dalam penegakan hukum, perlindungan hak-hak rakyat, serta pencegahan kezaliman secara sistemik. Dalam pandangan Ibnu Taimiyah, keadilan merupakan tujuan utama kekuasaan dan menjadi ukuran objektif legitimasi pemerintahan (Ibnu Taimiyah, t.t.).

Ibnu Taimiyah menegaskan bahwa keadilan harus dapat dirasakan secara konkret oleh masyarakat. Oleh karena itu, ia menekankan pentingnya institusi hukum yang adil, kebijakan publik yang berpihak pada kemaslahatan, serta mekanisme pengawasan terhadap penyalahgunaan kekuasaan. Keadilan dalam pandangan ini bersifat operasional, artinya dapat diukur dari sejauh mana negara mampu melindungi rakyat dari penindasan dan menjamin hak-hak dasar mereka. Dengan demikian, keadilan tidak hanya menjadi ideal moral, tetapi juga realitas sosial dan politik yang harus diwujudkan dalam praktik pemerintahan (Lapidus, 2002).

Perbedaan penekanan ini menunjukkan bahwa Al-Ghazali lebih menitikberatkan keadilan pada dimensi internal dan spiritual kekuasaan, sedangkan Ibnu

Taimiyah menekankan dimensi eksternal dan institusional. Namun demikian, kedua tokoh ini sama-sama sepakat bahwa tanpa keadilan, kekuasaan akan kehilangan legitimasi dan berujung pada kezaliman serta kehancuran negara. Dengan kata lain, keadilan menurut Al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah saling melengkapi antara aspek moral-spiritual dan aspek normatif-struktural dalam pemikiran politik Islam klasik.

2. Hubungan Keadilan dengan Kekuasaan
Dalam pemikiran Al-Ghazali, kekuasaan dipandang sebagai amanah religius yang sangat rawan disalahgunakan apabila tidak dikendalikan oleh etika dan akhlak. Kekuasaan memiliki daya tarik besar yang dapat menjerumuskan penguasa pada kesombongan, cinta dunia, dan penyalahgunaan wewenang. Oleh karena itu, Al-Ghazali menempatkan keadilan sebagai pengaman moral yang berfungsi menahan kecenderungan destruktif dari kekuasaan. Tanpa keadilan, kekuasaan tidak lagi menjadi sarana kemaslahatan, melainkan berubah menjadi alat kezaliman yang merusak tatanan sosial (Nasution, 1995).

Al-Ghazali menegaskan bahwa hubungan antara keadilan dan kekuasaan bersifat sangat erat dan tidak dapat dipisahkan. Kekuasaan yang tidak dijalankan secara adil akan melahirkan ketidakpercayaan

rakyat, melemahkan legitimasi pemerintahan, dan memicu kerusakan sosial. Bahkan, Al-Ghazali menyatakan bahwa negara yang mengaku berlandaskan Islam sekalipun tidak akan mampu bertahan apabila kekuasaannya dijalankan secara zalim. Hal ini menunjukkan bahwa keadilan memiliki kedudukan yang lebih menentukan dibandingkan simbol atau klaim keagamaan semata (Nasution, 1995).

Lebih jauh, Al-Ghazali memandang bahwa keadilan dalam kekuasaan sangat bergantung pada integritas pribadi penguasa. Seorang penguasa yang memiliki akhlak mulia dan kesadaran spiritual akan cenderung menjalankan kekuasaan secara adil, sedangkan penguasa yang rusak moralnya akan menggunakan kekuasaan untuk kepentingan diri dan kelompoknya. Dengan demikian, hubungan keadilan dan kekuasaan menurut Al-Ghazali bersifat internal, yakni berangkat dari pembinaan moral penguasa sebagai prasyarat utama terciptanya pemerintahan yang adil (Al-Ghazali, t.t.).

Sementara itu, Ibnu Taimiyah memandang hubungan antara keadilan dan kekuasaan dari sudut pandang yang lebih normatif dan objektif. Ia menekankan bahwa keadilan bukan sekadar pengaman moral kekuasaan, melainkan tujuan utama

kekuasaan itu sendiri. Kekuasaan dinilai sah dan layak dipertahankan sejauh ia mampu menegakkan keadilan dan mencegah kezaliman dalam kehidupan sosial. Dengan demikian, keadilan menjadi ukuran langsung dalam menilai keberhasilan atau kegagalan sebuah pemerintahan (Ibnu Taimiyah, t.t.).

Pernyataan Ibnu Taimiyah bahwa Allah SWT menegakkan negara yang adil meskipun dipimpin oleh non-Muslim, dan tidak menegakkan negara yang zalim meskipun mengatasnamakan Islam, menunjukkan bahwa hubungan keadilan dan kekuasaan bersifat universal dan melampaui identitas formal penguasa. Identitas keagamaan tidak dapat menjadi legitimasi apabila kekuasaan dijalankan secara tidak adil. Dalam pandangan ini, keadilan menjadi tolok ukur objektif legitimasi kekuasaan, bukan sekadar nilai ideal yang bergantung pada kesalehan personal (Nasution, 1995).

Ibnu Taimiyah juga menekankan bahwa keadilan memiliki fungsi praktis dan politis dalam menjaga stabilitas negara. Kekuasaan yang adil akan memperoleh loyalitas rakyat, menciptakan ketertiban sosial, dan memperkuat otoritas negara. Sebaliknya, kekuasaan yang zalim akan memicu perlawanan, konflik sosial, dan melemahnya struktur pemerintahan. Oleh karena itu, hubungan antara keadilan dan

kekuasaan dalam pemikiran Ibnu Taimiyah bersifat langsung dan kausal: keadilan melahirkan stabilitas, sedangkan kezaliman membawa kehancuran (Lapidus, 2002).

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa Al-Ghazali memandang keadilan sebagai pengendali etis kekuasaan yang bersumber dari moralitas penguasa, sedangkan Ibnu Taimiyah memandang keadilan sebagai tujuan normatif dan ukuran objektif legitimasi kekuasaan. Meskipun berbeda dalam penekanan, keduanya sepakat bahwa kekuasaan yang terlepas dari keadilan akan kehilangan legitimasi dan pada akhirnya membawa kerusakan sosial serta kehancuran negara.

3. Keadilan dan Stabilitas Negara

Al-Ghazali memandang bahwa stabilitas negara sangat ditentukan oleh moralitas penguasa dan masyarakat. Dalam kerangka pemikirannya, keadilan bukan hanya berfungsi sebagai prinsip hukum atau kebijakan, melainkan sebagai nilai etis yang membentuk perilaku sosial secara keseluruhan. Keadilan yang bersumber dari akhlak penguasa akan memengaruhi aparat pemerintahan dan masyarakat, sehingga menciptakan tatanan sosial yang harmonis dan tertib. Dengan demikian, stabilitas negara menurut Al-Ghazali sangat bergantung

pada kualitas moral pemimpinnya (Lapidus, 2002).

Al-Ghazali menekankan bahwa penguasa merupakan teladan utama bagi rakyat. Apabila penguasa memiliki integritas moral, bersikap adil, dan menjauhi kezaliman, maka nilai-nilai tersebut akan menular kepada masyarakat. Rakyat akan terdorong untuk mematuhi hukum bukan semata-mata karena paksaan, tetapi karena kesadaran etis. Sebaliknya, apabila penguasa rusak moralnya, cenderung zalim, dan menyalahgunakan kekuasaan, maka kerusakan tersebut akan menyebar ke dalam struktur sosial dan politik. Dalam kondisi demikian, ketidakadilan menjadi sistemik dan merusak stabilitas negara (Al-Ghazali, t.t.).

Lebih jauh, Al-Ghazali memandang bahwa ketidakadilan penguasa merupakan sumber utama kekacauan sosial. Ketika rakyat merasakan ketidakadilan, kepercayaan terhadap negara akan melemah, dan ketertiban sosial akan terganggu. Oleh karena itu, keadilan dalam pandangan Al-Ghazali memiliki dimensi etis yang sangat kuat dan bersifat top-down, yakni mengalir dari moralitas penguasa kepada masyarakat. Stabilitas negara hanya dapat terwujud apabila keadilan ditegakkan sebagai nilai moral yang hidup dalam kepemimpinan (Lapidus, 2002).

Sementara itu, Ibnu Taimiyah juga mengaitkan keadilan dengan stabilitas negara, tetapi melalui pendekatan yang lebih realistis dan politis. Ia menegaskan bahwa ketidakadilan secara langsung akan memicu perlawanan, konflik sosial, dan melemahnya otoritas politik. Dalam pandangan Ibnu Taimiyah, rakyat akan kehilangan loyalitas terhadap negara apabila kekuasaan dijalankan secara zalim, sehingga stabilitas politik menjadi rapuh dan mudah runtuh (Lapidus, 2002). Ibnu Taimiyah memandang keadilan sebagai kebutuhan praktis bagi kelangsungan pemerintahan. Negara yang adil akan memperoleh dukungan rakyat dan mampu menjaga ketertiban sosial, sedangkan negara yang zalim, meskipun memiliki kekuatan militer dan hukum, pada akhirnya akan menghadapi kehancuran. Oleh karena itu, keadilan dalam pandangan Ibnu Taimiyah bukan hanya tuntutan moral atau ideal normatif, tetapi juga strategi politik untuk menjaga stabilitas dan keberlangsungan negara (Ibnu Taimiyah, t.t.).

Dengan demikian, baik Al-Ghazali maupun Ibnu Taimiyah sepakat bahwa keadilan merupakan kunci utama stabilitas negara, meskipun keduanya menekankan aspek yang berbeda. Al-Ghazali menekankan dimensi etis dan moral keadilan yang bersumber dari akhlak penguasa,

sedangkan Ibnu Taimiyah menekankan dimensi politis dan struktural keadilan sebagai penopang legitimasi dan stabilitas pemerintahan. Perbedaan penekanan ini menunjukkan kekayaan perspektif dalam pemikiran politik Islam klasik, sekaligus menegaskan bahwa keadilan merupakan elemen yang tidak dapat ditawar dalam kehidupan bernegara.

4. Dimensi Universal Keadilan

Al-Ghazali mengakui pentingnya keadilan sebagai nilai universal yang dibutuhkan oleh setiap masyarakat dan negara. Namun demikian, ia menegaskan bahwa keadilan yang sejati tidak dapat dilepaskan dari nilai-nilai agama dan akhlak Islam. Dalam pandangan Al-Ghazali, keadilan bukan hanya persoalan hubungan antar-manusia, tetapi juga berkaitan erat dengan hubungan manusia dengan Allah SWT. Oleh karena itu, keadilan harus berakar pada ketakwaan dan kesadaran religius agar memiliki landasan etis yang kokoh (Al-Ghazali, t.t.).

Al-Ghazali memandang bahwa keadilan yang tidak ditopang oleh moralitas religius berpotensi menjadi keadilan formal dan mekanis yang kehilangan ruh etisnya. Hukum dan kebijakan mungkin tampak adil secara prosedural, tetapi tanpa integritas moral penguasa dan orientasi akhlak, keadilan tersebut mudah diselewengkan demi kepentingan duniawi.

Dengan demikian, universalisme keadilan menurut Al-Ghazali tetap berada dalam kerangka nilai-nilai Islam, yang berfungsi sebagai penuntun moral agar keadilan tidak kehilangan arah dan tujuan (Nasution, 1995).

Lebih jauh, Al-Ghazali menekankan bahwa nilai universal keadilan harus diwujudkan melalui keteladanan moral pemimpin. Keadilan yang lahir dari akhlak penguasa akan memiliki daya transformasi yang kuat dalam kehidupan sosial. Sebaliknya, apabila keadilan dilepaskan dari dimensi spiritual, maka ia akan bersifat rapuh dan mudah runtuh ketika berhadapan dengan godaan kekuasaan. Oleh karena itu, Al-Ghazali tetap menempatkan moralitas Islam sebagai fondasi utama dalam mewujudkan keadilan universal (Al-Ghazali, t.t.).

Sementara itu, Ibnu Taimiyah secara lebih eksplisit menegaskan universalisme keadilan sebagai prinsip yang melampaui simbol dan identitas keagamaan. Baginya, keadilan memiliki kedudukan yang lebih menentukan daripada klaim formal keislaman suatu negara atau penguasa. Negara yang adil, apa pun identitas penguasanya, dipandang lebih dekat kepada tujuan syariat Islam dibandingkan negara yang zalim meskipun mengklaim diri sebagai negara Islam. Pandangan ini menunjukkan keberanian Ibnu Taimiyah

dalam menempatkan keadilan sebagai nilai utama dalam politik Islam (Watt, 1953). Ibnu Taimiyah memandang bahwa tujuan utama syariat adalah menegakkan keadilan dan mencegah kezaliman. Oleh karena itu, ukuran keberhasilan pemerintahan tidak terletak pada simbol keagamaan, melainkan pada sejauh mana keadilan diwujudkan dalam kehidupan sosial. Universalisme keadilan dalam pandangan Ibnu Taimiyah bersifat praktis dan substantif, karena diukur dari dampaknya terhadap perlindungan hak rakyat, stabilitas negara, dan kemaslahatan umum (Ibnu Taimiyah, t.t.). Dengan demikian, perbedaan antara Al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah dalam memandang dimensi universal keadilan terletak pada landasan normatifnya. Al-Ghazali mengakui universalisme keadilan, tetapi tetap menekankannya dalam bingkai moralitas religius Islam, sedangkan Ibnu Taimiyah menekankan universalisme keadilan secara lebih tegas dan objektif, bahkan melampaui simbol keagamaan. Meskipun demikian, keduanya sepakat bahwa keadilan merupakan nilai tertinggi dalam kehidupan bernegara dan menjadi syarat utama bagi legitimasi dan keberlangsungan kekuasaan.

5. Sintesis Perbandingan

Secara konseptual, pemikiran Al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah menunjukkan

kesamaan yang mendasar sekaligus perbedaan yang saling melengkapi dalam memahami keadilan sebagai fondasi kekuasaan. Al-Ghazali menekankan keadilan dari perspektif etika dan spiritualitas kekuasaan, yakni bahwa keadilan hanya dapat terwujud apabila penguasa memiliki integritas moral, ketakwaan, dan kemampuan mengendalikan hawa nafsu. Dalam pandangannya, kekuasaan merupakan amanah religius yang menuntut kesucian niat dan akhlak, sehingga keadilan berakar pada kualitas batin pemimpin sebelum diwujudkan dalam kebijakan politik (Al-Ghazali, t.t.).

Sebaliknya, Ibnu Taimiyah menempatkan keadilan dalam kerangka normatif, hukum, dan kemaslahatan publik. Keadilan tidak cukup dipahami sebagai kebajikan moral individual, tetapi harus diwujudkan secara nyata dalam sistem pemerintahan, penegakan hukum, dan perlindungan hak-hak rakyat. Oleh karena itu, keadilan menurut Ibnu Taimiyah berorientasi pada hasil dan dampak sosial, yakni sejauh mana kekuasaan mampu mencegah kezaliman dan menciptakan ketertiban serta kesejahteraan masyarakat (Ibnu Taimiyah, t.t.).

Perbedaan penekanan ini menunjukkan bahwa Al-Ghazali memulai konsep keadilan dari pembinaan internal

penguasa, sedangkan Ibnu Taimiyah memulai dari penataan eksternal dan institusional kekuasaan. Al-Ghazali menilai bahwa keadilan tidak mungkin terwujud tanpa moralitas penguasa, sementara Ibnu Taimiyah menilai bahwa kesalehan pribadi saja tidak cukup apabila tidak diiringi dengan sistem hukum dan kebijakan yang adil. Dengan demikian, keadilan menurut Al-Ghazali bersifat etis-spiritual, sedangkan keadilan menurut Ibnu Taimiyah bersifat normatif-operasional (Nasution, 1995).

Meskipun berbeda dalam penekanan konseptual, kedua pemikir ini sepakat bahwa keadilan merupakan syarat mutlak bagi legitimasi dan keberlangsungan negara. Kekuasaan yang terlepas dari keadilan, baik karena rusaknya moral penguasa maupun karena lemahnya penegakan hukum, akan kehilangan legitimasi di mata rakyat dan berujung pada instabilitas serta kehancuran negara. Dalam hal ini, baik Al-Ghazali maupun Ibnu Taimiyah sama-sama menolak kekuasaan yang mengatasnamakan agama tetapi dijalankan secara zalim (Lapidus, 2002).

Dengan demikian, pemikiran Al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah dapat dipahami sebagai dua pendekatan yang saling melengkapi dalam tradisi pemikiran politik Islam klasik. Al-Ghazali memberikan penekanan

pada dimensi moral dan spiritual sebagai fondasi keadilan, sedangkan Ibnu Taimiyah memberikan kerangka normatif dan praktis untuk mewujudkan keadilan dalam kehidupan sosial dan politik. Sintesis pemikiran keduanya menunjukkan bahwa keadilan dalam politik Islam tidak hanya menuntut kesalehan individu, tetapi juga sistem kekuasaan yang adil dan berpihak pada kemaslahatan umat.

Sintesis ini sekaligus menegaskan bahwa keadilan adalah inti dari kekuasaan dan pemerintahan dalam Islam, baik dilihat dari aspek etika, hukum, maupun kemaslahatan publik. Oleh karena itu, pemikiran Al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah tetap relevan sebagai kerangka normatif dalam menilai praktik kekuasaan dan kepemimpinan, tidak hanya dalam konteks sejarah Islam klasik, tetapi juga dalam realitas politik kontemporer.

Berdasarkan uraian perbandingan konseptual di atas, dapat ditegaskan bahwa pemikiran Al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah menghadirkan dua pendekatan yang berbeda namun saling melengkapi dalam memahami keadilan sebagai fondasi kekuasaan. Al-Ghazali menekankan dimensi etika dan spiritualitas kekuasaan, dengan menempatkan moralitas dan ketakwaan penguasa sebagai prasyarat utama terwujudnya keadilan. Sementara itu, Ibnu Taimiyah menekankan dimensi normatif

dan struktural, dengan menjadikan keadilan sebagai tujuan utama kekuasaan yang harus diwujudkan melalui penegakan hukum dan perlindungan kemaslahatan publik.

Meskipun memiliki perbedaan penekanan konseptual, kedua tokoh ini sepakat bahwa keadilan merupakan syarat mutlak legitimasi dan keberlangsungan negara. Kekuasaan yang terlepas dari keadilan, baik karena rusaknya moral penguasa maupun karena lemahnya sistem hukum, akan melahirkan kezaliman dan pada akhirnya membawa kehancuran negara. Dengan demikian, pemikiran Al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah menunjukkan bahwa keadilan tidak dapat dipisahkan dari politik dan pemerintahan dalam tradisi pemikiran Islam klasik (Lapidus, 2002).

Sintesis pemikiran keduanya memperlihatkan bahwa keadilan dalam politik Islam menuntut dua hal sekaligus, yakni integritas moral pemimpin dan sistem kekuasaan yang adil serta berpihak pada kepentingan rakyat. Oleh karena itu, pemikiran Al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah dapat dipahami sebagai fondasi normatif yang kokoh dalam membangun teori politik Islam yang berorientasi pada etika, hukum, dan kemaslahatan umat.

Pemikiran Al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah mengenai keadilan memiliki relevansi yang kuat dalam konteks pemerintahan modern, khususnya dalam menghadapi krisis etika politik, penyalahgunaan kekuasaan, dan melemahnya kepercayaan publik terhadap

negara. Penekanan Al-Ghazali pada moralitas dan integritas penguasa relevan dengan tuntutan kepemimpinan modern yang menekankan etika kepemimpinan, akuntabilitas, dan keteladanan moral. Dalam sistem demokrasi modern, kualitas moral pemimpin tetap menjadi faktor penting dalam menjaga legitimasi kekuasaan dan stabilitas sosial (Nasution, 1995).

Sementara itu, pemikiran Ibnu Taimiyah mengenai keadilan sebagai tolok ukur objektif kekuasaan sejalan dengan prinsip negara hukum (rule of law) dan good governance dalam pemerintahan modern. Penegakan hukum yang adil, perlindungan hak asasi manusia, serta kebijakan yang berorientasi pada kepentingan publik merupakan bentuk konkret dari keadilan substantif sebagaimana ditekankan Ibnu Taimiyah. Pandangannya bahwa negara yang adil lebih layak dipertahankan dibandingkan negara yang zalim, meskipun mengatasnamakan agama, menunjukkan relevansi universal keadilan dalam politik kontemporer (Watt, 1953).

Dalam konteks ini, sintesis pemikiran Al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah memberikan pelajaran penting bahwa pemerintahan modern tidak cukup hanya mengandalkan sistem hukum dan institusi yang kuat, tetapi juga membutuhkan kepemimpinan yang bermoral. Keadilan akan kehilangan makna apabila hanya bersifat prosedural tanpa integritas etis, dan sebaliknya moralitas

pribadi tidak akan efektif tanpa sistem hukum yang adil dan transparan.

Dengan demikian, pemikiran politik Al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah tetap relevan sebagai kerangka normatif dan kritis dalam menilai praktik kekuasaan di era modern. Keduanya menegaskan bahwa keadilan adalah inti dari politik yang bermartabat dan menjadi syarat utama bagi terwujudnya pemerintahan yang stabil, legitim, dan berpihak pada kemaslahatan rakyat.

D. Amar ma'ruf nahi munkar

Salah satu konsep kunci dalam pemikiran politik Ibnu Taimiyah adalah amar ma'ruf nahi munkar, yang ia pandang sebagai prinsip fundamental dalam kehidupan sosial dan politik Islam. Menurut Ibnu Taimiyah, amar ma'ruf nahi munkar bukan sekadar kewajiban individual yang bersifat moral personal, melainkan kewajiban kolektif (*fard kifayah*) yang harus ditegakkan oleh masyarakat dan negara. Prinsip ini menjadi dasar normatif bagi legitimasi kekuasaan politik dalam Islam, karena keberadaan kekuasaan sejatinya bertujuan untuk menegakkan kebaikan dan mencegah kerusakan di tengah masyarakat (Ibnu Taimiyah, t.t.).

Ibnu Taimiyah menegaskan bahwa kekuasaan negara memiliki peran penting dalam merealisasikan amar ma'ruf nahi munkar secara efektif. Tanpa otoritas politik, upaya menegakkan kebaikan dan mencegah kemungkaran akan sulit dijalankan secara menyeluruh dan berkelanjutan. Oleh karena

itu, negara berfungsi sebagai alat untuk menegakkan hukum, menjaga ketertiban sosial, dan memastikan bahwa nilai-nilai moral Islam dapat diterapkan dalam kehidupan publik. Dalam konteks ini, kekuasaan tidak dipandang sebagai tujuan, melainkan sebagai sarana untuk mencapai tujuan moral dan sosial yang lebih besar (Lapidus, 2002).

Menurut Ibnu Taimiyah, amar ma'ruf nahi munkar mencakup berbagai aspek kehidupan, mulai dari akhlak individu hingga kebijakan publik. Penguasa memiliki tanggung jawab utama untuk memastikan bahwa hukum ditegakkan secara adil dan kemungkaran, seperti kezaliman, korupsi, dan penyalahgunaan kekuasaan, dapat dicegah. Dengan demikian, pelaksanaan amar ma'ruf nahi munkar oleh negara harus diwujudkan melalui kebijakan yang adil, penegakan hukum yang konsisten, serta perlindungan terhadap hak-hak rakyat (Nasution, 1995).

Namun demikian, Ibnu Taimiyah menekankan bahwa amar ma'ruf nahi munkar tidak boleh dilakukan secara serampangan. Ia menegaskan pentingnya hikmah, kebijaksanaan, dan pertimbangan kemaslahatan dalam setiap upaya menegakkan kebaikan dan mencegah kemungkaran. Tindakan yang dilakukan tanpa perhitungan matang dan justru menimbulkan kerusakan yang lebih besar bertentangan dengan tujuan syariat Islam. Dalam hal ini, Ibnu Taimiyah menekankan prinsip memilih mudarat yang lebih kecil

apabila tidak mungkin mencapai kebaikan secara sempurna (Watt, 1953).

Ibnu Taimiyah juga menolak penggunaan kekerasan atau paksaan yang tidak proporsional dalam pelaksanaan amar ma'ruf nahi munkar. Ia berpandangan bahwa tindakan yang menimbulkan kekacauan, konflik, atau ketidakstabilan sosial justru merusak tujuan utama amar ma'ruf nahi munkar itu sendiri. Oleh karena itu, ia menekankan bahwa setiap upaya perbaikan sosial harus mempertimbangkan dampak jangka panjang terhadap kemaslahatan umat dan stabilitas negara (Ibnu Taimiyah, t.t.).

Lebih jauh, Ibnu Taimiyah memandang bahwa amar ma'ruf nahi munkar merupakan mekanisme moral yang menjaga keseimbangan antara kekuasaan dan masyarakat. Prinsip ini berfungsi sebagai alat kontrol terhadap penguasa agar tidak menyimpang dari keadilan, sekaligus sebagai sarana pembinaan moral masyarakat. Dengan demikian, amar ma'ruf nahi munkar tidak hanya berfungsi sebagai ajaran etis, tetapi juga sebagai instrumen politik yang menjaga integritas kekuasaan dan ketertiban sosial (Lapidus, 2002).

Dengan demikian, pemikiran Ibnu Taimiyah menegaskan bahwa amar ma'ruf nahi munkar merupakan pilar penting dalam kehidupan politik Islam. Prinsip ini memberikan landasan moral bagi legitimasi kekuasaan, sekaligus membatasi penggunaan kekuasaan agar tetap berada dalam koridor keadilan dan kemaslahatan. Pandangan ini menunjukkan bahwa bagi Ibnu Taimiyah, politik dan

moralitas merupakan dua aspek yang tidak dapat dipisahkan dalam upaya membangun tatanan sosial yang adil dan stabil.

E. Politik Dan Kemaslahatan Umat

Ibnu Taimiyah memandang politik sebagai sarana untuk mewujudkan kemaslahatan umat, bukan sebagai tujuan pada dirinya sendiri. Dalam pemikirannya, kekuasaan politik hanya memiliki nilai sejauh ia digunakan untuk melindungi dan menjaga kepentingan masyarakat secara luas. Oleh karena itu, Ibnu Taimiyah menolak secara tegas pemisahan antara agama dan politik, karena menurutnya politik harus senantiasa diarahkan untuk menegakkan nilai-nilai agama dan mewujudkan kebaikan sosial. Kekuasaan yang tidak berorientasi pada kemaslahatan umat dianggap kehilangan makna dan legitimasi moralnya (Ibnu Taimiyah, t.t.).

Dalam kerangka pemikirannya, tujuan utama politik adalah menjaga aspek-aspek fundamental kehidupan manusia, seperti agama, jiwa, harta, kehormatan, dan ketertiban sosial. Politik berfungsi sebagai instrumen untuk melindungi hak-hak tersebut melalui kebijakan yang adil dan bertanggung jawab. Dengan demikian, kekuasaan politik dipandang sebagai amanah yang harus digunakan untuk menciptakan kesejahteraan dan mencegah kerusakan di tengah masyarakat, bukan sebagai sarana memperkuat dominasi kelompok tertentu (Nasution, 1995).

Ibnu Taimiyah menekankan bahwa kebijakan politik harus dinilai berdasarkan dampaknya terhadap kemaslahatan masyarakat. Penilaian terhadap suatu kebijakan tidak boleh semata-mata didasarkan pada idealisme normatif, tetapi juga harus mempertimbangkan realitas sosial dan konsekuensi praktisnya. Apabila suatu kebijakan tidak mampu mewujudkan kebaikan secara sempurna, maka penguasa dituntut untuk memilih kebijakan yang paling sedikit menimbulkan mudarat. Prinsip ini menunjukkan fleksibilitas dan realisme Ibnu Taimiyah dalam memahami dinamika politik yang kompleks (Nasution, 1995).

Prinsip memilih mudarat yang lebih kecil tersebut menunjukkan bahwa Ibnu Taimiyah tidak menganut pendekatan politik yang kaku dan dogmatis. Ia menyadari bahwa realitas politik sering kali dihadapkan pada dilema dan keterbatasan. Oleh karena itu, kebijakan politik harus diambil dengan pertimbangan matang, mengutamakan kepentingan umum, dan menghindari tindakan yang berpotensi menimbulkan kerusakan yang lebih besar. Pendekatan ini memperlihatkan orientasi kemaslahatan yang kuat dalam pemikiran politik Ibnu Taimiyah (Ibnu Taimiyah, t.t.).

Lebih jauh, Ibnu Taimiyah menegaskan bahwa stabilitas politik dan kesejahteraan umat hanya dapat terwujud apabila kekuasaan dijalankan berdasarkan keadilan, moralitas, dan tanggung jawab religius. Penguasa yang menyadari tanggung jawabnya kepada Allah SWT akan lebih berhati-hati dalam mengambil kebijakan dan menggunakan kekuasaan. Kesadaran religius ini berfungsi sebagai

pengendali internal yang mencegah penyalahgunaan wewenang dan kezaliman (Lapidus, 2002).

Sebaliknya, politik yang mengabaikan kemaslahatan umat akan melahirkan berbagai persoalan sosial, seperti ketidakadilan, konflik, dan ketidakstabilan negara. Ketika kepentingan rakyat diabaikan dan kekuasaan dijalankan demi kepentingan pribadi atau kelompok, legitimasi politik akan melemah dan stabilitas sosial terganggu. Dalam jangka panjang, kondisi ini berpotensi menyebabkan runtuhnya negara, sebagaimana ditegaskan Ibnu Taimiyah dalam berbagai pandangannya mengenai hubungan antara kekuasaan dan keadilan (Lapidus, 2002).

Dengan demikian, pemikiran Ibnu Taimiyah tentang politik dan kemaslahatan umat menunjukkan bahwa politik harus senantiasa berorientasi pada nilai-nilai moral dan kepentingan umum. Kekuasaan yang dijalankan dengan mengabaikan kemaslahatan umat tidak hanya bertentangan dengan ajaran Islam, tetapi juga mengancam stabilitas dan keberlangsungan negara. Pandangan ini menegaskan relevansi pemikiran Ibnu Taimiyah dalam diskursus politik Islam, baik dalam konteks klasik maupun dalam realitas politik kontemporer.

Pemikiran politik Ibnu Taimiyah secara konsisten menempatkan keadilan, amar ma'ruf nahi munkar, dan kemaslahatan umat sebagai prinsip utama dalam penyelenggaraan kekuasaan. Dalam pandangannya, kekuasaan tidak memiliki nilai intrinsik apabila tidak diarahkan untuk

menegakkan keadilan dan mencegah kezaliman. Oleh karena itu, politik tidak dipahami sekadar sebagai praktik perebutan dan pengelolaan kekuasaan, melainkan sebagai instrumen moral untuk mewujudkan nilai-nilai Islam dalam kehidupan sosial dan bernegara (Ibnu Taimiyah, t.t.).

Ibnu Taimiyah menegaskan bahwa legitimasi kekuasaan bertumpu pada sejauh mana penguasa mampu menjalankan amanah dengan adil dan bertanggung jawab. Prinsip amar ma'ruf nahi munkar memberikan landasan etis bagi kontrol terhadap kekuasaan, sementara orientasi kemaslahatan umat memastikan bahwa kebijakan politik tidak menyimpang dari tujuan utama syariat Islam. Dengan demikian, politik dan moralitas merupakan dua aspek yang tidak dapat dipisahkan dalam pemikiran Ibnu Taimiyah (Nasution, 1995).

Dengan pemikiran yang tegas, kritis, dan kontekstual, Ibnu Taimiyah tampil sebagai salah satu tokoh sentral dalam tradisi pemikiran politik Islam klasik. Gagasannya tidak hanya relevan dalam konteks sejarah, tetapi juga menawarkan kerangka normatif yang penting untuk menilai praktik kekuasaan dan kepemimpinan di era modern. Penekanan pada keadilan, tanggung jawab moral, dan kemaslahatan umat menjadikan pemikiran politik Ibnu Taimiyah tetap aktual dan layak dijadikan rujukan dalam diskursus politik dan pemerintahan hingga masa kini (Lapidus, 2002).

BAB VIII

PEMIKIRAN POLITIK ISLAM SOSIAL- HISTORIS: BIOGRAFI DAN PEMIKIRAN POLITIK IBNU KHALDUN

A. Biografi Ibnu Khaldun

Ibnu Khaldun memiliki nama lengkap ‘Abd al-Rahman bin Muhammad bin Khaldun al-Hadrami, seorang tokoh besar dalam sejarah pemikiran Islam yang dikenal sebagai sejarawan, negarawan, dan pemikir sosial-politik. Ia lahir pada tahun 732 H / 1332 M di Tunis, Afrika Utara, dari keluarga terpelajar yang memiliki tradisi keilmuan dan keterlibatan dalam birokrasi pemerintahan. Keluarganya berasal dari Andalusia dan berhijrah ke Afrika Utara setelah kemunduran kekuasaan Islam di wilayah tersebut. Latar belakang keluarga yang dekat dengan dunia ilmu dan administrasi negara memberikan fondasi penting bagi pembentukan pemikiran Ibnu Khaldun sejak usia dini (Lapidus, 2002). Ibnu Khaldun tumbuh dan berkembang pada masa kemunduran politik dunia Islam, yang ditandai oleh konflik antardinasti, instabilitas kekuasaan, serta melemahnya otoritas negara di berbagai wilayah. Situasi sosial-politik yang penuh gejolak ini membentuk pandangan Ibnu Khaldun yang realistis dan kritis terhadap kekuasaan. Ia menyaksikan secara langsung bagaimana negara-negara Islam bangkit dan runtuh akibat konflik internal, perebutan kekuasaan, dan melemahnya solidaritas sosial. Pengalaman historis inilah yang kelak mendorongnya untuk menganalisis politik dan

sejarah secara rasional dan empiris, bukan sekadar normatif (Nasution, 1995).

Pendidikan Ibnu Khaldun dimulai di Tunis dengan mempelajari ilmu-ilmu keislaman klasik, seperti Al-Qur'an, hadis, fikih, bahasa Arab, logika, dan filsafat. Ia belajar kepada para ulama terkemuka pada masanya dan menunjukkan kecerdasan intelektual yang menonjol. Selain menguasai ilmu agama, Ibnu Khaldun juga memiliki ketertarikan besar pada sejarah dan realitas sosial, yang membedakannya dari banyak ulama sezamannya yang lebih berfokus pada kajian normatif-teologis (Watt, 1953).

Tidak seperti banyak pemikir lain, Ibnu Khaldun terlibat langsung dalam dunia politik dan pemerintahan. Ia menjabat berbagai posisi administratif dan diplomatik di beberapa kerajaan di Afrika Utara dan Andalusia, seperti sekretaris negara, penasihat politik, dan duta diplomatik. Keterlibatan praktis ini memberinya pengalaman empiris yang luas mengenai mekanisme kekuasaan, intrik politik, serta dinamika hubungan antara penguasa dan masyarakat. Pengalaman inilah yang memperkaya analisis politik dan sosiologisnya, karena ia tidak hanya mengamati dari kejauhan, tetapi juga mengalami langsung realitas kekuasaan (Nasution, 1995).

Namun, perjalanan politik Ibnu Khaldun tidak selalu berjalan mulus. Ia beberapa kali mengalami pergantian kekuasaan, pengkhianatan politik, bahkan pemenjaraan. Kondisi ini mendorongnya untuk menarik diri sementara dari dunia politik dan

mengasingkan diri. Dalam masa pengasingan inilah Ibnu Khaldun mulai menulis karya monumentalnya, yang kelak menjadikannya salah satu pemikir terbesar dalam sejarah intelektual Islam. Pengalaman pahit dalam dunia politik semakin menguatkan keyakinannya bahwa kekuasaan tunduk pada hukum-hukum sosial yang bersifat objektif dan berulang (Lapidus, 2002).

Karya terpenting Ibnu Khaldun adalah *al-Muqaddimah*, yang merupakan pengantar bagi kitab sejarahnya yang lebih besar, *Kitab al-'Ibar*. Dalam *al-Muqaddimah*, Ibnu Khaldun merumuskan teori-teori sosial, politik, ekonomi, dan sejarah secara sistematis dan metodologis. Ia memperkenalkan konsep-konsep penting seperti 'ashabiyah, siklus kekuasaan, dan hukum-hukum sosial (*qawanin al-'umran*), yang menjadikannya sering disebut sebagai pelopor sosiologi dan ilmu sejarah modern. Pendekatan ilmiahnya menolak penjelasan sejarah yang bersifat mitologis dan menekankan analisis sebab-akibat dalam kehidupan sosial (Watt, 1953).

Pada fase akhir kehidupannya, Ibnu Khaldun menetap di Kairo, Mesir. Di sana ia mengajar, menulis, dan pernah menjabat sebagai hakim mazhab Maliki. Meskipun memegang jabatan keagamaan, pandangan kritis dan independensinya tetap terjaga. Ibnu Khaldun wafat pada tahun 808 H / 1406 M di Kairo, meninggalkan warisan intelektual yang sangat besar bagi studi politik, sejarah, dan sosiologi (Lapidus, 2002).

Dengan latar belakang kehidupan yang kaya akan pengalaman politik, sosial, dan

intelektual, Ibnu Khaldun tampil sebagai pemikir yang mampu mengintegrasikan teori dan praktik. Biografinya menunjukkan bahwa pemikiran politik Ibnu Khaldun tidak lahir dari spekulasi abstrak semata, melainkan dari refleksi mendalam atas realitas sejarah dan dinamika sosial yang ia alami sendiri. Hal inilah yang menjadikan pemikiran Ibnu Khaldun bersifat khas, realistis, dan tetap relevan hingga masa kini.

B. Negara Dan *Ashabiyah*

Salah satu konsep paling penting dan khas dalam pemikiran politik Ibnu Khaldun adalah ‘ashabiyah, yang dapat dipahami sebagai solidaritas sosial, ikatan kelompok, atau rasa kebersamaan yang kuat dalam suatu komunitas. ‘Ashabiyah merupakan kekuatan sosial yang menyatukan individu-individu dalam satu kelompok sehingga mereka mampu bertindak secara kolektif. Menurut Ibnu Khaldun, negara tidak akan lahir dan tidak akan bertahan tanpa adanya ‘ashabiyah yang kuat, karena kekuasaan pada dasarnya membutuhkan dukungan sosial yang solid untuk dapat ditegakkan dan dipertahankan (Ibnu Khaldun, t.t.).

Ibnu Khaldun menjelaskan bahwa ‘ashabiyah berfungsi sebagai sumber kekuatan politik. Melalui solidaritas kelompok, suatu komunitas mampu mengorganisasi kekuatan, membangun kepemimpinan, dan menguasai kelompok lain. Dalam konteks ini, kekuasaan politik tidak lahir secara tiba-tiba atau semata-mata karena legitimasi hukum dan agama, melainkan merupakan hasil dari proses sosial

yang panjang, di mana 'ashabiyah memainkan peran sentral. Dengan kata lain, negara dalam pandangan Ibnu Khaldun merupakan produk sosial-historis yang dibentuk oleh dinamika kekuatan kelompok dalam masyarakat (Ibnu Khaldun, t.t.).

Ibnu Khaldun menegaskan bahwa 'ashabiyah paling kuat ditemukan pada masyarakat badui atau kelompok nomadik. Kelompok-kelompok ini hidup dalam kondisi sederhana, keras, dan penuh tantangan, sehingga menumbuhkan rasa solidaritas, keberanian, dan kesetiaan yang tinggi di antara anggotanya. Kehidupan yang jauh dari kemewahan membuat mereka memiliki ikatan sosial yang erat dan semangat kolektif yang kuat. Oleh karena itu, kelompok badui sering kali menjadi kekuatan utama yang mampu menumbangkan kekuasaan lama dan mendirikan negara baru (Lapidus, 2002).

Ketika kelompok dengan 'ashabiyah yang kuat berhasil merebut kekuasaan dan membentuk negara, solidaritas tersebut berfungsi sebagai perekat sosial yang menjaga stabilitas dan legitimasi kekuasaan. Pada fase awal berdirinya negara, penguasa masih dekat dengan rakyat, hidup sederhana, dan menjunjung tinggi nilai solidaritas kelompok. Dalam kondisi ini, negara cenderung stabil karena kekuasaan ditopang oleh loyalitas sosial yang kuat dan rasa kebersamaan antara penguasa dan masyarakat (Nasution, 1995).

Namun demikian, Ibnu Khaldun menegaskan bahwa 'ashabiyah bersifat dinamis dan tidak statis. Seiring berjalannya waktu, ketika suatu kelompok telah mapan berkuasa dan mulai menikmati kemewahan, gaya hidup sederhana

perlahan berubah menjadi kehidupan yang mewah dan penuh kenyamanan. Perubahan ini menyebabkan melemahnya ikatan solidaritas, menurunnya semangat kolektif, dan meningkatnya individualisme di kalangan penguasa maupun masyarakat. Dalam kondisi demikian, 'ashabiyah yang semula menjadi sumber kekuatan negara mulai mengalami kemerosotan (Ibnu Khaldun, t.t.).

Ibnu Khaldun menjelaskan bahwa melemahnya 'ashabiyah akan berdampak langsung pada melemahnya kekuasaan negara. Penguasa mulai bergantung pada aparat birokrasi, tentara bayaran, dan sistem administrasi yang kompleks untuk mempertahankan kekuasaan. Ketergantungan ini justru memperbesar jarak antara penguasa dan rakyat, sehingga legitimasi sosial negara semakin menurun. Pada tahap ini, negara menjadi rentan terhadap konflik internal dan ancaman dari kelompok lain yang memiliki 'ashabiyah lebih kuat (Lapidus, 2002).

Dengan demikian, konsep 'ashabiyah dalam pemikiran Ibnu Khaldun menunjukkan bahwa negara dan kekuasaan tidak dapat dipahami secara normatif semata, melainkan harus dianalisis melalui dinamika sosial dan historis. Negara lahir, berkembang, dan runtuh mengikuti kekuatan dan kelemahan solidaritas sosial yang menopangnya. Pandangan ini menegaskan bahwa stabilitas politik sangat bergantung pada kekuatan ikatan sosial dalam masyarakat, dan bukan hanya pada hukum, institusi, atau legitimasi formal semata.

Melalui konsep 'ashabiyah, Ibnu Khaldun memberikan kontribusi penting dalam pemikiran politik Islam dengan menghadirkan pendekatan yang realistis, sosiologis, dan empiris. Pemikirannya membantu menjelaskan mengapa kekuasaan bersifat sementara dan mengapa setiap negara pada akhirnya menghadapi fase kemunduran. Oleh karena itu, konsep negara dan 'ashabiyah menjadi fondasi utama dalam memahami teori siklus kekuasaan yang dikemukakan Ibnu Khaldun.

C. Siklus Kekuasaan

Ibnu Khaldun memandang kekuasaan negara sebagai fenomena yang bersifat siklik, yaitu bergerak dalam pola yang berulang dan dapat diamati secara historis. Menurutnya, setiap negara atau dinasti tidak bersifat abadi, melainkan akan melalui tahapan-tahapan tertentu sejak kelahirannya hingga akhirnya mengalami kemunduran dan kehancuran. Pola ini bukanlah kebetulan, melainkan merupakan hukum sosial (*qawanin al-'umran*) yang bersifat alamiah dan berlaku umum dalam sejarah umat manusia (Ibnu Khaldun, t.t.).

Dalam pandangan Ibnu Khaldun, fase awal siklus kekuasaan ditandai oleh lahirnya negara yang dibangun oleh kelompok dengan 'ashabiyah yang kuat. Kelompok ini biasanya berasal dari masyarakat badui atau komunitas yang hidup sederhana, keras, dan penuh disiplin. Pada tahap ini, penguasa dan rakyat masih memiliki hubungan yang dekat, ditopang oleh solidaritas sosial yang tinggi,

semangat perjuangan, serta kesediaan berkorban demi kepentingan bersama. Kekuasaan dijalankan secara relatif adil dan sederhana, sehingga negara memperoleh legitimasi sosial yang kuat (Ibnu Khaldun, t.t.). Memasuki fase kedua, negara mulai mengalami konsolidasi kekuasaan dan stabilitas politik. Struktur pemerintahan dan birokrasi mulai dibentuk secara lebih teratur, hukum ditegakkan, dan wilayah kekuasaan diperluas. Pada tahap ini, negara mencapai puncak kekuatannya karena masih ditopang oleh sisa-sisa 'ashabiyah yang kuat, sekaligus didukung oleh sistem administrasi yang mulai matang. Stabilitas dan ketertiban sosial relatif terjaga, dan negara mampu menjalankan fungsi-fungsi politik secara efektif (Nasution, 1995).

Namun, seiring berjalannya waktu, negara memasuki fase ketiga, yaitu fase kemewahan dan kemapanan. Pada tahap ini, penguasa dan elite pemerintahan mulai menikmati hasil kekuasaan dalam bentuk kemewahan, kenyamanan hidup, dan gaya hidup istana. Birokrasi membesar, pengeluaran negara meningkat, dan penguasa mulai bergantung pada aparat serta tentara bayaran untuk mempertahankan kekuasaan. Dalam kondisi ini, semangat perjuangan dan solidaritas sosial perlahan melemah, digantikan oleh kepentingan pribadi dan kelompok (Ibnu Khaldun, t.t.).

Fase terakhir dalam siklus kekuasaan adalah fase kemunduran dan kehancuran. Pada tahap ini, 'ashabiyah yang menjadi fondasi awal kekuasaan hampir sepenuhnya hilang.

Penguasa cenderung bersikap zalim, menekan rakyat melalui pajak yang berat, dan mengabaikan keadilan. Ketidakpuasan sosial meningkat, legitimasi politik melemah, dan negara menjadi rentan terhadap konflik internal maupun serangan dari kelompok lain yang memiliki 'ashabiyah lebih kuat. Kehancuran negara pada fase ini menjadi sesuatu yang hampir tak terelakkan (Nasution, 1995).

Teori siklus kekuasaan Ibnu Khaldun menegaskan bahwa kemunduran dan kehancuran negara bukan semata-mata disebabkan oleh faktor eksternal, seperti serangan musuh atau bencana alam, melainkan terutama oleh faktor internal. Melemahnya solidaritas sosial, memburuknya moral politik, meningkatnya kezaliman, dan hilangnya rasa kebersamaan antara penguasa dan rakyat merupakan penyebab utama runtuhnya sebuah negara. Dengan demikian, Ibnu Khaldun menempatkan faktor sosial dan moral sebagai elemen kunci dalam analisis politik dan sejarah (Lapidus, 2002).

Lebih jauh, teori ini menunjukkan bahwa kekuasaan memiliki batas-batas historis yang tidak dapat dihindari. Tidak ada negara atau dinasti yang dapat bertahan selamanya apabila gagal menjaga solidaritas sosial dan keadilan. Siklus kekuasaan menjadi peringatan bahwa stabilitas politik harus terus dipelihara melalui keadilan, kesederhanaan, dan penguatan ikatan sosial, bukan hanya melalui kekuatan militer dan birokrasi (Ibnu Khaldun, t.t.).

Dengan demikian, konsep siklus kekuasaan Ibnu Khaldun memberikan kerangka analisis yang realistis dan historis dalam memahami naik-turunnya negara dan kekuasaan. Teori ini melengkapi konsep ‘ashabiyah dan menegaskan bahwa dinamika politik tidak dapat dilepaskan dari kondisi sosial dan moral masyarakat. Oleh karena itu, pemikiran Ibnu Khaldun tetap relevan sebagai alat analisis dalam memahami perubahan politik dan kejatuhan negara, baik dalam konteks sejarah Islam maupun dalam realitas politik modern.

D. Analisis Politik Dan Sosiologis

Pemikiran politik Ibnu Khaldun memiliki karakter sosial-historis dan sosiologis yang sangat kuat, sehingga membedakannya dari banyak pemikir politik Islam klasik lainnya. Ia tidak hanya berbicara tentang bagaimana kekuasaan seharusnya dijalankan secara normatif, tetapi lebih jauh menganalisis bagaimana kekuasaan berjalan dalam kenyataan sejarah. Fokus analisisnya diarahkan pada realitas sosial, dinamika kekuasaan, dan perilaku kolektif manusia dalam konteks ruang dan waktu tertentu. Oleh karena itu, pendekatan Ibnu Khaldun bersifat empiris, kritis, dan berbasis pada pengamatan terhadap fakta-fakta sosial yang berulang dalam sejarah (Ibnu Khaldun, t.t.).

Ibnu Khaldun menolak penjelasan sejarah yang bersifat mitologis, dogmatis, dan normatif semata. Ia mengkritik sejarawan yang hanya mencatat peristiwa tanpa melakukan analisis kritis terhadap sebab-sebab sosial di baliknya. Menurut Ibnu Khaldun, sejarah harus

dipahami melalui hukum-hukum sosial (*qawanin al-‘umran*) yang mengatur kehidupan manusia. Hukum-hukum ini bersifat objektif dan dapat diamati, seperti hubungan antara solidaritas sosial, kekuasaan, ekonomi, dan moralitas dalam naik-turunnya suatu negara (Lapidus, 2002).

Dengan pendekatan tersebut, Ibnu Khaldun memandang negara sebagai entitas sosial yang tunduk pada hukum sebab-akibat. Negara tidak bersifat sakral atau kebal terhadap perubahan, melainkan mengikuti pola-pola sosial yang dapat dipelajari dan diprediksi. Kekuatan negara bergantung pada faktor-faktor sosial seperti ‘ashabiyah, keadilan, dan kepemimpinan, sementara kemundurannya disebabkan oleh melemahnya solidaritas sosial, meningkatnya kezaliman, dan rusaknya tatanan moral. Pandangan ini menunjukkan bahwa politik, dalam pemikiran Ibnu Khaldun, merupakan bagian dari dinamika sosial yang lebih luas (Ibnu Khaldun, t.t.).

Analisis politik Ibnu Khaldun juga menekankan pentingnya keseimbangan antara kekuasaan, solidaritas sosial, dan keadilan. Kekuasaan yang kuat tanpa ditopang oleh ‘ashabiyah akan bersifat rapuh, sementara solidaritas sosial tanpa keadilan akan kehilangan arah dan legitimasi. Keadilan berfungsi sebagai pengikat antara penguasa dan rakyat, sedangkan ‘ashabiyah berfungsi sebagai sumber energi sosial yang menopang kekuasaan. Ketika salah satu unsur ini melemah, stabilitas negara akan terganggu dan kehancuran menjadi keniscayaan (Lapidus, 2002).

Ibnu Khaldun juga memberikan perhatian pada aspek ekonomi dan gaya hidup dalam analisis politiknya. Ia menilai bahwa kemewahan berlebihan, pajak yang menekan rakyat, dan pemborosan negara merupakan tanda-tanda kemunduran politik. Faktor-faktor ekonomi ini tidak berdiri sendiri, melainkan terkait erat dengan melemahnya moral penguasa dan menurunnya solidaritas sosial. Dengan demikian, analisis politik Ibnu Khaldun bersifat multidimensional, mencakup aspek sosial, ekonomi, moral, dan historis secara terpadu (Nasution, 1995).

Pendekatan politik dan sosiologis Ibnu Khaldun menjadikannya sebagai tokoh kunci dalam tradisi pemikiran politik Islam yang realistis dan ilmiah. Ia tidak menawarkan model negara ideal yang utopis, tetapi menyediakan kerangka analisis untuk memahami realitas politik sebagaimana adanya. Pemikirannya membantu menjelaskan mengapa negara-negara mengalami siklus naik dan turun, serta mengapa kekuasaan yang tidak ditopang oleh solidaritas dan keadilan tidak dapat bertahan lama.

Dengan demikian, analisis politik dan sosiologis Ibnu Khaldun memberikan kontribusi besar dalam memahami dinamika kekuasaan dan negara dari perspektif Islam yang empiris dan historis. Pemikirannya tidak hanya relevan dalam konteks sejarah Islam klasik, tetapi juga tetap berguna sebagai alat analisis dalam memahami fenomena politik dan sosial di era modern, di mana perubahan

kekuasaan dan krisis legitimasi negara masih terus berlangsung.

E. Hubungan Pemikiran Ibnu Khaldun Dengan Teori Sosiologi Modern

Pemikiran Ibnu Khaldun sering dipandang sebagai jembatan awal antara tradisi intelektual klasik Islam dan ilmu sosiologi modern. Melalui karya monumentalnya *al-Muqaddimah*, Ibnu Khaldun tidak hanya memberikan kontribusi dalam bidang sejarah dan politik, tetapi juga merumuskan prinsip-prinsip dasar analisis sosial yang baru berkembang secara sistematis di Barat beberapa abad kemudian. Oleh karena itu, banyak sarjana modern menyebut Ibnu Khaldun sebagai pelopor sosiologi dan historiografi ilmiah (Watt, 1953).

Salah satu kontribusi utama Ibnu Khaldun yang memiliki kemiripan dengan sosiologi modern adalah konsep 'ashabiyah, yang dapat dibandingkan dengan konsep solidaritas sosial dalam teori Émile Durkheim. Durkheim membedakan solidaritas mekanik dan solidaritas organik sebagai dasar keterikatan sosial dalam masyarakat tradisional dan modern. Dalam konteks ini, 'ashabiyah Ibnu Khaldun memiliki kemiripan dengan solidaritas mekanik, yaitu ikatan sosial yang kuat, homogen, dan berbasis kesamaan identitas, yang banyak ditemukan dalam masyarakat sederhana dan nomadik. Kekuatan solidaritas inilah yang menurut Ibnu Khaldun menjadi fondasi lahirnya kekuasaan dan negara (Ibnu Khaldun, t.t.).

Selain itu, teori siklus kekuasaan Ibnu Khaldun memiliki kesesuaian dengan pendekatan historis dan struktural dalam sosiologi modern, khususnya teori perubahan sosial. Pandangan bahwa negara mengalami fase lahir, berkembang, dan runtuh menunjukkan bahwa Ibnu Khaldun memahami masyarakat sebagai entitas yang dinamis dan tunduk pada hukum perubahan. Pendekatan ini sejalan dengan teori-teori perubahan sosial modern yang melihat masyarakat tidak bersifat statis, melainkan terus bergerak mengikuti faktor internal dan eksternal seperti ekonomi, struktur kekuasaan, dan budaya (Lapidus, 2002).

Pemikiran Ibnu Khaldun juga memiliki keterkaitan dengan teori kekuasaan dan legitimasi dalam sosiologi politik modern, khususnya pemikiran Max Weber. Weber membedakan legitimasi kekuasaan menjadi legitimasi tradisional, karismatik, dan rasional-legal. Dalam konteks Ibnu Khaldun, legitimasi kekuasaan pada fase awal negara sangat dekat dengan legitimasi karismatik dan tradisional yang bersumber dari 'ashabiyah dan kepemimpinan kelompok. Seiring berkembangnya negara, legitimasi tersebut beralih kepada struktur birokrasi dan hukum, hingga akhirnya melemah ketika solidaritas sosial dan keadilan menurun (Ibnu Khaldun, t.t.).

Lebih jauh, metode analisis Ibnu Khaldun yang menekankan hukum sebab-akibat sosial (*qawanin al-'umran*) menunjukkan kesesuaian dengan pendekatan positivistik dalam sosiologi modern. Ia menolak penjelasan mitologis dan

menuntut verifikasi rasional terhadap fakta sejarah. Pendekatan ini sejalan dengan prinsip ilmiah dalam sosiologi modern yang menekankan observasi empiris, generalisasi, dan analisis struktural terhadap fenomena sosial (Watt, 1953).

Namun demikian, terdapat perbedaan mendasar antara Ibnu Khaldun dan sosiolog modern. Ibnu Khaldun tetap menempatkan analisis sosialnya dalam kerangka nilai-nilai moral dan religius, sementara sosiologi modern cenderung bersifat sekuler dan netral nilai. Bagi Ibnu Khaldun, keadilan, moralitas, dan tanggung jawab penguasa tetap menjadi faktor penting dalam analisis sosial dan politik. Dengan demikian, pemikirannya tidak hanya bersifat deskriptif, tetapi juga memiliki dimensi normatif yang kuat (Nasution, 1995).

Dengan demikian, hubungan pemikiran Ibnu Khaldun dengan teori sosiologi modern menunjukkan bahwa banyak konsep dan pendekatan sosiologis kontemporer telah dirintis secara embrional dalam *al-Muqaddimah*. Konsep solidaritas sosial, perubahan sosial, legitimasi kekuasaan, dan analisis struktural masyarakat menjadikan Ibnu Khaldun sebagai tokoh yang melampaui zamannya. Pemikirannya tidak hanya relevan dalam konteks sejarah Islam, tetapi juga memberikan kontribusi penting bagi perkembangan ilmu sosial modern secara global.

F. Perbandingan Analitis Pemikiran Politik Al-Ghazali, Ibnu Taimiyah, dan Ibnu Khaldun

politik Islam klasik menunjukkan keragaman pendekatan dalam memahami negara, kekuasaan, dan keadilan. Al-Ghazali, Ibnu Taimiyah, dan Ibnu Khaldun merupakan tiga tokoh penting yang mewakili corak pemikiran yang berbeda namun saling melengkapi. Ketiganya sepakat bahwa kekuasaan tidak dapat dilepaskan dari nilai keadilan dan kemaslahatan, tetapi masing-masing menekankan aspek yang berbeda sesuai dengan latar belakang intelektual dan konteks sosial-historis yang mereka hadapi.

1. Kekuasaan dan Landasan Normatifnya
Al-Ghazali memandang kekuasaan terutama sebagai amanah religius dan moral yang memiliki konsekuensi duniawi sekaligus ukhrawi. Kekuasaan bukanlah tujuan, melainkan sarana untuk menegakkan nilai-nilai agama dan menjaga kemaslahatan umat. Oleh karena itu, fokus utama pemikiran politik Al-Ghazali terletak pada etika kekuasaan dan pembinaan akhlak penguasa. Ia menegaskan bahwa kekuasaan hanya akan berjalan secara adil apabila penguasa memiliki ketakwaan, integritas moral, serta kemampuan mengendalikan hawa nafsu yang sering kali menjadi sumber utama kezaliman (Al-Ghazali, t.t.).

Dalam pandangan Al-Ghazali, sumber utama penyimpangan kekuasaan bukan terletak pada lemahnya sistem, melainkan

pada kerusakan moral pemimpin. Kekuasaan yang tidak dikendalikan oleh kesadaran spiritual akan mendorong penguasa untuk bertindak sewenang-wenang, mengejar kepentingan duniawi, dan mengabaikan keadilan. Oleh karena itu, legitimasi kekuasaan menurut Al-Ghazali sangat bergantung pada kualitas batin dan kesalehan pribadi pemimpin. Negara yang dipimpin oleh penguasa yang rusak akhlaknya, meskipun memiliki struktur pemerintahan yang kuat, tetap dipandang rapuh dan berpotensi menuju kehancuran (Nasution, 1995).

Berbeda dengan Al-Ghazali, Ibnu Taimiyah juga memandang kekuasaan sebagai amanah, tetapi ia memberikan penekanan yang lebih kuat pada aspek normatif dan hukum dalam pelaksanaannya. Bagi Ibnu Taimiyah, legitimasi kekuasaan tidak cukup ditentukan oleh kesalehan pribadi penguasa, melainkan harus dibuktikan melalui praktik keadilan yang nyata dalam kehidupan sosial. Kekuasaan dinilai sah sejauh mampu menegakkan keadilan, melindungi hak rakyat, dan mencegah kezaliman secara sistemik (Ibnu Taimiyah, t.t.).

Pernyataan Ibnu Taimiyah bahwa Allah SWT menegakkan negara yang adil meskipun dipimpin oleh non-Muslim, dan tidak menegakkan negara yang zalim meskipun mengatasnamakan Islam,

menunjukkan bahwa legitimasi kekuasaan bersifat objektif dan substantif. Identitas keagamaan penguasa tidak dapat dijadikan legitimasi apabila kekuasaan dijalankan secara tidak adil. Dengan demikian, Ibnu Taimiyah menempatkan keadilan sebagai ukuran normatif utama dalam menilai kekuasaan, bukan simbol, retorika, atau klaim formal keagamaan semata (Ibnu Taimiyah, t.t.).

Sementara itu, Ibnu Khaldun memandang kekuasaan dari perspektif yang berbeda secara mendasar. Ia tidak memulai analisisnya dari norma ideal atau tuntutan etis, melainkan dari realitas sosial dan sejarah yang dapat diamati secara empiris. Dalam pandangannya, kekuasaan merupakan fenomena sosial-historis yang lahir, berkembang, dan runtuh mengikuti hukum-hukum sosial tertentu, seperti solidaritas kelompok (*'ashabiyah*), kondisi ekonomi, serta dinamika politik dan budaya masyarakat (Ibnu Khaldun, t.t.).

Legitimasi kekuasaan menurut Ibnu Khaldun tidak bersifat normatif semata, tetapi bersifat empiris dan kontekstual. Kekuasaan dianggap sah dan efektif selama ia didukung oleh *'ashabiyah* yang kuat dan mampu menjaga ketertiban sosial. Ketika solidaritas sosial melemah, penguasa hidup mewah, dan keadilan ditinggalkan, legitimasi kekuasaan akan terkikis secara alami, meskipun secara

formal negara masih berdiri. Dengan demikian, Ibnu Khaldun menempatkan legitimasi kekuasaan dalam kerangka sebab-akibat sosial, bukan semata-mata pada aspek moral atau hukum (Lapidus, 2002).

Dari ketiga pandangan tersebut, terlihat bahwa Al-Ghazali menekankan landasan moral-spiritual kekuasaan, Ibnu Taimiyah menekankan landasan normatif-hukum dan keadilan substantif, sedangkan Ibnu Khaldun menekankan landasan sosial-historis dan empiris. Perbedaan ini menunjukkan kekayaan perspektif dalam pemikiran politik Islam klasik. Ketiganya tidak saling menegasikan, melainkan saling melengkapi dalam menjelaskan bagaimana kekuasaan seharusnya dijalankan, bagaimana ia dinilai sah, dan bagaimana ia beroperasi dalam realitas sejarah.

2. Keadilan dan Stabilitas Negara

Dalam pemikiran Al-Ghazali, keadilan memiliki hubungan yang sangat erat dengan moralitas penguasa. Ia memandang bahwa stabilitas negara tidak terutama ditentukan oleh kekuatan militer, sistem birokrasi, atau kelengkapan hukum, melainkan oleh kualitas akhlak pemimpin. Keadilan yang lahir dari akhlak dan ketakwaan penguasa akan memengaruhi perilaku aparat pemerintahan dan masyarakat secara luas,

sehingga menciptakan tatanan sosial yang harmonis dan tertib. Dengan demikian, stabilitas negara menurut Al-Ghazali bersifat etis dan moral, yang berangkat dari pembinaan diri penguasa sebagai teladan bagi rakyat (Nasution, 1995).

Al-Ghazali menekankan bahwa kerusakan moral penguasa merupakan sumber utama instabilitas negara. Ketika penguasa dikuasai oleh hawa nafsu, cinta dunia, dan ambisi kekuasaan, maka kezaliman akan muncul dalam kebijakan dan praktik pemerintahan. Kezaliman ini pada akhirnya merusak kepercayaan rakyat, melemahkan ketaatan terhadap hukum, dan menimbulkan keguncangan sosial. Oleh karena itu, stabilitas politik menurut Al-Ghazali bersifat top-down, dimulai dari perbaikan moral pemimpin sebelum menyentuh tatanan sosial yang lebih luas (Al-Ghazali, t.t.).

Berbeda dengan Al-Ghazali, Ibnu Taimiyah juga menempatkan keadilan sebagai kunci stabilitas negara, tetapi dengan pendekatan yang lebih praktis dan politis. Ia menegaskan bahwa ketidakadilan secara langsung akan memicu perlawanan rakyat, konflik sosial, dan pada akhirnya runtuhnya negara. Oleh sebab itu, keadilan bukan hanya tuntutan etis atau religius, melainkan kebutuhan strategis bagi keberlangsungan pemerintahan. Negara yang gagal menegakkan keadilan

akan kehilangan legitimasi politik dan tidak mampu mempertahankan stabilitas jangka panjang (Lapidus, 2002).

Dalam pandangan Ibnu Taimiyah, keadilan berfungsi sebagai perekat hubungan antara penguasa dan rakyat. Selama penguasa bersikap adil, rakyat akan menunjukkan loyalitas dan kesediaan untuk mematuhi hukum. Sebaliknya, ketika kezaliman merajalela, loyalitas rakyat akan terkikis dan digantikan oleh resistensi serta konflik. Oleh karena itu, stabilitas negara menurut Ibnu Taimiyah tidak hanya bergantung pada kesalehan pribadi penguasa, tetapi pada sejauh mana keadilan ditegakkan secara nyata dalam kehidupan sosial dan politik (Ibnu Taimiyah, t.t.).

Sementara itu, Ibnu Khaldun memandang stabilitas negara dalam kerangka yang lebih sosiologis dan historis. Ia mengaitkan stabilitas negara dengan keseimbangan antara kekuasaan, 'ashabiyah, dan keadilan. Keadilan memang penting, tetapi menurut Ibnu Khaldun tidak akan efektif tanpa ditopang oleh solidaritas sosial yang kuat. Negara akan kehilangan stabilitas apabila 'ashabiyah melemah, penguasa tenggelam dalam kemewahan, dan hubungan antara penguasa dan rakyat semakin renggang (Lapidus, 2002).

Ibnu Khaldun menegaskan bahwa keruntuhan negara merupakan akibat dari

proses internal yang bersifat gradual, bukan semata-mata karena serangan eksternal. Melemahnya 'ashabiyah, meningkatnya ketidakadilan, dan rusaknya moral politik elite merupakan tanda-tanda awal kemunduran negara. Dengan pendekatan ini, stabilitas negara dipahami sebagai hasil interaksi kompleks antara faktor moral, sosial, ekonomi, dan historis. Pandangan Ibnu Khaldun melengkapi perspektif normatif Al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah dengan analisis empiris tentang bagaimana negara benar-benar berfungsi dan runtuh dalam sejarah (Ibnu Khaldun, t.t.).

Dengan demikian, ketiga tokoh sepakat bahwa keadilan merupakan prasyarat utama stabilitas negara, tetapi mereka menekankannya dari sudut yang berbeda. Al-Ghazali menekankan dimensi moral dan etis penguasa, Ibnu Taimiyah menekankan dimensi keadilan substantif dan legitimasi politik, sementara Ibnu Khaldun menekankan dimensi sosial-historis dan solidaritas kolektif. Perbedaan ini menunjukkan kekayaan perspektif dalam pemikiran politik Islam klasik mengenai hubungan antara keadilan dan stabilitas negara.

3. Pendekatan Metodologis

Perbedaan pandangan Al-Ghazali, Ibnu Taimiyah, dan Ibnu Khaldun mengenai keadilan dan stabilitas negara tidak dapat

dilepaskan dari pendekatan metodologis yang mereka gunakan. Al-Ghazali menggunakan pendekatan normatif-etis dan spiritual, yang berakar pada tasawuf dan filsafat moral. Ia lebih menekankan pada bagaimana kekuasaan seharusnya dijalankan sesuai dengan nilai-nilai agama dan akhlak Islam. Oleh karena itu, analisis politik Al-Ghazali bersifat preskriptif dan berorientasi pada pembinaan moral individu, khususnya penguasa (Al-Ghazali, t.t.).

Ibnu Taimiyah menggabungkan pendekatan normatif-hukum dengan realisme politik. Ia tetap berangkat dari nilai-nilai syariat Islam, tetapi menekankan penerapannya secara konkret dalam kehidupan sosial dan politik. Pendekatannya bersifat lebih praktis, dengan fokus pada penegakan keadilan, amar ma'ruf nahi munkar, dan kemaslahatan umat. Dengan demikian, pemikiran politik Ibnu Taimiyah berada di antara idealisme normatif dan tuntutan realitas sosial (Nasution, 1995).

Sementara itu, Ibnu Khaldun menggunakan pendekatan yang empiris, historis, dan sosiologis. Ia menganalisis politik berdasarkan pengamatan terhadap peristiwa sejarah dan pola-pola sosial yang berulang. Pendekatannya bersifat deskriptif-analitis dan menekankan hukum sebab-akibat dalam kehidupan

sosial. Dengan metode ini, Ibnu Khaldun tidak hanya menjelaskan bagaimana kekuasaan seharusnya dijalankan, tetapi bagaimana kekuasaan benar-benar beroperasi dan berubah dalam realitas sejarah (Lapidus, 2002).

Dengan demikian, perbedaan metodologis ini menjelaskan mengapa Al-Ghazali, Ibnu Taimiyah, dan Ibnu Khaldun menghasilkan penekanan yang berbeda dalam pemikiran politik mereka. Namun, justru melalui perbedaan inilah ketiganya saling melengkapi dalam membangun pemahaman yang komprehensif tentang kekuasaan, keadilan, dan stabilitas negara dalam tradisi pemikiran politik Islam.

4. Sintesis Analitis

Secara sintesis, dapat dikatakan bahwa pemikiran politik Al-Ghazali, Ibnu Taimiyah, dan Ibnu Khaldun merepresentasikan tiga dimensi utama dalam tradisi pemikiran politik Islam klasik, yaitu dimensi moral-spiritual, normatif-hukum, dan sosial-historis. Al-Ghazali menekankan pentingnya pembinaan akhlak dan kesadaran religius penguasa sebagai fondasi keadilan dan stabilitas politik. Ibnu Taimiyah menekankan keadilan substantif yang diwujudkan melalui penegakan hukum dan kebijakan publik yang berpihak pada kemaslahatan umat. Sementara itu, Ibnu Khaldun menekankan analisis empiris

terhadap realitas sosial dan sejarah sebagai kunci memahami dinamika kekuasaan dan negara (Al-Ghazali, t.t.; Ibnu Taimiyah, t.t.; Ibnu Khaldun, t.t.).

Ketiga pendekatan tersebut tidak saling bertentangan, melainkan saling melengkapi. Al-Ghazali memberikan fondasi etis dan spiritual agar kekuasaan tidak kehilangan arah moral dan terjerumus ke dalam kezaliman. Tanpa dimensi ini, kekuasaan berpotensi menjadi kering secara etis dan hanya berorientasi pada kepentingan duniawi. Namun, fondasi moral saja tidak cukup apabila tidak disertai dengan sistem hukum dan mekanisme politik yang adil, sebagaimana ditekankan oleh Ibnu Taimiyah (Nasution, 1995).

Dalam hal ini, Ibnu Taimiyah melengkapi Al-Ghazali dengan kerangka normatif dan praktis. Ia menegaskan bahwa legitimasi kekuasaan harus diukur dari sejauh mana keadilan ditegakkan secara nyata dalam kehidupan sosial, bukan dari simbol atau klaim keagamaan semata. Dengan penekanan pada amar ma'ruf nahi munkar, penegakan hukum, dan kemaslahatan umat, Ibnu Taimiyah menghadirkan dimensi operasional dari keadilan politik yang menjembatani nilai-nilai moral dengan realitas pemerintahan (Lapidus, 2002).

Sementara itu, Ibnu Khaldun melengkapi kedua pemikir sebelumnya dengan pendekatan empiris dan sosiologis. Ia menunjukkan bahwa moralitas dan hukum, betapapun pentingnya, tetap beroperasi dalam konteks sosial dan historis yang dinamis. Konsep 'ashabiyah, siklus kekuasaan, dan hukum-hukum sosial yang ia rumuskan membantu menjelaskan mengapa negara yang secara normatif ideal pun dapat mengalami kemunduran apabila kehilangan solidaritas sosial dan keseimbangan internal. Dengan demikian, Ibnu Khaldun menyediakan alat analisis untuk memahami bagaimana kekuasaan benar-benar bekerja dan berubah dalam sejarah (Ibnu Khaldun, t.t.).

Melalui sintesis ini, dapat dipahami bahwa politik Islam klasik tidak bersifat monolitik, melainkan kaya akan pendekatan dan perspektif. Al-Ghazali menekankan *mengapa* kekuasaan harus bermoral, Ibnu Taimiyah menekankan *bagaimana* keadilan harus ditegakkan, dan Ibnu Khaldun menjelaskan *bagaimana* kekuasaan berfungsi dan berubah dalam kenyataan sosial. Ketiganya bersama-sama membentuk kerangka pemikiran politik Islam yang komprehensif, integratif, dan realistis.

Dengan demikian, pemikiran Al-Ghazali, Ibnu Taimiyah, dan Ibnu Khaldun

membangun kerangka utuh pemikiran politik Islam klasik yang mengintegrasikan etika, hukum, dan realitas sosial dalam memahami kekuasaan dan pemerintahan. Kerangka ini tidak hanya relevan dalam konteks sejarah Islam klasik, tetapi juga menawarkan landasan normatif dan analitis yang penting untuk menilai praktik kekuasaan dan kepemimpinan dalam berbagai konteks politik hingga masa kini.

Pemikiran politik Ibnu Khaldun menempatkan negara dan kekuasaan dalam kerangka sosial-historis yang dinamis dan empiris. Ia memandang politik bukan sekadar persoalan normatif tentang bagaimana kekuasaan seharusnya dijalankan, tetapi sebagai fenomena sosial yang tunduk pada hukum-hukum sejarah dan realitas kehidupan manusia. Dengan pendekatan ini, Ibnu Khaldun berhasil menggeser studi politik Islam dari dominasi pemikiran ideal-normatif menuju analisis yang lebih realistis dan berbasis pada pengalaman sejarah (Ibnu Khaldun, t.t.).

Melalui konsep 'ashabiyah, Ibnu Khaldun menjelaskan bahwa kekuasaan dan negara tidak dapat dilepaskan dari kekuatan solidaritas sosial yang menopangnya. Negara lahir, berkembang, dan runtuh seiring dengan kuat atau lemahnya 'ashabiyah dalam masyarakat. Sementara itu, teori siklus kekuasaan menunjukkan bahwa kejayaan politik bersifat sementara dan akan mengalami kemunduran apabila solidaritas sosial melemah, keadilan ditinggalkan, dan kekuasaan dijalankan secara zalim. Dengan demikian, Ibnu Khaldun menegaskan bahwa kehancuran negara

lebih sering disebabkan oleh faktor internal daripada ancaman eksternal (Nasution, 1995).

Analisis politik dan sosiologis Ibnu Khaldun juga menekankan pentingnya keseimbangan antara kekuasaan, keadilan, dan solidaritas sosial. Kekuasaan yang tidak ditopang oleh keadilan dan 'ashabiyah akan kehilangan legitimasi dan stabilitasnya. Pendekatan ini menjadikan Ibnu Khaldun sebagai salah satu pemikir Islam yang paling sistematis dalam menjelaskan hubungan antara politik, masyarakat, dan sejarah secara ilmiah (Lapidus, 2002).

Dengan demikian, pemikiran Ibnu Khaldun memberikan kontribusi besar tidak hanya bagi tradisi pemikiran politik Islam, tetapi juga bagi perkembangan ilmu sejarah dan sosiologi secara umum. Gagasannya tetap relevan untuk memahami dinamika kekuasaan dan negara di berbagai konteks, termasuk dalam dunia modern yang masih dihadapkan pada persoalan krisis legitimasi, konflik sosial, dan perubahan politik. Oleh karena itu, Ibnu Khaldun layak dipandang sebagai tokoh kunci dalam pemikiran politik Islam sosial-historis yang pemikirannya melampaui zamannya dan tetap aktual hingga masa kini.

BAB IX

PEMIKIRAN POLITIK ISLAM MODERN: BIOGRAFI DAN PEMIKIRAN POLITIK JAMALUDDIN AL-AFGHANI

A. Biografi Jamaluddin Al-Afghani

Jamaluddin Al-Afghani merupakan salah satu tokoh paling berpengaruh dalam sejarah pemikiran politik Islam modern, khususnya dalam konteks kebangkitan umat Islam menghadapi dominasi Barat pada abad ke-19. Ia lahir pada tahun 1838 M, meskipun terdapat perbedaan pendapat di kalangan sejarawan mengenai tempat kelahirannya, apakah di Afghanistan atau di Asadabad, Iran. Perbedaan ini tidak hanya bersifat biografis, tetapi juga memiliki implikasi politik dan identitas. Al-Afghani sendiri secara sadar menampilkan identitasnya sebagai seorang Muslim dari Afghanistan, sebuah pilihan yang mencerminkan sikap politiknya yang menolak sekat-sekat nasional dan menekankan persatuan umat Islam lintas bangsa (Lapidus, 2002).

Al-Afghani hidup pada masa ketika dunia Islam berada dalam kondisi kemunduran politik, fragmentasi internal, dan dominasi kolonial Barat. Hampir seluruh wilayah Muslim berada di bawah kekuasaan atau pengaruh langsung kekuatan imperialis Eropa seperti Inggris, Prancis, dan Rusia. Situasi ini membentuk karakter pemikiran Al-Afghani yang tajam, kritis, dan konfrontatif terhadap kolonialisme. Ia memandang bahwa kelemahan umat Islam bukan semata-mata disebabkan oleh kekuatan Barat, tetapi juga

oleh perpecahan internal, stagnasi intelektual, dan sikap pasif umat Islam sendiri (Nasution, 1995).

Sejak usia muda, Al-Afghani telah menunjukkan ketertarikan yang kuat terhadap ilmu pengetahuan, filsafat, dan politik. Ia menguasai berbagai disiplin ilmu, baik keislaman maupun rasional, serta mengikuti perkembangan pemikiran modern di Barat. Berbeda dengan banyak ulama sezamannya yang cenderung bersifat lokal dan tradisional, Al-Afghani memiliki wawasan global dan bergerak lintas wilayah. Ia melakukan perjalanan intelektual dan politik ke berbagai pusat dunia Islam dan Barat, seperti India, Mesir, Turki Usmani, Iran, dan Eropa, yang memperluas pandangannya mengenai kondisi umat Islam dan strategi kebangkitan politik (Lapidus, 2002).

Berbeda dengan ulama tradisional yang lebih fokus pada pengajaran dan penulisan karya keagamaan, Jamaluddin Al-Afghani dikenal sebagai pemikir sekaligus aktivis politik. Ia terlibat langsung dalam berbagai gerakan perlawanan terhadap kolonialisme dan mengkritik keras penguasa Muslim yang dianggap tunduk kepada kepentingan penjajah. Aktivitas politiknya sering kali menimbulkan kecurigaan dan perlawanan dari penguasa lokal maupun pemerintah kolonial, sehingga ia beberapa kali diusir, dipantau, dan dibatasi ruang geraknya. Namun, tekanan politik tersebut tidak menghentikannya untuk terus menyebarkan gagasan kebangkitan Islam (Watt, 1953).

Al-Afghani juga dikenal sebagai figur yang piawai dalam retorika politik dan debat intelektual. Melalui pidato, diskusi publik, dan tulisan-tulisannya, ia berupaya membangkitkan kesadaran umat Islam akan pentingnya persatuan, kebebasan politik, dan perlawanan terhadap penjajahan. Salah satu murid dan tokoh yang paling dipengaruhi oleh pemikiran Al-Afghani adalah Muhammad Abduh, yang kemudian mengembangkan gagasan reformisme Islam dalam bidang pendidikan, teologi, dan hukum Islam. Melalui jaringan murid dan pengikut inilah pemikiran Al-Afghani menyebar luas dan memberikan dampak jangka panjang dalam dunia Islam (Nasution, 1995).

Dalam perjalanan hidupnya, Al-Afghani lebih dikenal sebagai penggerak ide dan kesadaran politik daripada sebagai penulis sistematis. Meskipun karya tulisnya relatif terbatas dibandingkan pemikir lain, pengaruh intelektual dan politiknya sangat besar. Ia berhasil menggeser wacana keislaman dari sikap pasif dan apologetik menuju sikap aktif, kritis, dan politis dalam menghadapi tantangan modernitas dan kolonialisme Barat (Watt, 1953).

Dengan latar belakang kehidupan yang penuh dinamika politik, pengembaraan intelektual lintas wilayah, dan keterlibatan langsung dalam perlawanan terhadap kolonialisme, Jamaluddin Al-Afghani tampil sebagai tokoh kunci dalam transisi pemikiran politik Islam dari klasik menuju modern. Biografinya menunjukkan bahwa pemikiran politiknya tidak lahir dari refleksi teoritis semata,

melainkan dari pengalaman historis konkret yang membentuk pandangan universal, revolusioner, dan berorientasi pada kebangkitan umat Islam.



1. Latar Belakang & Awal Kehidupan (1838–1855)

Fokus: Identitas, asal-usul, dan pembentukan intelektual awal

- Lahir: 1838 (perdebatan: Afghanistan atau Iran/Persia)
- Nama lengkap: *Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani*
- Latar keluarga religius dan terpelajar
- Menguasai ilmu:
 - Tafsir, hadis, fikih
 - Filsafat Islam
 - Logika dan ilmu rasional
- Menguasai beberapa bahasa: Arab, Persia, Turki

🔑 *Tema kunci:* Pembentukan intelektual dan identitas Muslim universal

2. Perjalanan Intelektual & Politik Awal (1855–1868)

Fokus: Mobilitas dan kesadaran politik global

- Melakukan perjalanan ke:
 - India
 - Makkah
 - Asia Tengah
- Menyaksikan langsung:
 - Kolonialisme Inggris di India
 - Kelemahan dunia Islam
- Mulai menyuarakan:
 - Anti-imperialisme
 - Kebangkitan umat Islam

☞ *Tema kunci:* Kesadaran anti-kolonial dan solidaritas umat

3. Aktivisme Politik & Pemikiran Pan-Islamisme (1869–1879)

Fokus: Peran sebagai aktivis internasional

- Tinggal dan aktif di:
 - Afghanistan (penasihat politik)
 - Mesir (guru dan pemikir publik)
- Mempengaruhi murid-murid penting:
 - Muhammad Abduh
- Mengkritik:
 - Tirani penguasa Muslim
 - Stagnasi pemikiran Islam

☞ *Tema kunci:* Pan-Islamisme dan reformasi politik

4. Pengasingan & Perjuangan Intelektual (1880–1897)

Fokus: Pemikiran melalui tulisan dan jaringan internasional

- Diusir dari Mesir → Paris → London → Istanbul

- Mendirikan jurnal Al-‘Urwah al-Wuthqa (Paris, 1884)
 - Menyerukan:
 - Persatuan dunia Islam
 - Perlawanan terhadap Barat kolonial
 - Terlibat konflik politik dengan penguasa Ottoman
- ☞ *Tema kunci:* Media, ideologi, dan perlawanan intelektual
5. Pemikiran Utama Jamaluddin al-Afghani
Fokus: Warisan intelektual
- Pan-Islamisme
 - Rasionalitas Islam
 - Penolakan terhadap sekularisme Barat ekstrem
 - Islam sebagai kekuatan politik & peradaban
 - Kritik terhadap fatalisme dan taqlid buta
- ☞ *Tema kunci:* Islam progresif dan rasional
6. Akhir Hayat & Wafat (1897)
Fokus: Penutup perjalanan hidup
- Wafat: 1897, Istanbul
 - Dimakamkan di Turki (kemudian dipindahkan ke Afghanistan)
 - Wafat dalam kondisi politik yang penuh kontroversi
7. Warisan & Pengaruh
Fokus: Dampak jangka panjang
- Inspirator gerakan:
 - Reformasi Islam
 - Nasionalisme Muslim
 - Berpengaruh pada:

- Muhammad Abduh
 - Rasyid Ridha
 - Tokoh penting kebangkitan Islam modern abad ke-19
- 👉 *Tema kunci:* Pelopor kebangkitan intelektual Islam modern

B. Pan-Islamisme

Salah satu gagasan paling sentral dalam pemikiran politik Jamaluddin Al-Afghani adalah Pan-Islamisme, yaitu ide persatuan umat Islam lintas bangsa, etnis, dan mazhab untuk menghadapi tantangan kolonialisme Barat. Al-Afghani memandang bahwa kemunduran dan kelemahan politik dunia Islam bukan terutama disebabkan oleh ajaran Islam itu sendiri, melainkan oleh perpecahan internal umat Islam yang melemahkan daya tawar politik mereka di hadapan kekuatan imperialis. Oleh karena itu, persatuan dan solidaritas umat Islam dipandang sebagai syarat utama bagi kebangkitan politik dan peradaban Islam (Al-Afghani, t.t.).

Menurut Al-Afghani, umat Islam pada dasarnya memiliki ikatan historis, teologis, dan peradaban yang sama, sehingga perbedaan etnis, bahasa, dan wilayah geografis tidak seharusnya menjadi sumber perpecahan. Pan-Islamisme tidak dimaksudkan sebagai penghapusan identitas lokal atau nasional, melainkan sebagai kesadaran kolektif bahwa umat Islam memiliki kepentingan politik bersama dalam menghadapi dominasi dan eksploitasi Barat. Dengan kesadaran ini, umat Islam diharapkan mampu melampaui batas-

batas sempit nasionalisme dan membangun solidaritas lintas wilayah (Lapidus, 2002).

Dalam konteks sejarahnya, Al-Afghani melihat Kekhalifahan Usmani sebagai simbol politik yang masih memungkinkan terwujudnya persatuan dunia Islam. Meskipun ia tidak menutup mata terhadap kelemahan internal kekhalifahan tersebut, Al-Afghani tetap memandangnya sebagai titik temu politik umat Islam yang dapat dimanfaatkan untuk melawan hegemoni Barat. Oleh karena itu, Pan-Islamisme juga mengandung dimensi geopolitik, yaitu upaya memperkuat posisi politik dunia Islam melalui kepemimpinan dan koordinasi bersama (Lapidus, 2002).

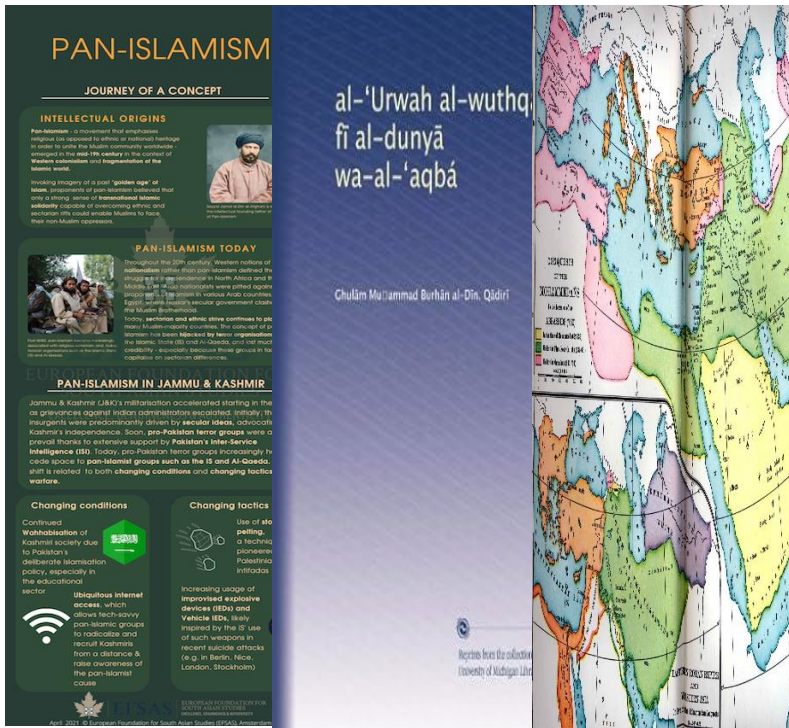
Lebih jauh, Pan-Islamisme dalam pemikiran Al-Afghani berfungsi sebagai strategi politik aktif, bukan sekadar wacana ideologis. Ia menekankan bahwa persatuan umat Islam harus diwujudkan dalam bentuk kerja sama politik, ekonomi, dan militer. Dengan persatuan tersebut, umat Islam dapat membangun kekuatan kolektif yang mampu menandingi dominasi kolonial dan mempertahankan kedaulatan politik mereka. Dalam pandangan Al-Afghani, tanpa persatuan, setiap wilayah Muslim akan mudah ditaklukkan secara terpisah oleh kekuatan Barat (Al-Afghani, t.t.).

Pan-Islamisme juga menjadi sarana bagi Al-Afghani untuk membangkitkan kesadaran politik umat Islam. Ia mengkritik sikap fatalisme dan kepasrahan yang berkembang di kalangan umat Islam akibat penafsiran agama yang sempit dan apolitis. Sebaliknya, Al-Afghani menekankan bahwa Islam sejak awal

memiliki dimensi politik yang menuntut umatnya untuk aktif memperjuangkan keadilan, kebebasan, dan kemerdekaan. Dengan demikian, Pan-Islamisme merupakan upaya untuk mengembalikan Islam sebagai kekuatan moral dan politik yang dinamis dalam kehidupan umat (Nasution, 1995).

Meskipun gagasan Pan-Islamisme menghadapi berbagai tantangan, baik dari penguasa kolonial maupun dari elite lokal yang lebih mementingkan kepentingan nasional sempit, pengaruhnya sangat luas dalam dunia Islam. Ide ini menginspirasi berbagai gerakan kebangkitan Islam dan nasionalisme Muslim pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20. Dengan demikian, Pan-Islamisme Al-Afghani dapat dipahami sebagai fondasi awal bagi lahirnya kesadaran politik transnasional umat Islam di era modern (Watt, 1953).

Dengan demikian, Pan-Islamisme dalam pemikiran Jamaluddin Al-Afghani bukan hanya gagasan persatuan simbolik, tetapi merupakan proyek politik dan peradaban yang bertujuan membangkitkan kekuatan umat Islam secara kolektif. Gagasan ini menegaskan bahwa kebangkitan Islam tidak mungkin terwujud tanpa persatuan, kesadaran politik, dan keberanian untuk melawan dominasi kolonial. Oleh karena itu, Pan-Islamisme menjadi salah satu pilar utama pemikiran politik Islam modern yang dirumuskan oleh Al-Afghani.



Makna visual:

- Dunia Islam sebagai satu kesatuan
- Al-Afghani sebagai penggerak ide
- Media (*Al-'Urwah al-Wuthqa*) sebagai alat perjuangan
- Konteks kolonial abad ke-19

Konsep B. Pan-Islamisme (Jamaluddin al-Afghani)

1. Pengertian Pan-Islamisme

Pan-Islamisme adalah gagasan persatuan umat Islam secara global tanpa dibatasi oleh:

- Negara
- Bangsa
- Etnis
- Mazhab

Islam dipandang bukan hanya sebagai agama spiritual, tetapi juga kekuatan sosial dan politik.

2. Latar Belakang Konsep

Pan-Islamisme lahir karena:

- Penjajahan Barat atas negeri-negeri Islam
- Lemahnya kekuasaan politik umat Islam
- Perpecahan internal dan taqlid buta
- Pengalaman langsung al-Afghani di India, Mesir, dan Turki Utsmani

3. Tujuan Pan-Islamisme

- Membangkitkan kesadaran umat Islam
- Melawan imperialisme dan dominasi Barat
- Mewujudkan solidaritas Islam internasional
- Mengembalikan martabat dan kekuatan umat

4. Prinsip-Prinsip Utama

- Ittihad al-Ummah → persatuan umat Islam
- Anti-imperialisme → penolakan penjajahan
- Anti-tirani → kritik terhadap penguasa zalim
- Rasionalitas Islam → penggunaan akal dan ilmu pengetahuan

5. Strategi Perjuangan

- Pendidikan dan pencerahan intelektual
- Penggunaan media dan tulisan
- Jaringan ulama dan pemikir lintas negara
- Penerbitan jurnal Al-'Urwah al-Wuthqa (1884)

6. Pan-Islamisme dan Modernitas

Al-Afghani menegaskan:

- Islam tidak bertentangan dengan sains
- Ilmu Barat boleh diambil

- Dominasi dan hegemoni Barat harus ditolak
7. Dampak dan Pengaruh
- Menginspirasi tokoh reformis:
 - Muhammad Abduh
 - Rasyid Ridha
 - Menjadi fondasi kebangkitan Islam modern
 - Mendorong kesadaran politik umat Islam global

🔗 Skema Konsep (Siap Dijadikan Diagram)

Kolonialisme Barat



Kesadaran Politik al-Afghani



Pan-Islamisme



Persatuan Umat Islam



Perlawanan & Kebangkitan Peradaban

C. **Perlawanan Terhadap Kolonialisme**

Pemikiran politik Jamaluddin Al-Afghani sangat kuat dipengaruhi oleh penolakannya terhadap kolonialisme Barat, yang ia pandang sebagai penyebab utama kemunduran politik dan kemandirian umat Islam. Bagi Al-Afghani, kolonialisme tidak hanya berbentuk penjajahan wilayah dan eksploitasi ekonomi, tetapi juga merupakan dominasi intelektual, budaya, dan politik yang secara sistematis melemahkan kepercayaan diri umat Islam. Dominasi ini bekerja dengan cara menanamkan rasa inferioritas, ketergantungan, dan sikap pasrah di kalangan

umat Islam, sehingga kolonialisme dapat bertahan tanpa perlawanan berarti (Nasution, 1995).

Al-Afghani menilai bahwa kekuatan kolonial Barat berhasil menguasai dunia Islam bukan semata-mata karena keunggulan militer dan teknologi, tetapi juga karena kelemahan internal umat Islam sendiri. Ia mengkritik sikap pasif dan fatalistik yang berkembang akibat pemahaman agama yang sempit dan apolitis. Menurutnya, penafsiran keagamaan yang menekankan kepasrahan tanpa usaha telah melumpuhkan daya kritis dan semangat perlawanan umat Islam. Oleh karena itu, Al-Afghani menyerukan pembaruan pemahaman agama yang lebih rasional, dinamis, dan berorientasi pada tindakan (Al-Afghani, t.t.).

Selain mengkritik umat Islam secara umum, Al-Afghani juga mengkritik keras para penguasa Muslim yang bekerja sama dengan penjajah demi mempertahankan kekuasaan mereka. Ia memandang kolaborasi antara elite lokal dan kekuatan kolonial sebagai bentuk pengkhianatan terhadap kepentingan umat. Penguasa semacam ini tidak hanya memperkuat dominasi Barat, tetapi juga mempercepat kehancuran moral dan politik masyarakat Muslim. Oleh karena itu, Al-Afghani menuntut adanya kepemimpinan politik yang berani, mandiri, dan berpihak pada kepentingan rakyat (Watt, 1953).

Dalam strategi perlawanan terhadap kolonialisme, Al-Afghani tidak membatasi diri pada perlawanan bersenjata. Ia menyadari bahwa kondisi umat Islam pada masanya belum memungkinkan untuk menghadapi

Barat secara militer. Oleh karena itu, ia menekankan pentingnya kebangkitan kesadaran politik dan intelektual sebagai fondasi utama perlawanan. Pendidikan, penguasaan ilmu pengetahuan, dan penguatan rasionalitas umat Islam dipandang sebagai langkah strategis untuk membebaskan umat dari ketergantungan dan ketertinggalan (Nasution, 1995).

Al-Afghani juga menegaskan bahwa umat Islam harus menguasai ilmu pengetahuan dan teknologi modern agar mampu bersaing dengan bangsa-bangsa Barat. Namun, modernisasi yang ia maksud bukanlah westernisasi yang mengorbankan identitas keislaman. Sebaliknya, ia mendorong umat Islam untuk mengadopsi ilmu dan teknologi secara selektif, dengan tetap mempertahankan nilai-nilai Islam sebagai landasan moral dan spiritual. Dalam pandangannya, kemajuan Barat tidak bertentangan dengan Islam, selama ilmu pengetahuan digunakan untuk kemaslahatan umat (Watt, 1953).

Lebih jauh, perlawanan terhadap kolonialisme dalam pemikiran Al-Afghani memiliki dimensi politik transnasional. Ia mengaitkan perjuangan melawan penjajahan dengan gagasan Pan-Islamisme, yaitu persatuan umat Islam lintas wilayah untuk menghadapi musuh bersama. Dengan persatuan dan solidaritas, umat Islam diharapkan mampu membangun kekuatan kolektif yang dapat menandingi hegemoni Barat. Dengan demikian, perlawanan terhadap kolonialisme bukan hanya perjuangan lokal atau nasional,

melainkan perjuangan bersama umat Islam secara global (Lapidus, 2002).

Dengan demikian, pemikiran Jamaluddin Al-Afghani mengenai perlawanan terhadap kolonialisme menunjukkan bahwa kebangkitan umat Islam harus dimulai dari kesadaran diri, pembaruan pemikiran, dan kemandirian politik. Perlawanan tidak hanya dilakukan dengan senjata, tetapi juga melalui pendidikan, intelektualitas, dan solidaritas umat. Gagasan-gagasannya memberikan fondasi penting bagi gerakan kebangkitan Islam dan nasionalisme Muslim di berbagai wilayah dunia Islam pada era modern.

PAN-ISLAMISM

JOURNEY OF A CONCEPT

INTELLECTUAL ORIGINS

Pan-Islamism is a movement that emphasises religious ties expressed as identity or national heritage in order to unite the Muslim community worldwide, especially in the mid-19th century in the context of Western colonialism and fragmentation of the Islamic world.

Invoking imagery of a past "golden age" of Islam, proponents of pan-Islamism believed that only a strong sense of transnational Islamic solidarity, especially of civilisational identity and sectarian rifts could enable Muslims to face their non-Muslim oppressors.



Portrait of a man in a turban, likely a historical figure associated with Pan-Islamism.

PAN-ISLAMISM TODAY



A group of men in traditional Islamic attire, possibly in a conflict zone.

Throughout the 20th century, Western nation-building came from pan-Islamic values through state centralisation in North Africa or Middle East. In the 1970s, nationalists were called to support the Islamic revolution in various Arab countries, especially in the context of the Muslim Brotherhood.

Today, sectarian and ethnic strife continues in many Muslim-majority countries. The concept of pan-Islamism has been hijacked by terror groups like ISIS, Al-Qaeda, and Al-Nusra, and is increasingly discredited because these groups' emphasis on sectarian differences.

PAN-ISLAMISM IN JAMMU & KASHMIR

Jammu & Kashmir (J&K)'s militarisation accelerated starting in the 1990s as grievances against Indian administrators escalated. Initially, insurgents were predominantly driven by secular ideas, advocating Kashmir's independence. Soon, pro-Pakistan terror groups were prevalent thanks to extensive support by Pakistan's Inter-Services Intelligence (ISI). Today, pro-Pakistan terror groups increasingly cede space to pan-Islamic groups such as the IS and Al-Qaeda, which is related to both changing conditions and changing local warfare.

Changing conditions

Continued Wahhabisation of Kashmiri society due to Pakistan's deliberate Islamisation policy, especially in the educational sector.



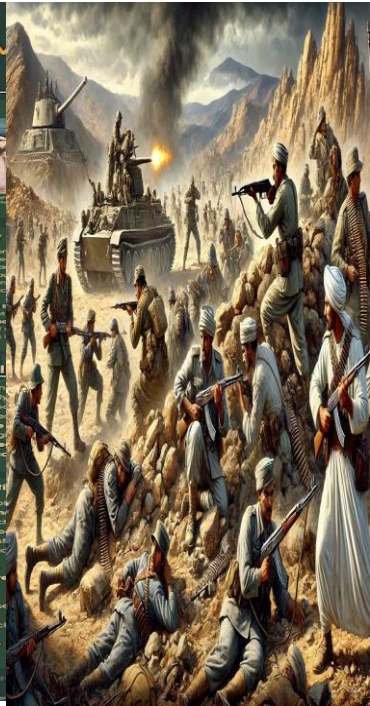
Ubiquitous internet access, which allows tech-savvy pan-Islamic groups to radicalize and recruit Kashmiris from a distance & raise awareness of the pan-Islamic cause.



Changing tactics

Use of pellet, a type of tear gas, by Indian forces in Kashmir.

Increasing usage of improvised explosive devices (IEDs) and vehicle IEDs, likely inspired by the IS' use of such weapons in recent suicide attacks (e.g. in Berlin, Nice, London, Stockholm).





Makna gambar (Perlawanan terhadap Kolonialisme):

1. Simbol penindasan kolonial Barat terhadap dunia Islam
2. Representasi kesadaran dan perlawanan umat melalui persatuan
3. Semangat Pan-Islamisme sebagai ideologi pembebasan
4. Perjuangan bukan hanya fisik, tetapi juga intelektual dan politik

D. Kesadaran politik umat Islam

1. Latar Belakang Pemikiran Politik Al-Afghani

Salah satu kontribusi terbesar Jamaluddin Al-Afghani dalam pemikiran politik Islam modern adalah upayanya membangkitkan

kesadaran politik umat Islam di tengah situasi kemunduran internal dan tekanan eksternal berupa kolonialisme Barat. Al-Afghani hidup pada abad ke-19, sebuah periode ketika sebagian besar wilayah dunia Islam berada di bawah dominasi kekuatan Eropa. Dominasi ini tidak hanya menyebabkan ketertinggalan dalam bidang politik dan ekonomi, tetapi juga melahirkan krisis kepercayaan diri umat Islam terhadap ajaran dan peradaban mereka sendiri (Hourani, 1983).

Situasi kolonial tersebut mendorong Al-Afghani untuk merefleksikan secara kritis sebab-sebab kemunduran umat Islam. Ia menegaskan bahwa kelemahan umat bukan bersumber dari ajaran Islam, melainkan dari cara umat Islam memahami dan mengamalkannya. Menurut Al-Afghani, sikap pasif, fatalistik, dan ketergantungan pada otoritas lama telah melemahkan daya juang umat Islam dan membuat mereka mudah dikuasai oleh kekuatan asing (Nasution, 1995). Oleh karena itu, kebangkitan politik umat Islam harus dimulai dari kesadaran akan identitas, kekuatan, dan tanggung jawab historis mereka sebagai sebuah umat.

Dalam konteks tersebut, Al-Afghani tampil sebagai pemikir dan aktivis yang secara tegas menolak pandangan bahwa Islam merupakan penghalang bagi kemajuan. Ia justru menegaskan bahwa Islam sejak

awal hadir sebagai agama yang dinamis, rasional, dan memiliki dimensi sosial-politik yang kuat. Islam tidak hanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhan melalui ibadah individual, tetapi juga mengatur kehidupan kolektif umat, termasuk persoalan kekuasaan, keadilan, dan tata sosial (Lapidus, 2002).

Al-Afghani juga menolak gagasan pemisahan agama dari politik yang berkembang seiring masuknya pengaruh Barat ke dunia Islam. Menurutnya, pemisahan tersebut merupakan konstruksi asing yang tidak memiliki akar dalam tradisi Islam. Ia menegaskan bahwa “agama Islam tidak pernah memisahkan urusan dunia dari urusan agama, sebab kekuasaan dan pemerintahan merupakan bagian dari tanggung jawab umat dalam menegakkan keadilan” (Al-Afghani, t.t.). Pandangan ini menunjukkan bahwa bagi Al-Afghani, politik tidak dapat dilepaskan dari nilai-nilai moral dan etika Islam.

Dengan demikian, latar belakang pemikiran politik Al-Afghani berangkat dari kesadarannya akan krisis umat Islam di bawah kolonialisme serta keyakinannya bahwa Islam memiliki sumber daya normatif dan rasional untuk membangkitkan kembali kekuatan politik umat. Kesadaran akan keterkaitan erat antara agama dan politik inilah yang kemudian menjadi fondasi utama bagi

seluruh gagasan pembaruan dan kebangkitan Islam yang ia perjuangkan. (Al-Afghani, t.t.).

2. Kritik terhadap Sekularisme dan Pemisahan Agama–Politik

Al-Afghani secara tegas menolak gagasan sekularisme yang memisahkan agama dari urusan politik dan negara. Baginya, pemisahan tersebut justru melemahkan umat Islam karena menghilangkan dimensi etis dan moral dalam praktik kekuasaan. Ia berpandangan bahwa politik yang dilepaskan dari nilai-nilai agama berpotensi melahirkan kekuasaan yang tiranik, eksploitatif, dan tidak berpihak pada keadilan sosial. Oleh karena itu, dalam Islam, politik harus berlandaskan nilai-nilai keadilan, amanah, musyawarah, dan tanggung jawab moral yang bersumber dari ajaran agama (Rahman, 1982).

Penolakan Al-Afghani terhadap sekularisme tidak dapat dilepaskan dari konteks kolonialisme Barat. Ia melihat bahwa gagasan pemisahan agama dan politik sering kali digunakan oleh kekuatan kolonial untuk melemahkan solidaritas umat Islam dan menjauhkan agama dari ruang publik. Dengan menyingkirkan agama dari politik, umat Islam kehilangan basis ideologis dan moral untuk melawan penjajahan dan ketidakadilan struktural yang mereka alami (Voll, 1982).

Menurut Al-Afghani, pengalaman sejarah Islam secara jelas menunjukkan bahwa agama dan politik berjalan beriringan. Nabi Muhammad saw. tidak hanya berperan sebagai pemimpin spiritual, tetapi juga sebagai pemimpin politik dan sosial yang mengatur kehidupan masyarakat Madinah. Dalam sejarah awal Islam, nilai-nilai keagamaan menjadi fondasi dalam pembentukan hukum, pemerintahan, dan tatanan sosial. Oleh karena itu, pemisahan agama dari politik tidak memiliki legitimasi historis dalam tradisi Islam (Lapidus, 2002).

Berdasarkan pandangan tersebut, keterlibatan umat Islam dalam politik bukanlah penyimpangan dari agama, melainkan perwujudan konkret dari ajaran Islam itu sendiri. Kesadaran politik, dalam perspektif Al-Afghani, merupakan bagian integral dari kesadaran keagamaan, karena melalui politik umat Islam dapat menegakkan keadilan, melindungi kepentingan bersama, dan melawan segala bentuk kezaliman. Dengan demikian, kritik Al-Afghani terhadap sekularisme tidak bersifat semata-mata ideologis, tetapi berakar pada upaya membangun kembali peran Islam sebagai kekuatan moral dan sosial dalam kehidupan umat.

3. Kemunduran Umat Islam dan Kritik terhadap Sikap Fatalistik

Al-Afghani berpandangan bahwa kemunduran umat Islam bukanlah akibat dari ajaran Islam, melainkan akibat dari kesalahan umat dalam memahami dan mengamalkan ajaran tersebut. Ia menolak anggapan bahwa Islam menghambat kemajuan, dan justru menegaskan bahwa ajaran Islam pada dasarnya mendorong rasionalitas, dinamika, dan tanggung jawab manusia. Oleh karena itu, Al-Afghani mengkritik keras sikap fatalisme, taklid buta, dan kepasrahan yang berkembang di kalangan umat Islam, karena sikap-sikap tersebut telah melumpuhkan daya kritis dan semangat perubahan umat (Hourani, 1983).

Menurut Al-Afghani, fatalisme yang berkembang di dunia Islam merupakan hasil dari pemahaman keliru terhadap konsep takdir. Keyakinan terhadap takdir sering kali dimaknai secara sempit sebagai alasan untuk pasif dan menerima keadaan apa adanya. Padahal, dalam ajaran Islam, konsep takdir selalu disertai dengan perintah untuk berusaha, berikhtiar, dan menggunakan akal secara optimal. Pemahaman yang keliru terhadap takdir inilah yang, menurut Al-Afghani, menjauhkan umat Islam dari semangat kemajuan dan tanggung jawab sosial (Rahman, 1982).

Selain fatalisme, Al-Afghani juga mengkritik tradisi taklid buta terhadap

otoritas keagamaan dan pemikiran masa lalu. Ia menilai bahwa taklid yang berlebihan telah membekukan kreativitas intelektual umat Islam dan menghambat kemampuan mereka untuk merespons perubahan zaman. Dalam pandangannya, Islam justru mendorong ijtihad dan penggunaan akal sebagai sarana untuk memahami realitas sosial dan menjawab tantangan baru yang dihadapi umat (Voll, 1982).

Oleh karena itu, Al-Afghani menyerukan perlunya reinterpretasi ajaran Islam yang bersifat dinamis, rasional, dan kontekstual agar umat Islam mampu merespons tantangan modernitas dan kolonialisme secara aktif. Ia menegaskan bahwa kebangkitan umat Islam hanya dapat terwujud apabila umat berani membebaskan akalnya dari belenggu pemikiran pasif dan dogmatis. Sebagaimana dikutip oleh Harun Nasution, Al-Afghani menyatakan bahwa “kelemahan umat Islam bersumber dari cara berpikir mereka sendiri yang membelenggu akal dan mematikan daya kritis” (Nasution, 1995).

Dengan demikian, kritik Al-Afghani terhadap sikap fatalistik tidak hanya bersifat teologis, tetapi juga politis dan sosial. Sikap pasif dan taklid, dalam pandangannya, telah membuka jalan bagi dominasi kolonial dan kemunduran politik

umat Islam. Sebaliknya, pembebasan akal dan penumbuhan kesadaran akan tanggung jawab manusia dipandang sebagai syarat utama bagi kebangkitan umat Islam di era modern. (Nasution, 1995).

4. Pendidikan dan Pencerahan sebagai Basis Kesadaran Politik

Dalam pandangan Al-Afghani, kesadaran politik umat Islam tidak dapat tumbuh tanpa adanya pendidikan dan pencerahan intelektual yang memadai. Ia meyakini bahwa pendidikan merupakan fondasi utama bagi kebangkitan umat, karena melalui pendidikan umat Islam dapat memahami realitas sosial-politik yang mereka hadapi secara rasional dan kritis. Al-Afghani menekankan pentingnya penguasaan ilmu pengetahuan secara menyeluruh, baik ilmu-ilmu keagamaan maupun ilmu-ilmu rasional dan modern, sebagai syarat untuk membebaskan umat Islam dari keterbelakangan dan dominasi asing (Nasution, 1995).

Menurut Al-Afghani, kebodohan dan keterbelakangan intelektual merupakan faktor utama yang menyebabkan umat Islam mudah dikuasai dan dimanipulasi oleh kekuatan kolonial. Umat yang tidak terdidik akan kehilangan kemampuan untuk menilai situasi politik secara objektif dan cenderung menerima penindasan sebagai sesuatu yang wajar.

Oleh karena itu, pendidikan harus diarahkan tidak hanya pada aspek ritual keagamaan, tetapi juga pada pembentukan kesadaran sosial dan politik yang kritis (Hourani, 1983).

Al-Afghani mendorong umat Islam untuk menggunakan akal secara maksimal, bersikap kritis terhadap realitas sosial-politik, dan terbuka terhadap pemikiran baru tanpa harus meninggalkan nilai-nilai dasar keislaman. Baginya, keterbukaan terhadap ilmu pengetahuan modern tidak bertentangan dengan Islam, selama tetap berlandaskan pada prinsip-prinsip moral dan etika Islam. Sikap ini dipandang penting agar umat Islam tidak terisolasi dari perkembangan dunia dan mampu bersaing dengan bangsa-bangsa lain secara setara (Rahman, 1982).

Dengan pendekatan pendidikan dan pencerahan intelektual tersebut, umat Islam diharapkan mampu memahami kondisi sosial-politik mereka secara mendalam, mengenali berbagai bentuk penindasan dan ketidakadilan, serta merumuskan strategi perlawanan yang efektif terhadap penjajahan dan tirani lokal. Dalam hal ini, Watt mencatat bahwa Al-Afghani meyakini “pengetahuan dan penggunaan akal merupakan senjata utama umat Islam untuk membebaskan diri dari dominasi politik Barat” (Watt, 1953).

Dengan demikian, pendidikan dan pencerahan intelektual menempati posisi sentral dalam pemikiran politik Al-Afghani. Kesadaran politik yang dibangun melalui pendidikan tidak hanya bertujuan untuk melawan kolonialisme, tetapi juga untuk membentuk umat Islam yang mandiri, kritis, dan bertanggung jawab dalam menentukan arah kehidupan sosial dan politik mereka sendiri. (Watt, 1953).

5. Dimensi Kolektif dan Transnasional Kesadaran Politik

Salah satu ciri khas pemikiran politik Jamaluddin Al-Afghani adalah penekanannya pada dimensi kolektif dan transnasional dalam membangun kesadaran politik umat Islam. Ia memandang umat Islam sebagai satu kesatuan (ummah) yang melampaui batas-batas geografis, etnis, bahasa, dan kebangsaan. Bagi Al-Afghani, perbedaan-perbedaan tersebut tidak seharusnya menjadi penghalang bagi persatuan politik umat Islam, terutama dalam menghadapi tantangan besar berupa dominasi dan kolonialisme Barat (Hourani, 1983).

Menurut Al-Afghani, kesadaran politik umat Islam tidak boleh dibatasi oleh kepentingan lokal atau nasional yang sempit. Ia menilai bahwa fragmentasi politik di dunia Islam justru memperlemah posisi umat Islam secara keseluruhan dan memudahkan kekuatan asing untuk

menguasai wilayah-wilayah Muslim. Oleh karena itu, ia menyerukan perlunya kesadaran bersama bahwa nasib umat Islam di berbagai belahan dunia saling berkaitan dan harus diperjuangkan secara kolektif (Voll, 1982).

Gagasan tersebut kemudian dikenal sebagai Pan-Islamisme, yaitu konsep persatuan umat Islam lintas wilayah dan negara untuk menghadapi tantangan bersama. Dalam kerangka Pan-Islamisme, Al-Afghani tidak bermaksud menghapus identitas lokal atau nasional, melainkan menempatkannya dalam kerangka solidaritas umat Islam yang lebih luas. Persatuan ini dipandang sebagai kekuatan strategis untuk melawan kolonialisme, dominasi politik, serta hegemoni budaya Barat yang mengancam kemandirian dunia Islam (Nasution, 1995).

Dengan membangun solidaritas global umat Islam, Al-Afghani berharap tercipta kekuatan politik dan moral yang mampu memperjuangkan keadilan, kebebasan, dan kedaulatan politik umat Islam. Kesadaran kolektif ini juga menumbuhkan rasa tanggung jawab bersama antarumat Islam untuk saling membantu dan membela kepentingan sesama Muslim, tanpa terikat oleh batas-batas negara modern yang dibentuk oleh kolonialisme (Rahman, 1982).

Sejarawan Islam Ira M. Lapidus menegaskan bahwa dalam pemikiran Al-Afghani, “persatuan umat Islam merupakan prasyarat utama untuk melawan dominasi politik dan budaya Barat” (Lapidus, 2002). Pandangan ini menunjukkan bahwa dimensi kolektif dan transnasional kesadaran politik bukan sekadar idealisme religius, tetapi merupakan strategi politik yang realistis dalam menghadapi ketimpangan kekuatan global.

Dengan demikian, konsep kesadaran politik kolektif dan transnasional yang digagas Al-Afghani menegaskan bahwa kebangkitan umat Islam harus dibangun di atas solidaritas global dan kesadaran bersama sebagai satu umat. Gagasan ini kemudian memberikan pengaruh besar terhadap berbagai gerakan kebangkitan Islam dan politik Islam modern di dunia Muslim. (Lapidus, 2002).

6. Politik sebagai Tanggung Jawab Moral dan Keagamaan

Melalui pidato, tulisan, dan aktivitas politiknya di berbagai wilayah dunia Islam, Jamaluddin Al-Afghani menanamkan kesadaran bahwa politik merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari tanggung jawab keagamaan umat Islam. Ia berpandangan bahwa agama tidak boleh dipersempit hanya pada wilayah ibadah ritual, tetapi harus hadir dalam kehidupan

sosial dan politik sebagai sumber nilai dan etika. Oleh karena itu, perjuangan melawan kezaliman, penjajahan, dan ketidakadilan dipandang Al-Afghani sebagai kewajiban moral dan religius, bukan semata-mata urusan duniawi atau kepentingan pragmatis (Nasution, 1995). Menurut Al-Afghani, kekuasaan dan politik memiliki dimensi moral yang sangat kuat. Kekuasaan yang tidak dikendalikan oleh nilai-nilai agama berpotensi melahirkan penindasan dan penyalahgunaan wewenang. Sebaliknya, politik yang berlandaskan ajaran Islam harus diarahkan untuk menegakkan keadilan, melindungi hak-hak masyarakat, dan menciptakan kesejahteraan bersama. Dalam konteks ini, agama berfungsi sebagai landasan etis yang membimbing praktik politik agar tidak menyimpang dari tujuan kemanusiaan (Rahman, 1982). Dalam perspektif Al-Afghani, keterlibatan politik umat Islam bukanlah sekadar upaya untuk meraih atau mempertahankan kekuasaan, melainkan sarana untuk mewujudkan nilai-nilai keadilan dan kemanusiaan dalam kehidupan nyata. Politik harus menjadi instrumen pembebasan umat dari berbagai bentuk penindasan, baik yang bersumber dari kekuatan kolonial asing maupun dari rezim lokal yang tiranik. Oleh karena itu, sikap apatis dan menjauh dari

politik justru dianggap bertentangan dengan semangat ajaran Islam yang menuntut kepedulian terhadap nasib sesama (Lapidus, 2002).

Al-Afghani juga menekankan bahwa tanggung jawab politik umat Islam bersifat kolektif. Setiap individu Muslim memiliki kewajiban moral untuk peduli terhadap kondisi sosial dan politik masyarakatnya, sesuai dengan kapasitas dan perannya masing-masing. Kesadaran ini diharapkan dapat mendorong terbentuknya masyarakat yang aktif, kritis, dan berani menuntut keadilan, serta tidak tunduk pada kekuasaan yang zalim (Voll, 1982).

Dengan demikian, politik dalam pemikiran Al-Afghani dipahami sebagai bagian integral dari pengamalan ajaran Islam. Politik bukan tujuan akhir, melainkan sarana untuk mewujudkan cita-cita Islam sebagai rahmat bagi seluruh alam, yaitu terciptanya tatanan sosial yang adil, bermartabat, dan manusiawi. Pandangan ini semakin menegaskan posisi Al-Afghani sebagai pemikir yang memadukan dimensi moral, keagamaan, dan politik dalam satu kerangka pemikiran yang utuh dan relevan bagi kebangkitan umat Islam di era modern.

7. Pengaruh Pemikiran Al-Afghani terhadap Kebangkitan Islam Modern
Kesadaran politik yang digagas Jamaluddin Al-Afghani memberikan

pengaruh besar terhadap munculnya berbagai gerakan kebangkitan Islam, reformisme, dan nasionalisme Muslim pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20. Gagasan-gagasannya tentang rasionalitas, persatuan umat, dan perlawanan terhadap kolonialisme menjadi sumber inspirasi bagi banyak pemikir dan aktivis Muslim di berbagai wilayah dunia Islam. Dalam konteks ini, Al-Afghani tidak hanya dipahami sebagai seorang teoritikus, tetapi juga sebagai penggerak kesadaran politik yang menembus batas-batas geografis dan kultural (Hourani, 1983).

Di antara tokoh yang paling kuat dipengaruhi oleh pemikiran Al-Afghani adalah Muhammad Abduh dan Rashid Rida. Muhammad Abduh mengembangkan gagasan pembaruan Islam yang menekankan rasionalitas, ijtihad, dan pendidikan sebagai sarana kebangkitan umat, yang secara jelas merupakan kelanjutan dari ide-ide Al-Afghani. Sementara itu, Rashid Rida melanjutkan dan menyistematiskan gagasan tersebut dalam kerangka reformisme Islam yang lebih terstruktur, khususnya melalui majalah *Al-Manar*, yang berperan besar dalam menyebarkan ide-ide kebangkitan Islam ke berbagai penjuru dunia Muslim (Voll, 1982).

Pengaruh Al-Afghani juga tampak dalam berkembangnya kesadaran nasionalisme Muslim di berbagai wilayah yang berada di bawah kekuasaan kolonial. Meskipun Al-Afghani lebih menekankan persatuan umat Islam secara transnasional, gagasan tentang perlawanan terhadap penindasan dan peneguhan martabat umat turut mendorong lahirnya gerakan-gerakan nasional yang berupaya membebaskan diri dari dominasi asing. Dengan demikian, pemikiran Al-Afghani berkontribusi pada terbentuknya sintesis antara kesadaran keislaman dan kesadaran kebangsaan di dunia Islam modern (Lapidus, 2002).

Secara paradigmatik, pemikiran Al-Afghani membantu membentuk pemahaman baru bahwa kebangkitan umat Islam harus dimulai dari kesadaran intelektual dan politik, bukan sekadar pembaruan ritual keagamaan. Ia menegaskan bahwa agama harus menjadi kekuatan pendorong perubahan sosial dan politik, bukan pelarian dari realitas. Harun Nasution menyimpulkan bahwa “bagi Al-Afghani, Islam adalah agama kemajuan yang menuntut keterlibatan aktif umat dalam kehidupan sosial dan politik” (Nasution, 1995).

Dengan demikian, Islam dalam perspektif Al-Afghani dipahami sebagai kekuatan pembebasan yang mendorong umat untuk berpikir kritis, bersatu, dan

memperjuangkan keadilan sosial serta kedaulatan politik. Pengaruh pemikirannya masih dapat dirasakan hingga kini, baik dalam wacana pemikiran Islam modern maupun dalam praktik gerakan sosial dan politik di dunia Muslim, yang terus berupaya menegakkan keadilan dan martabat manusia berdasarkan nilai-nilai Islam (Nasution, 1995).. Dengan demikian, Islam dipahami sebagai kekuatan pembebasan yang mendorong umat untuk berpikir kritis, bersatu, dan memperjuangkan keadilan sosial serta kedaulatan politik (Nasution, 1995).

Dengan demikian, pemikiran Jamaluddin Al-Afghani mengenai kesadaran politik umat Islam menegaskan bahwa kebangkitan Islam tidak mungkin terwujud tanpa keterlibatan aktif umat dalam kehidupan politik. Al-Afghani memandang Islam sebagai ajaran yang bersifat komprehensif, yang tidak hanya mengatur aspek spiritual dan ritual keagamaan, tetapi juga membimbing umat dalam mengelola kehidupan sosial dan politik secara adil dan bermartabat. Pemisahan agama dari politik, menurutnya, justru akan melemahkan umat Islam dan menjauhkan mereka dari nilai-nilai moral yang seharusnya menjadi landasan kekuasaan (Nasution, 1995).

Kesadaran politik yang digagas Al-Afghani dibangun di atas beberapa pilar utama, yaitu rasionalitas, pendidikan, penolakan terhadap fatalisme, serta persatuan umat Islam dalam

menghadapi tantangan bersama. Melalui pilar-pilar tersebut, Al-Afghani berupaya membangkitkan kembali daya kritis umat Islam agar mampu memahami realitas sosial-politik secara objektif dan tidak tunduk pada dominasi kolonial maupun kekuasaan yang zalim. Dalam konteks ini, kesadaran politik bukan sekadar kesadaran praktis, tetapi juga kesadaran moral dan historis sebagai umat yang memiliki tanggung jawab terhadap keadilan dan kemanusiaan (Hourani, 1983). Gagasan Al-Afghani menjadikan kesadaran politik sebagai fondasi utama kebangkitan umat Islam, baik di tingkat lokal, nasional, maupun global. Kesadaran ini mendorong umat Islam untuk melampaui kepentingan sempit, membangun solidaritas kolektif, dan memperjuangkan kedaulatan politik serta keadilan sosial. Oleh karena itu, Al-Afghani layak dipandang sebagai salah satu pelopor utama kebangkitan politik Islam di era modern, yang pemikirannya memberikan kontribusi penting bagi lahirnya reformisme Islam dan gerakan kebangkitan umat Islam hingga masa kini (Lapidus, 2002).



Pemikiran politik Jamaluddin Al-Afghani menandai transisi penting dari pemikiran politik Islam klasik menuju pemikiran politik Islam modern. Berbeda dengan pemikir klasik yang lebih menekankan dimensi normatif dan etika kekuasaan, Al-Afghani tampil sebagai tokoh yang merespons langsung tantangan historis zamannya, terutama dominasi kolonialisme Barat dan kemunduran politik dunia Islam. Pemikirannya lahir dari kesadaran bahwa umat Islam harus bangkit secara politik agar mampu mempertahankan kedaulatan dan martabatnya dalam percaturan global (Lapidus, 2002).

Melalui gagasan Pan-Islamisme, Al-Afghani menekankan pentingnya persatuan umat Islam lintas bangsa dan wilayah sebagai prasyarat kebangkitan politik. Persatuan ini dipandang sebagai kekuatan strategis untuk menghadapi

hegemoni Barat dan mengatasi perpecahan internal umat. Selain itu, penolakannya terhadap kolonialisme menunjukkan bahwa Islam, dalam pandangannya, bukan agama yang pasif dan fatalistik, melainkan ajaran yang mendorong perlawanan terhadap kezaliman dan dominasi asing (Nasution, 1995).

Kontribusi besar lainnya dari Al-Afghani adalah upayanya membangkitkan kesadaran politik umat Islam. Ia menegaskan bahwa Islam memiliki dimensi sosial dan politik yang tidak dapat dipisahkan dari kehidupan umat. Dengan mendorong reinterpretasi ajaran Islam yang rasional dan kontekstual, Al-Afghani berusaha membentuk umat Islam yang kritis, mandiri, dan berani menghadapi tantangan modernitas. Kesadaran inilah yang kemudian menjadi fondasi bagi berbagai gerakan kebangkitan Islam dan nasionalisme Muslim pada era modern (Watt, 1953).

Dengan demikian, pemikiran Jamaluddin Al-Afghani tidak hanya relevan dalam konteks sejarah kolonialisme abad ke-19, tetapi juga tetap aktual dalam menghadapi persoalan fragmentasi politik, ketergantungan global, dan krisis identitas di dunia Islam kontemporer. Gagasan-gagasannya memberikan inspirasi bagi upaya membangun solidaritas, kemandirian politik, dan kebangkitan umat Islam dalam menghadapi dinamika politik global yang terus berubah.

BAB X

PEMIKIRAN POLITIK ISLAM MODERN: BIOGRAFI DAN PEMIKIRAN POLITIK MUHAMMAD ABDUH

Bab ini membahas secara komprehensif biografi dan pemikiran politik Muhammad Abduh sebagai salah satu tokoh sentral dalam sejarah pemikiran Islam modern. Pembahasan difokuskan pada latar belakang kehidupan intelektual Abduh, gagasan reformasi pemikiran politik Islam, pandangannya tentang rasionalitas dan modernitas, serta sikapnya terhadap konsep negara bangsa. Melalui kajian ini, diharapkan dapat dipahami kontribusi Muhammad Abduh dalam membangun paradigma baru pemikiran politik Islam yang responsif terhadap tantangan zaman modern.

A. Biografi Muhammad Abduh

Muhammad Abduh lahir pada tahun 1849 di desa Mahallat Nashr, Provinsi al-Buhairah, Mesir, dari keluarga sederhana yang memiliki latar belakang religius. Lingkungan keluarga dan masyarakat tempat ia dibesarkan sangat dipengaruhi oleh tradisi keagamaan Islam yang kuat, meskipun masih bersifat tradisional. Kondisi sosial Mesir pada pertengahan abad ke-19 berada dalam situasi yang tidak stabil, ditandai oleh kemunduran internal pemerintahan, lemahnya institusi sosial, serta meningkatnya pengaruh dan intervensi kolonial Barat. Situasi tersebut berdampak luas terhadap kehidupan sosial, politik, dan keagamaan masyarakat Mesir, serta melahirkan kesadaran akan perlunya

pembaruan di kalangan intelektual Muslim (Hourani, 1983).

Sejak usia dini, Muhammad Abduh telah diperkenalkan pada pendidikan keagamaan tradisional melalui pengajaran Al-Qur'an, fikih dasar, dan ilmu-ilmu agama lainnya. Pendidikan awal ini membentuk fondasi keagamaan yang kuat dan mendalam dalam dirinya. Namun demikian, pengalaman belajar di lingkungan tradisional juga membuat Abduh menyadari berbagai keterbatasan metode pendidikan yang berkembang saat itu. Ia menilai bahwa sistem pendidikan tradisional terlalu menekankan hafalan dan kepatuhan buta terhadap otoritas keilmuan masa lalu, sehingga kurang memberi ruang bagi pengembangan daya kritis, rasionalitas, dan kebebasan berpikir. Kritik inilah yang kelak menjadi salah satu ciri utama pemikiran reformis Muhammad Abduh.

Perjalanan intelektual Muhammad Abduh mengalami titik balik yang sangat penting ketika ia melanjutkan studi ke Universitas Al-Azhar, Kairo. Sebagai pusat pendidikan Islam terpenting di dunia Islam, Al-Azhar memberikan Abduh akses luas terhadap khazanah keilmuan Islam klasik, seperti fikih, tafsir, hadis, dan ilmu kalam. Meskipun demikian, Abduh kembali merasakan kekecewaan terhadap metode pembelajaran yang dominan di Al-Azhar, yang masih berorientasi pada hafalan dan taklid. Ia menilai bahwa pendekatan tersebut tidak memadai untuk menjawab tantangan sosial, politik, dan intelektual yang dihadapi umat Islam pada masa modern.

Ketidakpuasan Abduh terhadap sistem pendidikan tradisional mendorongnya mencari pendekatan intelektual yang lebih dinamis dan kontekstual. Pada fase inilah ia bertemu dengan Jamaluddin Al-Afghani, seorang pemikir dan aktivis politik Islam yang memiliki pengaruh besar terhadap pembentukan pemikiran Abduh. Dari Al-Afghani, Abduh menyerap semangat rasionalitas, pentingnya penggunaan akal, serta kesadaran akan dimensi politik Islam. Al-Afghani juga menanamkan dalam diri Abduh gagasan tentang perlunya kebangkitan umat Islam melalui pembaruan pemikiran, persatuan umat, dan perlawanan terhadap kolonialisme Barat (Nasution, 1995).

Keterlibatan Muhammad Abduh dalam aktivitas intelektual dan politik, khususnya yang berkaitan dengan kritik terhadap kekuasaan dan dominasi asing, membuatnya mengalami tekanan dari penguasa Mesir. Ia kemudian diasingkan ke luar negeri akibat keterlibatannya dalam gerakan perlawanan dan pandangannya yang dianggap mengancam stabilitas politik. Namun, masa pengasingan tersebut justru menjadi fase penting dalam perkembangan pemikirannya. Selama berada di luar Mesir, Abduh berinteraksi dengan berbagai pemikir, menyaksikan langsung perkembangan ilmu pengetahuan, teknologi, serta sistem sosial-politik Barat, dan melakukan refleksi mendalam terhadap posisi umat Islam dalam peradaban modern.

Pengalaman hidup di luar negeri memperkaya wawasan Muhammad Abduh dan memperkuat keyakinannya bahwa pembaruan pemikiran

Islam merupakan kebutuhan mendesak. Ia menyadari bahwa kemajuan Barat tidak semata-mata disebabkan oleh faktor material, tetapi juga oleh rasionalitas, sistem pendidikan yang maju, dan keterbukaan intelektual. Kesadaran ini mendorong Abduh untuk merumuskan gagasan pembaruan Islam yang berupaya mengintegrasikan nilai-nilai keislaman dengan rasionalitas dan tuntutan modernitas, tanpa harus kehilangan identitas religius umat Islam.

Setelah kembali ke Mesir, Muhammad Abduh menempati sejumlah posisi penting dalam kehidupan publik dan intelektual. Puncak peran publiknya terjadi ketika ia diangkat sebagai Mufti Mesir, sebuah jabatan keagamaan yang sangat berpengaruh. Dalam kapasitas ini, Abduh berupaya mereformasi pemahaman keagamaan dan hukum Islam melalui fatwa-fatwanya yang rasional, kontekstual, dan berorientasi pada kemaslahatan masyarakat. Ia berusaha menunjukkan bahwa hukum Islam bersifat fleksibel dan mampu menyesuaikan diri dengan perubahan zaman tanpa meninggalkan prinsip-prinsip dasarnya.

Peran Muhammad Abduh sebagai Mufti Mesir menegaskan posisinya sebagai ulama reformis yang berupaya menjembatani tradisi Islam dengan tuntutan modernitas. Melalui pemikiran dan aktivitas publiknya, Abduh tidak hanya memberikan kontribusi dalam bidang keagamaan, tetapi juga meletakkan dasar bagi berkembangnya pemikiran politik Islam modern yang menekankan rasionalitas, keadilan, dan keterlibatan aktif umat Islam

dalam kehidupan sosial dan politik (Lapidus, 2002).

Versi Diagram Linear Muhammad Abduh



B. Reformasi Pemikiran Politik Islam

Muhammad Abduh dikenal sebagai salah satu tokoh reformis terpenting dalam sejarah pemikiran politik Islam modern. Upaya pembaruannya tidak diarahkan untuk mengganti atau menafikan ajaran Islam, melainkan untuk mereinterpretasi dan merevitalisasi ajaran tersebut agar kembali relevan dengan realitas sosial dan politik umat Islam. Abduh berpandangan bahwa kemunduran politik umat Islam bukanlah akibat dari Islam sebagai ajaran normatif, melainkan akibat dari cara umat Islam memahami dan mempraktikkan ajaran tersebut secara sempit, dogmatis, dan tidak kritis. Oleh karena itu, reformasi pemikiran politik Islam, menurut Abduh, harus dimulai dari pembaruan cara berpikir umat Islam itu sendiri (Nasution, 1995).

Dalam pandangan Abduh, Islam pada hakikatnya sejalan dengan prinsip-prinsip kemajuan, kebebasan, dan keadilan yang menjadi ciri masyarakat modern. Ia menolak anggapan bahwa Islam merupakan penghambat perkembangan politik dan sosial. Sebaliknya, Abduh menegaskan bahwa ajaran Islam mengandung nilai-nilai universal yang dapat menjadi dasar bagi terciptanya tatanan politik yang adil dan manusiawi. Nilai-nilai seperti keadilan (*al-'adl*), musyawarah (*shūrā*), dan tanggung jawab moral merupakan prinsip-prinsip fundamental yang harus diwujudkan dalam praktik kekuasaan dan pemerintahan (Rahman, 1982).

Untuk mewujudkan reformasi tersebut, Abduh menekankan tiga pilar utama, yaitu

pembukaan pintu ijtihad, pembentukan pemerintahan yang adil, dan sikap selektif terhadap modernitas.

1. Pembukaan Pintu Ijtihad

Salah satu aspek paling penting dalam reformasi pemikiran politik Islam yang digagas Muhammad Abduh adalah penekanannya pada pembukaan kembali pintu ijtihad. Penekanan ini tidak dapat dilepaskan dari pandangan rasional Abduh mengenai peran akal dalam ajaran Islam. Ia memandang ijtihad sebagai mekanisme intelektual yang esensial, karena melalui ijtihad akal manusia digunakan secara aktif dan bertanggung jawab untuk memahami ajaran Islam serta merespons perubahan sosial, politik, dan budaya yang terus berlangsung. Dalam perspektif Abduh, penggunaan akal melalui ijtihad merupakan bagian integral dari pengamalan agama itu sendiri, bukan penyimpangan dari wahyu (Rahman, 1982). Menurut Abduh, anggapan bahwa pintu ijtihad telah tertutup merupakan salah satu penyebab utama stagnasi pemikiran umat Islam dan kemunduran mereka dalam bidang politik serta peradaban. Penutupan pintu ijtihad mencerminkan sikap anti-rasional yang bertentangan dengan semangat Islam yang sejak awal mendorong penggunaan akal dan kebebasan berpikir. Akibatnya, umat Islam terjebak dalam cara berpikir statis dan kehilangan kemampuan

untuk menyesuaikan ajaran agama dengan realitas zaman modern, khususnya dalam menghadapi tantangan politik dan sosial yang kompleks (Voll, 1982).

Penutupan pintu ijtihad, dalam pandangan Abduh, juga melahirkan tradisi taklid buta terhadap otoritas keilmuan masa lalu. Tradisi ini membuat umat Islam cenderung menerima pendapat-pendapat lama tanpa proses penalaran kritis, sehingga ajaran Islam dipahami secara literal dan kaku. Dalam kondisi demikian, rasionalitas tidak lagi berfungsi sebagai alat untuk menafsirkan wahyu secara dinamis, melainkan digantikan oleh kepatuhan dogmatis terhadap tradisi. Akibatnya, Islam sering kali dipersepsikan tidak mampu menjawab persoalan-persoalan baru yang muncul dalam kehidupan modern, termasuk persoalan politik, hukum, dan tata negara (Hourani, 1983).

Sebagai seorang pemikir rasional, Abduh menegaskan bahwa pembukaan kembali pintu ijtihad tidak berarti mengabaikan atau menafikan sumber-sumber utama ajaran Islam seperti Al-Qur'an dan Sunnah. Sebaliknya, ijtihad justru merupakan upaya rasional untuk memahami dan mengaktualisasikan pesan-pesan normatif wahyu agar tetap relevan dengan tuntutan zaman. Dalam kerangka ini, akal berfungsi sebagai instrumen untuk menggali makna ajaran Islam secara kontekstual, sementara

wahyu tetap menjadi sumber nilai dan prinsip dasar yang membimbing proses penalaran tersebut (Nasution, 1995).

Melalui ijtihad yang berbasis rasionalitas, Abduh berharap umat Islam mampu merumuskan konsep-konsep politik yang sejalan dengan nilai-nilai Islam sekaligus kompatibel dengan realitas negara dan masyarakat modern. Ijtihad, dengan demikian, berfungsi sebagai jembatan antara tradisi keislaman dan dinamika perubahan sosial-politik. Dengan menghidupkan kembali ijtihad, Abduh berupaya membangun tradisi pemikiran Islam yang rasional, dinamis, dan terbuka, sehingga Islam dapat kembali berperan sebagai kekuatan moral dan intelektual dalam membentuk kehidupan politik yang adil dan manusiawi (Lapidus, 2002).

2. Pemerintahan yang Adil

Selain menekankan pentingnya ijtihad sebagai sarana pembaruan pemikiran, Muhammad Abduh juga memberikan perhatian besar pada persoalan pemerintahan yang adil sebagai inti dari pemikiran politik Islam. Pandangan ini berangkat dari keyakinannya bahwa keadilan merupakan prinsip fundamental ajaran Islam yang harus menjadi landasan utama dalam penyelenggaraan kekuasaan. Dalam perspektif Abduh, keadilan bukan hanya konsep teologis atau moral yang abstrak, melainkan nilai rasional yang

harus diwujudkan secara nyata dalam praktik pemerintahan dan kebijakan publik (Nasution, 1995).

Abduh berpandangan bahwa kekuasaan politik dalam Islam tidak bersifat absolut, melainkan harus dibatasi oleh prinsip-prinsip moral, etika, dan tanggung jawab sosial. Kekuasaan, menurutnya, merupakan amanah yang diberikan kepada penguasa untuk mengelola urusan masyarakat secara adil dan bertanggung jawab. Pandangan ini menunjukkan pendekatan rasional Abduh terhadap kekuasaan, di mana legitimasi politik tidak didasarkan pada klaim keagamaan semata, tetapi pada kemampuan penguasa untuk menegakkan keadilan dan melindungi kepentingan rakyat. Dengan demikian, kekuasaan tidak boleh dijadikan alat untuk mempertahankan dominasi atau kepentingan segelintir elit (Rahman, 1982). Lebih lanjut, Abduh menegaskan bahwa pemerintahan yang sah adalah pemerintahan yang berlandaskan keadilan, musyawarah, dan akuntabilitas. Prinsip musyawarah dipahami sebagai mekanisme rasional untuk melibatkan masyarakat dalam proses pengambilan keputusan, sementara akuntabilitas berfungsi sebagai sarana pengawasan terhadap kekuasaan agar tidak menyimpang dari tujuan keadilan. Abduh secara tegas mengkritik praktik kekuasaan yang otoriter dan

sewenang-wenang, karena praktik tersebut bertentangan dengan semangat Islam yang menjunjung tinggi martabat manusia dan keadilan sosial. Dalam pandangannya, pemerintahan yang tidak adil—meskipun mengatasnamakan agama—kehilangan legitimasi moral dan rasionalnya (Lapidus, 2002).

Dalam kerangka reformasi politik Islam, Abduh menolak legitimasi kekuasaan yang hanya bertumpu pada tradisi, keturunan, atau klaim otoritas keagamaan tanpa pertanggungjawaban kepada masyarakat. Ia menegaskan bahwa keadilan tidak dapat ditegakkan melalui otoritas yang tidak rasional dan tidak akuntabel. Oleh karena itu, pemerintahan yang ideal menurut Abduh adalah pemerintahan yang mampu melindungi hak-hak warga negara, menjamin kebebasan, serta menciptakan kesejahteraan bersama melalui kebijakan yang adil dan rasional. Prinsip-prinsip ini menunjukkan kesesuaian pemikiran Abduh dengan gagasan negara hukum dan pemerintahan etis dalam konteks politik modern (Voll, 1982).

Dengan demikian, konsep pemerintahan yang adil dalam pemikiran Muhammad Abduh menunjukkan keterkaitan erat antara prinsip keadilan, rasionalitas, dan etika politik Islam. Reformasi pemikiran politik Islam yang ia gagas bertujuan melahirkan sistem pemerintahan yang

tidak hanya efektif secara administratif, tetapi juga etis dan manusiawi. Melalui peneguhan keadilan sebagai prinsip utama kekuasaan, Abduh berupaya menempatkan Islam sebagai sumber nilai moral yang rasional dan relevan bagi kehidupan politik modern (Hourani, 1983).

3. Selektif terhadap Modernitas

Pilar ketiga dalam reformasi pemikiran politik Islam Muhammad Abduh adalah sikap selektif dan kritis terhadap modernitas, yang secara langsung berkaitan dengan komitmennya terhadap prinsip keadilan. Abduh menolak dua sikap ekstrem yang berkembang di kalangan umat Islam, yaitu penolakan total terhadap modernitas Barat dan penerimaan modernitas secara membabi buta tanpa kritik. Menurutnyanya, kedua sikap tersebut sama-sama berpotensi menimbulkan ketidakadilan: penolakan total akan menyebabkan keterbelakangan dan marginalisasi umat Islam, sementara penerimaan tanpa kritik dapat melahirkan bentuk penindasan baru yang mengabaikan nilai-nilai moral dan kemanusiaan (Nasution, 1995).

Dalam pandangan Abduh, modernitas harus dinilai secara rasional berdasarkan dampaknya terhadap keadilan sosial dan kesejahteraan masyarakat. Ia berpandangan bahwa banyak unsur modernitas—seperti ilmu pengetahuan,

teknologi, sistem pendidikan, dan tata kelola pemerintahan—dapat dan perlu diadopsi oleh umat Islam selama unsur-unsur tersebut berkontribusi pada terciptanya keadilan, kebebasan, dan kemaslahatan bersama. Abduh menilai bahwa kemajuan Barat tidak lahir dari penolakan agama, melainkan dari penggunaan akal, disiplin ilmu pengetahuan, serta sistem sosial-politik yang rasional dan relatif menjunjung prinsip keadilan dalam pengelolaan masyarakat (Hourani, 1983).

Namun demikian, Abduh menegaskan bahwa tidak semua aspek modernitas Barat selaras dengan nilai-nilai Islam. Unsur-unsur modernitas yang bersifat materialistik, eksploitatif, dan mengabaikan dimensi etika harus dikritisi dan ditolak, karena berpotensi melahirkan ketimpangan sosial dan ketidakadilan struktural. Dalam hal ini, sikap selektif terhadap modernitas merupakan ekspresi dari komitmen moral Abduh terhadap keadilan, di mana modernisasi tidak boleh mengorbankan nilai kemanusiaan dan etika demi efisiensi atau kemajuan semata (Rahman, 1982).

Melalui pendekatan selektif ini, Abduh berusaha membangun sintesis antara Islam dan modernitas politik. Islam dipahami sebagai sumber nilai moral dan etika yang membimbing proses modernisasi agar tetap

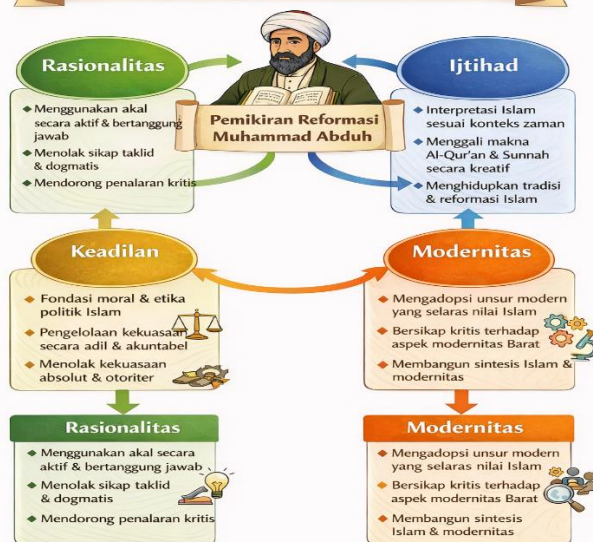
berorientasi pada keadilan dan kesejahteraan masyarakat. Modernitas, dalam pandangan Abduh, bukan tujuan akhir, melainkan sarana untuk mewujudkan tatanan sosial dan politik yang lebih adil, rasional, dan manusiawi. Dengan demikian, rasionalitas modern digunakan untuk memperkuat—bukan menggantikan—prinsip keadilan yang menjadi inti ajaran Islam (Voll, 1982).

Dengan demikian, sikap selektif terhadap modernitas dalam pemikiran Muhammad Abduh merupakan bagian integral dari reformasi pemikiran politik Islam yang berorientasi pada keadilan. Melalui pembukaan pintu ijtihad, peneguhan prinsip pemerintahan yang adil, dan modernisasi yang kritis, Abduh membangun kerangka pemikiran politik Islam yang mampu merespons tantangan zaman modern tanpa kehilangan komitmen moral dan etisnya. Pendekatan ini menjadikan Abduh sebagai tokoh penting dalam upaya merumuskan hubungan yang harmonis antara Islam, modernitas, dan keadilan sosial (Lapidus, 2002).

Reformasi Pemikiran Politik Islam



Rasionalitas Sebagai Dasar Reformasi Politik Islam Abdurrahman



C. Rasionalitas dan modernitas

1. Rasionalitas dalam Pemikiran Muhammad Abduh

Salah satu ciri paling menonjol dalam pemikiran Muhammad Abduh adalah penekanannya pada rasionalitas sebagai fondasi utama pembaruan Islam. Abduh meyakini bahwa akal merupakan anugerah Tuhan yang harus digunakan secara maksimal dalam memahami ajaran Islam dan realitas kehidupan. Baginya, penggunaan akal bukanlah ancaman bagi agama, melainkan justru merupakan bagian integral dari pengamalan ajaran Islam itu sendiri. Oleh karena itu, Abduh menolak pandangan yang menempatkan akal dan wahyu dalam posisi yang saling bertentangan. Sebaliknya, ia menegaskan bahwa wahyu dan akal memiliki hubungan yang saling melengkapi: wahyu memberikan prinsip-prinsip dasar dan nilai-nilai normatif, sementara akal berfungsi untuk menafsirkan, menjelaskan, dan mengimplementasikan prinsip-prinsip tersebut sesuai dengan konteks sosial dan sejarah yang terus berubah (Rahman, 1982).

Penekanan Abduh terhadap rasionalitas merupakan respons langsung terhadap kondisi umat Islam yang, menurutnya, mengalami stagnasi intelektual akibat dominasi taklid dan sikap anti-rasional. Ia

menilai bahwa pemahaman keagamaan yang terlalu literal dan dogmatis telah melemahkan daya kritis umat Islam serta menghambat kemampuan mereka untuk merespons tantangan zaman secara kreatif dan konstruktif. Dalam pandangan Abduh, rasionalitas justru merupakan karakter fundamental ajaran Islam sejak awal, sebagaimana tercermin dalam dorongan Al-Qur'an agar manusia berpikir (*tafakkur*), merenung (*tadabbur*), dan menggunakan akalnya dalam memahami tanda-tanda Tuhan di alam semesta (Nasution, 1995). Lebih jauh, Abduh memandang rasionalitas sebagai sarana pembebasan intelektual umat Islam dari belenggu tradisionalisme yang tidak kritis. Ia menolak anggapan bahwa pemikiran keislaman masa lalu bersifat final dan tidak dapat ditinjau kembali. Sebaliknya, Abduh menegaskan bahwa tradisi keilmuan Islam harus terus dikaji secara rasional agar tetap hidup dan relevan. Dengan demikian, rasionalitas berfungsi sebagai alat untuk menilai kembali warisan keilmuan Islam, bukan untuk menolaknya, tetapi untuk menghidupkannya kembali dalam konteks sosial dan politik yang berubah.

Rasionalitas dalam pemikiran Muhammad Abduh juga memiliki implikasi yang kuat terhadap pembaruan hukum dan pemikiran sosial-politik Islam. Melalui

penggunaan akal, Abduh mendorong umat Islam untuk memahami hukum Islam secara substantif, dengan menekankan tujuan-tujuan moral dan kemanusiaan di balik ketentuan hukum (*maqāṣid al-sharī'ah*). Pendekatan ini memungkinkan hukum Islam berfungsi secara lebih adaptif dan kontekstual dalam menjawab persoalan-persoalan modern, termasuk dalam bidang politik, pemerintahan, dan kehidupan sosial.

Dalam bidang pendidikan, Abduh menilai bahwa rasionalitas merupakan kunci utama kebangkitan umat Islam. Sistem pendidikan Islam, menurutnya, harus direformasi agar tidak hanya berorientasi pada hafalan teks-teks keagamaan, tetapi juga pada pengembangan akal, sikap kritis, dan keterbukaan intelektual. Pendidikan yang rasional diharapkan mampu melahirkan individu Muslim yang mandiri, analitis, dan mampu berpikir secara kritis terhadap realitas sosial dan politik yang dihadapinya (Nasution, 1995).

Selain itu, Abduh juga menekankan pentingnya integrasi antara ilmu-ilmu keagamaan dan ilmu-ilmu rasional. Ia menolak dikotomi tajam antara ilmu agama dan ilmu dunia, karena menurutnya kedua jenis ilmu tersebut sama-sama bersumber dari Tuhan dan sama-sama diperlukan bagi kemajuan umat Islam. Dengan mengintegrasikan

rasionalitas dalam sistem pendidikan dan pemikiran Islam, Abduh berupaya membangun generasi Muslim yang tidak hanya taat secara religius, tetapi juga mampu berperan aktif dalam kehidupan intelektual, sosial, dan politik modern.

Dengan demikian, rasionalitas dalam pemikiran Muhammad Abduh merupakan landasan epistemologis dan metodologis bagi seluruh proyek pembaruannya. Melalui peneguhan peran akal, Abduh berusaha membangun pemikiran Islam yang dinamis, kritis, dan terbuka terhadap perubahan, sekaligus tetap berakar pada nilai-nilai wahyu. Pendekatan ini menjadikan rasionalitas sebagai instrumen utama untuk membebaskan umat Islam dari stagnasi intelektual dan membangun kebangkitan yang berkelanjutan dalam menghadapi tantangan zaman modern.

2. Modernitas dalam Pemikiran Muhammad Abduh

Berbeda dengan rasionalitas yang merupakan prinsip epistemologis dan metodologis, modernitas dalam pemikiran Muhammad Abduh dipahami sebagai realitas sosial-historis yang tidak dapat dihindari oleh umat Islam. Abduh menyadari bahwa dunia Islam pada akhir abad ke-19 telah memasuki fase baru yang ditandai oleh dominasi Barat dalam bidang politik, ekonomi, ilmu pengetahuan, dan teknologi. Oleh karena itu, modernitas

tidak dapat dihadapi dengan sikap penolakan emosional atau nostalgia terhadap masa lalu, melainkan dengan sikap rasional dan kritis yang memungkinkan umat Islam beradaptasi tanpa kehilangan jati dirinya.

Dalam menghadapi modernitas, Abduh mengambil posisi yang moderat dan seimbang. Ia menolak sikap ekstrem yang memusuhi modernitas Barat secara total, karena menurutnya sikap tersebut hanya akan memperdalam keterisolasian dan keterbelakangan umat Islam. Penolakan total terhadap modernitas akan membuat umat Islam tertinggal dalam penguasaan ilmu pengetahuan, teknologi, dan sistem sosial-politik modern, sehingga semakin lemah dalam menghadapi tantangan global. Namun, di sisi lain, Abduh juga menolak penerimaan modernitas Barat secara membabi buta tanpa kritik, karena berpotensi mengikis nilai-nilai moral, spiritual, dan identitas keislaman yang menjadi fondasi kehidupan umat Islam.

Menurut Abduh, modernitas harus disikapi secara selektif dan rasional. Unsur-unsur modernitas seperti ilmu pengetahuan, teknologi, sistem pendidikan, serta tata kelola sosial-politik dapat dan perlu diadopsi oleh umat Islam selama tidak bertentangan dengan nilai-nilai dasar Islam. Ia menilai bahwa kemajuan Barat bukanlah hasil dari

penolakan terhadap agama, melainkan buah dari penggunaan akal secara sistematis, pengembangan ilmu pengetahuan, serta sistem pendidikan yang maju dan terorganisasi dengan baik. Oleh karena itu, umat Islam dapat mengambil pelajaran dari pengalaman Barat tanpa harus meniru seluruh aspek budaya dan nilai-nilai yang tidak selaras dengan ajaran Islam (Hourani, 1983).

Pendekatan selektif terhadap modernitas ini menunjukkan upaya Abduh untuk membangun sintesis antara tradisi Islam dan tuntutan zaman modern. Dalam pandangannya, Islam memiliki kapasitas internal untuk beradaptasi dengan perubahan zaman karena ajarannya bersifat universal dan fleksibel. Abduh menegaskan bahwa umat Islam tidak perlu meninggalkan agamanya untuk menjadi modern. Sebaliknya, modernitas justru dapat dicapai dengan kembali kepada semangat rasional, dinamis, dan progresif yang terkandung dalam ajaran Islam sejak awal. Dengan cara ini, Islam diposisikan sebagai kekuatan pendorong kemajuan, bukan sebagai penghambat perubahan.

Lebih jauh, modernitas dalam pemikiran Abduh juga memiliki dimensi etis dan sosial. Ia menekankan bahwa modernisasi harus diarahkan untuk meningkatkan keadilan sosial, kesejahteraan masyarakat, dan martabat manusia. Modernitas yang

hanya berorientasi pada kemajuan material tanpa memperhatikan nilai-nilai moral dipandang berpotensi melahirkan ketimpangan sosial dan krisis kemanusiaan. Oleh karena itu, Islam harus berfungsi sebagai sumber nilai etis yang membimbing proses modernisasi agar tetap berorientasi pada kemaslahatan bersama.

Dengan demikian, modernitas dalam pemikiran Muhammad Abduh bukanlah tujuan akhir, melainkan sarana untuk membangun tatanan sosial dan politik yang lebih adil, rasional, dan manusiawi. Melalui sikap selektif dan kritis terhadap modernitas, Abduh berupaya menunjukkan kompatibilitas Islam dengan dunia modern tanpa harus mengorbankan identitas keislaman. Pendekatan ini menjadikan Abduh sebagai salah satu tokoh kunci dalam upaya mendialogkan Islam dengan modernitas dan membangun pemikiran politik Islam yang kontekstual dan inklusif (Voll, 1982).

3. Hubungan Rasionalitas dan Modernitas dalam Pemikiran Abduh

Dalam pemikiran Muhammad Abduh, rasionalitas dan modernitas merupakan dua konsep yang berbeda tetapi saling berkaitan erat dan tidak dapat dipisahkan. Rasionalitas berfungsi sebagai landasan epistemologis dan metodologis dalam memahami ajaran Islam, sementara

modernitas merupakan medan sosial-historis tempat rasionalitas tersebut diuji dan diterapkan. Dengan menjadikan akal sebagai instrumen utama penafsiran dan analisis, umat Islam menurut Abduh mampu menilai, menyaring, dan mengadopsi unsur-unsur modernitas secara kritis dan etis, tanpa kehilangan orientasi keagamaan (Rahman, 1982).

Abduh memandang bahwa modernitas tanpa rasionalitas akan melahirkan sikap imitasi buta terhadap Barat, sedangkan rasionalitas tanpa keterbukaan terhadap modernitas akan menjebak umat Islam dalam keterasingan dan stagnasi. Oleh karena itu, ia menekankan pentingnya integrasi antara keduanya. Rasionalitas memungkinkan umat Islam memahami esensi ajaran Islam secara dinamis, sementara modernitas menyediakan tantangan konkret yang mendorong aktualisasi ajaran tersebut dalam kehidupan sosial dan politik. Dalam kerangka ini, rasionalitas berperan sebagai alat seleksi, sedangkan modernitas menjadi ruang penerapan nilai-nilai Islam yang universal (Hourani, 1983).

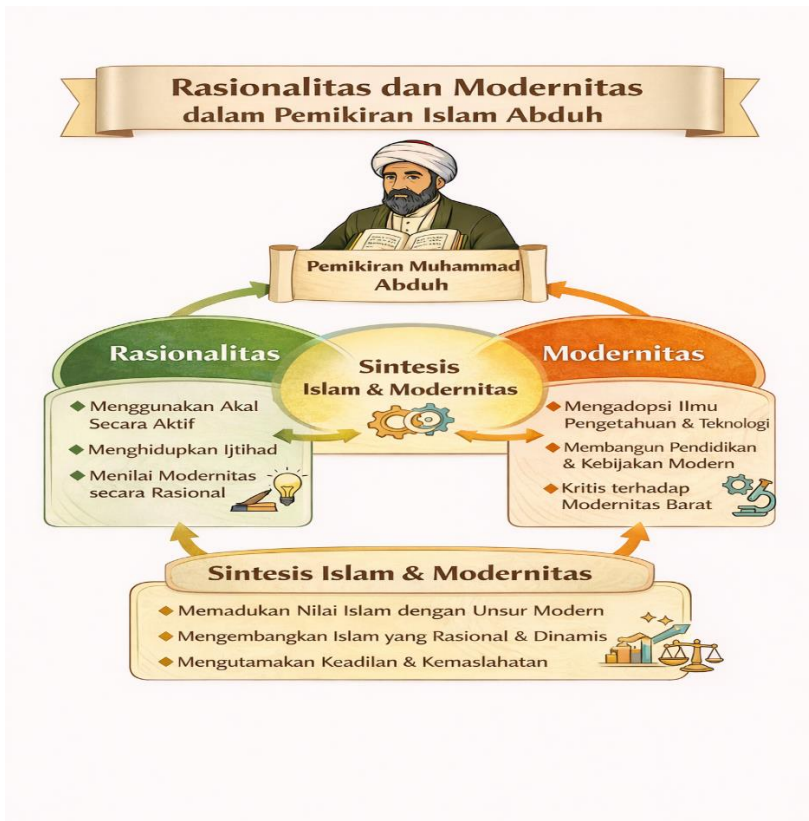
Hubungan antara rasionalitas dan modernitas dalam pemikiran Abduh juga memiliki implikasi langsung terhadap kehidupan sosial dan politik umat Islam. Dengan pendekatan rasional, umat Islam diharapkan mampu membangun sistem

sosial dan politik yang berlandaskan keadilan, musyawarah, dan tanggung jawab moral, sekaligus memanfaatkan pencapaian modernitas dalam bidang ilmu pengetahuan, pendidikan, dan tata kelola pemerintahan. Modernitas tidak dipahami sebagai ancaman terhadap Islam, tetapi sebagai kesempatan untuk mewujudkan nilai-nilai Islam dalam bentuk yang lebih kontekstual dan relevan dengan kebutuhan zaman (Nasution, 1995).

Lebih jauh, integrasi rasionalitas dan modernitas dalam pemikiran Abduh bertujuan membentuk karakter umat Islam yang berdaya secara intelektual dan sosial. Umat Islam tidak hanya dituntut untuk taat secara ritual, tetapi juga dituntut untuk memiliki kesadaran kritis, pengetahuan yang luas, serta kemampuan berpartisipasi aktif dalam kehidupan publik. Dengan cara ini, Abduh berupaya menggeser orientasi keberagamaan dari sekadar kepatuhan formal menuju penghayatan agama yang rasional, progresif, dan berorientasi pada kemaslahatan bersama (Voll, 1982).

Dengan demikian, hubungan rasionalitas dan modernitas dalam pemikiran Muhammad Abduh merupakan kerangka strategis bagi kebangkitan umat Islam di era modern. Rasionalitas memberikan dasar intelektual dan metodologis, sementara modernitas menyediakan

konteks historis dan sosial untuk penerapannya. Melalui integrasi keduanya, Abduh membangun visi Islam yang dinamis, inklusif, dan relevan, sehingga umat Islam mampu tampil sebagai komunitas yang bermartabat, adil, dan siap menghadapi tantangan dunia modern tanpa kehilangan identitas keislamannya (Lapidus, 2002).



D. Islam Dan Negara Bangsa

Pandangan Muhammad Abduh mengenai hubungan antara Islam dan negara bangsa

mencerminkan sikap yang moderat, realistis, dan kontekstual. Abduh tidak merumuskan konsep negara Islam dalam pengertian formal atau institusional sebagaimana yang berkembang dalam wacana politik Islam klasik. Sebaliknya, ia lebih menekankan nilai-nilai substantif yang harus diwujudkan dalam penyelenggaraan negara. Bagi Abduh, esensi negara tidak terletak pada simbol atau label keagamaannya, melainkan pada kemampuannya untuk menegakkan keadilan, menjamin kebebasan, dan melindungi hak-hak masyarakat. Pandangan ini menunjukkan pendekatan normatif-etis Abduh terhadap politik, di mana Islam berfungsi sebagai sumber nilai moral, bukan sebagai ideologi politik yang kaku (Lapidus, 2002).

1. Ajaran Islam sebagai Fondasi Normatif Kehidupan Bernegara

Dalam pemikiran politik Islam modern, khususnya sebagaimana tercermin dalam gagasan Muhammad Abduh, Islam dipahami sebagai sumber nilai moral dan etika sosial yang bersifat komprehensif. Islam tidak direduksi semata-mata sebagai agama ritual yang mengatur hubungan individual antara manusia dan Tuhan, melainkan juga sebagai ajaran yang memberikan pedoman bagi kehidupan sosial dan publik. Pemahaman ini menegaskan bahwa Islam memiliki dimensi sosial-politik yang melekat, karena ajarannya mengatur hubungan antarmanusia serta menuntun

terbentuknya tatanan sosial yang adil dan bermartabat.

Abduh berpandangan bahwa ajaran Islam mengandung nilai-nilai universal yang melampaui batas ruang dan waktu, seperti keadilan, persamaan, tanggung jawab moral, dan penghormatan terhadap martabat manusia. Nilai-nilai ini relevan untuk mengatur kehidupan bersama dalam masyarakat yang majemuk, termasuk dalam konteks negara modern. Dengan demikian, Islam tidak harus diwujudkan dalam bentuk sistem politik tertentu untuk dapat berperan dalam kehidupan bernegara, karena esensi ajaran Islam terletak pada nilai-nilai normatif yang dikandungnya, bukan pada struktur institusional yang kaku.

Pemahaman normatif ini menempatkan Islam sebagai fondasi moral bagi kehidupan bernegara. Islam memberikan kerangka etis yang menjadi rujukan dalam penyelenggaraan kekuasaan, perumusan kebijakan publik, serta pengelolaan hubungan antara negara dan warga negara. Dalam pandangan Abduh, kekuasaan politik harus dijalankan berdasarkan nilai-nilai moral yang bersumber dari ajaran agama, sehingga negara tidak terlepas dari dimensi etika dan tanggung jawab sosial. Negara yang mengabaikan nilai-nilai moral berpotensi

jatuh pada praktik kekuasaan yang sewenang-wenang dan tidak manusiawi. Lebih jauh, Abduh menekankan bahwa peran Islam dalam negara tidak terletak pada penerapan simbol-simbol keagamaan atau klaim ideologis tertentu, melainkan pada fungsinya sebagai sumber etika publik. Islam berfungsi membimbing praktik politik agar tetap berorientasi pada keadilan, kemaslahatan, dan kesejahteraan masyarakat. Dengan pendekatan ini, Abduh berusaha menghindarkan pemikiran politik Islam dari kecenderungan formalisme, sekaligus menegaskan relevansi Islam dalam kehidupan bernegara di tengah perubahan zaman.

Dengan demikian, ajaran Islam sebagai fondasi normatif kehidupan bernegara dalam pemikiran Muhammad Abduh menunjukkan bahwa Islam dapat berperan secara konstruktif dalam negara modern tanpa harus terjebak pada formalisasi agama. Islam diposisikan sebagai sumber nilai moral yang menjiwai kehidupan politik, mendorong terciptanya tatanan negara yang adil, manusiawi, dan berorientasi pada kemaslahatan bersama.

2. Prinsip Dasar Islam dalam Penyelenggaraan Kekuasaan
Menurut Muhammad Abduh, ajaran Islam mengandung sejumlah prinsip dasar yang harus menjadi pedoman normatif dalam

kehidupan politik dan kenegaraan. Prinsip-prinsip ini tidak dimaksudkan untuk membentuk sistem politik yang kaku atau baku, melainkan untuk memberikan kerangka etis yang membimbing penyelenggaraan kekuasaan. Dengan pendekatan ini, Abduh menempatkan Islam sebagai sumber nilai moral yang mengarahkan praktik politik agar tetap selaras dengan tujuan kemanusiaan dan kemaslahatan sosial.

Prinsip pertama dan paling fundamental adalah keadilan (al-'adl). Abduh memandang keadilan sebagai inti legitimasi kekuasaan politik. Kekuasaan hanya dapat dianggap sah apabila dijalankan secara adil dan bertujuan melindungi kepentingan masyarakat luas, bukan kepentingan kelompok atau individu tertentu. Dalam pandangan Abduh, keadilan tidak hanya bermakna penegakan hukum secara formal, tetapi juga mencakup perlindungan terhadap hak-hak masyarakat, penghapusan penindasan, dan pemerataan kesejahteraan. Ketidakadilan, meskipun dibungkus dengan legitimasi keagamaan, tetap dipandang bertentangan dengan ajaran Islam dan kehilangan dasar moralnya (Nasution, 1995).

Prinsip kedua adalah musyawarah (shūrā), yang berfungsi sebagai mekanisme partisipasi dan pengambilan keputusan

dalam kehidupan politik. Musyawarah mencerminkan pengakuan terhadap peran akal, dialog, dan keterlibatan masyarakat dalam menentukan arah kebijakan publik. Bagi Abduh, musyawarah bukan sekadar tradisi politik masa lalu, tetapi prinsip rasional yang relevan untuk diterapkan dalam konteks negara modern. Dalam praktik kontemporer, prinsip musyawarah dapat diwujudkan melalui sistem perwakilan, lembaga legislatif, dan berbagai bentuk partisipasi politik yang memungkinkan suara rakyat didengar dan dipertimbangkan dalam proses pengambilan keputusan.

Prinsip ketiga adalah amanah, yaitu tanggung jawab penguasa kepada rakyat. Abduh menegaskan bahwa kekuasaan dalam Islam bukanlah hak absolut yang dapat digunakan secara sewenang-wenang, melainkan titipan yang harus dipertanggungjawabkan, baik secara moral maupun sosial. Amanah menuntut penguasa untuk bertindak jujur, transparan, dan berorientasi pada kepentingan publik. Setiap penyalahgunaan kekuasaan merupakan pelanggaran terhadap amanah dan bertentangan dengan prinsip etika Islam.

Ketiga prinsip tersebut—keadilan, musyawarah, dan amanah—membentuk kerangka etis penyelenggaraan kekuasaan dalam pemikiran Muhammad Abduh.

Prinsip-prinsip ini saling berkaitan dan tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Keadilan membutuhkan musyawarah agar kebijakan tidak bersifat sepihak, sementara amanah memastikan bahwa kekuasaan dijalankan dengan penuh tanggung jawab. Dengan berpegang pada prinsip-prinsip dasar ini, Abdul berupaya menegaskan bahwa penyelenggaraan negara yang selaras dengan Islam adalah negara yang menjunjung tinggi etika politik, bukan negara yang sekadar mengusung simbol atau label keagamaan.

3. Etika Politik sebagai Ukuran Legitimasi Negara

Berdasarkan prinsip-prinsip dasar Islam seperti keadilan, musyawarah, dan amanah, pemikiran Islam modern—khususnya sebagaimana tercermin dalam gagasan Muhammad Abdul—menekankan pentingnya etika politik dalam penyelenggaraan negara. Etika politik dipahami sebagai seperangkat nilai moral yang membatasi dan mengarahkan praktik kekuasaan agar tidak menyimpang dari tujuan kemanusiaan dan kemaslahatan sosial. Kekuasaan tidak boleh dibiarkan berjalan tanpa batas, melainkan harus dikendalikan oleh norma-norma etis yang menjamin keadilan dan tanggung jawab terhadap masyarakat.

Dalam perspektif ini, negara tidak dinilai dari simbol-simbol keagamaannya,

melainkan dari sejauh mana praktik kekuasaannya mencerminkan nilai-nilai moral Islam. Penggunaan istilah, atribut, atau klaim ideologis keagamaan tidak secara otomatis menjadikan suatu pemerintahan sah secara Islam. Sebaliknya, legitimasi negara ditentukan oleh perilaku etis penguasa dalam menjalankan kekuasaan, terutama dalam hal penegakan keadilan, penghormatan terhadap hak-hak warga negara, serta keterbukaan terhadap partisipasi publik melalui mekanisme musyawarah.

Abduh menegaskan bahwa pemerintahan yang sah bukanlah pemerintahan yang sekadar mengklaim diri sebagai “negara Islam”, tetapi pemerintahan yang mampu menjalankan kekuasaan secara adil dan akuntabel. Akuntabilitas dipahami sebagai kewajiban penguasa untuk mempertanggungjawabkan kebijakan dan tindakannya kepada rakyat. Dalam kerangka etika politik ini, penyalahgunaan kekuasaan, penindasan, dan ketidakadilan tidak dapat dibenarkan, meskipun dilakukan atas nama agama atau legitimasi tradisional. Justru praktik-praktik semacam itu dipandang sebagai pengkhianatan terhadap nilai-nilai Islam itu sendiri (Lapidus, 2002).

Lebih jauh, etika politik dalam pemikiran Abduh berfungsi sebagai mekanisme korektif terhadap kecenderungan

absolutisme dan otoritarianisme. Dengan menjadikan etika sebagai ukuran legitimasi negara, Abduh berupaya menegaskan bahwa kekuasaan harus selalu terbuka terhadap kritik dan pengawasan publik. Negara yang beretika adalah negara yang bersedia membatasi dirinya demi melindungi martabat manusia dan kepentingan masyarakat luas, bukan negara yang memusatkan kekuasaan demi kepentingan elit penguasa.

Dengan demikian, etika politik menjadi pilar penting dalam hubungan antara Islam dan negara bangsa. Melalui pendekatan ini, Abduh meletakkan dasar bagi pemahaman bahwa Islam hadir dalam ranah politik sebagai kekuatan moral yang mengarahkan, membatasi, dan menilai kekuasaan. Negara yang etis—yakni negara yang adil, akuntabel, dan menghormati hak warga—dipandang lebih dekat dengan nilai-nilai Islam dibandingkan negara yang mengusung simbol keagamaan tetapi mengabaikan prinsip-prinsip keadilan dan tanggung jawab moral.

4. Negara Bangsa sebagai Realitas Politik Modern

Dalam kerangka pemikirannya, Muhammad Abduh menerima negara bangsa sebagai realitas politik modern yang tidak dapat dihindari. Ia menyadari bahwa perubahan geopolitik dunia

modern—termasuk melemahnya kekuasaan kekhalifahan, penetrasi kolonialisme Barat, serta munculnya negara-negara nasional—telah mengubah secara mendasar struktur politik dunia Islam. Kondisi ini menuntut umat Islam untuk merespons secara rasional dan realistis, bukan dengan sikap penolakan total terhadap tatanan politik baru yang telah terbentuk.

Penerimaan Abduh terhadap negara bangsa tidak lahir dari sikap kompromistis semata, melainkan dari kesadarannya bahwa Islam tidak menetapkan bentuk negara tertentu secara rigid. Dalam pandangannya, ajaran Islam lebih menekankan nilai dan tujuan penyelenggaraan kekuasaan dibandingkan bentuk institusionalnya. Oleh karena itu, negara bangsa dipandang sebagai wadah politik yang sah selama mampu menjalankan fungsi-fungsi pemerintahan secara adil dan bertanggung jawab. Penerimaan ini juga menunjukkan sikap kontekstual Abduh dalam membaca realitas sejarah dan politik umat Islam di era modern.

Namun demikian, Abduh menegaskan bahwa penerimaan terhadap negara bangsa tidak berarti sekularisasi politik dalam arti menyingkirkan agama dari ruang publik. Ia menolak pemisahan agama dan politik secara absolut yang

menghilangkan peran nilai-nilai moral dalam penyelenggaraan negara. Dalam pandangannya, umat Islam dapat hidup dan berpartisipasi secara aktif dalam negara bangsa selama nilai-nilai Islam tetap menjadi pedoman etis dalam kehidupan sosial dan politik. Dengan demikian, negara bangsa tidak diposisikan sebagai entitas yang netral secara moral, tetapi sebagai ruang di mana nilai-nilai keadilan, tanggung jawab, dan kemanusiaan harus diwujudkan.

Abduh berpandangan bahwa Islam tidak mewajibkan bentuk negara tertentu, seperti negara Islam formal atau sistem khilafah. Yang terpenting bukanlah label ideologis negara, melainkan substansi penyelenggaraan kekuasaan. Negara bangsa yang menjunjung keadilan, melindungi hak-hak warga negara, serta menjamin kebebasan sipil dan politik dipandang sejalan dengan prinsip-prinsip Islam. Sebaliknya, negara yang mengklaim diri sebagai negara Islam tetapi menjalankan kekuasaan secara zalim dan otoriter justru bertentangan dengan ajaran Islam itu sendiri (Voll, 1982).

Lebih jauh, penerimaan Abduh terhadap negara bangsa membuka ruang bagi berkembangnya konsep kewarganegaraan yang inklusif. Dalam negara bangsa, seluruh warga negara—tanpa memandang latar belakang agama—memiliki hak dan

kewajiban yang sama di hadapan hukum. Prinsip ini sejalan dengan pandangan Abduh tentang persamaan dan keadilan sosial sebagai nilai universal Islam. Dengan demikian, negara bangsa dapat menjadi sarana integrasi sosial dan stabilitas politik dalam masyarakat yang plural, sekaligus menjadi wadah aktualisasi nilai-nilai Islam secara etis dan kontekstual.

Dengan demikian, pandangan Muhammad Abduh tentang negara bangsa mencerminkan upaya untuk mendialogkan Islam dengan realitas politik modern secara konstruktif. Negara bangsa diterima bukan sebagai ancaman terhadap Islam, melainkan sebagai kerangka politik yang dapat diisi dan dibimbing oleh nilai-nilai Islam. Pendekatan ini menegaskan posisi Abduh sebagai pemikir reformis yang berusaha menempatkan Islam tetap relevan dalam kehidupan bernegara di tengah dinamika modernitas.

5. Tujuan Negara: Keadilan Sosial dan Kemaslahatan Bersama

Tujuan akhir penyelenggaraan negara, dalam perspektif Islam dan pemikiran Muhammad Abduh, adalah mewujudkan keadilan sosial, melindungi hak-hak warga negara, dan menciptakan kemaslahatan bersama (*public good*). Negara tidak diposisikan sebagai tujuan pada dirinya sendiri, melainkan sebagai sarana untuk mewujudkan kehidupan sosial yang adil, bermartabat, dan sejahtera. Dengan

demikian, nilai-nilai moral Islam memberikan arah normatif bagi negara dalam menjalankan fungsi-fungsinya, tanpa harus terikat pada bentuk atau simbol keagamaan tertentu.

Abduh menegaskan bahwa keadilan sosial merupakan indikator utama keberhasilan negara. Keadilan tidak hanya dipahami dalam arti formal sebagai penegakan hukum, tetapi juga mencakup keadilan distributif, perlindungan terhadap kelompok lemah, serta penghapusan praktik ketimpangan dan penindasan. Negara yang adil adalah negara yang mampu menjamin persamaan hak di hadapan hukum, menyediakan kesempatan yang setara bagi seluruh warga, dan mencegah penyalahgunaan kekuasaan yang merugikan masyarakat luas.

Dalam kerangka tersebut, negara dituntut hadir sebagai pelayan masyarakat, bukan sebagai alat dominasi penguasa atau kepentingan kelompok tertentu. Kekuasaan negara harus dijalankan untuk kepentingan publik, bukan untuk mempertahankan privilese elit. Oleh karena itu, kebijakan publik menurut Abduh harus diarahkan pada pemenuhan kebutuhan dasar rakyat, peningkatan kesejahteraan sosial, serta penciptaan tatanan sosial yang memungkinkan setiap individu hidup secara bermartabat.

Lebih lanjut, konsep kemaslahatan bersama menjadi prinsip kunci dalam menentukan arah dan legitimasi kebijakan

negara. Kemaslahatan dipahami sebagai kondisi di mana kebijakan dan tindakan negara membawa manfaat nyata bagi masyarakat secara luas, serta mencegah kerusakan dan ketidakadilan. Dengan menjadikan kemaslahatan sebagai tolok ukur utama, negara dituntut untuk selalu menimbang dampak sosial, moral, dan kemanusiaan dari setiap kebijakan yang diambil. Dalam hal ini, Islam berfungsi sebagai sumber etika publik yang menuntun negara agar tidak terjebak pada logika kekuasaan semata.

Pendekatan ini menunjukkan bahwa tujuan negara dalam pemikiran Muhammad Abduh bersifat substantif dan berorientasi pada hasil etis, bukan pada legitimasi simbolik. Negara dinilai berhasil bukan karena mengklaim diri sebagai negara Islam, tetapi karena mampu mewujudkan keadilan sosial dan kesejahteraan bersama. Dengan demikian, Islam hadir dalam kehidupan bernegara sebagai kekuatan moral yang mengarahkan dan mengoreksi praktik kekuasaan.

Dengan demikian, hubungan antara Islam dan negara bangsa dalam pemikiran politik Islam modern—khususnya Muhammad Abduh—bersifat normatif-etis, bukan formal-ideologis. Islam tidak menawarkan cetak biru negara yang baku, melainkan seperangkat nilai dan prinsip moral yang harus menjiwai penyelenggaraan kekuasaan. Negara bangsa diterima sebagai realitas politik modern yang sah selama dijalankan secara adil, akuntabel,

Pendekatan ini membuka ruang bagi integrasi Islam dengan sistem politik modern tanpa harus terjebak pada formalisme dan simbolisme kekuasaan. Islam berfungsi sebagai sumber etika politik yang membimbing negara bangsa agar tetap berpihak pada keadilan, kemanusiaan, dan kesejahteraan bersama. Gagasan inilah yang menjadikan Muhammad Abduh sebagai salah satu pelopor penting dalam pengembangan pemikiran politik Islam modern yang inklusif, kontekstual, dan relevan dengan tantangan zaman.



A. Landasan Etik Politik Islam

- Islam sebagai agama samawi yang komponen dasarnya Aqidah, Syariah dan akhlaq mempunyai korelasi yang erat dengan politik dalam arti luas.
- Maksudnya adalah sebagai sumber motivasi masyarakat, Islam berperan penting menumbuhkan sikap dan Prilaku sosial politik.
- Pemikiran Islam sebagai hasil sistematisasi ajaran Islam dan Tradisi kaum muslimin di bidang politik itu muncul sejalan dengan kepesatan ekspansi Islam keluar jazirah arab.

E. Perbandingan Pemikiran Muhammad Abduh dengan Jamaluddin Al-Afghani dan Rashid Rida

Pemikiran politik Muhammad Abduh tidak dapat dilepaskan dari pengaruh Jamaluddin Al-Afghani sebagai guru sekaligus inspirator intelektualnya. Namun demikian, Abduh juga menunjukkan perbedaan pendekatan yang cukup signifikan dibandingkan Al-Afghani, terutama dalam menyikapi hubungan antara Islam, politik, dan negara bangsa. Jika Al-Afghani lebih menekankan aspek politik transnasional dan persatuan umat Islam (Pan-Islamisme) sebagai strategi utama melawan kolonialisme Barat, Abduh justru mengambil pendekatan yang lebih gradual, institusional, dan berorientasi pada reformasi sosial serta pendidikan di tingkat nasional (Hourani, 1983).

Al-Afghani memandang politik sebagai arena perjuangan langsung melawan imperialisme dan kezaliman global, sehingga gagasan-gagasannya sering bersifat mobilisatoris dan ideologis. Ia menekankan pentingnya solidaritas umat Islam lintas batas negara dan

kurang memberi perhatian pada detail institusional negara modern. Sebaliknya, Muhammad Abduh lebih realistis dalam menerima negara bangsa sebagai realitas politik modern. Ia tidak menolak persatuan umat Islam secara normatif, tetapi menempatkan reformasi internal, pendidikan, dan etika pemerintahan sebagai prioritas utama kebangkitan umat Islam (Lapidus, 2002).

Perbedaan lain yang menonjol antara Abduh dan Al-Afghani terletak pada pendekatan terhadap kekuasaan dan negara. Abduh tidak mengembangkan gagasan negara Islam formal, melainkan menekankan substansi pemerintahan yang adil, beretika, dan menjunjung hak-hak warga negara. Dalam hal ini, Abduh lebih dekat dengan konsep negara hukum modern yang berlandaskan keadilan dan persamaan di hadapan hukum. Pendekatan ini menunjukkan bahwa Abduh berupaya mendialogkan Islam dengan struktur politik modern secara lebih sistematis dan praktis dibandingkan Al-Afghani (Nasution, 1995).

Sementara itu, Rashid Rida, sebagai murid Abduh, mengembangkan pemikiran yang memiliki kesinambungan sekaligus perbedaan dengan gurunya. Rida melanjutkan gagasan reformisme Abduh, khususnya dalam hal ijtihad dan pembaruan pemikiran Islam. Namun, dalam konteks politik, Rida cenderung bergerak lebih jauh ke arah formalisasi konsep negara Islam dan khilafah. Berbeda dengan Abduh yang menekankan nilai-nilai etis dan substansi pemerintahan, Rida lebih eksplisit

mengaitkan Islam dengan struktur politik tertentu, terutama setelah runtuhnya Khilafah Utsmaniyah (Voll, 1982).

Jika Abduh menempatkan Islam sebagai sumber etika publik yang fleksibel dan kompatibel dengan negara bangsa, Rida cenderung melihat negara Islam sebagai kebutuhan normatif umat Islam. Perbedaan ini menunjukkan bahwa Abduh lebih inklusif dan kontekstual dalam merespons modernitas politik, sementara Rida lebih normatif dan tekstual dalam memandang hubungan antara Islam dan negara. Dalam spektrum pemikiran politik Islam modern, Abduh dapat diposisikan sebagai figur moderat yang menjembatani tradisi Islam dengan negara modern, sedangkan Rida mewakili kecenderungan yang lebih ideologis dan legalistik (Lapidus, 2002). Dengan demikian, perbandingan antara Muhammad Abduh, Jamaluddin Al-Afghani, dan Rashid Rida menunjukkan adanya kesinambungan sekaligus perbedaan dalam arus pemikiran politik Islam modern. Al-Afghani berperan sebagai penggerak kesadaran politik dan perlawanan anti-kolonial, Abduh sebagai perumus sintesis antara Islam dan modernitas politik, serta Rida sebagai tokoh yang berusaha mengembalikan formalisasi politik Islam. Posisi Abduh yang moderat dan substantif menjadikannya figur kunci dalam perkembangan pemikiran Islam modern yang inklusif dan adaptif terhadap realitas negara bangsa.

Opsi 1:

Tabel Perbandingan Muhammad Abduh –
Jamaluddin Al-Afghani – Rashid Rida

Aspek Perbandingan	Jamaluddin Al-Afghani	Muhammad Abduh	Rashid Rida
Posisi Historis	Pelopop kebangkitan politik Islam modern	Reformis moderat dan institusional	Penerus reformisme Abduh dengan kecenderungan normatif
Fokus Utama	Kesadaran politik dan perlawanan anti-kolonial	Reformasi pemikiran, pendidikan, dan etika politik	Formulasi sistem politik Islam (khilafah)
Pendekatan Politik	Mobilisasi politik dan ideologis	Substantif dan etis	Legalistik dan institusional
Sikap terhadap Negara Bangsa	Kurang memberi perhatian (lebih transnasional)	Menerima negara bangsa sebagai realitas modern	Cenderung kritis terhadap negara bangsa
Konsep Islam & Negara	Islam sebagai kekuatan pemersatu umat global	Islam sebagai sumber etika publik	Islam sebagai sistem negara
Sikap terhadap Modernitas	Kritis dan politis	Selektif, rasional, dan adaptif	Selektif, tetapi lebih tekstual
Peran Akal & Ijtihad	Penting, tetapi bersifat politis	Sangat sentral dan metodologis	Penting, namun dibatasi kerangka normatif
Ciri Khas	Pan-Islamisme	Moderat, inklusif, kontekstual	Ideologis, normatif

Opsi 2:
Tabel Perbandingan Muhammad Abduh vs
Jamaluddin Al-Afghani

Aspek	Muhammad Abduh	Jamaluddin Al-Afghani
Orientasi Utama	Reformasi pemikiran dan institusi	Kebangkitan politik dan perlawanan
Skala Perjuangan	Nasional dan institusional	Global dan transnasional
Negara Bangsa	Diterima sebagai realitas modern	Kurang mendapat perhatian
Strategi	Pendidikan, ijtihad, etika politik	Mobilisasi umat dan Pan-Islamisme
Karakter Pemikiran	Moderat dan realistis	Radikal-politik dan ideologis

Opsi 3:
Tabel Perbandingan Muhammad Abduh vs Rashid Rida

Aspek	Muhammad Abduh	Rashid Rida
Hubungan	Guru	Murid
Pendekatan Politik	Substantif dan etis	Formal dan normatif
Negara Islam	Tidak menekankan bentuk formal	Menekankan khilafah
Sikap terhadap	Akomodatif	Kritis

Aspek	Muhammad Abduh	Rashid Rida
Negara Bangsa		
Karakter Pemikiran	Inklusif dan kontekstual	Ideologis dan legalistik

BAB XI

PEMIKIRAN POLITIK ISLAM MODERN: BIOGRAFI DAN PEMIKIRAN POLITIK RASHID RIDA

A. Biografi Rashid Rida

1. Silsilah Keluarga

Rashid Rida berasal dari keluarga Muslim yang memiliki latar belakang religius dan tradisi keilmuan Islam yang kuat. Ia dilahirkan dalam lingkungan keluarga yang dikenal taat beragama dan menjunjung tinggi nilai-nilai keislaman dalam kehidupan sehari-hari. Keluarga Rashid Rida memiliki kedekatan dengan lingkungan ulama setempat, sehingga pendidikan agama dan penghormatan terhadap otoritas keilmuan Islam menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari proses sosialisasi awalnya. Lingkungan keluarga semacam ini memberikan fondasi spiritual dan intelektual yang kokoh bagi pembentukan karakter keagamaan Rashid Rida sejak usia dini (Hourani, 1983).

Silsilah keluarga Rashid Rida diyakini memiliki hubungan dengan garis keturunan Arab yang menjunjung tinggi tradisi Islam klasik. Meskipun tidak banyak catatan rinci mengenai silsilah genealogisnya secara formal, latar belakang keluarganya mencerminkan identitas sosial yang erat dengan tradisi keislaman Sunni. Keluarga tersebut dikenal aktif dalam pemeliharaan praktik

keagamaan, pengajaran dasar Al-Qur'an, serta penanaman nilai-nilai syariat dalam kehidupan sosial. Kondisi ini menempatkan Rashid Rida dalam lingkungan yang relatif homogen secara religius, sehingga pemahaman Islam yang ia peroleh sejak awal bersifat tekstual dan normatif.

Kuatnya tradisi keagamaan dalam lingkungan keluarga Rashid Rida turut membentuk orientasi intelektualnya yang cenderung menghargai teks-teks dasar Islam dan warisan keilmuan klasik. Sejak kecil, ia terbiasa dengan pandangan bahwa Al-Qur'an, Sunnah, dan pendapat ulama salaf merupakan sumber utama otoritas keagamaan. Hal ini menjelaskan mengapa, dalam perkembangan pemikirannya, Rida tetap mempertahankan kedekatan yang kuat dengan pendekatan skriptural, meskipun kemudian terbuka terhadap gagasan pembaruan dan modernisasi Islam.

Berbeda dengan sebagian pemikir Islam modern yang tumbuh dalam lingkungan kosmopolitan atau terpapar secara intens pada budaya Barat sejak awal, Rashid Rida berangkat dari basis keagamaan tradisional yang relatif konservatif. Basis inilah yang kemudian ia dialogkan dengan gagasan-gagasan reformisme Islam yang ia peroleh pada tahap selanjutnya, terutama melalui interaksinya dengan Muhammad

Abduh. Dengan demikian, latar belakang keluarga Rashid Rida tidak hanya membentuk identitas keagamaannya, tetapi juga menjadi titik awal yang menentukan arah pemikiran politik dan keagamaannya yang normatif, tekstual, dan berorientasi pada pemurnian ajaran Islam.

2. Saat Kelahiran dan Kondisi Sosial

Rashid Rida lahir pada tahun 1865 di Qalamun, sebuah daerah dekat Tripoli, yang pada masa itu berada dalam wilayah Kekaisaran Utsmani (kini termasuk wilayah Lebanon). Masa kelahiran Rashid Rida bertepatan dengan periode penting dalam sejarah dunia Islam, yaitu masa kemunduran politik dan administratif kekuasaan Utsmani. Pada saat itu, struktur pemerintahan Utsmani mengalami krisis legitimasi dan efektivitas, sementara intervensi dan tekanan kolonial Barat terhadap wilayah-wilayah Muslim semakin meningkat. Kondisi ini menciptakan suasana ketidakpastian politik dan sosial yang mendalam di berbagai kawasan dunia Islam.

Secara sosial, masyarakat Muslim di wilayah Syam—termasuk Qalamun dan Tripoli—masih hidup dalam struktur tradisional yang menempatkan agama sebagai pusat kehidupan sosial. Ulama memegang peranan penting sebagai otoritas keagamaan sekaligus rujukan

moral masyarakat. Praktik keagamaan dan pendidikan Islam tradisional tetap menjadi bagian dominan dalam kehidupan sehari-hari. Lingkungan sosial seperti ini membentuk kesadaran awal Rashid Rida tentang pentingnya agama sebagai landasan kehidupan kolektif umat Islam.

Namun demikian, pada paruh kedua abad ke-19, wilayah Syam juga mulai mengalami perubahan akibat masuknya pengaruh modernitas Barat. Kontak dengan dunia Barat melalui perdagangan, pendidikan, dan aktivitas misionaris memperkenalkan gagasan-gagasan baru tentang pemerintahan, hukum, dan kemajuan ilmu pengetahuan. Perubahan ini tidak selalu diterima secara positif oleh masyarakat Muslim, karena sering kali dipersepsikan sebagai ancaman terhadap tradisi dan identitas keislaman. Ketegangan antara nilai-nilai tradisional Islam dan tuntutan perubahan inilah yang menjadi ciri utama kondisi sosial pada masa kelahiran dan pertumbuhan Rashid Rida.

Kondisi sosial-politik yang penuh ketegangan antara tradisi dan modernitas tersebut memberikan latar historis yang sangat berpengaruh terhadap pembentukan kesadaran intelektual Rashid Rida. Ia tumbuh dalam suasana kemunduran umat Islam yang nyata, sekaligus menyaksikan kebangkitan kekuatan Barat yang semakin dominan.

Pengalaman historis ini menumbuhkan keprihatinan mendalam terhadap nasib umat Islam dan mendorongnya untuk mencari solusi melalui pembaruan pemikiran dan institusi politik Islam. Dengan demikian, konteks kelahiran dan kondisi sosial Rashid Rida menjadi faktor penting yang menjelaskan mengapa dalam pemikirannya ia menaruh perhatian besar pada persoalan kekuasaan, khilafah, dan kebangkitan politik umat Islam.

3. Pendidikan Formal dan Nonformal

Pendidikan Rashid Rida dimulai melalui jalur pendidikan agama tradisional yang lazim berkembang di lingkungan masyarakat Muslim pada akhir abad ke-19. Sejak usia dini, ia mempelajari Al-Qur'an, hadis, fikih, dan bahasa Arab melalui pengajaran para ulama setempat. Pendidikan nonformal ini berlangsung di lingkungan masjid dan majelis-majelis ilmu, dengan metode pengajaran yang menekankan hafalan, penguasaan teks, serta kepatuhan terhadap otoritas keilmuan ulama klasik. Pola pendidikan semacam ini membentuk fondasi keilmuannya yang kuat dalam disiplin-disiplin Islam klasik, sekaligus menanamkan sikap hormat terhadap tradisi keilmuan Islam yang telah mapan. Pada tahap awal pendidikannya, Rashid Rida sangat dipengaruhi oleh pendekatan tradisional yang cenderung menekankan

taklid terhadap pendapat ulama terdahulu. Pendidikan formal modern belum menjadi bagian dari pengalaman belajarnya, sehingga orientasi intelektualnya masih bersifat tekstual dan normatif. Namun demikian, fondasi keilmuan yang kuat ini menjadi modal penting bagi Rida dalam memahami dan mengkritisi perkembangan pemikiran Islam pada tahap selanjutnya. Penguasaan terhadap sumber-sumber klasik memungkinkan Rida untuk berdialog secara serius dengan tradisi keilmuan Islam ketika ia mulai mengembangkan gagasan pembaruannya. Perkembangan intelektual Rashid Rida mengalami perubahan signifikan ketika ia mulai mengenal gagasan-gagasan pembaruan Islam yang berkembang di dunia Arab pada akhir abad ke-19. Tulisan-tulisan dan pemikiran Muhammad Abduh membuka cakrawala baru baginya, terutama dalam hal kritik terhadap taklid dan seruan untuk kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber utama pembaruan. Ketertarikan intelektual ini mendorong Rida untuk hijrah ke Mesir, yang pada masa itu merupakan pusat dinamika intelektual Islam modern dan tempat berkembangnya diskursus reformisme Islam.

Di Mesir, Rashid Rida memperoleh pengalaman pendidikan yang bersifat formal sekaligus nonformal. Ia tidak hanya

belajar melalui lembaga pendidikan dan majelis-majelis ilmu, tetapi juga melalui interaksi langsung dengan Muhammad Abduh dan para pemikir reformis lainnya. Proses pendidikan ini berlangsung secara dialogis dan kritis, berbeda dengan pola pendidikan tradisional yang ia alami sebelumnya. Melalui diskusi intensif, kegiatan menulis, serta keterlibatannya dalam aktivitas jurnalistik, Rida mengembangkan kemampuan analitis dan kritis terhadap persoalan-persoalan keagamaan, sosial, dan politik umat Islam. Pertemuan langsung dengan Muhammad Abduh menjadi titik balik yang menentukan arah pemikiran Rashid Rida. Dari Abduh, ia menyerap semangat pembaruan, penolakan terhadap taklid buta, serta kesadaran akan pentingnya pembaruan institusi keagamaan dan politik. Namun, berbeda dengan Abduh yang menekankan rasionalitas dan fleksibilitas, Rida kemudian mengembangkan pendekatan pembaruan yang lebih normatif dan skriptural. Perbedaan orientasi ini justru menunjukkan bahwa pendidikan Rashid Rida tidak bersifat pasif, melainkan menghasilkan pemikiran independen yang khas (Nasution, 1995).

Dengan demikian, pendidikan formal dan nonformal Rashid Rida memainkan peran sentral dalam pembentukan pemikirannya

sebagai tokoh Islam modern. Fondasi keilmuan tradisional yang kuat, dipadukan dengan pengalaman intelektual reformis di Mesir, melahirkan sosok pemikir yang mampu menggabungkan warisan Islam klasik dengan tuntutan pembaruan politik dan keagamaan. Pendidikan inilah yang menjadi dasar bagi peran besar Rashid Rida dalam perkembangan pemikiran politik Islam modern melalui karya-karya dan aktivitas intelektualnya.

4. Keturunan dan Kehidupan Keluarga

Dalam kehidupan pribadinya, Rashid Rida membangun keluarga dan memiliki keturunan yang hidup dalam lingkungan religius dan intelektual. Sebagai seorang ulama dan pemikir yang aktif di ruang publik, kehidupan keluarga Rashid Rida tidak banyak terekspos dalam catatan sejarah dibandingkan aktivitas intelektual dan politiknya. Namun demikian, keberadaan keluarga tetap menjadi bagian penting dalam kehidupan sosialnya, terutama sebagai ruang pembentukan nilai-nilai keagamaan dan moral yang ia junjung tinggi.

Rashid Rida dikenal menjalani kehidupan keluarga yang relatif sederhana dan tidak berorientasi pada kemewahan. Kesederhanaan ini sejalan dengan pandangan etis dan keagamaannya yang menekankan tanggung jawab moral, kejujuran, serta pengabdian kepada umat.

Meskipun disibukkan oleh aktivitas menulis, berdakwah, dan terlibat dalam diskursus politik Islam, Rida tetap mempertahankan peran sebagai kepala keluarga dan anggota masyarakat yang terikat pada norma-norma sosial dan keagamaan. Kehidupan keluarganya mencerminkan konsistensi antara pemikiran dan praktik hidup yang ia jalani. Keturunan Rashid Rida sendiri tidak tercatat memainkan peran publik yang menonjol dalam sejarah pemikiran Islam modern sebagaimana dirinya. Tidak terdapat catatan signifikan mengenai keterlibatan anak-anak atau anggota keluarganya dalam gerakan intelektual atau politik Islam yang besar. Hal ini menunjukkan bahwa pengaruh Rashid Rida tidak terutama diwariskan melalui garis keturunan biologis, melainkan melalui gagasan dan karya intelektualnya. Warisan paling penting dari Rashid Rida justru terletak pada apa yang dapat disebut sebagai “keturunan intelektual”. Melalui karya-karyanya, terutama majalah *Al-Manār*, Rida membentuk jaringan pemikiran yang luas dan berpengaruh di dunia Islam. Majalah ini menjadi medium utama penyebaran gagasan reformisme Islam, tafsir Al-Qur’an, serta pemikiran politik Islam yang ia kembangkan. Melalui tulisan-tulisannya, Rida memengaruhi generasi ulama, intelektual, dan aktivis

Islam di berbagai wilayah, bahkan setelah wafatnya.

Dengan demikian, meskipun keturunan biologis Rashid Rida tidak menempati posisi sentral dalam sejarah pemikiran Islam modern, warisan intelektualnya justru melampaui batas keluarga dan generasi. Pengaruh pemikirannya hidup melalui murid-murid, pembaca, serta gerakan Islam yang terinspirasi oleh gagasan-gagasannya. Dalam konteks ini, Rashid Rida dapat dipahami sebagai tokoh yang mewariskan pengaruhnya bukan melalui garis darah, tetapi melalui transmisi ide dan pemikiran yang terus bergema dalam diskursus politik Islam modern (Lapidus, 2002).

Dengan latar belakang keluarga yang religius, pengalaman pendidikan tradisional yang kuat, serta keterlibatan aktif dalam dunia intelektual Islam modern, Rashid Rida tumbuh sebagai tokoh yang menempati posisi strategis dalam perkembangan pemikiran politik Islam modern. Sejak awal kehidupannya, ia dibentuk oleh lingkungan sosial-keagamaan yang menekankan otoritas teks, kedisiplinan moral, dan penghormatan terhadap tradisi keilmuan Islam. Fondasi inilah yang kemudian menjadi dasar bagi orientasi pemikirannya yang cenderung normatif dan skriptural.

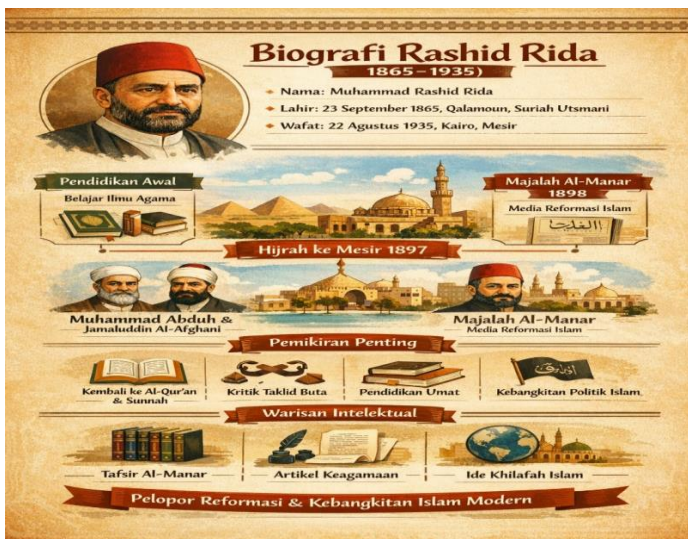
Pengalaman hidup Rashid Rida pada masa kemunduran dunia Islam dan meningkatnya dominasi Barat turut membentuk keprihatinan intelektualnya terhadap nasib

umat Islam. Kondisi sosial-politik pada masa kelahirannya, yang ditandai oleh melemahnya kekuasaan Islam dan fragmentasi politik umat, mendorong Rida untuk menaruh perhatian besar pada persoalan kekuasaan, kepemimpinan, dan institusi politik Islam. Dalam konteks inilah, biografinya tidak dapat dipisahkan dari kegelisahan historis yang melingkupi dunia Islam pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20.

Pendidikan Rashid Rida yang memadukan pembelajaran tradisional dengan pengalaman intelektual reformis di Mesir memperkaya cakrawala pemikirannya. Interaksinya dengan Muhammad Abduh menjadi titik temu antara tradisi dan pembaruan, meskipun kemudian Rida mengembangkan arah pemikiran yang berbeda dan lebih normatif dibandingkan gurunya. Perbedaan ini menunjukkan bahwa Rida bukan sekadar pengikut, melainkan pemikir yang secara aktif mengolah pengalaman hidup dan intelektualnya menjadi gagasan politik yang khas.

Kehidupan keluarga dan warisan intelektual Rashid Rida juga memperlihatkan bahwa pengaruhnya tidak terletak pada aspek personal semata, melainkan pada kontribusi pemikirannya terhadap umat Islam secara luas. Melalui karya-karya tulis dan aktivitas intelektualnya—terutama melalui majalah *Al-Manār*—Rida membentuk jaringan pengaruh yang melampaui batas geografis dan generasi. Dengan demikian, biografinya mencerminkan keterkaitan erat antara kehidupan personal, konteks sosial-historis, dan pembentukan gagasan politik Islam modern.

Oleh karena itu, penelusuran biografi Rashid Rida menjadi langkah penting untuk memahami orientasi pemikiran politiknya. Faktor silsilah keluarga, kondisi sosial kelahiran, pendidikan, serta kehidupan personal berkontribusi secara signifikan dalam membentuk pandangan Rida yang menekankan pentingnya otoritas syariat, institusi politik Islam, dan pembaruan yang berakar pada teks. Biografi ini menjadi fondasi analitis untuk menelaah lebih lanjut pemikirannya mengenai khilafah, konstitusionalisme, dan pembaruan politik Islam, yang akan dibahas pada subbab berikutnya.



B. Khilafah dan Konstitusionalisme

Salah satu tema sentral dalam pemikiran politik Rashid Rida adalah konsep khilafah, yang ia pandang sebagai institusi politik fundamental dalam sejarah dan ajaran Islam.

Berbeda dengan Muhammad Abduh yang lebih menekankan substansi etis negara tanpa merumuskan bentuk institusional tertentu, Rashid Rida memberikan perhatian besar pada aspek kelembagaan kekuasaan Islam. Baginya, khilafah bukan sekadar simbol historis persatuan umat Islam, melainkan sebuah sistem kepemimpinan politik yang memiliki dasar normatif dalam Al-Qur'an, Sunnah, serta praktik politik Islam pada masa klasik (Lapidus, 2002).

Dalam pandangan Rashid Rida, khilafah merupakan institusi yang berfungsi menjaga agama (*ḥirāsat al-dīn*) dan mengatur urusan dunia (*siyāsat al-dunyā*) umat Islam. Fungsi ganda ini menunjukkan bahwa khilafah tidak hanya memiliki dimensi spiritual, tetapi juga dimensi politik dan administratif. Oleh karena itu, keberadaan khilafah dipandang penting untuk menjamin penerapan syariat Islam, menjaga persatuan politik umat, serta menciptakan ketertiban dan keadilan sosial. Rida menilai bahwa hilangnya institusi khilafah telah menyebabkan fragmentasi politik dan melemahnya solidaritas umat Islam di hadapan kekuatan Barat (Hourani, 1983). Namun demikian, Rashid Rida tidak memahami khilafah secara tradisional dan absolut sebagaimana model kekhalifahan pascaklasik yang sering kali bersifat otoriter dan turun-temurun. Ia mengkritik praktik kekuasaan khalifah yang tidak terbatas, tidak akuntabel, dan mengabaikan prinsip keadilan. Menurut Rida, praktik semacam itu bukanlah cerminan ajaran Islam yang sejati, melainkan penyimpangan historis yang justru

berkontribusi terhadap kemunduran politik umat Islam (Nasution, 1995).

Untuk menghindari penyalahgunaan kekuasaan tersebut, Rashid Rida mengajukan gagasan konstitusionalisme sebagai prinsip penting dalam penyelenggaraan khilafah. Konstitusionalisme dipahami sebagai sistem pembatasan kekuasaan melalui hukum, aturan, dan mekanisme pengawasan. Dalam konteks Islam, konstitusionalisme tidak berarti sekularisasi politik atau peniruan total terhadap sistem Barat, melainkan peneguhan prinsip-prinsip Islam seperti supremasi hukum, musyawarah (*shūrā*), dan akuntabilitas penguasa (Voll, 1982).

Rida menegaskan bahwa khalifah tidak boleh berkuasa secara mutlak. Kekuasaan khalifah harus dibatasi oleh syariat Islam, konstitusi, dan pengawasan umat. Dalam hal ini, ia menekankan peran ahl al-ḥall wa al-‘aql sebagai lembaga representatif umat yang memiliki kewenangan untuk memilih khalifah, mengawasi kebijakannya, serta memberhentikannya apabila menyimpang dari prinsip keadilan dan syariat. Konsep ini menunjukkan upaya Rashid Rida untuk mengintegrasikan warisan politik Islam klasik dengan prinsip-prinsip pemerintahan modern yang menekankan partisipasi dan kontrol terhadap kekuasaan (Lapidus, 2002).

Secara konseptual, khilafah dan konstitusionalisme dalam pemikiran Rashid Rida merupakan dua unsur yang saling melengkapi. Khilafah memberikan kerangka normatif dan tujuan politik Islam, sementara konstitusionalisme menyediakan mekanisme

praktis untuk mencegah absolutisme dan memastikan kekuasaan dijalankan secara adil. Dengan kata lain, khilafah menjawab persoalan *apa* dan *untuk apa* kekuasaan politik Islam dijalankan, sedangkan konstitusionalisme menjawab persoalan *bagaimana* kekuasaan tersebut diatur dan dibatasi.

Gagasan khilafah konstitusional dalam pemikiran Rashid Rida mencerminkan respons kritisnya terhadap krisis politik dunia Islam pasca runtuhnya Kekhalifahan Utsmani. Ia meyakini bahwa kebangkitan umat Islam hanya dapat terwujud apabila institusi politik Islam direkonstruksi secara sistematis dan rasional, bukan ditinggalkan sepenuhnya. Oleh karena itu, khilafah versi Rida bersifat normatif-idealistic, tetapi berupaya disesuaikan dengan realitas politik modern melalui prinsip-prinsip konstitusionalisme (Hourani, 1983).

Dengan demikian, pemikiran Rashid Rida tentang khilafah dan konstitusionalisme menunjukkan upaya serius untuk mereformulasi politik Islam agar tetap berakar pada ajaran Islam sekaligus mampu merespons tantangan zaman modern. Pendekatan ini menempatkan Rashid Rida sebagai tokoh penting dalam perkembangan pemikiran politik Islam modern yang menekankan aspek institusional, normatif, dan etis dalam penyelenggaraan kekuasaan.

1. Pengertian Khilafah dalam Pemikiran Rashid Rida

Dalam pandangan Rashid Rida, khilafah merupakan institusi kepemimpinan tertinggi umat Islam yang memiliki fungsi menjaga agama (*ḥirāsat al-dīn*) dan mengatur urusan dunia (*siyāsāt al-dunyā*) berdasarkan syariat Islam. Khilafah dipahami sebagai kelanjutan dari fungsi kenabian dalam aspek sosial dan politik, meskipun tidak dalam aspek pewahyuan. Dengan demikian, khilafah tidak bersifat sakral dalam arti teologis, tetapi memiliki legitimasi normatif sebagai institusi yang bertanggung jawab menjaga keteraturan kehidupan umat Islam sesuai dengan prinsip-prinsip ajaran Islam (Lapidus, 2002).

Bagi Rashid Rida, keberadaan khilafah dipandang sangat penting karena berfungsi sebagai sarana institusional untuk menjamin penerapan hukum Islam, menjaga persatuan politik umat, serta menciptakan ketertiban dan keadilan sosial. Tanpa adanya otoritas politik yang sah dan terorganisasi, ajaran Islam berpotensi kehilangan daya implementatifnya dalam kehidupan sosial. Oleh karena itu, Rida menilai bahwa khilafah bukan sekadar warisan sejarah atau simbol romantisme politik Islam, melainkan kebutuhan nyata bagi keberlangsungan kehidupan umat Islam sebagai komunitas politik (*ummah*) (Hourani, 1983).

Namun demikian, Rashid Rida secara tegas menolak pemahaman khilafah yang bersifat absolut dan otoriter sebagaimana yang berkembang dalam sebagian praktik kekhalifahan pascaklasik. Ia mengkritik model kekuasaan khalifah yang tidak dibatasi oleh hukum, diwariskan secara turun-temurun, atau dijalankan secara sewenang-wenang tanpa mekanisme pengawasan. Menurut Rida, praktik-praktik tersebut bukan merupakan konsekuensi logis dari ajaran Islam, melainkan penyimpangan historis yang lahir dari kepentingan politik dan lemahnya kontrol moral terhadap penguasa (Nasution, 1995).

Dalam kerangka pemikirannya, Rashid Rida menegaskan bahwa khilafah ideal adalah kepemimpinan politik yang tunduk pada syariat Islam dan prinsip keadilan. Khalifah tidak ditempatkan sebagai figur absolut yang kebal kritik, melainkan sebagai pemimpin yang menjalankan amanah umat dan dapat dimintai pertanggungjawaban. Legitimasi khalifah tidak bersumber dari garis keturunan, kekuatan militer, atau klaim ilahi yang tidak dapat diuji, tetapi dari kapasitas moral, keilmuan, dan komitmennya terhadap nilai-nilai Islam (Voll, 1982).

Dengan demikian, pengertian khilafah dalam pemikiran Rashid Rida bersifat normatif-institusional. Ia memandang

khilafah sebagai institusi politik yang berakar pada ajaran Islam, tetapi harus dijalankan secara etis, adil, dan bertanggung jawab. Penolakan terhadap absolutisme menunjukkan bahwa Rida tidak sekadar mengidealkan masa lalu, melainkan berupaya mereformulasi konsep khilafah agar relevan dengan tuntutan keadilan dan tata kelola politik yang baik. Pandangan ini menjadi dasar bagi gagasan selanjutnya tentang perlunya konstitusionalisme dalam penyelenggaraan khilafah.

2. Pengertian Konstitusionalisme dalam Pemikiran Rashid Rida

Untuk mengatasi berbagai kelemahan dalam praktik kekuasaan Islam pascaklasik, Rashid Rida mengajukan gagasan konstitusionalisme sebagai prinsip pengatur kekuasaan dalam sistem khilafah. Konstitusionalisme dipahami sebagai sistem pemerintahan yang membatasi kewenangan penguasa melalui hukum, aturan tertulis, dan mekanisme pengawasan yang jelas. Pembatasan kekuasaan ini dimaksudkan untuk mencegah terjadinya absolutisme, penyalahgunaan wewenang, dan ketidakadilan yang kerap muncul dalam sejarah kekhalifahan Islam (Lapidus, 2002).

Dalam konteks pemikiran Islam, Rashid Rida menegaskan bahwa konstitusionalisme tidak berarti meniru sistem politik Barat secara utuh atau

mengadopsi sekularisme politik. Sebaliknya, konstitusionalisme harus disesuaikan dengan nilai-nilai dan prinsip-prinsip Islam. Hukum tertinggi dalam sistem konstitusional Islam tetaplah syariat, sementara konstitusi berfungsi sebagai instrumen untuk mengatur pelaksanaan kekuasaan agar sejalan dengan prinsip keadilan dan kemaslahatan umat. Dengan demikian, konstitusionalisme Islam bersifat normatif-etis, bukan sekadar prosedural (Hourani, 1983).

Bagi Rashid Rida, konstitusionalisme mencakup sejumlah prinsip utama. Pertama adalah supremasi hukum, yakni bahwa penguasa tunduk pada hukum dan tidak berada di atas hukum. Khalifah, dalam pandangan Rida, terikat oleh syariat Islam dan aturan-aturan yang telah disepakati umat. Kedua adalah musyawarah (shūrā), yang dipahami sebagai mekanisme rasional dan etis untuk melibatkan umat dalam pengambilan keputusan politik. Prinsip ini menegaskan bahwa kekuasaan tidak dijalankan secara sepihak, melainkan melalui konsultasi dan pertimbangan kolektif (Nasution, 1995).

Prinsip ketiga adalah akuntabilitas penguasa, yaitu kewajiban khalifah untuk mempertanggungjawabkan kebijakan dan tindakannya kepada umat. Dalam kerangka konstitusionalisme, kekuasaan bukanlah hak pribadi penguasa, melainkan amanah yang dapat dicabut apabila disalahgunakan. Oleh karena itu,

Rashid Rida menekankan pentingnya mekanisme pengawasan yang efektif, baik melalui lembaga representatif umat maupun melalui kontrol moral masyarakat. Prinsip keempat adalah perlindungan terhadap keadilan dan hak-hak masyarakat, yang menjadi tujuan utama dari pembatasan kekuasaan itu sendiri (Voll, 1982).

Dengan menempatkan konstitusionalisme sebagai prinsip pengatur khilafah, Rashid Rida menolak konsep kekuasaan absolut yang tidak dapat dikritik. Khalifah tidak diposisikan sebagai figur suci yang kebal dari kesalahan, melainkan sebagai pemimpin politik yang harus tunduk pada hukum, konstitusi, dan pengawasan umat. Kekuasaan politik, dalam pandangan Rida, tidak bersumber dari kehendak pribadi penguasa atau legitimasi keturunan, tetapi dari amanah umat dan ketaatan pada hukum Allah yang diwujudkan melalui sistem pemerintahan yang adil.

Dengan demikian, konstitusionalisme dalam pemikiran Rashid Rida berfungsi sebagai mekanisme korektif terhadap praktik kekuasaan Islam yang menyimpang dari prinsip keadilan. Konstitusionalisme menjadi jembatan antara ideal normatif Islam dan tuntutan tata kelola pemerintahan modern. Melalui pendekatan ini, Rida berupaya merumuskan sistem politik Islam yang berakar pada syariat, tetapi sekaligus mampu menjamin pembatasan kekuasaan, partisipasi umat, dan perlindungan hak-

hak masyarakat secara sistematis dan berkelanjutan.

3. Perbedaan Khilafah dan Konstitusionalisme

Secara konseptual, khilafah dan konstitusionalisme merupakan dua konsep yang berbeda, tetapi saling berkaitan erat dalam pemikiran politik Rashid Rida. Perbedaan keduanya terletak pada fokus dan fungsi masing-masing dalam sistem politik Islam. Khilafah berkaitan dengan bentuk dan tujuan kepemimpinan politik Islam, yaitu menjaga agama (*ḥirāsat al-dīn*) dan mengatur urusan dunia umat Islam (*siyāsat al-dunyā*). Dengan demikian, khilafah memberikan kerangka normatif mengenai siapa yang memegang kekuasaan dan untuk tujuan apa kekuasaan tersebut dijalankan (Lapidus, 2002).

Sementara itu, konstitusionalisme berkaitan dengan cara, mekanisme, dan prosedur penyelenggaraan kekuasaan. Konstitusionalisme menjawab pertanyaan bagaimana kekuasaan dijalankan agar tidak menyimpang dari prinsip keadilan, hukum, dan syariat Islam. Dalam pemikiran Rashid Rida, konstitusionalisme mencakup pembatasan kekuasaan, supremasi hukum, musyawarah, serta mekanisme akuntabilitas yang memungkinkan penguasa diawasi dan dikoreksi apabila menyalahgunakan

wewenangannya. Dengan kata lain, konstitusionalisme berfungsi sebagai perangkat praktis untuk mengendalikan kekuasaan politik agar tetap etis dan bertanggung jawab (Hourani, 1983).

Perbedaan ini dapat dirumuskan secara lebih sederhana dengan menyatakan bahwa khilafah menjawab pertanyaan “siapa dan untuk apa” kekuasaan politik Islam dijalankan, sedangkan konstitusionalisme menjawab pertanyaan “bagaimana” kekuasaan tersebut diatur, dibatasi, dan diawasi. Tanpa adanya konstitusionalisme, konsep khilafah berpotensi direduksi menjadi legitimasi bagi kekuasaan absolut yang tidak terkendali, sebagaimana yang terjadi dalam sebagian praktik kekhalifahan pascaklasik. Rashid Rida menilai bahwa absolutisme semacam itu justru bertentangan dengan prinsip keadilan dan amanah dalam Islam (Nasution, 1995).

Sebaliknya, konstitusionalisme tanpa kerangka khilafah atau orientasi normatif Islam berisiko kehilangan arah moral dan etisnya. Dalam pandangan Rashid Rida, sistem pembatasan kekuasaan yang tidak berakar pada nilai-nilai Islam dapat terjebak pada sekularisasi politik yang mengabaikan dimensi spiritual dan moral dalam penyelenggaraan negara. Oleh karena itu, konstitusionalisme perlu diarahkan oleh tujuan-tujuan normatif

khilafah agar tetap berpihak pada keadilan, kemaslahatan, dan kepentingan umat Islam (Voll, 1982).

Atas dasar itulah, Rashid Rida berupaya mengintegrasikan khilafah dan konstitusionalisme dalam satu kerangka politik Islam yang ideal. Khilafah memberikan legitimasi normatif dan tujuan politik Islam, sementara konstitusionalisme menyediakan mekanisme rasional untuk mengatur dan membatasi kekuasaan. Integrasi ini dimaksudkan untuk menciptakan sistem kepemimpinan Islam yang berlandaskan syariat, tetapi sekaligus mencegah penyalahgunaan kekuasaan dan menjamin partisipasi serta perlindungan hak-hak umat.

Dengan demikian, perbedaan antara khilafah dan konstitusionalisme dalam pemikiran Rashid Rida tidak bersifat dikotomis, melainkan komplementer. Keduanya saling melengkapi dalam membangun konsep politik Islam yang normatif sekaligus realistis. Pandangan ini menegaskan posisi Rashid Rida sebagai pemikir yang tidak sekadar mengidealkan masa lalu, tetapi berusaha merekonstruksi institusi politik Islam agar relevan dengan tuntutan keadilan dan tata kelola pemerintahan modern.

4. Integrasi Khilafah dan Konstitusionalisme
Rashid Rida menegaskan bahwa legitimasi khalifah tidak bersumber dari keturunan, kekuatan militer, atau klaim ilahi yang bersifat absolut dan tidak dapat dikritik. Sebaliknya, legitimasi politik dalam Islam harus didasarkan pada kapasitas moral, keilmuan, dan komitmen penguasa terhadap syariat Islam. Pandangan ini menunjukkan upaya Rida untuk menggeser legitimasi kekuasaan dari basis tradisional yang bersifat personal dan turun-temurun menuju legitimasi normatif yang berlandaskan etika dan hukum Islam (Lapidus, 2002).

Untuk menjamin agar kekuasaan khalifah tetap berjalan sesuai dengan prinsip-prinsip tersebut, Rashid Rida menekankan peran ahl al-ḥall wa al-‘aqd sebagai lembaga representatif umat. Lembaga ini berfungsi sebagai perwujudan prinsip musyawarah (*shūrā*) dalam struktur politik Islam. Ahl al-ḥall wa al-‘aqd memiliki kewenangan untuk memilih khalifah, memberikan nasihat dan pengawasan terhadap kebijakan penguasa, serta—dalam kondisi tertentu—memberhentikan khalifah apabila ia terbukti menyimpang dari prinsip keadilan dan hukum Islam. Dengan mekanisme ini, kekuasaan tidak lagi bersifat absolut, melainkan berada dalam kerangka akuntabilitas moral dan politik (Nasution, 1995).

Integrasi khilafah dan konstitusionalisme dalam pemikiran Rashid Rida juga mencerminkan respons intelektualnya terhadap krisis politik dunia Islam pasca runtuhnya Kekhalifahan Utsmani. Kehilangan institusi khilafah tidak hanya dipandang sebagai keruntuhan simbol politik Islam, tetapi juga sebagai krisis tata kelola kekuasaan dan kepemimpinan umat. Dalam situasi ini, Rida menolak dua pendekatan ekstrem: pertama, peniruan sistem politik Barat secara mentah yang berpotensi mengabaikan nilai-nilai Islam; dan kedua, upaya mempertahankan model kekuasaan Islam klasik yang sudah tidak relevan dengan realitas sosial-politik modern (Hourani, 1983).

Oleh karena itu, Rashid Rida mengajukan konsep khilafah konstitusional sebagai jalan tengah antara ideal normatif Islam dan tuntutan pemerintahan modern. Khilafah versi Rida bersifat normatif-idealistic dalam tujuan—yakni menjaga agama, keadilan, dan persatuan umat—namun bersifat realistis dalam mekanisme penyelenggaraan kekuasaan. Prinsip-prinsip konstitusionalisme seperti pembatasan kekuasaan, supremasi hukum, dan pengawasan publik dipandang sebagai sarana untuk memastikan bahwa tujuan normatif khilafah tidak diselewengkan dalam praktik (Voll, 1982).

Melalui integrasi ini, Rashid Rida berusaha merekonstruksi institusi politik Islam secara sistematis. Warisan politik Islam klasik tidak ditinggalkan, tetapi direinterpretasi dan disesuaikan dengan kebutuhan zaman. Kekuasaan Islam, dalam kerangka ini, harus berakar pada syariat sekaligus tunduk pada prinsip rasionalitas dan etika politik. Dengan demikian, kepemimpinan Islam tidak hanya sah secara normatif, tetapi juga efektif dan adil dalam praktik.

Dengan demikian, pemikiran Rashid Rida tentang integrasi khilafah dan konstitusionalisme menunjukkan upaya serius untuk membangun model politik Islam yang institusional, normatif, dan kontekstual. Pendekatan ini menempatkan Rida sebagai tokoh kunci dalam perkembangan pemikiran politik Islam modern yang berusaha menjembatani tradisi dan modernitas. Ia tidak sekadar mengidealkan masa lalu, tetapi menawarkan kerangka konseptual bagi penyelenggaraan kekuasaan Islam yang adil, akuntabel, dan relevan dengan tantangan politik modern.

Dengan demikian, pemikiran Rashid Rida tentang khilafah dan konstitusionalisme menunjukkan upaya serius untuk merekonstruksi institusi politik Islam secara sistematis dan berkesadaran historis. Rida tidak memandang khilafah semata-mata

sebagai romantisme masa lalu atau simbol nostalgia kejayaan Islam, melainkan sebagai institusi politik yang perlu direformulasi agar tetap relevan dengan tantangan zaman. Upaya rekonstruksi ini didorong oleh kesadarannya terhadap krisis politik umat Islam pasca runtuhnya Kekhalifahan Utsmani dan semakin menguatnya dominasi sistem politik Barat.

Melalui integrasi antara khilafah dan konstitusionalisme, Rashid Rida berusaha memadukan warisan politik Islam klasik dengan prinsip-prinsip pemerintahan modern. Warisan klasik Islam—seperti konsep kepemimpinan umat, musyawarah, dan amanah—tetap dipertahankan sebagai dasar normatif. Namun, prinsip-prinsip tersebut tidak dibiarkan berjalan secara abstrak, melainkan dioperasionalkan melalui mekanisme konstitusional seperti pembatasan kekuasaan, supremasi hukum, dan pengawasan terhadap penguasa. Dengan cara ini, Rida berupaya mencegah penyimpangan kekuasaan yang kerap terjadi dalam praktik politik Islam pascaklasik.

Model kepemimpinan Islam yang ditawarkan Rashid Rida bersifat normatif dalam tujuan, tetapi rasional dalam mekanisme. Syariat Islam tetap menjadi sumber legitimasi dan orientasi moral kekuasaan, namun pelaksanaannya harus tunduk pada prinsip-prinsip keadilan, akuntabilitas, dan tanggung jawab publik. Kekuasaan tidak boleh bersifat absolut atau diwariskan tanpa kontrol, melainkan harus selalu dapat diuji dan dikoreksi melalui lembaga-lembaga

representatif umat. Dalam kerangka ini, konstitusionalisme berfungsi sebagai instrumen etis dan rasional untuk menjaga kemurnian tujuan khilafah.

Pendekatan Rashid Rida ini menunjukkan bahwa pemikiran politik Islam modern tidak bersifat monolitik, melainkan berkembang melalui dialog antara tradisi dan modernitas. Berbeda dengan Muhammad Abduh yang lebih menekankan dimensi etis dan substantif negara, Rashid Rida memberikan perhatian besar pada aspek institusional dan struktural kekuasaan. Perbedaan ini tidak menunjukkan pertentangan, melainkan memperkaya khazanah pemikiran politik Islam modern dengan alternatif pendekatan yang saling melengkapi.

Oleh karena itu, Rashid Rida layak dipandang sebagai salah satu tokoh kunci dalam perkembangan pemikiran politik Islam modern yang bersifat institusional dan normatif. Gagasannya tentang khilafah konstitusional menjadi referensi penting bagi diskursus politik Islam kontemporer, khususnya dalam perdebatan mengenai hubungan antara Islam, negara, dan tata kelola kekuasaan. Pemikiran ini sekaligus menjadi fondasi bagi pembahasan selanjutnya mengenai pembaruan politik Islam, di mana Rashid Rida berupaya merumuskan kembali peran agama dalam kehidupan politik umat Islam di era modern.



C. Pembaruan Politik Islam

Konsep pembaharuan Islam dalam pemikiran Rashid Rida berangkat dari pandangan bahwa Islam pada dasarnya merupakan ajaran yang sempurna dan relevan sepanjang zaman. Menurutnya, kemunduran umat Islam bukan disebabkan oleh ajaran Islam itu sendiri, melainkan oleh penyimpangan umat dalam memahami dan mengamalkan ajaran Islam, serta oleh dominasi tradisi dan praktik keagamaan yang tidak lagi selaras dengan nilai-nilai dasar Islam. Akibatnya, umat Islam kehilangan orientasi normatif dalam kehidupan sosial dan politiknya, sehingga tidak mampu merespons tantangan modernitas secara tepat (Hourani, 1983). Rashid Rida menegaskan bahwa pembaharuan Islam tidak dimaksudkan untuk mengubah ajaran Islam, melainkan untuk

mengembalikannya kepada kemurnian sumber-sumber pokoknya, yaitu Al-Qur'an dan Sunnah. Dalam konteks politik, pemurnian ini menjadi sangat penting karena praktik kekuasaan yang berkembang di dunia Islam sering kali tidak berlandaskan prinsip-prinsip syariat dan etika Islam. Oleh karena itu, pembaharuan politik Islam harus dimulai dengan pembaruan pemahaman keagamaan yang benar, agar kehidupan politik umat kembali memiliki dasar moral dan spiritual yang kuat (Nasution, 1995).

Lebih lanjut, Rashid Rida memandang bahwa kemunduran politik umat Islam juga berkaitan erat dengan lemahnya institusi politik Islam. Ia mengkritik sistem kekuasaan yang bersifat otoriter, tidak akuntabel, dan cenderung menyimpang dari nilai-nilai keadilan. Menurutnya, kekuasaan politik dalam Islam harus dijalankan sebagai amanah yang bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan umat, bukan sebagai sarana dominasi dan penindasan. Dalam kerangka ini, pembaruan politik Islam menuntut adanya struktur kekuasaan yang adil, bertanggung jawab, dan berpijak pada prinsip syura serta supremasi hukum Islam (Lapidus, 2002).

Meskipun menolak sekularisme dan pemisahan agama dari politik, Rashid Rida tidak memandang pembaruan politik Islam sebagai penolakan total terhadap modernitas. Ia menyadari bahwa umat Islam hidup dalam dunia modern yang ditandai oleh perkembangan institusi politik dan hukum yang kompleks. Oleh karena itu, Rida menerima unsur-unsur modernitas politik

seperti konstitusi, parlemen, dan administrasi negara, selama unsur-unsur tersebut tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat Islam. Sikap ini menunjukkan bahwa pembaruan politik Islam dalam pemikirannya bersifat selektif dan normatif, bukan anti-modern atau reaksioner (Voll, 1982).

Dengan demikian, pembaruan politik Islam dalam pemikiran Rashid Rida bertujuan untuk membangun sistem politik Islam yang mampu menjawab tantangan zaman modern tanpa kehilangan identitas dan nilai-nilai dasarnya. Sistem politik yang ia tawarkan diharapkan dapat menjamin keadilan, ketertiban, dan partisipasi umat, sekaligus memperkuat kembali peran syariat sebagai landasan etis dan normatif kehidupan bernegara. Dalam konteks inilah gagasan tentang pembaruan politik Islam Rashid Rida menempati posisi penting dalam perkembangan pemikiran politik Islam modern.

1. Kembali kepada Al-Qur'an

Kembali kepada Al-Qur'an merupakan fondasi utama dalam konsep pembaharuan Islam menurut Rashid Rida. Ia menegaskan bahwa Al-Qur'an adalah sumber ajaran Islam yang paling otoritatif dan harus menjadi rujukan utama dalam seluruh aspek kehidupan umat, baik dalam bidang akidah, ibadah, sosial, maupun politik. Menurut Rida, kemunduran umat Islam tidak dapat dilepaskan dari kecenderungan umat yang menjauh dari nilai-nilai Al-Qur'an dan menggantinya dengan tradisi keagamaan

serta praktik sosial-politik yang tidak memiliki dasar normatif yang kuat dalam ajaran Islam (Hourani, 1983).

Rashid Rida memandang bahwa Al-Qur'an bukan hanya kitab suci yang mengatur aspek ritual keagamaan, tetapi juga sumber nilai moral, etika, dan prinsip-prinsip dasar kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Oleh karena itu, Al-Qur'an harus dijadikan pedoman normatif dalam membangun tatanan sosial dan politik yang adil. Ketika umat Islam tidak lagi menjadikan Al-Qur'an sebagai rujukan utama, praktik kekuasaan dan kehidupan sosial cenderung kehilangan orientasi etis dan moralnya (Nasution, 1995).

Namun demikian, kembali kepada Al-Qur'an dalam pemikiran Rashid Rida tidak berarti memahami teks Al-Qur'an secara kaku dan literal semata. Ia menolak pendekatan tekstualisme sempit yang mengabaikan konteks sosial dan sejarah. Sebaliknya, Rida menekankan pentingnya memahami Al-Qur'an secara komprehensif dan kontekstual, sehingga pesan-pesan normatifnya dapat diterapkan secara relevan dalam berbagai situasi dan perkembangan zaman (Voll, 1982).

Dengan demikian, konsep kembali kepada Al-Qur'an dalam pembaharuan Islam Rashid Rida merupakan upaya pemurnian ajaran sekaligus revitalisasi peran Al-Qur'an sebagai sumber nilai dasar umat.

Al-Qur'an diposisikan sebagai landasan etis dan normatif yang mampu membimbing umat Islam dalam menghadapi tantangan modernitas tanpa harus kehilangan identitas dan prinsip-prinsip dasar ajaran Islam.

2. Menghidupkan Ijtihad

Menghidupkan ijtihad merupakan unsur penting dalam konsep pembaharuan Islam menurut Rashid Rida. Ia secara tegas menolak pandangan bahwa pintu ijtihad telah tertutup dan menilai anggapan tersebut sebagai salah satu faktor utama yang menyebabkan stagnasi pemikiran Islam. Menurut Rida, sikap menutup ijtihad telah membuat umat Islam terjebak dalam pengulangan pandangan lama tanpa kemampuan untuk merespons persoalan-persoalan baru yang muncul seiring dengan perkembangan zaman (Hourani, 1983).

Bagi Rashid Rida, ijtihad merupakan instrumen intelektual yang memungkinkan umat Islam memahami dan menerapkan ajaran Islam secara kreatif dan bertanggung jawab. Ijtihad diperlukan untuk menjawab berbagai persoalan kontemporer yang tidak ditemukan secara eksplisit dalam teks-teks klasik, khususnya dalam bidang sosial, politik, dan hukum. Dengan ijtihad, umat Islam dapat menggali prinsip-prinsip dasar Al-Qur'an dan Sunnah untuk kemudian

diterapkan secara kontekstual sesuai dengan kebutuhan masyarakat modern (Nasution, 1995).

Lebih lanjut, Rida menegaskan bahwa ijtihad tidak berarti kebebasan berpikir tanpa batas atau penafsiran yang lepas dari landasan normatif Islam. Ijtihad harus dilakukan oleh orang-orang yang memiliki kapasitas keilmuan yang memadai dan tetap berada dalam koridor Al-Qur'an dan Sunnah. Dengan demikian, ijtihad berfungsi sebagai mekanisme pembaruan pemikiran yang menjaga keseimbangan antara kesetiaan terhadap tradisi Islam dan keterbukaan terhadap perubahan (Voll, 1982).

Melalui penghidupan kembali ijtihad, Rashid Rida berupaya menjembatani antara ajaran Islam dan tuntutan modernitas. Ijtihad memungkinkan Islam tetap relevan sebagai sistem nilai dan panduan hidup di tengah dinamika sosial dan politik modern. Dalam kerangka ini, ijtihad dipandang sebagai kunci utama bagi kebangkitan intelektual umat Islam dan sebagai sarana untuk mengaktualisasikan ajaran Islam secara kontekstual tanpa kehilangan prinsip-prinsip dasarnya.

3. Kritik terhadap Taklid

Kritik terhadap taklid merupakan aspek penting dalam gagasan pembaharuan Islam Rashid Rida. Ia secara tegas

mengkritik praktik taklid buta, yaitu sikap menerima pendapat ulama atau mengikuti tradisi keagamaan tertentu tanpa disertai pemahaman kritis dan rasional. Menurut Rida, dominasi taklid dalam kehidupan keagamaan umat Islam telah menyebabkan stagnasi pemikiran dan melemahkan kemampuan umat untuk merespons tantangan sosial, politik, dan intelektual yang terus berkembang (Hourani, 1983).

Rashid Rida berpandangan bahwa taklid yang berlebihan telah membatasi kebebasan berpikir dan menghambat proses pembaruan pemikiran Islam. Ketika umat Islam hanya mengulang pendapat-pendapat lama tanpa upaya peninjauan ulang secara kritis, ajaran Islam kehilangan daya transformasinya dalam menghadapi perubahan zaman. Oleh karena itu, Rida menilai bahwa pembaharuan Islam tidak mungkin terwujud tanpa kritik yang serius terhadap praktik taklid yang tidak proporsional (Nasution, 1995).

Meskipun demikian, Rashid Rida tidak menolak otoritas ulama secara mutlak. Ia tetap mengakui peran penting ulama sebagai pewaris tradisi keilmuan Islam. Namun, menurutnya, pendapat ulama harus dipahami sebagai hasil ijtihad manusia yang bersifat kontekstual dan historis, sehingga terbuka untuk dikaji,

dikritik, dan disesuaikan dengan kondisi zaman. Dengan demikian, umat Islam didorong untuk bersikap selektif dan rasional dalam menerima pendapat keagamaan, bukan sekadar mengikutinya secara pasif (Voll, 1982).

Melalui kritik terhadap taklid, Rashid Rida berupaya membangun tradisi intelektual Islam yang lebih dinamis dan bertanggung jawab. Umat Islam diharapkan mampu memahami ajaran agama secara sadar, rasional, dan kontekstual, sehingga pembaharuan Islam dapat berjalan seiring dengan penguatan keimanan dan kesadaran intelektual umat.

4. Kesatuan dan Solidaritas Umat

Kesatuan dan solidaritas umat merupakan tujuan strategis dalam konsep pembaharuan Islam menurut Rashid Rida. Ia berpandangan bahwa perpecahan internal umat Islam menjadi salah satu faktor utama yang melemahkan posisi politik, sosial, dan peradaban umat, terutama dalam menghadapi tekanan kolonialisme dan dominasi Barat pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20. Menurut Rida, lemahnya solidaritas umat menyebabkan umat Islam kehilangan kekuatan kolektif dan mudah dikendalikan oleh kekuatan eksternal (Hourani, 1983). Rashid Rida menegaskan bahwa pembaharuan Islam tidak akan berhasil tanpa adanya penguatan ukhuwah

Islamiyah. Persatuan umat harus dibangun di atas dasar akidah dan nilai-nilai Islam yang sama, bukan semata-mata didorong oleh kepentingan politik jangka pendek atau loyalitas sempit terhadap kelompok tertentu. Ia mengkritik fanatisme mazhab, etnis, dan nasionalisme sempit yang berpotensi merusak persatuan umat Islam (Nasution, 1995).

Dalam pandangan Rida, kesatuan umat memiliki dimensi yang luas, mencakup aspek keagamaan, sosial, dan politik. Ia memandang umat Islam sebagai satu komunitas global (ummah) yang memiliki tanggung jawab kolektif untuk saling mendukung dan bekerja sama dalam menghadapi tantangan zaman. Solidaritas umat menjadi prasyarat bagi kebangkitan Islam, baik dalam bidang sosial, politik, maupun peradaban (Lapidus, 2002).

Dengan demikian, konsep kesatuan dan solidaritas umat dalam pemikiran Rashid Rida bukan sekadar ideal normatif, tetapi merupakan strategi nyata untuk membangun kembali kekuatan umat Islam. Melalui persatuan yang berlandaskan akidah dan nilai-nilai Islam, umat diharapkan mampu memperjuangkan keadilan, kemandirian, dan martabatnya di tengah dinamika dunia modern.

5. Ciri-Ciri Pembaharuan Islam

Ciri-ciri pembaharuan Islam dalam pemikiran Rashid Rida dapat dirumuskan dalam beberapa karakter utama yang saling berkaitan. Pertama, pembaharuan Islam berlandaskan pada Al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber ajaran yang paling otoritatif. Kedua sumber tersebut menjadi rujukan normatif utama dalam merumuskan pandangan keagamaan, sosial, dan politik. Dengan menempatkan Al-Qur'an dan Sunnah sebagai fondasi, pembaharuan Islam menurut Rida bertujuan untuk memurnikan ajaran Islam dari berbagai penyimpangan yang berkembang dalam tradisi keagamaan umat (Hourani, 1983).

Kedua, pembaharuan Islam menekankan pentingnya ijtihad dan kebebasan berpikir yang bertanggung jawab. Rashid Rida berpandangan bahwa pembaruan pemikiran Islam tidak mungkin terwujud tanpa adanya keberanian intelektual untuk menafsirkan kembali ajaran Islam sesuai dengan konteks zaman. Namun, kebebasan berpikir tersebut tetap harus berada dalam kerangka syariat Islam, sehingga ijtihad berfungsi sebagai sarana pembaruan yang konstruktif, bukan sebagai alat untuk merombak ajaran Islam secara arbitrer (Nasution, 1995).

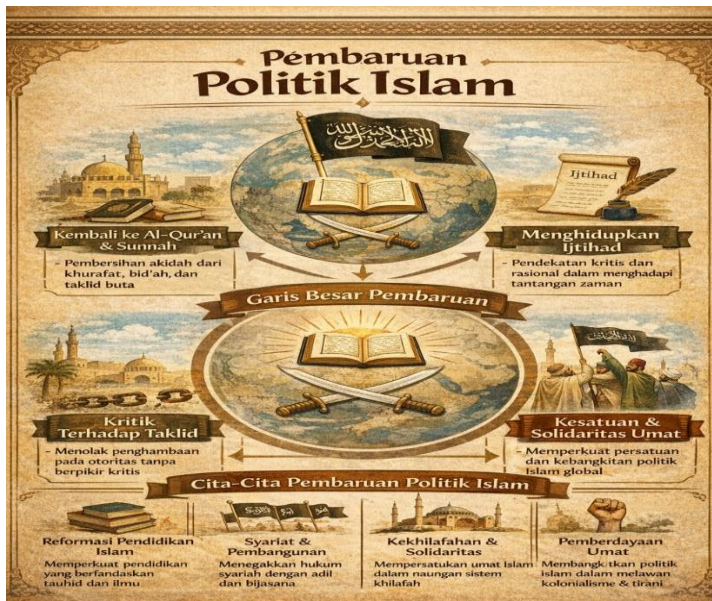
Ketiga, pembaharuan Islam bersikap kritis terhadap tradisi dan praktik keagamaan

yang menyimpang dari ajaran Islam yang murni. Rida menolak fanatisme mazhab dan praktik taklid buta yang menghambat perkembangan intelektual umat. Sikap kritis terhadap tradisi ini tidak dimaksudkan untuk menolak warisan keilmuan Islam, melainkan untuk menyeleksi dan merevitalisasi tradisi tersebut agar tetap relevan dengan kebutuhan umat Islam di era modern (Voll, 1982).

Selain itu, pembaharuan Islam dalam pemikiran Rashid Rida juga bersifat selektif terhadap modernitas. Ia menerima unsur-unsur modern, seperti kemajuan ilmu pengetahuan, sistem administrasi, dan institusi politik modern, selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat Islam. Sikap selektif ini menunjukkan bahwa pembaharuan Islam tidak bersifat anti-modern, melainkan berupaya membangun sintesis antara nilai-nilai Islam dan tuntutan zaman modern secara proporsional (Lapidus, 2002).

Dengan karakteristik tersebut, pembaharuan Islam menurut Rashid Rida tidak dapat dikategorikan sebagai gerakan reaksioner yang menolak perubahan, maupun sebagai gerakan sekuler yang memisahkan agama dari kehidupan publik. Sebaliknya, pembaharuan Islam dalam pemikirannya merupakan upaya

normatif-kontekstual untuk mengaktualisasikan ajaran Islam dalam kehidupan umat secara menyeluruh. Pendekatan ini menjadikan Rashid Rida sebagai salah satu tokoh kunci dalam perkembangan pemikiran Islam modern dan memberikan pengaruh yang signifikan terhadap diskursus pembaruan Islam pada abad ke-20 dan sesudahnya.



BAB XII

PEMIKIRAN POLITIK ISLAM KONTEMPORER: BIOGRAFI DAN PEMIKIRAN TOKOH POLITIK KONTEMPORER

A. Hasan Al-Banna

1. Biografi Singkat

Hasan Ahmad Abdul Rahman al-Banna lahir pada tahun 1906 di Mahmudiyah, Provinsi Buhairah, Mesir, dan wafat pada tahun 1949 di Kairo. Ia dikenal sebagai seorang ulama, pendidik, dan aktivis Islam yang menjadi pendiri organisasi Ikhwanul Muslimin (al-Ikhwan al-Muslimun), salah satu gerakan Islam paling berpengaruh dalam sejarah dunia Islam modern. Kehadiran Hasan al-Banna tidak dapat dilepaskan dari konteks sosial-politik Mesir pada awal abad ke-20, ketika negara tersebut berada di bawah dominasi kolonial Inggris dan mengalami krisis identitas keislaman serta kemunduran institusi politik dan keagamaan Islam (Hourani, 1983).

Situasi kolonialisme, penetrasi budaya Barat, serta menguatnya elit Mesir yang cenderung mengadopsi sistem politik sekuler menjadi latar penting bagi munculnya pemikiran dan aktivisme Hasan al-Banna. Ia memandang bahwa kemunduran umat Islam bukan semata-mata disebabkan oleh kekuatan eksternal, tetapi juga oleh melemahnya kesadaran

keagamaan dan hilangnya peran Islam sebagai sistem hidup yang menyeluruh. Oleh karena itu, al-Banna memandang perlunya kebangkitan Islam yang berakar pada pemurnian akidah, pembaruan pemikiran, dan penguatan organisasi umat (Nasution, 1995).

Sejak usia muda, Hasan al-Banna telah menunjukkan minat besar terhadap dakwah dan pembaruan Islam. Ia aktif dalam kegiatan keagamaan dan sosial, serta memiliki kepekaan tinggi terhadap kondisi umat Islam di sekitarnya. Berbeda dengan sebagian pemikir Islam yang lebih menekankan aspek intelektual atau teoritis, al-Banna tampil sebagai figur yang menggabungkan pemikiran dengan aksi nyata. Ia menyadari bahwa gagasan pembaruan Islam hanya akan efektif apabila diwujudkan melalui gerakan sosial yang terorganisasi dan menyentuh langsung kehidupan masyarakat (Lapidus, 2002).

Dalam perjalanan hidupnya, Hasan al-Banna tidak hanya berperan sebagai pemikir, tetapi juga sebagai organisator dan pemimpin gerakan yang visioner. Melalui pendirian Ikhwanul Muslimin pada tahun 1928, ia berhasil membangun sebuah gerakan dakwah yang bersifat komprehensif, mencakup bidang pendidikan, sosial, dan politik. Perpaduan antara pemikiran Islam yang normatif

dengan strategi gerakan massa inilah yang menjadikan Hasan al-Banna sebagai tokoh sentral dalam perkembangan pemikiran politik Islam kontemporer dan memberikan pengaruh luas terhadap berbagai gerakan Islam di dunia Muslim (Voll, 1982).

a. Latar Keluarga dan Pendidikan

Hasan al-Banna berasal dari keluarga religius yang memiliki tradisi keilmuan Islam yang kuat. Ayahnya, Syekh Ahmad Abdul Rahman al-Banna, adalah seorang ulama hadits yang dikenal memiliki perhatian besar terhadap pemurnian ajaran Islam dan pelestarian Sunnah Nabi. Syekh Ahmad al-Banna menulis dan menghimpun berbagai karya dalam bidang hadits, sehingga lingkungan keluarga Hasan al-Banna sarat dengan nuansa keilmuan dan kesalehan religius. Kondisi ini memberikan pengaruh mendasar terhadap pembentukan karakter, orientasi keagamaan, dan pandangan hidup Hasan al-Banna sejak usia dini (Hourani, 1983).

Lingkungan keluarga yang religius tersebut membentuk Hasan al-Banna sebagai pribadi yang disiplin, berakhlak, dan memiliki kecintaan mendalam terhadap ilmu agama. Sejak kecil, ia telah dibiasakan dengan tradisi membaca, menghafal, dan mendalami

ajaran Islam. Pendidikan agama yang ia terima di lingkungan keluarga tidak hanya bersifat ritual, tetapi juga menanamkan kesadaran akan pentingnya Islam sebagai pedoman hidup yang menyeluruh. Nilai-nilai inilah yang kemudian menjadi fondasi utama bagi gagasan dakwah dan pembaruan Islam yang ia kembangkan di kemudian hari (Nasution, 1995).

Dalam bidang pendidikan formal, Hasan al-Banna menempuh studi di Dar al-'Ulum, sebuah lembaga pendidikan guru di Kairo yang mengombinasikan kurikulum modern dengan studi keislaman. Di lembaga ini, al-Banna tidak hanya memperoleh pengetahuan pedagogis dan ilmu-ilmu umum, tetapi juga memperdalam pemahaman keislaman dalam suasana akademik yang relatif terbuka. Pengalaman pendidikan ini membekalinya dengan kemampuan untuk memahami dinamika masyarakat modern sekaligus mempertahankan komitmen keislaman yang kuat (Lapidus, 2002).

Pendidikan di Dar al-'Ulum turut membentuk pandangan Hasan al-Banna yang khas, yaitu kemampuan mengintegrasikan nilai-nilai Islam dengan metode pendidikan dan organisasi modern. Ia menyadari

bahwa kebangkitan umat Islam tidak cukup dilakukan melalui ceramah keagamaan semata, tetapi memerlukan sistem pendidikan, organisasi, dan manajemen yang efektif. Kesadaran inilah yang kemudian tercermin dalam pola gerakan Ikhwanul Muslimin, yang dirancang secara sistematis, terstruktur, dan berorientasi pada pembinaan individu serta masyarakat secara berkelanjutan (Voll, 1982).

Dengan demikian, latar belakang keluarga religius dan pendidikan modern yang ditempuh Hasan al-Banna menjadi faktor penting dalam pembentukan kepribadiannya sebagai ulama sekaligus aktivis. Kombinasi antara tradisi keilmuan Islam dan pendekatan modern inilah yang memungkinkan Hasan al-Banna tampil sebagai tokoh pembaru yang mampu menghubungkan ajaran Islam dengan realitas sosial-politik masyarakat Mesir dan dunia Islam pada masanya.

b. Konteks Sosial-Politik Mesir

Pemikiran dan gerakan Hasan al-Banna tidak dapat dipisahkan dari konteks sosial-politik Mesir pada awal abad ke-20. Pada masa tersebut, Mesir berada di bawah dominasi kolonial Inggris, meskipun secara formal masih berada dalam kekuasaan Dinasti Muhammad Ali. Kehadiran

kolonialisme Barat tidak hanya berdampak pada aspek politik dan ekonomi, tetapi juga membawa pengaruh budaya dan intelektual yang kuat, termasuk masuknya gagasan sekularisme dan nasionalisme Barat ke dalam kehidupan masyarakat Mesir (Hourani; 1983; hlm. 219).

Pada saat yang sama, dunia Islam mengalami krisis otoritas setelah runtuhnya institusi kekhalifahan Utsmani pada tahun 1924. Peristiwa ini menimbulkan keguncangan besar dalam kesadaran politik umat Islam, karena khilafah selama berabad-abad dipandang sebagai simbol persatuan dan legitimasi politik Islam. Hilangnya khilafah memperdalam krisis identitas umat Islam dan memunculkan pertanyaan mendasar mengenai hubungan antara agama dan negara dalam konteks modern (Lapidus; 2002; hlm. 486).

Dalam kondisi tersebut, masyarakat Mesir terbelah ke dalam dua kecenderungan utama. Di satu sisi, muncul kelompok elite terdidik yang mengadopsi gagasan-gagasan Barat, seperti sekularisme, liberalisme, dan nasionalisme, sebagai solusi bagi kemajuan bangsa. Di sisi lain, mayoritas masyarakat Muslim mengalami keterpurukan sosial,

ekonomi, dan moral akibat ketimpangan struktural yang diperparah oleh kolonialisme. Ketegangan antara dua kecenderungan ini menciptakan ruang bagi munculnya gerakan Islam sebagai alternatif terhadap model modernisasi Barat (Nasution; 1995; 99).

Hasan al-Banna memandang bahwa kondisi krisis tersebut merupakan akibat dari menjauhnya umat Islam dari ajaran Islam yang menyeluruh. Menurutny, Islam telah direduksi menjadi sekadar ritual keagamaan dan kehilangan perannya sebagai sistem nilai yang mengatur kehidupan sosial dan politik. Oleh karena itu, al-Banna menawarkan Islam sebagai solusi komprehensif terhadap krisis yang melanda masyarakat Mesir, dengan menegaskan bahwa kebangkitan umat hanya dapat dicapai melalui penerapan ajaran Islam secara total dalam kehidupan individu, masyarakat, dan negara (Voll; 1982;74).

Dalam konteks inilah gerakan Ikhwanul Muslimin muncul sebagai respons terhadap realitas sosial-politik Mesir. Hasan al-Banna berupaya membangun kesadaran keislaman yang bersifat menyeluruh dan membentuk masyarakat Muslim yang mampu menghadapi tantangan

modernitas tanpa kehilangan identitas keagamaannya. Dengan demikian, konteks sosial-politik Mesir tidak hanya menjadi latar belakang historis bagi pemikiran Hasan al-Banna, tetapi juga menjadi faktor penentu arah dan strategi gerakan Islam yang ia rintis.

2. Latar Belakang Intelektual

Secara intelektual, Hasan al-Banna dipengaruhi oleh arus besar pembaruan Islam yang berkembang di Mesir pada awal abad ke-20. Arus pembaruan ini ditandai oleh munculnya gagasan-gagasan reformis yang menekankan pemurnian ajaran Islam, kebangkitan umat, serta perlawanan terhadap dominasi kolonialisme Barat. Dalam konteks ini, al-Banna tumbuh sebagai bagian dari generasi Muslim yang resah terhadap kemunduran umat Islam dan berupaya mencari jalan keluar melalui revitalisasi ajaran Islam sebagai sistem kehidupan yang menyeluruh (Hourani; 1983; 224).

Berbeda dengan sebagian pemikir Islam yang berkembang dalam tradisi filsafat atau kajian akademik murni, Hasan al-Banna dibentuk dalam tradisi dakwah dan gerakan sosial. Orientasi intelektualnya tidak terpusat pada perumusan teori-teori abstrak, melainkan pada upaya menggerakkan masyarakat menuju perubahan nyata. Ia memandang bahwa problem umat Islam bersifat struktural dan

sosial, sehingga membutuhkan solusi yang bersifat praktis dan kolektif, bukan semata-mata wacana intelektual (Lapidus; 2002; 487).

Dalam pandangan Hasan al-Banna, Islam bukan sekadar sistem teologi atau kumpulan hukum normatif, melainkan sistem kehidupan (*manhaj al-hayah*) yang harus diwujudkan dalam praktik sosial dan politik. Islam mengatur hubungan manusia dengan Tuhan sekaligus hubungan antarmanusia dalam masyarakat. Oleh karena itu, dakwah Islam harus diarahkan pada pembentukan individu Muslim yang saleh sekaligus masyarakat Muslim yang berlandaskan nilai-nilai Islam. Orientasi praksis inilah yang membedakan al-Banna dari sebagian pemikir Islam sebelumnya yang lebih menekankan dimensi intelektual atau akademik semata (Nasution; 1995; 103).

Pengaruh Rashid Rida dan *Al-Manar*

Salah satu pengaruh intelektual paling signifikan terhadap Hasan al-Banna adalah pemikiran Rashid Rida, terutama melalui majalah *Al-Manar*. Hasan al-Banna secara terbuka mengakui bahwa ia banyak terinspirasi oleh gagasan-gagasan Rashid Rida tentang pembaruan Islam, pemurnian akidah, pentingnya syariat, serta penolakan terhadap sekularisme dan pemisahan agama dari politik (Hourani; 1983; 231).

Melalui *Al-Manar*, Hasan al-Banna memperoleh wawasan tentang pembaruan Islam yang bersifat normatif dan kontekstual. Rida menekankan bahwa kemunduran umat Islam disebabkan oleh penyimpangan dari Al-Qur'an dan Sunnah serta lemahnya institusi politik Islam. Gagasan ini sangat memengaruhi cara pandang al-Banna dalam melihat hubungan antara agama dan negara, serta pentingnya kebangkitan Islam melalui reformasi sosial dan politik (Nasution; 1995;108).

Dari Rashid Rida, Hasan al-Banna menyerap gagasan bahwa Islam adalah sistem menyeluruh yang mencakup seluruh aspek kehidupan, termasuk politik dan pemerintahan. Ia juga mengadopsi sikap kritis terhadap Barat dan modernitas sekuler, namun tidak menolak modernitas secara total. Unsur-unsur modern yang dinilai bermanfaat, seperti organisasi, pendidikan, dan manajemen, dapat dimanfaatkan untuk kepentingan kebangkitan umat Islam. Dalam konteks ini, *Al-Manar* berfungsi sebagai sumber penting dalam pembentukan kesadaran politik dan keagamaan Hasan al-Banna pada masa mudanya (Voll; 1982;78).

Dengan demikian, latar belakang intelektual Hasan al-Banna menunjukkan perpaduan antara warisan pemikiran reformis Rashid Rida dan orientasi praksis

gerakan sosial. Perpaduan ini menjadikan al-Banna bukan hanya sebagai penerus gagasan pembaruan Islam, tetapi juga sebagai tokoh yang berhasil menerjemahkan ide-ide tersebut ke dalam bentuk gerakan sosial-politik yang terorganisasi dan berpengaruh luas.

3. Pemikiran Politik Hasan Al-Banna

a. Islam sebagai Sistem Menyeluruh

Dalam pemikiran Hasan al-Banna, Islam dipahami sebagai sistem hidup yang menyeluruh (*syumul al-Islam*). Islam tidak hanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhan dalam bentuk akidah dan ibadah, tetapi juga mengatur hubungan sosial, ekonomi, budaya, dan politik. Oleh karena itu, pemisahan antara agama dan politik dipandang sebagai konsep asing yang tidak memiliki dasar dalam ajaran Islam. Menurut al-Banna, Islam sejak awal diturunkan sebagai pedoman hidup yang komprehensif bagi individu dan masyarakat (Voll; 1982; 74).

Hasan al-Banna menegaskan bahwa reduksi Islam menjadi sekadar agama ritual merupakan salah satu penyebab utama kemunduran umat Islam. Ketika Islam dibatasi hanya pada urusan ibadah personal, sementara urusan sosial dan politik diatur oleh sistem sekuler, maka umat Islam kehilangan arah normatif dalam kehidupan publik.

Oleh karena itu, al-Banna menyerukan agar Islam dikembalikan pada fungsi aslinya sebagai sistem nilai yang mengatur seluruh dimensi kehidupan manusia (Hourani; 1983; 227).

Pandangan Hasan al-Banna tentang Islam sebagai sistem menyeluruh dirumuskan secara tegas dalam ungkapannya yang terkenal bahwa Islam adalah *“akidah dan ibadah, negara dan bangsa, akhlak dan kekuatan, mushaf dan pedang.”* Ungkapan ini menunjukkan bahwa Islam tidak memisahkan antara dimensi spiritual dan dimensi politik, antara moralitas dan kekuasaan. Negara dan kekuatan politik dipandang sebagai sarana untuk menegakkan nilai-nilai Islam, bukan sebagai tujuan yang berdiri sendiri (Nasution; 1995; 104).

Dengan menjadikan Islam sebagai sistem hidup yang komprehensif, Hasan al-Banna menolak ideologi sekularisme yang memisahkan agama dari kehidupan publik. Ia berpandangan bahwa politik tanpa bimbingan nilai-nilai agama akan cenderung melahirkan ketidakadilan, penyalahgunaan kekuasaan, dan kerusakan moral. Sebaliknya, politik yang berlandaskan ajaran Islam diyakini mampu mewujudkan keadilan

sosial dan kesejahteraan umat (Lapidus; 2002; 491).

Konsep Islam sebagai sistem menyeluruh ini menjadi dasar bagi seluruh pemikiran dan gerakan politik Hasan al-Banna. Dari konsep inilah lahir gagasannya tentang pembentukan masyarakat Muslim, negara Islam, serta pentingnya gerakan dakwah yang terorganisasi seperti Ikhwanul Muslimin. Dengan demikian, pemikiran politik Hasan al-Banna tidak dapat dipahami tanpa memahami konsep dasar Islam sebagai sistem hidup yang mencakup seluruh aspek kehidupan manusia.

- b. Negara Islam dan Masyarakat Muslim
Hasan al-Banna memandang bahwa tujuan utama gerakan Islam bukan semata-mata pendirian negara, melainkan pembentukan masyarakat Muslim yang berakhlak dan berlandaskan syariat Islam. Menurutnya, negara Islam tidak mungkin diwujudkan secara instan tanpa adanya kesiapan sosial dan moral umat. Oleh karena itu, al-Banna menekankan pentingnya pembinaan masyarakat sebagai fondasi utama bagi tegaknya sistem politik Islam (Voll; 1982; 76).

Dalam kerangka ini, Hasan al-Banna mengemukakan prinsip *tadarruj*

(proses bertahap) dalam perjuangan politik Islam. Proses pembaruan harus dimulai dari pembinaan individu Muslim yang saleh, kemudian keluarga Muslim, masyarakat Muslim, dan pada akhirnya negara Islam. Pendekatan bertahap ini menunjukkan bahwa al-Banna menolak revolusi politik yang bersifat instan dan tidak berakar pada transformasi moral dan sosial umat (Hourani; 1983; 229).

Bagi Hasan al-Banna, negara Islam bukanlah negara teokratis yang otoriter, di mana kekuasaan dijalankan secara absolut atas nama agama. Sebaliknya, negara Islam adalah negara yang menjalankan nilai-nilai Islam seperti keadilan (*`adl*), musyawarah (*shura*), dan tanggung jawab moral dalam penyelenggaraan kekuasaan. Kekuasaan politik dipandang sebagai amanah yang harus dipertanggungjawabkan, baik kepada rakyat maupun kepada Allah (Nasution; 1995; 106).

Negara dalam pandangan al-Banna berfungsi sebagai alat untuk menegakkan syariat dan mewujudkan kemaslahatan umat. Syariat tidak dipahami semata-mata sebagai hukum formal, tetapi sebagai sistem nilai yang bertujuan melindungi agama, jiwa, akal, harta, dan kehormatan manusia.

Dengan demikian, negara Islam harus menjamin keadilan sosial, kesejahteraan masyarakat, serta perlindungan terhadap hak-hak dasar warga negara (Lapidus; 2002; 493).

Konsep negara Islam yang diajukan Hasan al-Banna menunjukkan pendekatan yang relatif moderat dan realistis. Ia mengintegrasikan cita-cita normatif Islam dengan realitas sosial masyarakat modern, serta menekankan bahwa keberhasilan negara Islam sangat bergantung pada kualitas masyarakat yang menopangnya. Oleh karena itu, gerakan Ikhwanul Muslimin diarahkan tidak hanya pada perjuangan politik, tetapi juga pada pembinaan moral, pendidikan, dan pelayanan sosial sebagai bagian dari strategi jangka panjang pembaruan Islam.

c. Ikhwanul Muslimin sebagai Gerakan Sosial-Politik

Ikhwanul Muslimin yang didirikan oleh Hasan al-Banna pada tahun 1928 merupakan manifestasi konkret dari pemikiran politik dan visi pembaruan Islam yang ia gagas. Organisasi ini lahir sebagai respons terhadap kondisi sosial-politik Mesir yang dilanda kolonialisme, kemiskinan, dan krisis moral umat Islam. Al-Banna merancang Ikhwanul Muslimin bukan

sekadar sebagai organisasi keagamaan, melainkan sebagai gerakan sosial-politik yang komprehensif, yang mengintegrasikan dakwah, pendidikan, kegiatan sosial, dan perjuangan politik dalam satu kerangka yang terpadu (Voll; 1982; 78).

Dalam praktiknya, Ikhwanul Muslimin tidak hanya bergerak di ranah wacana dan ceramah keagamaan, tetapi juga terlibat langsung dalam pembinaan masyarakat. Organisasi ini mendirikan sekolah, klinik kesehatan, lembaga sosial, dan berbagai kegiatan kemasyarakatan yang bertujuan meningkatkan kesejahteraan umat. Melalui pendekatan ini, al-Banna berupaya menanamkan nilai-nilai Islam secara konkret dalam kehidupan sehari-hari masyarakat, sekaligus membangun kepercayaan dan dukungan sosial yang luas terhadap gerakan Ikhwan (Lapidus; 2002; 495). Ikhwanul Muslimin juga berfungsi sebagai sarana pendidikan politik bagi umat Islam. Hasan al-Banna memandang bahwa kesadaran politik umat harus dibangun secara bertahap melalui proses pembinaan ideologis dan moral. Oleh karena itu, Ikhwan mengembangkan sistem keanggotaan yang terstruktur dan disiplin, dengan penekanan pada loyalitas, ketaatan,

dan komitmen terhadap tujuan gerakan. Pendekatan ini menjadikan Ikhwanul Muslimin sebagai organisasi massa yang memiliki basis sosial yang kuat dan militan (Hourani; 1983; 232). Melalui Ikhwanul Muslimin, Hasan al-Banna berupaya membangun basis massa yang mampu mendukung proyek kebangkitan Islam dalam jangka panjang. Gerakan ini tidak hanya berorientasi pada perebutan kekuasaan politik secara langsung, tetapi lebih pada transformasi masyarakat secara menyeluruh. Negara Islam dipandang sebagai hasil akhir dari proses panjang pembinaan umat, bukan sebagai tujuan yang dapat dicapai secara instan melalui revolusi politik semata (Nasution; 1995; 108). Dalam konteks pemikiran politik Islam modern, Ikhwanul Muslimin menjadi model baru bagi aktivisme Islam. Pendekatan gerakan yang mengombinasikan dakwah, sosial, dan politik memberikan inspirasi bagi berbagai gerakan Islam di dunia Muslim, baik di Timur Tengah maupun di kawasan lain. Dengan demikian, Ikhwanul Muslimin tidak hanya merefleksikan pemikiran politik Hasan al-Banna, tetapi juga menjadi salah satu faktor utama yang membentuk

dinamika gerakan Islam kontemporer (Voll; 1982; 81).

4. Relasi Pemikiran Hasan Al-Banna dengan Rashid Rida

a. Persamaan: Syariat dan Anti-Sekularisme

Hasan al-Banna dan Rashid Rida memiliki kesamaan fundamental dalam pandangan politik-keagamaan mereka, khususnya terkait sentralitas syariat Islam dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Keduanya menolak konsep sekularisme Barat yang memisahkan agama dari ranah politik, karena dianggap bertentangan dengan karakter ajaran Islam yang bersifat menyeluruh (*syumuliyyah*). Dalam pandangan mereka, Islam tidak hanya mengatur aspek ibadah ritual, tetapi juga menjadi sumber nilai, etika, dan hukum bagi kehidupan publik dan politik.

Lebih lanjut, baik Hasan al-Banna maupun Rashid Rida memandang bahwa kemunduran umat Islam disebabkan oleh menjauhnya masyarakat Muslim dari prinsip-prinsip syariat. Oleh karena itu, keduanya menekankan pentingnya kebangkitan umat Islam (*nahdah al-ummah*) melalui pemurnian ajaran Islam dari praktik-praktik yang

dianggap menyimpang, peningkatan kualitas pendidikan Islam, serta reformasi institusi sosial dan politik agar selaras dengan nilai-nilai Islam. Dengan pendekatan ini, mereka berharap Islam dapat kembali berfungsi sebagai kekuatan moral dan sistem normatif yang membimbing kehidupan individu maupun kolektif umat Islam.

b. Perbedaan: Pendekatan Gerakan Massa

Meskipun Hasan al-Banna dan Rashid Rida memiliki kesamaan ideologis dalam hal penegakan syariat dan penolakan terhadap sekularisme, keduanya menunjukkan perbedaan signifikan dalam pendekatan perjuangan dan strategi dakwah. Rashid Rida lebih menitikberatkan perannya sebagai intelektual dan pemikir reformis yang menyebarkan gagasan melalui media tulisan, khususnya lewat jurnal *Al-Manar*. Pendekatan ini berfokus pada pembentukan kesadaran umat melalui wacana intelektual, kritik terhadap stagnasi pemikiran Islam, serta dorongan reformasi institusional dari atas (*top-down*).

Sebaliknya, Hasan al-Banna memilih pendekatan gerakan massa yang bersifat organisasional dan praksis. Ia

mendirikan Ikhwanul Muslimin sebagai organisasi yang terstruktur dan berlapis, dengan tujuan melibatkan masyarakat luas secara langsung dalam proses dakwah, pendidikan, dan pembinaan sosial-politik. Melalui jaringan kaderisasi, aktivitas sosial, dan mobilisasi umat, Hasan al-Banna berupaya mewujudkan nilai-nilai Islam tidak hanya pada tataran ide, tetapi juga dalam praktik kehidupan sehari-hari dan struktur sosial.

Perbedaan pendekatan ini tidak menunjukkan adanya pertentangan pemikiran, melainkan mencerminkan hubungan kesinambungan dan transformasi. Hasan al-Banna dapat dipandang sebagai tokoh yang mengoperasionalkan dan menerjemahkan gagasan-gagasan reformis Rashid Rida ke dalam bentuk gerakan sosial-politik yang lebih konkret, sistematis, dan berjangka panjang. Dengan demikian, pemikiran Rashid Rida menyediakan landasan ideologis, sementara Hasan al-Banna mengembangkan strategi implementatif yang menjangkau basis umat secara lebih luas.



B. Abul A'la Al-Maududi

1. Biografi Singkat

a. Biografi A'la Al-Maududi

Abul A'la al-Maududi lahir pada tahun 1903 di Aurangabad, India, dan wafat pada tahun 1979. Ia dikenal sebagai seorang ulama, pemikir Islam, jurnalis, serta ideolog politik Islam yang memiliki pengaruh luas, khususnya di kawasan Asia Selatan dan dunia Islam secara umum. Al-Maududi merupakan pendiri Jamaat-e-Islami, sebuah organisasi Islam yang berperan penting dalam pembentukan dan

pengembangan wacana politik Islam modern, terutama di Pakistan.

Sejak usia muda, al-Maududi telah menunjukkan minat yang kuat terhadap persoalan sosial, politik, dan kondisi umat Islam. Berbeda dengan sebagian ulama tradisional yang menempuh jalur pendidikan formal di lembaga keagamaan klasik, al-Maududi banyak mengembangkan kapasitas intelektualnya secara otodidak melalui kajian literatur klasik Islam serta bacaan-bacaan modern. Kombinasi antara pemahaman keislaman yang mendalam dan penguasaan isu-isu kontemporer ini membentuk corak pemikirannya yang kritis terhadap peradaban Barat, sekaligus sistematis dalam merumuskan konsep negara, kekuasaan, dan politik Islam.

b. Konteks India-Pakistan

Pemikiran politik Abul A'la al-Maududi tidak dapat dilepaskan dari konteks sosial-politik India dan Pakistan pada paruh pertama abad ke-20. Pada masa tersebut, umat Islam di India berada dalam posisi minoritas di bawah dominasi kolonial Inggris dan mayoritas Hindu. Situasi ini menimbulkan kecemasan yang mendalam terkait kelangsungan identitas politik, sosial, dan keagamaan

umat Islam di tengah perubahan besar akibat kolonialisme dan modernisasi. Pembentukan negara Pakistan pada tahun 1947 menjadi momentum krusial bagi al-Maududi untuk mengartikulasikan gagasan-gagasan politik Islamnya secara lebih konkret. Ia berpandangan bahwa Pakistan tidak seharusnya sekadar menjadi negara bangsa (*nation-state*) yang bersifat sekuler, melainkan harus dibangun di atas dasar Islam sebagai sistem hidup yang menyeluruh (*Islam as a complete way of life*). Dalam pandangannya, Islam tidak hanya berfungsi sebagai agama ritual, tetapi juga sebagai sumber nilai dan hukum bagi penyelenggaraan negara.

Oleh karena itu, al-Maududi secara konsisten mengkritik elite politik Pakistan yang dinilainya terlalu mengadopsi sistem politik dan hukum Barat tanpa mempertimbangkan prinsip-prinsip syariat Islam. Melalui tulisan, dakwah, dan aktivitas organisasi Jamaat-e-Islami, ia berupaya mendorong terwujudnya negara Islam yang berlandaskan kedaulatan Tuhan (*hakimiyyat Allah*) dan penerapan nilai-nilai Islam dalam seluruh aspek kehidupan publik.

2. Konsep Negara Islam

Bagi Abul A'la al-Maududi, negara Islam merupakan sebuah institusi politik yang

berfungsi untuk menegakkan hukum Allah (syariat) dan mewujudkan keadilan sosial berdasarkan ajaran Islam. Negara tidak dipandang sebagai tujuan akhir (*end in itself*), melainkan sebagai instrumen untuk merealisasikan nilai-nilai Islam dalam seluruh aspek kehidupan masyarakat. Dengan demikian, keberadaan negara memperoleh legitimasi sejauh ia mampu menjalankan fungsi normatif tersebut.

Al-Maududi secara tegas menolak konsep negara sekuler yang memisahkan agama dari politik. Menurutnya, pemisahan tersebut bertentangan dengan karakter Islam yang bersifat komprehensif, karena Islam mengandung seperangkat prinsip teologis, hukum, politik, dan etika yang saling terintegrasi. Dalam pandangan al-Maududi, tidak ada dikotomi antara urusan agama dan urusan negara; keduanya merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan dalam sistem Islam.

Lebih lanjut, al-Maududi menegaskan bahwa negara Islam bukanlah bentuk tirani agama atau kekuasaan absolut atas nama Tuhan. Sebaliknya, negara Islam adalah sistem pemerintahan yang dibatasi dan dikontrol oleh hukum Allah, sehingga kekuasaan penguasa tidak bersifat sewenang-wenang. Hukum syariat berfungsi sebagai batas normatif tertinggi yang mengatur tindakan negara sekaligus melindungi hak-hak dasar manusia, termasuk keadilan, keamanan, dan kesejahteraan sosial.

Dengan konsep ini, al-Maududi berupaya menawarkan alternatif terhadap model negara modern Barat, baik yang bersifat sekuler maupun otoriter. Negara Islam, menurutnya, merupakan sistem politik yang menyeimbangkan antara ketaatan kepada hukum Tuhan dan perlindungan terhadap martabat manusia, sehingga mampu menciptakan tatanan sosial yang adil, bermoral, dan berkeadaban.

a. Hakimiyyah Allah

Konsep hakimiyyah Allah merupakan pilar fundamental dalam pemikiran politik Abul A'la al-Maududi. Ia menegaskan bahwa kedaulatan tertinggi dan otoritas hukum mutlak dalam Islam sepenuhnya berada di tangan Allah, bukan di tangan manusia, negara, maupun kelompok tertentu. Dalam kerangka ini, manusia tidak memiliki kewenangan untuk menetapkan hukum secara absolut, melainkan hanya berperan sebagai khalifah yang bertugas melaksanakan, menafsirkan, dan menegakkan hukum Allah dalam kehidupan sosial dan politik sesuai dengan ketentuan syariat.

Al-Maududi menggunakan konsep hakimiyyah Allah sebagai kritik mendasar terhadap sistem politik modern Barat, khususnya demokrasi sekuler yang menempatkan kedaulatan sepenuhnya di tangan rakyat (*popular*

sovereignty) atau negara. Menurutnya, konsep kedaulatan manusia yang tidak dibatasi oleh hukum ilahi berpotensi melahirkan relativisme moral, ketidakadilan struktural, serta penyalahgunaan kekuasaan oleh penguasa atau mayoritas. Dalam kondisi demikian, hukum menjadi produk kepentingan manusia semata, bukan refleksi nilai kebenaran yang bersifat universal.

Oleh karena itu, al-Maududi menegaskan bahwa kekuasaan politik dalam negara Islam harus tunduk pada hukum dan nilai-nilai syariat Islam sebagai batas normatif tertinggi. Hakimiyyah Allah berfungsi sebagai mekanisme pengendalian kekuasaan, sehingga tidak ada individu atau lembaga yang dapat bertindak secara sewenang-wenang atas nama rakyat maupun agama. Dengan konsep ini, al-Maududi berupaya menegaskan tatanan politik yang berlandaskan keadilan, tanggung jawab moral, dan kepatuhan terhadap hukum Tuhan, sekaligus menjaga keseimbangan antara otoritas ilahi dan peran manusia dalam pengelolaan negara.

b. Teo-Demokrasi Islam

Sebagai respons terhadap konsep demokrasi Barat yang menempatkan kedaulatan sepenuhnya di tangan

rakyat, Abul A'la al-Maududi mengembangkan gagasan teo-demokrasi Islam. Konsep ini dimaksudkan sebagai alternatif terhadap demokrasi sekuler, dengan tetap mempertahankan prinsip hakimiyyah Allah sebagai fondasi utama sistem politik. Dalam teo-demokrasi Islam, kedaulatan tertinggi tetap berada di tangan Allah, sementara manusia—sebagai khalifah—memiliki peran terbatas dalam pengelolaan kekuasaan politik. Dalam sistem ini, rakyat memiliki hak dan kewajiban untuk berpartisipasi dalam proses politik, seperti memilih pemimpin, memberikan nasihat, serta mengawasi jalannya pemerintahan. Namun, partisipasi politik tersebut tidak bersifat absolut, melainkan dibatasi oleh hukum dan nilai-nilai syariat Islam. Oleh karena itu, kehendak mayoritas tidak dapat dijadikan dasar legitimasi kebijakan apabila bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar Islam.

Al-Maududi menegaskan bahwa teo-demokrasi Islam berbeda secara mendasar dari demokrasi sekuler. Jika demokrasi sekuler menjadikan kehendak rakyat sebagai sumber hukum tertinggi, maka teo-demokrasi Islam menempatkan kehendak rakyat dalam kerangka ketaatan kepada hukum Allah. Dengan demikian, sistem ini berfungsi sebagai mekanisme untuk

mencegah tirani penguasa sekaligus tirani mayoritas, karena baik pemerintah maupun rakyat sama-sama terikat oleh norma ilahi.

Melalui konsep teo-demokrasi Islam, al-Maududi berupaya menggabungkan nilai-nilai Islam dengan mekanisme politik modern secara selektif dan normatif. Ia tidak menolak sepenuhnya praktik demokrasi seperti pemilihan umum, musyawarah, dan akuntabilitas kekuasaan, tetapi menempatkannya dalam batas-batas syariat. Dengan pendekatan ini, al-Maududi menawarkan model politik yang memungkinkan partisipasi umat secara luas tanpa mengabaikan prinsip-prinsip dasar Islam sebagai sumber legitimasi dan arah kehidupan politik.

c. Konsep Syura dan Peran Ulama

Dalam pemikiran politik Abul A'la al-Maududi, syura merupakan prinsip fundamental dalam penyelenggaraan negara Islam dan menjadi mekanisme penting dalam pengambilan keputusan politik. Syura dipahami sebagai proses musyawarah yang melibatkan wakil-wakil umat untuk membahas dan memutuskan persoalan publik, terutama dalam hal-hal yang tidak diatur secara eksplisit dalam nash Al-Qur'an dan Sunnah. Dengan demikian, syura berfungsi sebagai sarana partisipasi politik umat dalam

kerangka ketaatan kepada hukum Allah.

Namun, al-Maududi menegaskan bahwa syura tidak identik dengan demokrasi liberal Barat. Perbedaan utamanya terletak pada batas normatif yang mengikat proses musyawarah. Dalam syura, keputusan kolektif tidak boleh bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar syariat Islam. Oleh karena itu, kehendak mayoritas tidak memiliki legitimasi mutlak, melainkan harus tunduk pada hukum Allah sebagai sumber kedaulatan tertinggi. Syura dalam negara Islam berfungsi untuk mengatur persoalan teknis dan ijtihadi, bukan untuk menetapkan hukum yang bertentangan dengan wahyu.

Dalam konteks ini, ulama memegang peran strategis sebagai penjaga otoritas keilmuan dan normatif syariat. Al-Maududi memandang ulama sebagai pihak yang memiliki kompetensi untuk menafsirkan hukum Islam dan memberikan panduan kepada penguasa serta masyarakat dalam proses pengambilan keputusan politik. Meskipun demikian, peran ulama tidak bersifat teokratis dalam arti menguasai pemerintahan secara langsung. Mereka tidak menjadi penguasa politik, melainkan berfungsi

sebagai otoritas moral dan intelektual yang memastikan bahwa kebijakan negara tetap berada dalam koridor syariat.

Dengan demikian, konsep syura dan peran ulama dalam pemikiran al-Maududi mencerminkan upaya menyeimbangkan antara partisipasi politik umat dan supremasi hukum Allah. Syura memungkinkan keterlibatan masyarakat dalam pemerintahan, sementara ulama berperan sebagai pengawal nilai-nilai Islam agar kekuasaan politik tidak menyimpang dari tujuan utama negara Islam, yaitu menegakkan keadilan, kemaslahatan, dan ketaatan kepada hukum Tuhan.

d. Kritik terhadap Pemikiran Politik al-Maududi

Meskipun pemikiran politik Abul A'la al-Maududi memiliki pengaruh besar dalam perkembangan wacana politik Islam modern, gagasan-gagasannya juga tidak luput dari berbagai kritik, baik dari kalangan akademisi Barat maupun pemikir Muslim sendiri. Kritik-kritik ini umumnya berkaitan dengan aspek konseptual, implementatif, serta implikasi politik dari ide-ide yang ia tawarkan.

Salah satu kritik utama diarahkan pada konsep hakimiyyah Allah yang

dinilai berpotensi menimbulkan problem interpretasi dan otoritas. Para pengkritik berpendapat bahwa meskipun kedaulatan secara teologis berada di tangan Allah, dalam praktiknya penafsiran terhadap hukum Tuhan tetap dilakukan oleh manusia. Hal ini membuka ruang bagi klaim kebenaran tunggal oleh kelompok tertentu—baik ulama maupun elite politik—yang dapat berujung pada pembatasan pluralisme dan perbedaan pendapat dalam masyarakat Muslim.

Selain itu, konsep teo-demokrasi Islam al-Maududi kerap dianggap ambigu. Di satu sisi, ia mengakui pentingnya partisipasi politik rakyat melalui mekanisme syura dan pemilihan pemimpin; namun di sisi lain, pembatasan ketat terhadap kedaulatan rakyat atas nama syariat dipandang dapat melemahkan prinsip demokrasi substantif. Kritik ini menyoroti ketegangan antara supremasi hukum ilahi dan kebebasan politik warga negara, terutama dalam konteks masyarakat modern yang plural dan majemuk.

Kritik lain juga diarahkan pada pendekatan ideologis al-Maududi yang menempatkan Islam sebagai ideologi tandingan bagi ideologi modern Barat.

Beberapa sarjana menilai bahwa pendekatan ini cenderung menyederhanakan kompleksitas tradisi Islam dengan merumuskannya dalam kerangka ideologi modern, yang justru berpotensi mereduksi kekayaan pemikiran Islam klasik yang lebih beragam dan kontekstual.

Di samping itu, dari sisi implementasi, pemikiran al-Maududi dinilai menghadapi tantangan serius ketika diterapkan dalam realitas negara modern. Pertanyaan mengenai siapa yang berwenang menafsirkan syariat, bagaimana menjamin hak-hak minoritas, serta bagaimana mengelola perbedaan mazhab dan pandangan politik, sering kali tidak mendapatkan jawaban operasional yang memadai dalam kerangka pemikiran al-Maududi.

Meskipun demikian, kritik-kritik tersebut tidak serta-merta meniadakan kontribusi al-Maududi. Sebaliknya, pemikirannya tetap dianggap sebagai salah satu fondasi penting dalam diskursus politik Islam kontemporer. Gagasan-gagasannya telah mendorong perdebatan intelektual yang luas tentang relasi antara Islam, negara, dan demokrasi, serta menginspirasi berbagai gerakan Islam untuk

merefleksikan kembali posisi agama dalam kehidupan politik modern.

3. Pemikiran Politik Abul A'la Al-Maududi
Secara umum, pemikiran politik Abul A'la al-Maududi bersifat ideologis, sistematis, dan normatif. Ia memandang Islam bukan sekadar agama dalam pengertian ritual dan spiritual, melainkan sebagai ideologi komprehensif yang mampu menandingi ideologi-ideologi modern seperti liberalisme, sosialisme, dan nasionalisme. Dalam kerangka ini, Islam menawarkan seperangkat nilai, prinsip, dan aturan yang mencakup dimensi moral, sosial, hukum, dan politik secara terpadu. Al-Maududi menegaskan bahwa Islam memiliki sistem politik dan hukum yang mandiri, yang bersumber dari wahyu dan tradisi kenabian, sehingga tidak bergantung pada konsep-konsep Barat yang lahir dari konteks sejarah dan budaya yang berbeda. Oleh karena itu, ia bersikap kritis terhadap upaya adopsi ideologi modern secara mentah ke dalam masyarakat Muslim, karena dinilai berpotensi mengikis identitas dan nilai-nilai Islam. Lebih lanjut, al-Maududi menekankan pentingnya pembentukan masyarakat Islam yang sadar secara ideologis (*ideological consciousness*). Menurutinya, negara Islam tidak dapat ditegakkan hanya melalui perubahan struktural atau peralihan kekuasaan politik semata, melainkan harus didahului oleh proses

panjang pembinaan masyarakat. Masyarakat Muslim harus memahami, menerima, dan menginternalisasi prinsip-prinsip Islam sebagai dasar kehidupan bersama, baik dalam aspek etika, hukum, maupun politik.

Dalam konteks ini, al-Maududi memandang dakwah, pendidikan, dan kaderisasi sebagai elemen kunci dalam perjuangan politik Islam. Negara Islam yang ideal hanya dapat terwujud apabila didukung oleh masyarakat yang memiliki komitmen ideologis terhadap Islam dan bersedia menjadikan syariat sebagai rujukan utama dalam pengelolaan kekuasaan dan kehidupan publik. Dengan demikian, pemikiran politik al-Maududi menempatkan transformasi sosial dan kesadaran ideologis sebagai fondasi utama bagi terbentuknya tatanan politik Islam yang stabil dan berkelanjutan.

a. Konstitusi Islam

Dalam pandangan al-Maududi, negara Islam harus memiliki konstitusi Islam yang bersumber dari Al-Qur'an dan Sunnah. Konstitusi ini berfungsi sebagai kerangka hukum tertinggi yang mengatur hubungan antara negara dan warga negara serta membatasi kekuasaan penguasa.

Al-Maududi menerima konsep konstitusi modern, tetapi menolak konstitusi sekuler. Baginya, hukum buatan manusia harus tunduk pada prinsip-prinsip syariat. Konstitusi

Islam menjamin keadilan, kebebasan, dan hak-hak dasar manusia dalam kerangka nilai-nilai Islam.

b. Peran Syariat dalam Negara

Syariat menempati posisi sentral dalam pemikiran politik al-Maududi. Ia memandang syariat sebagai sistem hukum yang komprehensif dan relevan untuk mengatur kehidupan masyarakat modern. Penerapan syariat tidak hanya terbatas pada hukum pidana, tetapi mencakup aspek sosial, ekonomi, dan politik.

Negara bertugas menegakkan syariat secara adil dan bertahap, dengan mempertimbangkan kondisi masyarakat. Dalam hal ini, al-Maududi menekankan pentingnya pendidikan dan kesadaran umat agar penerapan syariat tidak bersifat represif, melainkan diterima sebagai kebutuhan moral dan sosial.

4. Pengaruh Rashid Rida

Pemikiran Abul A'la al-Maududi tidak terlepas dari pengaruh Rashid Rida. Keduanya sama-sama menekankan pentingnya kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah, penegakan syariat, serta penolakan terhadap sekularisme Barat. Rida memberikan fondasi intelektual bagi gagasan pembaruan politik Islam yang kemudian dikembangkan lebih sistematis oleh al-Maududi.

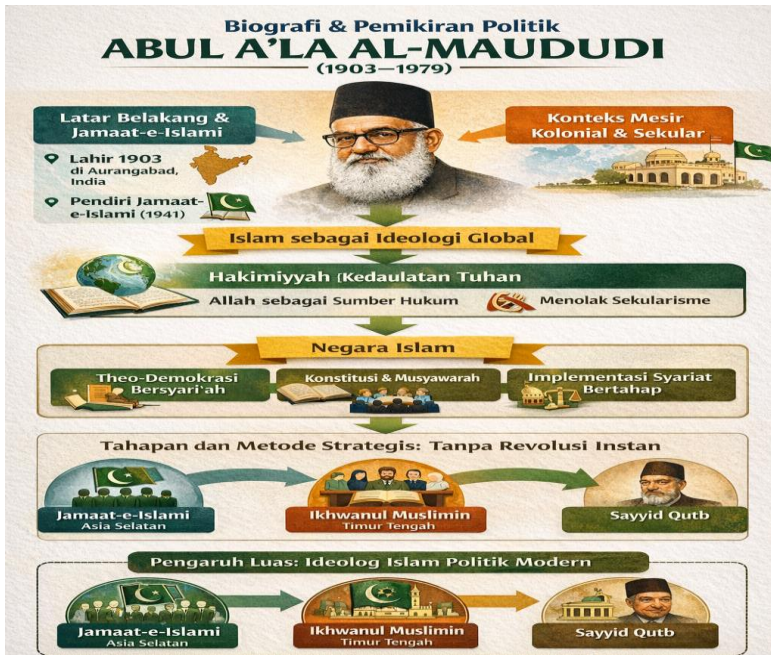
Selain itu, kritik Rashid Rida terhadap Barat dan modernitas sekuler juga tercermin dalam pemikiran al-Maududi.

Keduanya sepakat bahwa modernitas harus disikapi secara selektif, dengan menolak unsur-unsur yang bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam.

Ijtihad, Kritik Barat, dan Syariat sebagai Dasar Politik

Al-Maududi mengembangkan gagasan ijtihad sebagai sarana untuk menerapkan syariat dalam konteks modern. Ia menekankan bahwa ijtihad diperlukan untuk merumuskan kebijakan politik dan hukum yang sesuai dengan prinsip Islam sekaligus relevan dengan kondisi zaman.

Kritiknya terhadap Barat tidak bersifat emosional, tetapi ideologis. Ia menolak sekularisme, liberalisme, dan nasionalisme Barat karena dianggap bertentangan dengan konsep tauhid dan hakimiyyah Allah. Dengan menjadikan syariat sebagai dasar politik, al-Maududi berupaya membangun sistem politik Islam yang mandiri, berdaulat, dan bermartabat.



C. Sayyid Qutb

1. Biografi Sayyid Qutb

Sayyid Qutb Ibrahim Husayn Shadhili (1906–1966) adalah seorang pemikir Islam, penulis, kritikus sastra, dan ideolog Islam terkemuka asal Mesir. Ia dikenal luas sebagai salah satu tokoh penting dalam pemikiran Islam kontemporer abad ke-20, khususnya melalui gagasan-gagasannya tentang kebangkitan Islam, kritik terhadap Barat, dan konsep *hakimiyyah* (kedaulatan Tuhan).

a. Latar Belakang dan Pendidikan

Sayyid Qutb lahir pada 9 Oktober 1906 di desa Musha, Provinsi Asyut, Mesir Hulu. Ia berasal dari keluarga religius

yang menanamkan nilai-nilai keislaman sejak kecil. Pada usia muda, Qutb telah menghafal Al-Qur'an, yang kemudian sangat memengaruhi corak pemikirannya.

Ia menempuh pendidikan formal di Kairo dan lulus dari Dar al-'Ulum, sebuah institusi pendidikan tinggi yang memadukan studi Islam dan ilmu modern. Pada masa awal kariernya, Sayyid Qutb lebih dikenal sebagai sastrawan dan kritikus sastra daripada sebagai pemikir Islam politik.

Perjalanan Intelektual

Pada fase awal kehidupannya, Sayyid Qutb banyak menulis karya sastra, kritik sastra, dan esai budaya. Namun, titik balik pemikirannya terjadi ketika ia dikirim ke Amerika Serikat (1948–1950) untuk mempelajari sistem pendidikan. Pengalamannya di Barat membuatnya sangat kritis terhadap materialisme, sekularisme, dan gaya hidup Barat yang menurutnya bertentangan dengan nilai-nilai Islam. Sekembalinya ke Mesir, pemikirannya semakin religius dan ideologis. Ia kemudian bergabung dengan Ikhwanul Muslimin, sebuah gerakan Islam yang berupaya menjadikan Islam sebagai sistem kehidupan yang menyeluruh.

b. Pemikiran dan Karya

Sayyid Qutb menghasilkan banyak karya penting, di antaranya:

- 1) *Fi Zhilal al-Qur'an* (Di Bawah Naungan Al-Qur'an), sebuah tafsir tematik Al-Qur'an yang sangat berpengaruh
- 2) *Ma'alim fi al-Thariq* (Petunjuk Jalan), karya ideologis yang menjelaskan konsep masyarakat Islam dan kritik terhadap sistem jahiliyah modern
- 3) *Al-'Adalah al-Ijtima'iyah fi al-Islam* (Keadilan Sosial dalam Islam)

Pemikirannya menekankan bahwa Islam bukan hanya agama ritual, tetapi juga sistem sosial, politik, dan hukum. Ia memperkenalkan konsep *jahiliyah modern*, yaitu kondisi masyarakat yang meninggalkan hukum Allah meskipun secara formal mengaku beragama Islam.

c. Penangkapan dan Wafat

Pada masa pemerintahan Presiden Gamal Abdel Nasser, Ikhwanul Muslimin dianggap sebagai ancaman politik. Sayyid Qutb ditangkap pada tahun 1954 dan mengalami penyiksaan selama masa penahanan. Meskipun sempat dibebaskan, ia kembali ditangkap pada 1965 dengan tuduhan merencanakan kudeta.

Sayyid Qutb dijatuhi hukuman mati dan dieksekusi dengan cara digantung

pada 29 Agustus 1966. Wafatnya menjadikannya simbol perjuangan dan pengorbanan bagi banyak pengikutnya.

d. Pengaruh dan Warisan Pemikiran

Hingga kini, pemikiran Sayyid Qutb terus memengaruhi diskursus Islam kontemporer di berbagai belahan dunia. Ia dianggap sebagai tokoh penting dalam gerakan Islam modern, meskipun sebagian gagasannya juga menuai kontroversi dan perdebatan akademik.

Warisan intelektualnya tetap menjadi bahan kajian dalam studi pemikiran Islam, politik Islam, dan hubungan antara agama dan negara.

2. Konsep Politik Islam

Dalam pemikiran Sayyid Qutb, politik Islam merupakan bagian integral dari misi tauhid. Tauhid tidak hanya dipahami sebagai keyakinan teologis mengenai keesaan Allah, tetapi juga sebagai prinsip fundamental yang mengatur seluruh dimensi kehidupan manusia. Islam, menurut Qutb, adalah sebuah sistem hidup yang menyeluruh (*nizham syami*) yang mencakup aspek akidah, ibadah, moral, sosial, ekonomi, dan politik. Oleh karena itu, pemisahan antara agama dan politik dipandang sebagai bentuk penyimpangan serius dari ajaran Islam yang autentik (Qutb, 1992: 45).

Pandangan ini berangkat dari keyakinan bahwa Islam sejak awal kemunculannya tidak pernah memisahkan urusan spiritual dan urusan sosial-politik. Nabi Muhammad SAW tidak hanya berperan sebagai pembawa wahyu, tetapi juga sebagai pemimpin masyarakat dan kepala pemerintahan yang menegakkan hukum berdasarkan wahyu Ilahi. Dengan demikian, politik dalam Islam bukan sekadar aktivitas kekuasaan, melainkan instrumen untuk mewujudkan nilai-nilai tauhid dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara (Esposito, 1998: 67).

Sayyid Qutb menegaskan bahwa tujuan utama politik Islam adalah menegakkan tatanan masyarakat yang sepenuhnya tunduk kepada hukum Allah. Negara dan kekuasaan politik tidak dipandang sebagai tujuan akhir, melainkan sebagai sarana (*wasilah*) untuk membebaskan manusia dari dominasi sesama manusia dan mengembalikan kedaulatan kepada Allah semata. Dalam sistem politik non-Islam, manusia sering kali tunduk kepada tirani penguasa, ideologi, atau kepentingan kelompok tertentu. Sebaliknya, dalam politik Islam, manusia hanya tunduk kepada hukum Allah, sehingga tercipta kebebasan dan keadilan sejati (Hourani, 1983: 76).

a. Konsep Jahiliyyah Modern

Salah satu konsep paling penting dan kontroversial dalam pemikiran Sayyid Qutb adalah konsep *jahiliyyah modern*. Qutb menggunakan istilah ini untuk menggambarkan kondisi masyarakat modern yang tidak menjadikan hukum Allah sebagai dasar kehidupan, baik dalam aspek politik, hukum, maupun budaya. Jahiliyyah, menurut Qutb, tidak terbatas pada masa pra-Islam di Jazirah Arab, melainkan dapat muncul kembali dalam bentuk modern ketika manusia menolak kedaulatan Allah dan menggantikannya dengan hukum buatan manusia (Qutb, 1980: 21).

Dengan perluasan makna ini, Qutb mengkritik keras masyarakat modern, termasuk masyarakat Muslim, yang mengadopsi sistem politik dan hukum sekuler. Menurutnya, masyarakat yang tidak berhukum dengan hukum Allah berada dalam kondisi jahiliyyah, meskipun secara formal mengaku sebagai masyarakat Muslim. Identitas keislaman suatu masyarakat tidak ditentukan oleh simbol atau pengakuan verbal, melainkan oleh sejauh mana hukum Allah ditegakkan dalam kehidupan nyata (Hourani, 1983: 80).

Konsep jahiliyyah modern menjadi dasar kritik Qutb terhadap negara-negara Muslim pascakolonial yang mengadopsi sistem hukum dan politik

Barat. Ia memandang bahwa nasionalisme sekuler dan modernisasi ala Barat telah menjauhkan umat Islam dari nilai-nilai tauhid dan melanggengkan bentuk baru dari penindasan dan ketidakadilan. Dalam konteks ini, jahiliyyah modern bukan hanya persoalan akidah, tetapi juga persoalan struktural yang berkaitan dengan sistem kekuasaan dan hukum (Esposito, 1998: 69).

b. Hakimiyyah dan Revolusi Islam

Sejalan dengan konsep jahiliyyah modern, Sayyid Qutb mengembangkan konsep *hakimiyyah Allah*, yaitu kedaulatan mutlak Allah dalam seluruh aspek kehidupan. Hakimiyyah menegaskan bahwa otoritas tertinggi dalam menetapkan hukum dan nilai-nilai sosial hanya milik Allah. Setiap bentuk kedaulatan manusia yang tidak tunduk pada hukum Allah dianggap sebagai bentuk penyelewengan terhadap tauhid (Qutb, 1992: 52).

Dalam kerangka ini, Qutb menolak konsep kedaulatan rakyat dalam pengertian absolut sebagaimana dianut oleh demokrasi Barat. Menurutnya, ketika manusia diberi kewenangan penuh untuk menentukan hukum tanpa batasan wahyu, maka manusia telah menempatkan dirinya sebagai penguasa tertinggi, menggantikan posisi

Tuhan. Hal inilah yang oleh Qutb dianggap sebagai bentuk kemusyrikan politik (Hourani, 1983: 82).

Konsekuensi dari konsep hakimiyyah adalah pandangan Qutb mengenai perubahan sosial dan politik sebagai sebuah revolusi Islam. Revolusi ini tidak dimaknai sebagai pergantian rezim semata, tetapi sebagai transformasi mendasar terhadap sistem nilai, hukum, dan struktur masyarakat yang jahiliyah menuju tatanan Islam yang sejati. Qutb menekankan pentingnya peran *vanguard* (kelompok pelopor), yaitu sekelompok kecil Muslim yang memiliki kesadaran ideologis, komitmen moral, dan kesiapan berkorban untuk memimpin perubahan tersebut (Qutb, 1980: 64).

3. Radikalisasi Pemikiran

Pemikiran politik Sayyid Qutb sering dipandang sebagai bentuk radikalisi dalam pemikiran politik Islam kontemporer. Hal ini terutama disebabkan oleh dikotomi tajam yang ia bangun antara Islam dan jahiliyyah, serta legitimasinya terhadap perlawanan terhadap sistem politik yang dianggap tidak islami. Dalam pandangan Qutb, tidak ada titik temu antara sistem Islam dan sistem jahiliyyah, sehingga kompromi dianggap sebagai bentuk pengkhianatan terhadap tauhid (Esposito, 1998: 74).

Radikalisasi pemikiran Qutb tidak muncul dalam ruang hampa. Ia sangat dipengaruhi oleh pengalaman represi politik yang dialaminya di bawah rezim Gamal Abdel Nasser, termasuk penangkapan, penyiksaan, dan penindasan terhadap Ikhwanul Muslimin. Selain itu, kekecewaannya terhadap nasionalisme sekuler Mesir yang gagal mewujudkan keadilan sosial turut membentuk sikap ideologisnya yang keras (Hourani, 1983: 85).

Namun demikian, pemikiran Qutb juga menuai banyak kritik. Sejumlah sarjana menilai bahwa konsep jahiliyyah modern dan legitimasi perlawanan terhadap sistem politik yang ada berpotensi melahirkan eksklusivisme dan justifikasi kekerasan politik. Kritik ini menempatkan pemikiran Qutb sebagai salah satu sumber ideologis bagi gerakan Islam radikal, meskipun interpretasi terhadap gagasannya sangat beragam (Esposito, 1998: 77).

Kritik terhadap Sistem Politik Sekuler

Sayyid Qutb mengajukan kritik keras terhadap sistem politik sekuler yang memisahkan agama dari negara. Ia menilai bahwa sekularisme telah menghilangkan dimensi moral dan spiritual dari kehidupan publik, sehingga melahirkan ketidakadilan struktural, penindasan, dan krisis kemanusiaan. Sistem politik sekuler dianggap hanya berorientasi pada

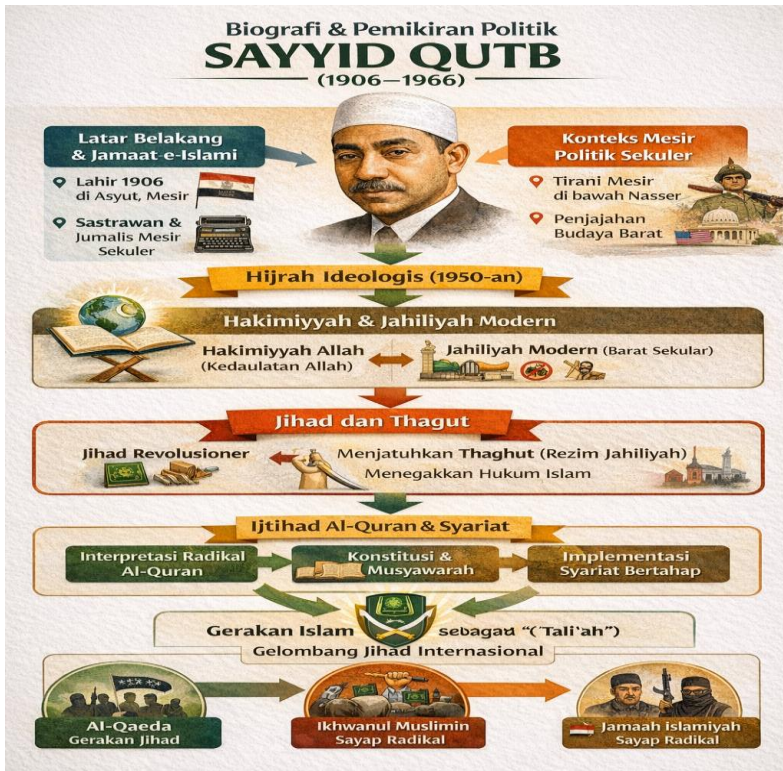
kepentingan material dan kekuasaan, tanpa landasan etika yang transenden (Qutb, 1992: 89).

Menurut Qutb, sistem politik sekuler tidak mampu mewujudkan keadilan sejati karena bersumber dari kehendak manusia yang relatif dan terbatas. Sebaliknya, hanya sistem politik yang berlandaskan wahyu Ilahi yang mampu memberikan keadilan dan kebebasan hakiki, karena hukum Allah bersifat absolut, adil, dan tidak tunduk pada kepentingan manusia (Hourani, 1983: 88).

4. Perbandingan dengan Rashid Rida
Dalam konteks pemikiran politik Islam, Sayyid Qutb sering dibandingkan dengan Rashid Rida. Keduanya sama-sama menolak sekularisme dan menegaskan pentingnya syariat Islam sebagai dasar kehidupan politik. Namun demikian, pendekatan dan orientasi pemikiran keduanya menunjukkan perbedaan yang signifikan (Esposito, 1998: 81).

Rashid Rida lebih menekankan pembaruan politik melalui pendekatan normatif dan institusional. Ia menerima unsur-unsur modernitas politik seperti konstitusi, parlemen, dan sistem perwakilan selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat. Rida meyakini bahwa perubahan politik dapat dilakukan secara gradual dan konstitusional dalam kerangka negara modern (Hourani, 1983: 91).

Sebaliknya, Sayyid Qutb menilai bahwa sistem politik yang dibangun di atas prinsip jahiliyyah tidak dapat diperbaiki secara bertahap, melainkan harus digantikan secara fundamental. Pendekatannya bersifat ideologis dan revolusioner, dengan penekanan pada pemutusan total dari sistem yang ada. Perbedaan ini menunjukkan variasi respons dalam pemikiran politik Islam modern terhadap tantangan modernitas, sekaligus menempatkan Rashid Rida sebagai figur moderat-reformis dan Sayyid Qutb sebagai figur ideologis-revolusioner.



D. Yusuf Al-Qaradawi

1. Biografi Singkat

Yusuf al-Qaradawi lahir pada tahun 1926 di desa Shaft Turab, Provinsi Gharbia, Mesir, dan wafat pada tahun 2022. Ia dikenal sebagai salah satu ulama dan pemikir Islam kontemporer paling berpengaruh, khususnya dalam bidang fiqh, pemikiran politik Islam moderat, dan dakwah global. Al-Qaradawi merupakan figur penting yang merepresentasikan arus Islam wasathiyah (moderat) dalam wacana Islam modern.

Sejak muda, al-Qaradawi telah aktif dalam kegiatan keilmuan dan dakwah. Ia juga memiliki keterlibatan awal dengan Ikhwanul Muslimin, meskipun dalam perkembangan pemikirannya kemudian ia lebih dikenal sebagai ulama independen yang menekankan pendekatan fiqh kontekstual dan dialogis. Peran al-Qaradawi sangat menonjol dalam menjembatani antara tradisi keilmuan Islam klasik dan tantangan kehidupan modern.

Pendidikan Al-Azhar

Pendidikan formal Yusuf al-Qaradawi ditempuh di Universitas Al-Azhar, Kairo, lembaga pendidikan Islam tertua dan paling berpengaruh di dunia Islam. Ia menyelesaikan studi di Fakultas Ushuluddin dan melanjutkan pendidikan pascasarjana dalam bidang fiqh dan ushul fiqh. Latar belakang pendidikan Al-Azhar memberikan fondasi keilmuan yang kuat dan moderat dalam pemikiran al-Qaradawi.

Tradisi keilmuan Al-Azhar yang relatif terbuka dan plural berpengaruh besar terhadap sikap intelektual al-Qaradawi. Ia tumbuh sebagai ulama yang menghargai perbedaan mazhab, menolak fanatisme sempit, dan menekankan pentingnya ijtihad dalam menjawab persoalan-persoalan kontemporer.

2. Pemikiran Politik Moderat

Pemikiran politik Yusuf al-Qaradawi dikenal bercorak moderat dan inklusif. Ia menolak pendekatan ekstrem, baik yang

bersifat sekuler radikal maupun yang bersifat ideologis-revolusioner. Dalam pandangannya, politik Islam harus dijalankan dengan mempertimbangkan prinsip keadilan, kemaslahatan, dan realitas sosial.

Al-Qaradawi memandang bahwa Islam tidak bertentangan dengan sistem politik modern selama prinsip-prinsip dasar syariat tetap dijaga. Oleh karena itu, ia menekankan pentingnya pendekatan gradual, damai, dan konstitusional dalam mewujudkan nilai-nilai Islam dalam kehidupan politik.

a. Fiqh Siyasah

Dalam kerangka pemikiran politik Islam kontemporer, Yusuf al-Qaradawi mengembangkan konsep *fiqh siyasah* sebagai pendekatan yang fleksibel, kontekstual, dan responsif terhadap dinamika zaman. Fiqh siyasah dipahami sebagai cabang dari fiqh mu'amalah yang mengatur hubungan antara kekuasaan, negara, dan masyarakat dengan berlandaskan prinsip-prinsip dasar syariat Islam. Berbeda dengan pandangan politik Islam yang bersifat rigid dan ideologis, al-Qaradawi menempatkan fiqh siyasah sebagai instrumen normatif yang bertujuan mewujudkan kemaslahatan umat (*maslahah 'ammah*) dalam konteks negara modern (Al-Qaradawi, 1997: 23).

Menurut al-Qaradawi, Islam tidak menetapkan satu bentuk negara atau sistem politik tertentu secara baku. Yang ditetapkan oleh Islam adalah seperangkat nilai dan prinsip dasar yang harus menjadi pedoman dalam pengelolaan kekuasaan. Oleh karena itu, fiqh siyasah tidak boleh dipahami sebagai kumpulan hukum yang kaku dan ahistoris, melainkan sebagai produk ijtihad manusia yang selalu terbuka terhadap perubahan sosial, politik, dan budaya (Esposito, 1998: 142).

Al-Qaradawi menekankan bahwa fiqh siyasah bersifat dinamis (*mutaharrik*) dan kontekstual (*waqi'i*). Dinamika ini dimungkinkan karena wilayah politik termasuk dalam ranah *al-mutaghayyirat* (hal-hal yang dapat berubah), bukan *al-tsawabit* (hal-hal yang bersifat tetap). Selama prinsip-prinsip dasar syariat tidak dilanggar, umat Islam diperbolehkan untuk mengadopsi berbagai mekanisme politik modern, seperti konstitusi, pemilihan umum, partai politik, dan parlemen (Al-Qaradawi, 2001: 56).

Dalam pengelolaan kekuasaan politik, al-Qaradawi menempatkan prinsip keadilan (*al-'adl*) sebagai fondasi utama. Keadilan dipandang sebagai tujuan sentral syariat (*maqasid al-*

shari'ah) dan tolok ukur legitimasi kekuasaan. Kekuasaan politik yang zalim, meskipun mengatasnamakan Islam, dianggap bertentangan dengan nilai-nilai syariat. Oleh karena itu, al-Qaradawi menolak segala bentuk otoritarianisme dan tirani politik yang menindas hak-hak rakyat (Hourani, 1983: 134).

Prinsip musyawarah (*shura*) juga menjadi pilar penting dalam fiqh siyasah al-Qaradawi. Musyawarah dipahami sebagai mekanisme partisipasi publik dalam pengambilan keputusan politik. Berbeda dengan konsep *shura* klasik yang terbatas pada elite tertentu, al-Qaradawi menafsirkan *shura* secara luas dan inklusif, sejalan dengan prinsip demokrasi modern. Ia memandang bahwa demokrasi, dalam bentuk proseduralnya, tidak bertentangan dengan Islam selama dijalankan dalam kerangka nilai-nilai moral dan syariat (Al-Qaradawi, 2005: 78).

Selain keadilan dan musyawarah, al-Qaradawi menekankan prinsip amanah dan tanggung jawab publik. Kekuasaan dalam Islam dipandang sebagai amanah yang harus dipertanggungjawabkan, tidak hanya kepada rakyat tetapi juga kepada Allah. Oleh karena itu, penguasa wajib

menjalankan pemerintahan secara transparan, akuntabel, dan berpihak pada kepentingan umum. Penyalahgunaan kekuasaan (*abuse of power*) merupakan bentuk pengkhianatan terhadap amanah dan pelanggaran serius terhadap prinsip Islam (Esposito, 1998: 145).

Dalam konteks negara modern yang plural, al-Qaradawi juga menegaskan pentingnya perlindungan terhadap hak-hak warga negara, termasuk non-Muslim. Fiqh siyasah, menurutnya, harus mampu menjamin kebebasan beragama, keadilan hukum, dan kesetaraan sipil bagi seluruh warga negara. Pendekatan ini menunjukkan bahwa pemikiran politik al-Qaradawi bersifat inklusif dan berorientasi pada integrasi nilai-nilai Islam dengan realitas sosial kontemporer (Al-Qaradawi, 2001: 91).

Dengan demikian, fiqh siyasah dalam pemikiran Yusuf al-Qaradawi dapat dipahami sebagai upaya merumuskan politik Islam yang moderat, reformis, dan adaptif terhadap perubahan zaman. Pendekatan ini menempatkan syariat bukan sebagai ideologi politik yang kaku, melainkan sebagai sumber nilai etis yang membimbing praktik kekuasaan menuju keadilan,

kemaslahatan, dan kesejahteraan umat.

b. Demokrasi dan HAM dalam Islam

Salah satu kontribusi penting Yusuf al-Qaradawi dalam pemikiran politik Islam kontemporer adalah pandangannya yang konstruktif terhadap demokrasi dan hak asasi manusia (HAM). Berbeda dengan pandangan Islam politik yang menolak demokrasi secara total karena dianggap sebagai produk Barat, al-Qaradawi mengambil posisi moderat dengan menilai demokrasi dari sisi substansi dan tujuannya, bukan dari asal-usul historisnya. Ia berpandangan bahwa demokrasi, sejauh dipahami sebagai mekanisme partisipasi rakyat, pemilihan pemimpin, serta pengawasan terhadap kekuasaan, tidak bertentangan dengan ajaran Islam (Al-Qaradawi, 2005: 112).

Menurut al-Qaradawi, Islam sejak awal telah mengandung prinsip-prinsip yang sejalan dengan nilai-nilai demokrasi, seperti musyawarah (*shura*), keadilan (*al-'adl*), persamaan (*al-musawah*), dan pertanggungjawaban penguasa. Prinsip musyawarah, misalnya, merupakan dasar partisipasi politik dalam Islam yang memberikan ruang bagi umat untuk terlibat dalam pengambilan keputusan publik. Dalam konteks

negara modern, prinsip ini dapat diwujudkan melalui institusi-institusi demokratis seperti parlemen, pemilihan umum, dan kebebasan berpendapat (Esposito, 1998: 147).

Al-Qaradawi menegaskan bahwa demokrasi tidak boleh dipahami sebagai ideologi yang menyaingi Islam, melainkan sebagai instrumen atau mekanisme (*wasilah*) untuk mewujudkan nilai-nilai Islam dalam kehidupan politik. Ia menolak demokrasi jika dipahami sebagai sistem yang melegalkan segala sesuatu tanpa batas moral, tetapi menerimanya jika dijalankan dalam kerangka nilai-nilai etika dan syariat. Dengan demikian, demokrasi bersifat relatif dan fungsional, sementara Islam tetap menjadi sumber nilai yang normatif dan transenden (Al-Qaradawi, 2001: 118).

Dalam kaitannya dengan hak asasi manusia, al-Qaradawi menegaskan bahwa Islam memiliki konsep HAM yang kuat dan mendasar, bahkan jauh sebelum munculnya deklarasi HAM modern. Hak-hak dasar seperti hak hidup, kebebasan beragama, kebebasan berpikir, hak atas keadilan hukum, dan perlindungan terhadap martabat manusia merupakan bagian integral dari ajaran Islam. Hak-hak

tersebut bersumber dari wahyu Ilahi, sehingga bersifat mengikat dan tidak dapat dicabut oleh kekuasaan politik mana pun (Hourani, 1983: 136).

Al-Qaradawi juga menekankan bahwa perlindungan HAM merupakan bagian dari tujuan utama syariat Islam (*maqasid al-shari'ah*). Syariat bertujuan menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Oleh karena itu, setiap sistem politik yang mengabaikan atau melanggar hak-hak dasar manusia, meskipun mengatasnamakan Islam, pada hakikatnya bertentangan dengan tujuan syariat itu sendiri (Al-Qaradawi, 1997: 89).

Dalam konteks pluralitas masyarakat modern, al-Qaradawi menegaskan pentingnya penghormatan terhadap hak-hak minoritas dan non-Muslim. Ia berpandangan bahwa negara yang berlandaskan nilai-nilai Islam wajib menjamin kesetaraan warga negara di hadapan hukum, tanpa diskriminasi berdasarkan agama, etnis, atau latar belakang sosial. Pendekatan ini menunjukkan bahwa pemikiran politik al-Qaradawi bersifat inklusif dan kompatibel dengan prinsip kewarganegaraan modern (*muwathanah*) (Esposito, 1998: 150).

Dengan demikian, pandangan Yusuf al-Qaradawi tentang demokrasi dan HAM

mencerminkan upaya integratif antara nilai-nilai Islam dan realitas politik kontemporer. Demokrasi dipahami sebagai sarana untuk mencegah tirani dan mewujudkan keadilan, sementara HAM dipandang sebagai bagian tak terpisahkan dari tujuan syariat. Pendekatan ini menempatkan al-Qaradawi sebagai salah satu tokoh penting dalam pengembangan pemikiran politik Islam moderat yang berorientasi pada keadilan, partisipasi, dan penghormatan terhadap martabat manusia.

3. Islam dan Negara Modern

Yusuf al-Qaradawi memandang bahwa umat Islam dewasa ini hidup dalam konteks negara modern yang memiliki karakteristik yang berbeda secara signifikan dengan tatanan politik klasik. Negara modern ditandai oleh keberadaan sistem hukum tertulis, birokrasi yang kompleks, mekanisme administrasi publik yang rasional, serta keterlibatan aktif dalam sistem hubungan internasional. Dalam konteks ini, al-Qaradawi menegaskan bahwa pemikiran politik Islam tidak dapat berhenti pada formulasi klasik, tetapi harus mampu beradaptasi dengan realitas kontemporer tanpa kehilangan prinsip-prinsip dasarnya (Al-Qaradawi, 2001: 143).

Menurut al-Qaradawi, Islam sebagai agama yang bersifat universal dan relevan sepanjang zaman (*shalih li kulli zaman wa makan*) memiliki kapasitas internal untuk berinteraksi secara kreatif dengan perubahan sosial dan politik. Oleh karena itu, tugas pemikir Muslim adalah merumuskan pendekatan politik Islam yang kontekstual melalui ijtihad, bukan sekadar mengulang model historis negara Islam klasik. Pendekatan ini sejalan dengan prinsip fiqh siyasah yang dinamis dan berorientasi pada kemaslahatan umat (Esposito, 1998: 152).

Al-Qaradawi menolak konsep negara teokratis yang kaku, yaitu negara yang mengklaim berbicara atas nama Tuhan secara absolut dan menutup ruang kritik serta partisipasi publik. Menurutnya, model negara semacam ini berpotensi melahirkan tirani dan penyalahgunaan agama untuk kepentingan kekuasaan. Pada saat yang sama, ia juga menolak negara sekuler yang memisahkan agama secara total dari kehidupan publik, karena sekularisme dinilai menghilangkan dimensi moral dan etika dalam penyelenggaraan negara (Hourani, 1983: 139).

Negara ideal dalam pandangan Yusuf al-Qaradawi adalah negara yang menjamin kebebasan beragama, menegakkan keadilan sosial, melindungi hak-hak dasar

warga negara, serta membuka ruang partisipasi politik yang luas. Dalam negara semacam ini, nilai-nilai Islam tidak dipaksakan secara koersif, melainkan berkembang secara konstitusional dan demokratis melalui mekanisme hukum dan partisipasi masyarakat. Dengan demikian, Islam berfungsi sebagai sumber nilai dan etika publik, bukan sebagai ideologi negara yang represif (Al-Qaradawi, 2005: 167).

Konstitusi, Parlemen, dan Pluralisme

Dalam kerangka negara modern, Yusuf al-Qaradawi menerima keberadaan konstitusi sebagai elemen fundamental sistem politik. Konstitusi dipahami sebagai perjanjian sosial (*'aqd ijtima'i*) yang mengatur hubungan antara negara dan warga negara, sekaligus menjadi landasan hukum bagi penyelenggaraan kekuasaan. Selama konstitusi tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar Islam, al-Qaradawi menilai bahwa umat Islam wajib menghormati dan mematuhi (Al-Qaradawi, 2001: 158).

Parlemen, dalam pandangan al-Qaradawi, merupakan institusi penting yang merepresentasikan prinsip musyawarah (*shura*) dalam konteks modern. Melalui parlemen, rakyat dapat berpartisipasi dalam proses legislasi, pengawasan kekuasaan eksekutif, dan perumusan kebijakan publik. Ia menegaskan bahwa

sistem perwakilan rakyat dan pemilihan umum merupakan bentuk aktualisasi shura yang relevan dengan realitas politik kontemporer (Esposito, 1998: 155).

Al-Qaradawi juga menekankan pentingnya pluralisme dalam negara modern. Ia berpandangan bahwa masyarakat Muslim saat ini bersifat majemuk, baik dari segi agama, etnis, budaya, maupun pandangan politik. Oleh karena itu, negara harus menjamin hak-hak minoritas dan menciptakan kerangka hidup berdampingan secara damai (*ta'ayush silmi*). Prinsip pluralisme ini tidak dipandang bertentangan dengan Islam, selama tidak mengabaikan nilai-nilai moral dan etika Islam sebagai landasan kehidupan publik (Hourani, 1983: 141).

Dalam konteks ini, al-Qaradawi menegaskan pentingnya konsep kewarganegaraan (*muwathanah*), yaitu kesetaraan seluruh warga negara di hadapan hukum tanpa diskriminasi berdasarkan agama atau latar belakang sosial. Negara berkewajiban melindungi hak-hak sipil dan politik seluruh warga negara, termasuk non-Muslim, sebagai bagian dari tanggung jawab konstitusional dan moral. Pendekatan ini menunjukkan bahwa pemikiran politik al-Qaradawi bersifat inklusif dan kompatibel dengan prinsip-prinsip negara bangsa modern (Esposito, 1998: 157).

Dengan demikian, pandangan Yusuf al-Qaradawi tentang Islam dan negara modern mencerminkan upaya sintesis antara nilai-nilai Islam dan struktur politik kontemporer. Negara tidak diposisikan sebagai alat pemaksaan ideologi agama, tetapi sebagai ruang bersama yang memungkinkan nilai-nilai Islam berkembang secara etis, demokratis, dan konstitusional. Pendekatan ini menempatkan al-Qaradawi sebagai tokoh penting dalam arus pemikiran politik Islam moderat dan reformis.

4. Keterkaitan dengan Rashid Rida

Pemikiran politik Yusuf al-Qaradawi memiliki keterkaitan yang erat dengan warisan intelektual Rashid Rida, salah satu tokoh utama gerakan reformisme Islam awal abad ke-20. Keduanya sama-sama menekankan pentingnya kembali kepada sumber utama ajaran Islam, yaitu Al-Qur'an dan Sunnah, sebagai landasan normatif dalam membangun tatanan sosial dan politik umat Islam. Selain itu, baik Rida maupun al-Qaradawi sepakat mengenai pentingnya membuka kembali pintu ijtihad sebagai respons terhadap perubahan zaman dan tantangan modernitas (Hourani, 1983: 165).

Rashid Rida memandang bahwa kemunduran umat Islam disebabkan oleh penyimpangan dari ajaran Islam yang murni serta kejumudan pemikiran akibat

tertutupnya ijtihad. Oleh karena itu, ia mendorong pembaruan politik Islam melalui revitalisasi konsep syura, keadilan, dan penegakan syariat dalam kerangka institusi negara. Rida menolak sekularisme Barat yang memisahkan agama dari politik, namun tetap berusaha mengakomodasi unsur-unsur modernitas politik seperti konstitusi dan pemerintahan representatif selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam (Rida, 1923: 41).

Dalam hal ini, Yusuf al-Qaradawi melanjutkan garis pemikiran Rashid Rida dengan mengembangkan pendekatan fiqh yang lebih aplikatif dan kontekstual. Jika Rida lebih berfokus pada pembaruan institusi politik Islam secara normatif dan konseptual, al-Qaradawi berusaha menerjemahkan prinsip-prinsip tersebut ke dalam kerangka fiqh siyasah yang dapat diterapkan dalam konteks negara bangsa modern. Pendekatan al-Qaradawi lebih fleksibel dan pragmatis, dengan penekanan pada maqasid al-shari'ah dan kemaslahatan umat sebagai orientasi utama (Esposito, 1998: 162).

Perbedaan konteks historis turut memengaruhi orientasi pemikiran kedua tokoh tersebut. Rashid Rida hidup pada masa transisi dari kekhalifahan Ottoman menuju negara-negara bangsa, sehingga fokus pemikirannya banyak diarahkan

pada upaya merumuskan kembali model pemerintahan Islam yang ideal. Sementara itu, Yusuf al-Qaradawi hidup dalam konteks globalisasi dan negara modern yang telah mapan, sehingga tantangan yang dihadapinya lebih kompleks, termasuk isu demokrasi, hak asasi manusia, pluralisme, dan hubungan internasional (Hourani, 1983: 168).

Meskipun demikian, kesamaan mendasar antara Rida dan al-Qaradawi terletak pada penolakan terhadap sekularisme yang meminggirkan agama dari ruang publik. Keduanya berpendapat bahwa agama memiliki peran moral dan etis yang sangat penting dalam kehidupan politik. Namun, al-Qaradawi lebih tegas menolak model negara teokratis yang kaku dan menekankan pentingnya pendekatan konstitusional serta partisipasi politik rakyat, suatu aspek yang belum berkembang secara penuh dalam pemikiran Rashid Rida (Al-Qaradawi, 2005: 184).

Dengan demikian, Yusuf al-Qaradawi dapat dipandang sebagai penerus dan pengembang pemikiran Rashid Rida dalam konteks dunia Islam kontemporer. Ia tidak hanya melestarikan semangat reformisme Rida, tetapi juga memperluas dan menyesuaikannya dengan realitas politik modern. Hubungan intelektual antara keduanya menunjukkan kesinambungan

tradisi pembaruan dalam pemikiran politik Islam, yang berupaya menjembatani nilai-nilai normatif Islam dengan tuntutan zaman modern secara kritis dan konstruktif.

a. Ijtihad Kontemporer dan Syariat dalam Konteks Modern

Konsep ijtihad kontemporer merupakan inti dari pemikiran Yusuf al-Qaradawi dalam merespons tantangan dunia modern. Ia menegaskan bahwa syariat Islam tidak boleh dipahami secara literal dan kaku, melainkan harus ditafsirkan dalam kerangka tujuan-tujuan dasarnya (*maqasid al-shari'ah*), seperti keadilan (*al-'adl*), kemaslahatan (*al-maslahah*), kebebasan, dan perlindungan terhadap hak-hak dasar manusia. Pendekatan maqasidi ini memungkinkan syariat tetap relevan dan fungsional dalam menghadapi perubahan sosial, politik, dan budaya yang terus berkembang (Al-Qaradawi, 1997: 31).

Menurut al-Qaradawi, ijtihad merupakan instrumen utama dalam menjaga dinamika hukum Islam. Ia menolak pandangan yang menganggap pintu ijtihad telah tertutup, karena sikap tersebut justru menyebabkan stagnasi pemikiran dan menjauhkan Islam dari realitas kehidupan umat. Dalam konteks modern, ijtihad harus

dilakukan secara kolektif (*ijtihad jama'i*) dengan melibatkan para ulama dan ahli dari berbagai disiplin ilmu, sehingga keputusan-keputusan hukum yang dihasilkan lebih komprehensif dan kontekstual (Esposito, 1998: 164).

Al-Qaradawi menekankan bahwa syariat Islam memiliki dua dimensi utama, yaitu dimensi tetap (*al-tsawabit*) dan dimensi berubah (*al-mutaghayyirat*). Aspek-aspek yang berkaitan dengan akidah, ibadah pokok, dan nilai moral fundamental bersifat tetap dan tidak dapat diubah. Sebaliknya, aspek-aspek yang berkaitan dengan muamalah, termasuk politik, ekonomi, dan sistem sosial, bersifat dinamis dan terbuka terhadap ijtihad sesuai dengan tuntutan zaman (Al-Qaradawi, 2001: 203).

Dalam konteks negara modern, pendekatan ijtihad kontemporer memungkinkan integrasi antara syariat Islam dan sistem hukum modern. Al-Qaradawi berpandangan bahwa penerapan syariat tidak harus selalu berbentuk formalisasi hukum secara simbolik, melainkan dapat diwujudkan melalui kebijakan publik yang mencerminkan nilai-nilai keadilan, kesejahteraan, dan perlindungan terhadap martabat manusia. Dengan demikian, syariat berfungsi sebagai

sumber etika dan orientasi moral bagi negara, bukan sekadar kumpulan aturan legalistik (Hourani, 1983: 170). Al-Qaradawi juga menekankan bahwa tujuan utama syariat adalah menjaga lima prinsip dasar, yaitu agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Dalam perkembangan pemikiran kontemporer, ia memperluas cakupan maqasid dengan memasukkan perlindungan terhadap kebebasan, hak asasi manusia, dan keadilan sosial sebagai bagian integral dari tujuan syariat. Pendekatan ini menunjukkan orientasi humanistik dalam pemikiran al-Qaradawi, yang menempatkan kesejahteraan manusia sebagai pusat penerapan hukum Islam (Esposito, 1998: 166).

Dengan demikian, konsep ijtihad kontemporer dalam pemikiran Yusuf al-Qaradawi merepresentasikan upaya pembaruan hukum Islam yang berlandaskan tradisi klasik namun terbuka terhadap realitas modern. Melalui pendekatan maqasid al-shari'ah, al-Qaradawi berusaha menjembatani ketegangan antara teks dan konteks, antara norma keagamaan dan kebutuhan zaman. Pendekatan ini menegaskan bahwa syariat Islam tidak bersifat ahistoris, tetapi senantiasa relevan sebagai pedoman etis dan

hukum dalam kehidupan masyarakat modern.

b. Syariat dalam konteks modern

Dalam pemikiran Yusuf al-Qaradawi, syariat Islam dalam konteks modern tidak diterapkan secara kaku dan formalistik, melainkan melalui pendekatan kontekstual yang mempertimbangkan realitas sosial, politik, dan budaya masyarakat. Syariat dipahami bukan semata-mata sebagai kumpulan aturan hukum yang bersifat legalistik, tetapi sebagai sistem nilai dan etika yang bertujuan mewujudkan keadilan, kemaslahatan, dan kesejahteraan manusia. Pendekatan ini memungkinkan Islam tetap relevan dan berperan aktif dalam kehidupan negara modern tanpa kehilangan prinsip-prinsip normatifnya (Al-Qaradawi, 2001: 217).

Al-Qaradawi menegaskan bahwa penerapan syariat harus senantiasa merujuk pada tujuan-tujuan dasarnya (*maqasid al-shari'ah*). Dalam konteks modern yang kompleks, penerapan hukum Islam tidak dapat dilepaskan dari pertimbangan kemaslahatan publik dan dampak sosial dari suatu kebijakan. Oleh karena itu, formalisasi syariat tidak selalu menjadi indikator keberhasilan penerapan Islam, selama nilai-nilai keadilan, persamaan, dan

perlindungan hak-hak dasar telah terwujud dalam praktik kehidupan bernegara (Esposito, 1998: 168).

Pendekatan kontekstual terhadap syariat juga menuntut pemahaman yang proporsional antara aspek tetap (*al-tsawabit*) dan aspek berubah (*al-mutaghayyirat*) dalam hukum Islam. Nilai-nilai moral universal seperti keadilan, amanah, dan tanggung jawab sosial bersifat tetap dan tidak terikat oleh ruang dan waktu. Sebaliknya, mekanisme penerapan hukum, bentuk institusi politik, serta sistem administrasi negara merupakan wilayah ijtihad yang dapat berubah sesuai dengan perkembangan zaman (Al-Qaradawi, 1997: 102).

Dalam konteks negara bangsa modern, al-Qaradawi menekankan bahwa syariat dapat berfungsi sebagai sumber inspirasi etis bagi perumusan kebijakan publik. Hukum positif negara tidak harus identik secara literal dengan fiqh klasik, tetapi harus mencerminkan nilai-nilai Islam dalam substansinya. Pendekatan ini memungkinkan terjadinya integrasi antara sistem hukum modern dengan nilai-nilai syariat tanpa menimbulkan konflik antara agama dan negara (Hourani, 1983: 172).

Lebih lanjut, al-Qaradawi menolak pandangan yang mengidentikkan syariat dengan penerapan hukuman hudud semata. Menurutnya, fokus sempit semacam ini justru mereduksi keluasan dan kedalaman ajaran Islam. Syariat mencakup dimensi sosial, ekonomi, dan politik yang luas, termasuk upaya pemberantasan kemiskinan, penegakan keadilan sosial, perlindungan terhadap kelompok rentan, serta penciptaan tata kelola pemerintahan yang bersih dan bertanggung jawab (Al-Qaradawi, 2005: 201).

Dengan demikian, penerapan syariat dalam konteks modern menurut Yusuf al-Qaradawi menuntut pendekatan yang bijaksana, inklusif, dan berbasis kemaslahatan. Syariat tidak diposisikan sebagai simbol ideologis yang dipaksakan, melainkan sebagai sumber nilai normatif yang membimbing kehidupan masyarakat dan negara. Pendekatan ini memperkuat peran Islam sebagai agama yang rahmatan lil 'alamin, sekaligus menunjukkan kompatibilitasnya dengan prinsip-prinsip negara modern yang demokratis dan plural.

Biografi & Pemikiran Politik YUSUF AL-QARADAWI (1926–2022)



BAB XIII

POLITIK ISLAM DAN NEGARA MODERN

A. Islam dan demokrasi

1. Demokrasi sebagai Fenomena Politik Modern

Demokrasi merupakan salah satu sistem politik yang paling dominan dalam konfigurasi negara modern. Secara historis, demokrasi berkembang dari pengalaman politik Barat, terutama sejak Revolusi Amerika (1776) dan Revolusi Prancis (1789), yang menandai perlawanan terhadap absolutisme monarki dan menegaskan prinsip kedaulatan rakyat. Dalam konteks ini, demokrasi menekankan persamaan hak warga negara, kebebasan berpendapat, partisipasi politik, serta mekanisme pembatasan dan pengawasan kekuasaan melalui konstitusi dan lembaga perwakilan (Held, 2006: 5).

Dalam perkembangannya, demokrasi tidak hanya dipahami sebagai sistem pemerintahan yang mengatur prosedur pemilihan pemimpin, tetapi juga sebagai seperangkat nilai politik dan etika publik. Nilai-nilai tersebut meliputi penghormatan terhadap hak asasi manusia, transparansi dalam pengelolaan kekuasaan, akuntabilitas pemerintah, serta jaminan partisipasi masyarakat dalam proses pengambilan keputusan politik. Dengan demikian, demokrasi menjadi standar

normatif global dalam menilai legitimasi negara dan pemerintahan modern (Dahl, 1989: 37).

Dominasi demokrasi sebagai sistem politik global, bagaimanapun, tidak terlepas dari kritik dan perdebatan, terutama di dunia Islam. Sebagian kalangan Muslim memandang demokrasi sebagai produk sejarah dan budaya Barat yang lahir dari tradisi sekuler dan liberal. Dalam pandangan ini, demokrasi dianggap tidak memiliki akar normatif dalam ajaran Islam, bahkan dinilai bertentangan dengan prinsip *hakimiyyah Allah* (kedaulatan Tuhan), karena menempatkan manusia sebagai sumber hukum dan otoritas tertinggi (Maududi, 1976: 23).

Pandangan kritis ini semakin menguat seiring dengan pengalaman kolonialisme Barat di dunia Islam. Demokrasi sering kali dipersepsikan bukan hanya sebagai sistem politik, tetapi juga sebagai instrumen dominasi budaya dan politik Barat terhadap masyarakat Muslim. Oleh karena itu, penolakan terhadap demokrasi kerap kali bercampur dengan resistensi terhadap kolonialisme, sekularisasi, dan hegemoni Barat dalam tatanan global (Hourani, 1983: 212).

Di sisi lain, sejumlah pemikir Muslim kontemporer mengembangkan pandangan yang lebih moderat dan dialogis. Mereka memandang demokrasi bukan sebagai

ideologi yang harus diterima secara utuh, melainkan sebagai mekanisme politik yang bersifat instrumental. Dalam perspektif ini, demokrasi dapat diintegrasikan dengan nilai-nilai Islam selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar syariat, seperti keadilan, musyawarah, amanah, dan perlindungan terhadap martabat manusia (Esposito, 1998: 141).

Pendekatan ini menempatkan demokrasi sebagai sarana (*wasīlah*), bukan tujuan (*ghāyah*). Artinya, demokrasi dinilai dari sejauh mana ia mampu mewujudkan tujuan-tujuan etis Islam, bukan dari asal-usul historisnya. Dengan demikian, demokrasi tidak dipandang sebagai ancaman terhadap Islam, melainkan sebagai ruang politik yang dapat diisi oleh nilai-nilai keislaman secara konstitusional dan damai.

Perdebatan mengenai demokrasi di dunia Islam menunjukkan bahwa hubungan antara Islam dan demokrasi tidak bersifat tunggal dan sederhana. Ia mencerminkan dinamika intelektual umat Islam dalam merespons modernitas politik, pengalaman kolonialisme, serta krisis legitimasi kekuasaan di banyak negara Muslim pascakolonial. Dalam konteks ini, diskursus tentang demokrasi menjadi bagian integral dari upaya lebih luas untuk merumuskan kembali politik Islam yang relevan dengan realitas negara modern.

2. Konsep Musyawarah (Shūrā) dalam Tradisi Islam

Dalam tradisi politik Islam, konsep yang paling sering dikaitkan dengan demokrasi adalah *shūrā* (musyawarah). *Shūrā* merupakan prinsip fundamental dalam pengelolaan urusan publik yang menekankan pentingnya partisipasi, konsultasi, dan pertimbangan kolektif dalam pengambilan keputusan. Al-Qur'an secara eksplisit menegaskan prinsip ini, antara lain dalam QS. al-Shūrā [42]: 38 yang memuji orang-orang beriman karena urusan mereka diputuskan melalui musyawarah, serta QS. Āli 'Imrān [3]: 159 yang memerintahkan Nabi Muhammad SAW untuk bermusyawarah dengan para sahabatnya dalam urusan duniawi. Ayat-ayat tersebut menunjukkan bahwa Islam sejak awal mengakui pentingnya keterlibatan kolektif dalam kehidupan sosial dan politik.

Musyawarah dalam Islam tidak sekadar dipahami sebagai teknik pengambilan keputusan, tetapi sebagai nilai etis yang mencerminkan prinsip keadilan, kebersamaan, dan tanggung jawab moral. Dengan musyawarah, kekuasaan tidak dijalankan secara sewenang-wenang, melainkan dibatasi oleh pertimbangan kolektif dan kepentingan umum. Oleh karena itu, *shūrā* dipandang sebagai salah satu mekanisme normatif untuk mencegah

lahirnya kekuasaan absolut dan tirani politik (Esposito, 1998: 143).

Dalam praktik sejarah Islam klasik, *shūrā* memainkan peran penting, terutama pada masa *Khulafā' al-Rāsyidīn*. Pemilihan Abu Bakar sebagai khalifah, misalnya, dilakukan melalui proses konsultasi di *Saqifah Bani Sa'īdah*, sementara kebijakan-kebijakan strategis pada masa Umar bin al-Khattab banyak diputuskan melalui musyawarah dengan para sahabat dan tokoh masyarakat. Meskipun praktik *shūrā* pada periode ini belum terlembagakan secara formal seperti parlemen modern, ia berfungsi sebagai mekanisme etis dan sosial untuk menjaga akuntabilitas kepemimpinan (Lapidus, 2002: 45).

Namun demikian, *shūrā* klasik memiliki perbedaan mendasar dengan demokrasi modern. Demokrasi modern bertumpu pada konsep kedaulatan rakyat, di mana kehendak mayoritas menjadi sumber legitimasi utama kekuasaan politik. Sebaliknya, *shūrā* tidak berangkat dari kedaulatan rakyat dalam pengertian absolut, melainkan dari ketaatan kolektif kepada hukum Allah. Musyawarah dilakukan dalam kerangka nilai-nilai syariat, sehingga tidak semua persoalan dapat diputuskan semata-mata berdasarkan suara mayoritas (Hourani, 1983: 68).

Perbedaan ini menyebabkan sebagian ulama klasik tidak menyamakan shūrā dengan demokrasi. Shūrā dipahami bukan sebagai sistem pemerintahan tertentu, melainkan sebagai prinsip etis dalam kepemimpinan Islam. Dalam pandangan ini, musyawarah bertujuan membantu pemimpin mengambil keputusan yang paling adil dan maslahat, bukan untuk menentukan kebenaran normatif yang telah ditetapkan oleh wahyu. Dengan kata lain, shūrā berfungsi dalam wilayah *al-mutaghayyirāt* (hal-hal yang bersifat dinamis), bukan dalam wilayah *al-tsawābit* (prinsip-prinsip dasar agama).

Dalam konteks negara modern, perdebatan mengenai shūrā menjadi semakin relevan. Pemikir Islam kontemporer berupaya menafsirkan ulang konsep shūrā agar kompatibel dengan institusi politik modern seperti parlemen, pemilihan umum, dan sistem perwakilan. Mereka berpendapat bahwa meskipun shūrā tidak identik dengan demokrasi, keduanya memiliki titik temu dalam semangat partisipasi, konsultasi, dan pembatasan kekuasaan. Oleh karena itu, shūrā dapat berfungsi sebagai dasar normatif bagi pengembangan sistem demokrasi yang berlandaskan nilai-nilai Islam (Al-Qaradawi, 2001: 119).

Dengan demikian, shūrā merupakan konsep kunci dalam tradisi politik Islam yang menunjukkan bahwa Islam tidak

menganjurkan kekuasaan otoriter dan tertutup. Meskipun memiliki perbedaan konseptual dengan demokrasi modern, shūrā menyediakan landasan etis dan normatif yang memungkinkan dialog konstruktif antara Islam dan demokrasi dalam kerangka negara modern.

3. Spektrum Pandangan Islam terhadap Demokrasi

Pemikiran Islam modern menunjukkan spektrum pandangan yang luas dan beragam mengenai demokrasi. Perbedaan pandangan ini tidak terlepas dari keragaman pengalaman historis, konteks sosial-politik, serta metode penafsiran terhadap sumber-sumber ajaran Islam. Secara umum, pandangan Islam terhadap demokrasi dapat dikelompokkan ke dalam tiga arus utama, yaitu penolakan terhadap demokrasi, penerimaan bersyarat, dan integrasi demokrasi dengan nilai-nilai Islam. Ketiga arus ini mencerminkan dinamika intelektual umat Islam dalam merespons modernitas politik dan tantangan negara modern (Esposito, 1998: 140).

a. Penolakan terhadap Demokrasi

Arus pertama adalah pandangan yang menolak demokrasi secara prinsipil. Penolakan ini umumnya didasarkan pada keyakinan bahwa demokrasi bertentangan dengan konsep

hakimiyyah Allah, yaitu kedaulatan mutlak Tuhan dalam menetapkan hukum dan nilai kehidupan. Tokoh-tokoh seperti Abul A'la al-Maududi dan Sayyid Qutb berpendapat bahwa demokrasi menempatkan manusia sebagai sumber hukum tertinggi, sehingga berpotensi menyaingi atau bahkan menggantikan kedaulatan Allah (Maududi, 1976: 23).

Menurut al-Maududi, demokrasi liberal Barat didasarkan pada prinsip kedaulatan rakyat yang absolut, sementara dalam Islam, kedaulatan sepenuhnya berada di tangan Allah. Manusia, baik sebagai individu maupun sebagai penguasa, hanyalah khalifah yang bertugas melaksanakan hukum Tuhan. Oleh karena itu, sistem politik yang memberikan kewenangan penuh kepada manusia untuk menentukan hukum tanpa batasan wahyu dipandang tidak sejalan dengan prinsip tauhid (Maududi, 1976: 31).

Pandangan yang lebih keras dikemukakan oleh Sayyid Qutb. Ia secara tegas mengkritik demokrasi Barat karena dinilai lahir dari paradigma sekuler dan materialistik yang memisahkan agama dari kehidupan publik. Menurut Qutb, demokrasi memungkinkan legalisasi nilai-nilai yang bertentangan dengan

syariat Islam melalui mekanisme suara mayoritas. Dalam kondisi ini, kehendak manusia dapat menghalalkan apa yang diharamkan oleh Allah, sehingga demokrasi dipandang sebagai manifestasi dari *jahiliyyah modern* (Qutb, 1992: 51).

Bagi Qutb, sistem demokrasi tidak dapat diperbaiki secara parsial, melainkan harus ditransformasikan secara mendasar menuju tatanan politik yang sepenuhnya tunduk kepada hukum Allah. Pandangan ini kemudian banyak memengaruhi gerakan Islam ideologis dan menjadi salah satu sumber perdebatan mengenai hubungan Islam dan demokrasi di dunia Muslim.

b. Penerimaan Bersyarat terhadap Demokrasi

Arus kedua adalah pandangan yang menerima demokrasi secara bersyarat. Pandangan ini diwakili oleh pemikir reformis seperti Rashid Rida, yang berusaha mencari titik temu antara prinsip-prinsip Islam dan institusi politik modern. Rida tidak menolak demokrasi secara total, tetapi juga tidak menerimanya secara utuh sebagai ideologi. Ia menerima unsur-unsur demokrasi yang sejalan dengan nilai-nilai Islam, seperti konstitusi, pembatasan kekuasaan, supremasi

hukum, dan representasi rakyat (Rida, 1923: 72).

Bagi Rashid Rida, demokrasi dapat berfungsi sebagai instrumen untuk mewujudkan prinsip *shūrā* dalam konteks negara modern. Sistem perwakilan dan parlemen dipandang sebagai bentuk kelembagaan musyawarah yang sesuai dengan tuntutan zaman. Namun demikian, Rida menegaskan bahwa demokrasi harus dibatasi oleh nilai-nilai syariat, sehingga tidak berubah menjadi sistem yang menghalalkan segala sesuatu atas nama kehendak mayoritas (Hourani, 1983: 90).

Pendekatan penerimaan bersyarat ini menempatkan demokrasi sebagai mekanisme administratif dan politik, bukan sebagai ideologi filosofis yang absolut. Nilai-nilai Islam tetap menjadi rujukan normatif utama, sementara demokrasi berfungsi sebagai alat untuk mencegah kekuasaan absolut dan menjamin partisipasi rakyat dalam pemerintahan. Pandangan ini menunjukkan sikap moderat yang berupaya mengadaptasi modernitas politik tanpa kehilangan identitas keislaman.

c. Integrasi Demokrasi dan Islam

Arus ketiga adalah pandangan yang berupaya mengintegrasikan demokrasi

dengan nilai-nilai Islam secara lebih substantif. Pandangan ini dikembangkan oleh pemikir Islam kontemporer seperti Yusuf al-Qaradawi. Ia berpandangan bahwa demokrasi, dalam bentuk partisipasi rakyat, pemilihan pemimpin, kebebasan berpendapat, dan mekanisme pengawasan kekuasaan, tidak hanya tidak bertentangan dengan Islam, tetapi justru sejalan dengan tujuan-tujuan syariat Islam (maqāsid al-sharī'ah) (Al-Qaradawi, 2005: 112).

Al-Qaradawi menegaskan bahwa penolakan terhadap demokrasi sering kali didasarkan pada kesalahpahaman konseptual. Demokrasi tidak harus dipahami sebagai ideologi sekuler yang menafikan agama, melainkan sebagai prosedur politik yang bersifat netral secara nilai. Prosedur tersebut dapat diisi dengan nilai-nilai Islam, seperti keadilan, amanah, musyawarah, dan perlindungan terhadap hak-hak manusia (Esposito, 1998: 147).

Dalam kerangka ini, demokrasi diposisikan sebagai sarana (*wasīlah*), bukan tujuan (*ghāyah*). Tujuan utama politik Islam tetaplah terwujudnya keadilan sosial dan kemaslahatan umat. Oleh karena itu, selama demokrasi mampu mencegah tirani,

menjamin partisipasi publik, dan melindungi martabat manusia, maka ia dapat diterima dan bahkan didukung dalam perspektif Islam.

Pandangan integratif ini banyak dianut oleh pemikir dan gerakan Islam moderat kontemporer, serta menjadi dasar bagi upaya harmonisasi antara Islam, demokrasi, dan negara modern.

4. Demokrasi sebagai Mekanisme (Wasilah), Bukan Ideologi

Salah satu kontribusi paling penting dalam pemikiran Islam kontemporer mengenai demokrasi adalah pembedaan yang tegas antara demokrasi sebagai ideologi dan demokrasi sebagai mekanisme politik. Pembedaan ini memungkinkan terjadinya dialog yang lebih konstruktif antara Islam dan demokrasi tanpa harus terjebak pada penolakan total maupun penerimaan tanpa kritik. Yusuf al-Qaradawi merupakan salah satu tokoh yang secara konsisten menekankan pembedaan tersebut dalam kerangka fiqh siyasah kontemporer.

Menurut al-Qaradawi, Islam menolak demokrasi apabila dipahami sebagai ideologi yang mengandung relativisme moral tanpa batas, yaitu pandangan yang menganggap bahwa kebenaran dan nilai-nilai moral sepenuhnya ditentukan oleh kehendak mayoritas manusia. Relativisme semacam ini dinilai bertentangan dengan ajaran Islam yang meyakini adanya nilai-

nilai absolut yang bersumber dari wahyu Ilahi, terutama dalam aspek akidah dan moral dasar (Al-Qaradawi, 2001: 118).

Namun demikian, al-Qaradawi secara tegas membedakan ideologi demokrasi dengan mekanisme demokrasi. Demokrasi sebagai mekanisme dipahami sebagai seperangkat prosedur politik untuk mengelola perbedaan pendapat, memilih dan mengganti pemimpin secara damai, serta mengontrol dan membatasi kekuasaan agar tidak jatuh pada tirani. Dalam pengertian ini, demokrasi tidak membawa muatan nilai tertentu secara inheren, melainkan bersifat instrumental dan terbuka untuk diisi oleh nilai-nilai yang hidup dalam masyarakat, termasuk nilai-nilai Islam (Esposito, 1998: 147).

Dalam kerangka pemikiran ini, demokrasi diposisikan sebagai *wasīlah* (sarana), bukan *ghāyah* (tujuan). Tujuan utama politik Islam tetaplah terwujudnya keadilan (*al-‘adl*), kemaslahatan umum (*al-maṣlaḥah al-‘āmmah*), serta perlindungan terhadap martabat dan hak-hak dasar manusia. Selama demokrasi mampu berfungsi secara efektif untuk mencapai tujuan-tujuan tersebut, maka ia tidak hanya dapat diterima, tetapi juga dapat dipandang sebagai sarana yang sah dan bermanfaat dalam perspektif Islam (Al-Qaradawi, 2005: 119).

Pendekatan ini sejalan dengan prinsip *maqāṣid al-sharī'ah*, yang menekankan bahwa hukum dan sistem politik harus dinilai berdasarkan tujuan dan dampaknya, bukan semata-mata berdasarkan bentuk formalnya. Dengan demikian, pertanyaan utama bukanlah apakah demokrasi berasal dari Barat atau Timur, melainkan apakah demokrasi mampu mencegah kezaliman, menjamin partisipasi rakyat, dan melindungi hak-hak manusia dalam kehidupan bernegara (Kamali, 2008: 42).

Lebih lanjut, pemosisian demokrasi sebagai mekanisme membuka ruang integrasi antara Islam dan negara modern. Negara modern dengan sistem konstitusi, pemilihan umum, parlemen, dan pembagian kekuasaan tidak harus dipahami sebagai ancaman terhadap Islam. Sebaliknya, institusi-institusi tersebut dapat menjadi wahana konstitusional bagi artikulasi nilai-nilai Islam secara damai dan demokratis. Dalam kerangka ini, Islam hadir bukan sebagai ideologi negara yang dipaksakan secara koersif, tetapi sebagai sumber etika publik yang membimbing praktik politik (Hourani, 1983: 92).

Pendekatan wasilah ini juga memungkinkan umat Islam keluar dari dikotomi simplistik antara “Islam versus Barat”. Demokrasi tidak lagi dipandang sebagai simbol dominasi Barat yang harus

ditolak, melainkan sebagai ruang kompetisi nilai (*arena of values*) yang terbuka. Dalam ruang tersebut, nilai-nilai Islam dapat bersaing secara sehat melalui argumentasi moral, partisipasi politik, dan mekanisme hukum yang sah, tanpa kekerasan dan pemaksaan (An-Na'im, 2008: 101).

Dengan demikian, pemahaman demokrasi sebagai mekanisme, bukan ideologi, menjadi jembatan penting dalam pengembangan politik Islam kontemporer. Pendekatan ini menjaga prinsip normatif Islam sekaligus memungkinkan keterlibatan aktif umat Islam dalam negara modern yang demokratis. Demokrasi tidak diposisikan sebagai tujuan akhir politik Islam, tetapi sebagai sarana strategis untuk mewujudkan cita-cita keadilan, kemaslahatan, dan penghormatan terhadap martabat manusia.

5. Demokrasi, Konstitusi, dan Negara Hukum dalam Perspektif Islam

Relasi antara Islam dan demokrasi juga dapat dipahami melalui konsep negara hukum (*rule of law*), yang merupakan salah satu fondasi utama negara modern. Dalam negara demokratis, kekuasaan politik tidak dijalankan secara sewenang-wenang, melainkan dibatasi dan diatur oleh hukum yang bersumber dari konstitusi. Konstitusi berfungsi sebagai kerangka normatif tertinggi yang mengatur hubungan antara negara dan warga negara, membatasi

kewenangan penguasa, serta menjamin perlindungan terhadap hak-hak dasar warga negara (Dicey, 1959: 188).

Prinsip negara hukum ini sejalan dengan ajaran Islam yang secara tegas menolak kekuasaan absolut dan menekankan nilai amanah serta pertanggungjawaban penguasa. Dalam tradisi politik Islam, penguasa dipandang sebagai pemegang amanah yang akan dimintai pertanggungjawaban, tidak hanya di hadapan rakyat, tetapi juga di hadapan Allah. Konsep ini tercermin dalam berbagai ajaran normatif Islam yang menegaskan kewajiban menegakkan keadilan dan larangan berbuat zalim dalam penyelenggaraan kekuasaan (Hourani, 1983: 71).

Pemikir Islam moderat berpendapat bahwa konstitusi modern dapat dipahami sebagai bentuk *'aqd ijtimā'ī* (kontrak sosial) yang sah secara syar'ī, selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar Islam. Konsep kontrak sosial ini bukanlah hal asing dalam tradisi Islam, karena relasi antara penguasa dan rakyat sejak awal dipahami sebagai hubungan perjanjian (*bay'ah*) yang mengandung hak dan kewajiban timbal balik. Dalam konteks negara modern, konstitusi dapat dipandang sebagai bentuk institusional dari perjanjian tersebut (An-Na'im, 2008: 99).

Melalui konstitusi, nilai-nilai Islam seperti keadilan (*al-'adl*), musyawarah (*shūrā*), persamaan di hadapan hukum (*al-musāwah*), serta perlindungan terhadap kelompok lemah dan minoritas dapat dilembagakan secara hukum positif. Dengan demikian, konstitusi berfungsi tidak hanya sebagai instrumen legal-formal, tetapi juga sebagai sarana etis untuk menerjemahkan nilai-nilai Islam ke dalam praktik politik dan pemerintahan (Esposito, 1998: 149).

Dalam perspektif ini, demokrasi, konstitusi, dan negara hukum tidak dipandang sebagai konsep yang saling bertentangan dengan Islam, melainkan sebagai mekanisme kelembagaan yang dapat mendukung tujuan-tujuan syariat. Prinsip pembatasan kekuasaan melalui pemisahan kekuasaan (*separation of powers*), independensi peradilan, dan supremasi hukum sejalan dengan semangat Islam dalam mencegah tirani dan penyalahgunaan kekuasaan (Kamali, 2008: 56).

Namun demikian, pemikir Islam kontemporer juga mengingatkan bahwa keberadaan konstitusi dan sistem hukum modern tidak secara otomatis menjamin terwujudnya keadilan. Konstitusi dapat kehilangan maknanya jika tidak didukung oleh budaya politik yang menjunjung etika, integritas, dan tanggung jawab moral. Oleh karena itu, demokrasi dan negara hukum

dalam perspektif Islam harus ditopang oleh nilai-nilai moral dan spiritual yang kuat, sehingga hukum tidak sekadar menjadi instrumen kekuasaan, tetapi benar-benar berfungsi sebagai sarana keadilan (Hourani, 1983: 73).

Dengan demikian, integrasi antara demokrasi, konstitusi, dan negara hukum dalam perspektif Islam membuka ruang bagi pembangunan tatanan politik yang adil, akuntabel, dan berkeadaban. Konstitusi dipahami sebagai kontrak sosial yang sah dan bermakna, sementara demokrasi berfungsi sebagai mekanisme partisipatif yang memungkinkan rakyat mengawasi kekuasaan. Dalam kerangka ini, Islam memberikan landasan etis yang kokoh bagi penguatan negara hukum dalam konteks negara modern.

6. Evaluasi Kritis Hubungan Islam dan Demokrasi

Meskipun terdapat banyak titik temu normatif dan institusional antara Islam dan demokrasi, hubungan keduanya tetap menyisakan sejumlah persoalan kritis yang belum sepenuhnya terselesaikan. Salah satu tantangan paling mendasar adalah persoalan konseptual mengenai keseimbangan antara *hakimiyyah Allah* (kedaulatan Tuhan) dan kedaulatan rakyat. Dalam demokrasi modern, legitimasi kekuasaan bersumber dari kehendak rakyat, sementara dalam Islam, legitimasi

tertinggi bersumber dari wahyu Ilahi. Ketegangan antara dua sumber legitimasi ini menjadi titik perdebatan utama dalam pemikiran politik Islam kontemporer (Hourani, 1983: 95).

Sebagian pemikir Islam mengkhawatirkan bahwa penerimaan terhadap demokrasi dapat menggeser posisi wahyu sebagai sumber nilai dan hukum, terutama jika demokrasi dipahami secara absolut dan ideologis. Kekhawatiran ini bukan tanpa dasar, mengingat dalam praktik demokrasi liberal, suara mayoritas dapat melegitimasi kebijakan yang bertentangan dengan nilai-nilai moral dan agama. Dalam konteks ini, demokrasi berpotensi melahirkan apa yang disebut sebagai “tirani mayoritas”, yaitu kondisi di mana hak-hak minoritas dan prinsip keadilan dikorbankan demi kehendak mayoritas (Dahl, 1989: 195).

Di sisi lain, pengalaman politik di banyak negara Muslim menunjukkan bahwa penolakan terhadap demokrasi juga membawa risiko yang tidak kalah serius. Ketiadaan mekanisme demokratis sering kali membuka ruang bagi lahirnya rezim otoriter yang menggunakan agama sebagai alat legitimasi kekuasaan. Dalam kondisi semacam ini, nilai-nilai moral dan spiritual yang diklaim sebagai dasar pemerintahan justru diperalat untuk membungkam kritik, membatasi partisipasi politik, dan melanggengkan kekuasaan elit tertentu.

Fenomena ini memperlihatkan bahwa moralitas tanpa mekanisme demokratis berisiko melahirkan otoritarianisme religius (Esposito, 1998: 152).

Selain persoalan konseptual, demokrasi juga menghadapi tantangan praktis dalam konteks masyarakat Muslim modern. Demokrasi rentan terhadap manipulasi elite politik, praktik politik uang, populisme, dan eksploitasi sentimen keagamaan untuk kepentingan elektoral. Praktik-praktik ini tidak hanya merusak kualitas demokrasi, tetapi juga bertentangan dengan nilai keadilan, kejujuran, dan amanah yang dijunjung tinggi dalam Islam. Dalam situasi demikian, demokrasi kehilangan substansi etikanya dan berubah menjadi prosedur formal yang kosong dari nilai (Kamali, 2008: 61).

Oleh karena itu, banyak pemikir Islam kontemporer menekankan bahwa demokrasi dalam perspektif Islam tidak dapat dilepaskan dari fondasi etika dan spiritual. Demokrasi bukan sekadar persoalan prosedur pemilihan umum atau mekanisme perwakilan, tetapi harus ditopang oleh budaya politik yang menjunjung integritas moral, tanggung jawab sosial, dan kesadaran akan kehadiran Tuhan dalam kehidupan publik. Demokrasi tanpa moral berpotensi melahirkan ketidakadilan dan tirani mayoritas, sementara moral tanpa

demokrasi berisiko menciptakan kekuasaan yang tidak akuntabel dan represif (Al-Qaradawi, 2005: 121).

Dalam konteks inilah, sintesis antara nilai-nilai Islam dan demokrasi konstitusional menjadi tantangan utama politik Islam di era negara modern. Sintesis tersebut menuntut pemahaman demokrasi sebagai mekanisme (*wasīlah*), bukan ideologi absolut, serta penempatan nilai-nilai Islam sebagai sumber etika publik yang membimbing praktik politik. Dengan pendekatan ini, demokrasi dapat berfungsi sebagai sarana untuk mencegah tirani, menjamin partisipasi rakyat, dan melindungi martabat manusia, tanpa mengorbankan prinsip-prinsip normatif Islam.

Dengan demikian, evaluasi kritis terhadap hubungan Islam dan demokrasi menunjukkan bahwa persoalan utama bukan terletak pada kompatibilitas konseptual semata, melainkan pada bagaimana demokrasi dijalankan dan diisi dengan nilai-nilai moral. Tantangan politik Islam modern bukan memilih antara Islam atau demokrasi, tetapi merumuskan model demokrasi yang berkeadaban, berkeadilan, dan berakar pada nilai-nilai etis Islam dalam kerangka negara modern.

Berdasarkan uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa hubungan antara Islam dan demokrasi bersifat dinamis, kontekstual,

dan multidimensional. Islam tidak secara inheren bertentangan dengan demokrasi, selama demokrasi tidak dipahami sebagai ideologi yang menafikan keberadaan nilai-nilai absolut dan moral transenden. Sebaliknya, demokrasi dapat diterima dalam perspektif Islam apabila diposisikan sebagai mekanisme politik (*wasīlah*) yang berfungsi untuk mengelola perbedaan, membatasi kekuasaan, dan menjamin partisipasi publik secara adil dan bertanggung jawab.

Pemikiran Islam kontemporer menunjukkan kecenderungan yang semakin kuat untuk mengintegrasikan demokrasi ke dalam kerangka *maqāṣid al-sharī'ah*. Melalui pendekatan ini, demokrasi dinilai bukan berdasarkan asal-usul historisnya, melainkan berdasarkan kemampuannya dalam mewujudkan tujuan-tujuan utama syariat, seperti keadilan (*al-'adl*), kemaslahatan umum (*al-maṣlahah*), perlindungan terhadap martabat manusia, serta pencegahan terhadap kezaliman dan tirani. Pendekatan *maqāṣid* memungkinkan terjadinya sintesis antara nilai-nilai normatif Islam dan institusi politik modern secara lebih fleksibel dan substantif.

Dalam konteks negara modern yang plural dan demokratis, integrasi Islam dan demokrasi menuntut komitmen yang kuat terhadap etika politik dan budaya hukum yang berkeadaban. Demokrasi tanpa landasan moral berisiko melahirkan ketidakadilan dan tirani mayoritas, sementara moralitas tanpa

mekanisme demokratis berpotensi menghasilkan otoritarianisme yang tidak akuntabel. Oleh karena itu, tantangan utama politik Islam kontemporer bukanlah memilih antara Islam atau demokrasi, melainkan merumuskan dan mengembangkan model demokrasi yang berakar pada nilai-nilai etis Islam dan mampu menjawab realitas sosial-politik modern.

Dengan demikian, Islam dan demokrasi tidak perlu dipertentangkan secara dikotomis. Keduanya dapat saling melengkapi dalam upaya membangun tatanan politik yang adil, partisipatif, dan bermartabat. Melalui integrasi yang kritis dan kontekstual, politik Islam berpotensi berperan secara konstruktif dalam negara modern, sekaligus memberikan kontribusi etis bagi penguatan demokrasi dan kehidupan bersama dalam masyarakat yang majemuk.

B. Islam dan HAM

1. Hak Asasi Manusia sebagai Isu Politik Global

Hak Asasi Manusia (HAM) merupakan salah satu pilar utama dalam tatanan politik negara modern dan menjadi parameter penting dalam menilai legitimasi suatu sistem pemerintahan. Sejak diadopsinya *Universal Declaration of Human Rights* (UDHR) oleh Perserikatan Bangsa-Bangsa pada tahun 1948, HAM berkembang menjadi standar normatif global yang

mengatur relasi antara negara dan warga negara. Prinsip-prinsip fundamental seperti hak hidup, kebebasan beragama, kebebasan berekspresi, persamaan di hadapan hukum, serta perlindungan terhadap martabat manusia dipandang sebagai hak inheren yang melekat pada setiap individu tanpa diskriminasi ras, agama, jenis kelamin, maupun latar belakang sosial (Donnelly, 2013: 7).

Dalam perkembangan selanjutnya, HAM tidak hanya berfungsi sebagai norma moral, tetapi juga sebagai instrumen politik dan hukum internasional. Negara-negara modern dituntut untuk menyesuaikan sistem hukum, konstitusi, dan kebijakan publiknya dengan prinsip-prinsip HAM. Pelanggaran HAM sering kali dijadikan dasar kritik internasional, sanksi politik, bahkan intervensi global. Dengan demikian, HAM menjadi bagian tak terpisahkan dari dinamika politik global dan tata kelola negara modern.

Namun demikian, universalisasi HAM juga memunculkan perdebatan yang tajam, terutama di dunia Islam. Sebagian kalangan Muslim memandang konsep HAM modern sebagai produk sejarah dan budaya Barat yang lahir dari tradisi liberal-sekuler, individualisme, dan pengalaman historis Eropa. Dalam pandangan ini, HAM dinilai membawa asumsi-asumsi filosofis tertentu yang tidak selalu sejalan dengan

pandangan dunia Islam, khususnya dalam hal relasi antara individu, masyarakat, dan agama (Hourani, 1983: 201).

Kritik terhadap HAM modern juga berkaitan dengan kekhawatiran akan relativisme moral dan dominasi nilai-nilai Barat atas masyarakat non-Barat. Beberapa isu HAM, seperti kebebasan berekspresi tanpa batas, kebebasan beragama dalam konteks perpindahan agama, serta isu kesetaraan gender, sering dipandang problematik karena dianggap bertentangan dengan norma-norma keagamaan dan tradisi sosial masyarakat Muslim. Dalam konteks ini, HAM tidak jarang dipersepsikan sebagai instrumen hegemoni budaya Barat yang digunakan untuk menilai dan menekan dunia Islam (Donnelly, 2013: 56).

Di sisi lain, banyak pemikir Muslim kontemporer berupaya mengembangkan pendekatan yang lebih dialogis dan konstruktif terhadap HAM. Mereka berargumen bahwa prinsip-prinsip dasar HAM bukanlah sesuatu yang asing dalam Islam. Nilai-nilai seperti penghormatan terhadap kehidupan manusia, keadilan, persamaan derajat, dan perlindungan terhadap kelompok lemah telah menjadi bagian integral dari ajaran Islam sejak awal. Bahkan, beberapa pemikir menegaskan bahwa Islam telah meletakkan fondasi etis bagi perlindungan hak-hak manusia jauh

sebelum munculnya deklarasi HAM modern (Esposito, 1998: 153).

Pendekatan ini berusaha memisahkan antara substansi HAM dan konteks historis kemunculannya di Barat. HAM dipahami bukan semata-mata sebagai produk Barat, melainkan sebagai ekspresi universal dari nilai-nilai kemanusiaan yang dapat ditemukan dalam berbagai tradisi agama dan budaya, termasuk Islam. Dengan demikian, perdebatan mengenai HAM dalam Islam tidak lagi terjebak pada dikotomi “Islam versus Barat”, tetapi diarahkan pada upaya mencari titik temu antara nilai-nilai Islam dan standar kemanusiaan universal.

Perdebatan tersebut menempatkan isu HAM sebagai salah satu arena paling penting dalam diskursus politik Islam dan negara modern. Sikap umat Islam terhadap HAM tidak hanya mencerminkan pandangan keagamaan, tetapi juga menentukan arah relasi antara Islam, negara, dan komunitas internasional. Oleh karena itu, pembahasan tentang HAM menjadi elemen kunci dalam upaya merumuskan politik Islam yang relevan, adil, dan mampu berinteraksi secara konstruktif dengan realitas global kontemporer.

2. Landasan Konsep HAM dalam Islam

Dalam perspektif Islam, manusia dipandang sebagai makhluk mulia yang

dianugerahi martabat (*karāmah al-insān*). Al-Qur'an secara eksplisit menegaskan prinsip ini dalam QS. al-Isrā' [17]: 70, yang menyatakan bahwa Allah telah memuliakan anak cucu Adam dan memberikan berbagai kelebihan dibandingkan makhluk lainnya. Ayat ini menjadi fondasi teologis utama bagi pengakuan terhadap hak-hak dasar manusia dalam Islam, sekaligus menegaskan bahwa penghormatan terhadap martabat manusia merupakan bagian integral dari ajaran Islam.

Martabat manusia dalam Islam tidak bergantung pada faktor ras, etnis, status sosial, atau agama, melainkan pada hakikat penciptaannya sebagai makhluk Tuhan. Prinsip ini melandasi pandangan Islam tentang persamaan derajat manusia dan larangan terhadap segala bentuk penindasan dan diskriminasi. Dengan demikian, pengakuan terhadap hak-hak dasar manusia bukanlah hasil perkembangan historis atau kesepakatan sosial semata, melainkan konsekuensi logis dari pandangan Islam tentang manusia sebagai ciptaan Tuhan yang bermartabat (Hourani, 1983: 176).

Berbeda dengan konsep HAM modern yang banyak bertumpu pada konsensus politik dan kontrak sosial, konsep HAM dalam Islam bersumber dari wahyu Ilahi. Hak-hak manusia dipahami sebagai amanah yang diberikan oleh Allah dan harus dijaga oleh

individu, masyarakat, dan negara. Oleh karena itu, hak-hak dasar manusia dalam Islam memiliki dimensi transenden dan tidak dapat dicabut atau dibatasi secara sewenang-wenang oleh otoritas politik apa pun (An-Na'im, 2008: 63).

Pandangan ini menempatkan negara dan penguasa sebagai penjaga (*ḥāris*) hak-hak manusia, bukan sebagai pemberi hak. Kekuasaan politik dalam Islam tidak memiliki legitimasi untuk melanggar hak-hak dasar manusia, karena pelanggaran tersebut tidak hanya merupakan pelanggaran hukum sosial, tetapi juga pengingkaran terhadap amanah Ilahi. Dengan demikian, konsep HAM dalam Islam mengandung dimensi moral dan spiritual yang kuat, yang melampaui sekadar kepatuhan terhadap hukum positif.

Dalam tradisi fiqh Islam, hak-hak asasi manusia sering dirumuskan melalui konsep *maqāṣid al-sharī'ah* (tujuan-tujuan syariat). Para ulama klasik dan kontemporer menyepakati bahwa syariat Islam bertujuan untuk menjaga dan melindungi lima prinsip dasar, yaitu perlindungan terhadap agama (*ḥifẓ al-dīn*), jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), akal (*ḥifẓ al-'aql*), keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), dan harta (*ḥifẓ al-māl*). Kelima prinsip ini dipandang sebagai fondasi etis dan hukum bagi kehidupan

manusia yang bermartabat dan sejahtera (Al-Qaradawi, 1997: 89).

Pendekatan *maqāsid* memberikan kerangka konseptual yang penting dalam memahami HAM dalam Islam secara kontekstual dan dinamis. Perlindungan terhadap jiwa berkaitan langsung dengan hak hidup dan larangan pembunuhan. Perlindungan terhadap akal berhubungan dengan kebebasan berpikir dan larangan pemaksaan intelektual. Perlindungan terhadap harta mencakup hak kepemilikan dan keadilan ekonomi. Sementara itu, perlindungan terhadap agama dan keturunan berkaitan dengan kebebasan beragama, perlindungan keluarga, dan keberlanjutan sosial.

Dalam perkembangan pemikiran Islam kontemporer, sejumlah sarjana memperluas cakupan *maqāsid al-sharī'ah* dengan memasukkan nilai-nilai seperti keadilan sosial, kebebasan, dan perlindungan hak-hak minoritas sebagai bagian dari tujuan syariat. Pendekatan ini menunjukkan bahwa konsep HAM dalam Islam bersifat terbuka dan adaptif terhadap tantangan zaman, tanpa kehilangan landasan normatifnya dalam wahyu Ilahi (Esposito, 1998: 157).

Dengan demikian, landasan konsep HAM dalam Islam bertumpu pada pandangan teologis tentang martabat manusia, sumber wahyu sebagai asal-usul hak, dan kerangka

maqāṣid al-sharī'ah sebagai instrumen etis dan hukum. Landasan ini menunjukkan bahwa Islam memiliki sumber daya normatif yang kuat untuk mendukung perlindungan HAM dalam konteks negara modern, sekaligus menyediakan perspektif kritis terhadap praktik-praktik politik yang mengabaikan martabat dan hak-hak dasar manusia.

3. Maqāṣid al-Sharī'ah dan Hak Asasi Manusia Pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah* (tujuan-tujuan syariat) menjadi kunci utama dalam upaya rekonsiliasi antara Islam dan konsep Hak Asasi Manusia (HAM) modern. Pendekatan ini menempatkan syariat Islam tidak semata-mata sebagai kumpulan aturan legal-formal, tetapi sebagai sistem normatif yang memiliki tujuan moral dan kemanusiaan yang jelas. Yusuf al-Qaradawi menegaskan bahwa seluruh hukum Islam pada hakikatnya bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan (*jalb al-maṣāliḥ*) dan mencegah kerusakan (*dar' al-mafāsid*). Oleh karena itu, perlindungan terhadap hak-hak dasar manusia bukanlah konsep asing dalam Islam, melainkan bagian integral dari tujuan syariat itu sendiri (Al-Qaradawi, 2001: 203).

Konsep maqāṣid pertama kali dirumuskan secara sistematis oleh ulama klasik seperti al-Ghazali dan kemudian dikembangkan lebih lanjut oleh al-Shatibi. Dalam formulasi klasiknya, maqāṣid al-sharī'ah

mencakup lima tujuan pokok, yaitu perlindungan terhadap agama (*ḥifẓ al-dīn*), jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), akal (*ḥifẓ al-‘aql*), keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), dan harta (*ḥifẓ al-māl*). Kelima tujuan ini dipandang sebagai fondasi etis dan hukum bagi terciptanya kehidupan manusia yang bermartabat dan sejahtera (Kamali, 2008: 19).

Perlindungan jiwa (*ḥifẓ al-nafs*) berkaitan secara langsung dengan hak hidup dan larangan pembunuhan. Dalam Islam, kehidupan manusia dipandang suci dan tidak boleh dirampas secara sewenang-wenang. Prinsip ini sejalan dengan pengakuan HAM modern terhadap hak hidup sebagai hak paling fundamental yang harus dilindungi oleh negara. Perlindungan akal (*ḥifẓ al-‘aql*) berhubungan dengan kebebasan berpikir, memperoleh pengetahuan, dan larangan segala bentuk pemaksaan intelektual atau tindakan yang merusak akal manusia, seperti penyebaran kebodohan dan penyalahgunaan zat adiktif. Selanjutnya, perlindungan harta (*ḥifẓ al-māl*) berkaitan dengan hak kepemilikan, keadilan ekonomi, dan larangan perampasan harta secara tidak sah. Prinsip ini memberikan dasar normatif bagi perlindungan hak ekonomi dan sosial dalam Islam, termasuk kewajiban negara untuk mencegah eksploitasi dan ketimpangan yang ekstrem. Perlindungan keturunan (*ḥifẓ al-nasl*) berkaitan dengan

perlindungan institusi keluarga, hak anak, dan keberlanjutan sosial. Sementara itu, perlindungan agama (*ḥifẓ al-dīn*) mencakup kebebasan menjalankan keyakinan serta perlindungan terhadap kehidupan beragama secara damai dan bermartabat.

Dalam perkembangan pemikiran Islam kontemporer, pendekatan maqāṣid mengalami perluasan makna. Sejumlah sarjana Muslim menilai bahwa tantangan modern menuntut reinterpretasi dan pengembangan maqāṣid agar lebih relevan dengan konteks negara modern dan sistem HAM global. Oleh karena itu, nilai-nilai seperti keadilan sosial, kebebasan, persamaan gender, perlindungan hak minoritas, dan partisipasi politik mulai dipandang sebagai bagian dari tujuan syariat yang lebih luas (Esposito, 1998: 158).

Pendekatan maqāṣid ini memungkinkan pemahaman HAM yang bersifat kontekstual dan dinamis tanpa melepaskan akar normatifnya dalam Islam. Dengan menjadikan tujuan syariat sebagai titik tolak, pemikir Islam kontemporer berupaya menghindari dua ekstrem, yaitu formalisme hukum yang kaku dan relativisme moral yang tanpa batas. Dalam kerangka ini, HAM tidak dipahami sebagai ancaman terhadap syariat, melainkan sebagai sarana untuk merealisasikan tujuan-tujuan

kemanusiaan yang menjadi inti ajaran Islam.

Dengan demikian, maqāṣid al-sharī'ah menyediakan jembatan konseptual yang penting antara Islam dan HAM modern. Pendekatan ini menunjukkan bahwa Islam memiliki kapasitas internal untuk berinteraksi secara konstruktif dengan prinsip-prinsip HAM, sekaligus memberikan kontribusi etis yang khas dalam pengembangan tatanan politik dan hukum negara modern. Melalui maqāṣid, politik Islam dapat diarahkan untuk melindungi martabat manusia, menegakkan keadilan, dan mewujudkan kemaslahatan bersama dalam masyarakat yang plural dan demokratis.

4. Titik Temu antara Islam dan HAM Modern
Terdapat sejumlah titik temu yang signifikan antara ajaran Islam dan prinsip-prinsip Hak Asasi Manusia (HAM) modern. Meskipun keduanya lahir dari konteks historis dan tradisi intelektual yang berbeda, Islam dan HAM sama-sama menempatkan martabat manusia sebagai nilai fundamental yang harus dihormati dan dilindungi. Nilai-nilai universal seperti keadilan, persamaan di hadapan hukum, larangan terhadap penindasan dan penyiksaan, serta perlindungan terhadap kelompok lemah dan tertindas merupakan prinsip yang dijunjung tinggi baik dalam

ajaran Islam maupun dalam kerangka HAM modern (Esposito, 1998: 155).

Dalam Islam, keadilan (*al-'adl*) dipandang sebagai tujuan utama syariat dan fondasi kehidupan sosial. Al-Qur'an secara konsisten menegaskan perintah untuk menegakkan keadilan, bahkan terhadap pihak yang dibenci, serta melarang segala bentuk kezaliman. Prinsip ini sejalan dengan konsep HAM modern yang menekankan persamaan di hadapan hukum dan kewajiban negara untuk melindungi setiap individu dari perlakuan diskriminatif. Dengan demikian, keadilan menjadi titik temu normatif yang paling mendasar antara Islam dan HAM.

Selain keadilan, Islam juga menekankan prinsip persamaan derajat manusia (*al-musāwah*). Dalam pandangan Islam, seluruh manusia berasal dari satu asal yang sama dan memiliki kedudukan yang setara sebagai makhluk Tuhan. Prinsip ini ditegaskan secara eksplisit dalam khutbah Wada' Nabi Muhammad SAW yang menyatakan bahwa tidak ada keunggulan Arab atas non-Arab, atau sebaliknya, kecuali dalam ketakwaan. Pernyataan ini menolak segala bentuk hierarki rasial, etnis, dan sosial, serta menegaskan bahwa ukuran kemuliaan manusia bersifat moral dan spiritual, bukan biologis atau sosial (Hourani, 1983: 170).

Prinsip persamaan ini memiliki korespondensi yang kuat dengan semangat non-diskriminasi dalam HAM modern. HAM menegaskan bahwa setiap individu memiliki hak yang sama tanpa memandang ras, warna kulit, jenis kelamin, bahasa, agama, atau asal-usul sosial. Dengan demikian, baik Islam maupun HAM modern menolak diskriminasi sebagai bentuk pelanggaran terhadap martabat manusia. Dalam konteks sejarah politik Islam, Piagam Madinah sering dijadikan contoh awal pengakuan terhadap hak-hak warga masyarakat yang plural. Piagam tersebut mengatur hubungan antara berbagai kelompok agama dan suku di Madinah, termasuk Muslim dan non-Muslim, dalam satu komunitas politik yang memiliki hak dan kewajiban bersama. Prinsip perlindungan terhadap kelompok minoritas, kebebasan menjalankan agama, serta jaminan keamanan dan keadilan bagi seluruh anggota masyarakat menunjukkan bahwa Islam sejak awal memiliki konsep kewarganegaraan yang inklusif dan pluralistik (Esposito, 1998: 155). Titik temu lain antara Islam dan HAM modern dapat ditemukan dalam larangan terhadap penyiksaan dan perlakuan tidak manusiawi. Islam menegaskan larangan menyakiti manusia secara fisik maupun psikologis tanpa alasan yang sah, serta mendorong perlakuan yang berlandaskan

kasih sayang dan kemanusiaan. Prinsip ini sejalan dengan ketentuan HAM modern yang melarang penyiksaan, perlakuan kejam, dan hukuman yang merendahkan martabat manusia.

Dengan demikian, meskipun terdapat perbedaan konseptual dan metodologis antara Islam dan HAM modern, keduanya memiliki irisan nilai yang luas dalam hal penghormatan terhadap martabat manusia dan perlindungan hak-hak dasar. Titik-titik temu ini menjadi landasan penting bagi dialog dan integrasi antara Islam dan HAM dalam konteks negara modern. Melalui pendekatan yang menekankan nilai-nilai universal tersebut, politik Islam memiliki potensi untuk berkontribusi secara positif dalam penguatan rezim HAM dan pembangunan tatanan sosial yang adil, inklusif, dan berkeadaban.

5. Titik Ketegangan antara Islam dan HAM
Meskipun terdapat banyak titik temu normatif antara ajaran Islam dan prinsip-prinsip Hak Asasi Manusia (HAM) modern, hubungan keduanya juga diwarnai oleh sejumlah ketegangan konseptual dan praktis. Ketegangan ini muncul terutama pada isu-isu yang menyentuh wilayah sensitif antara norma agama, interpretasi syariat, dan standar HAM internasional. Beberapa isu yang paling sering diperdebatkan dalam dialog Islam–HAM meliputi kebebasan beragama—termasuk

persoalan murtad—kesetaraan gender, kebebasan berekspresi, serta penerapan hukum pidana Islam (Donnelly, 2013: 112). Isu kebebasan beragama menjadi salah satu titik ketegangan utama. Dalam kerangka HAM modern, kebebasan beragama mencakup hak untuk memeluk, menjalankan, dan bahkan meninggalkan suatu agama. Sementara itu, dalam tradisi fiqh klasik, isu perpindahan agama (murtad) sering dikaitkan dengan sanksi hukum tertentu, yang oleh sebagian kalangan dipandang bertentangan dengan prinsip kebebasan beragama. Perbedaan pendekatan ini menimbulkan perdebatan panjang mengenai batasan kebebasan individu dan peran negara dalam menjaga ketertiban sosial dan identitas keagamaan (An-Na'im, 2008: 77).

Ketegangan juga muncul dalam isu kesetaraan gender. HAM modern menekankan persamaan hak dan kesempatan antara laki-laki dan perempuan dalam seluruh aspek kehidupan sosial, politik, dan hukum. Namun, sebagian interpretasi tradisional terhadap teks-teks keagamaan sering dipandang menghasilkan perlakuan yang berbeda antara laki-laki dan perempuan, khususnya dalam bidang hukum keluarga, warisan, dan kesaksian. Perbedaan ini memicu kritik terhadap praktik-praktik hukum di sejumlah negara Muslim yang

dinilai belum sepenuhnya sejalan dengan prinsip kesetaraan gender dalam HAM internasional (Donnelly, 2013: 115).

Isu kebebasan berekspresi dan penerapan hukum pidana Islam, termasuk hudud, juga menjadi sumber ketegangan. Dalam perspektif HAM modern, kebebasan berekspresi dilindungi secara luas, meskipun tetap memiliki batasan tertentu. Sementara itu, dalam konteks Islam, kebebasan berekspresi dibatasi oleh pertimbangan moral, etika, dan larangan terhadap penodaan agama. Perbedaan ini sering menimbulkan perdebatan mengenai sejauh mana negara berhak membatasi kebebasan berekspresi atas dasar nilai-nilai keagamaan.

Di sisi lain, sebagian kalangan Muslim mengkritik HAM internasional karena dianggap mengabaikan konteks budaya dan religius masyarakat non-Barat. HAM dipandang membawa asumsi filosofis tertentu yang lahir dari pengalaman sejarah Barat, sehingga penerapannya secara universal dianggap tidak sensitif terhadap keragaman nilai dan tradisi lokal. Kritik ini sering dikaitkan dengan konsep relativisme budaya, yang menekankan bahwa standar HAM seharusnya mempertimbangkan konteks sosial dan budaya masing-masing masyarakat (An-Na'im, 2008: 78).

Namun demikian, kritik juga diarahkan kepada praktik politik di sejumlah negara

Muslim yang menggunakan dalih agama untuk membenarkan pembatasan HAM dan melanggar otoritarianisme. Dalam banyak kasus, pelanggaran HAM terjadi bukan semata-mata karena tuntutan ajaran Islam, melainkan akibat kepentingan politik, penyalahgunaan kekuasaan, dan lemahnya supremasi hukum. Agama sering dijadikan legitimasi simbolik untuk menutupi praktik ketidakadilan dan represi terhadap oposisi politik serta kelompok minoritas.

Dalam konteks ini, Yusuf al-Qaradawi menekankan pentingnya membedakan secara tegas antara prinsip-prinsip Islam dan praktik politik umat Islam. Menurutnya, pelanggaran HAM yang terjadi di negara-negara Muslim tidak dapat secara otomatis dikaitkan dengan ajaran Islam itu sendiri. Sebaliknya, banyak pelanggaran tersebut merupakan hasil dari interpretasi yang sempit, kepentingan kekuasaan, dan kegagalan negara dalam mewujudkan nilai-nilai keadilan dan amanah yang diajarkan Islam (Al-Qaradawi, 2005: 141).

Al-Qaradawi juga menegaskan bahwa Islam tidak dapat dijadikan tameng untuk membenarkan kezaliman dan penindasan. Sebaliknya, nilai-nilai Islam justru menuntut perlindungan terhadap martabat manusia, keadilan hukum, dan penghormatan terhadap hak-hak dasar. Oleh karena itu, penyelesaian ketegangan

antara Islam dan HAM tidak terletak pada penolakan HAM secara total, melainkan pada upaya ijtihad kontemporer yang mampu menafsirkan ajaran Islam secara kontekstual dan berorientasi pada tujuan-tujuan kemanusiaan.

Dengan demikian, titik ketegangan antara Islam dan HAM mencerminkan tantangan intelektual dan politik yang kompleks dalam dunia Muslim modern. Ketegangan ini menuntut dialog yang jujur, kritis, dan berkelanjutan antara tradisi keislaman dan standar HAM global. Melalui pendekatan yang berbasis *maqāsid al-shari'ah* dan kesadaran terhadap konteks sosial-politik, politik Islam memiliki peluang untuk mereduksi ketegangan tersebut dan berkontribusi secara konstruktif dalam penguatan perlindungan HAM di negara modern.

6. Pendekatan Ulama Kontemporer terhadap HAM

Dalam merespons dinamika global dan tuntutan negara modern, para ulama dan pemikir Islam kontemporer mengembangkan beragam pendekatan untuk menjembatani ajaran Islam dengan prinsip-prinsip Hak Asasi Manusia (HAM). Pendekatan-pendekatan ini lahir dari kesadaran bahwa hubungan Islam dan HAM tidak dapat diselesaikan melalui sikap apologetik maupun penolakan total, melainkan memerlukan ijtihad yang

kontekstual, kritis, dan berorientasi pada tujuan-tujuan kemanusiaan.

Salah satu tokoh yang menonjol dalam diskursus ini adalah Abdullahi Ahmed an-Na‘im. Ia mengusulkan reinterpretasi syariat Islam melalui pendekatan historis dan kontekstual, dengan membedakan antara pesan moral universal Islam dan bentuk-bentuk hukum historis yang berkembang dalam konteks sosial tertentu. Menurut an-Na‘im, banyak ketegangan antara Islam dan HAM modern bersumber dari penerapan literal terhadap formulasi fiqh klasik yang lahir dalam konteks masyarakat pra-modern. Oleh karena itu, ia menekankan perlunya reformasi internal dalam pemikiran Islam agar prinsip-prinsip keadilan, kebebasan, dan kesetaraan dapat diwujudkan secara lebih konsisten dalam konteks negara modern (An-Na‘im, 2008: 109).

An-Na‘im juga menegaskan pentingnya negara sekuler dalam pengertian yang spesifik, yaitu negara yang bersikap netral terhadap agama dan tidak memaksakan satu interpretasi keagamaan tertentu melalui kekuasaan politik. Menurutnya, netralitas negara justru merupakan prasyarat bagi perlindungan HAM, karena memungkinkan seluruh warga negara—baik Muslim maupun non-Muslim—menikmati hak-hak sipil dan politik secara setara. Dalam pandangannya, syariat

seharusnya berfungsi sebagai sumber etika dan inspirasi moral bagi masyarakat, bukan sebagai hukum negara yang dipaksakan secara koersif (An-Na'im, 2008: 112).

Pendekatan yang berbeda, namun sama-sama moderat, dikembangkan oleh Yusuf al-Qaradawi. Al-Qaradawi berupaya memadukan Islam dan HAM melalui kerangka *maqāsid al-sharī'ah*. Ia menegaskan bahwa tujuan utama syariat adalah mewujudkan kemaslahatan dan melindungi martabat manusia. Oleh karena itu, nilai-nilai HAM seperti hak hidup, kebebasan beragama, keadilan hukum, dan perlindungan terhadap kelompok lemah dapat dipahami sebagai bagian dari tujuan syariat Islam itu sendiri (Al-Qaradawi, 2001: 204).

Al-Qaradawi menolak relativisme moral absolut yang sering diasosiasikan dengan HAM liberal, karena dinilai mengabaikan batasan etis dan nilai-nilai transenden. Namun, ia juga menolak formalisasi syariat yang kaku dan ahistoris, yang tidak sensitif terhadap perubahan sosial dan konteks politik modern. Dalam pandangannya, penerapan syariat harus mempertimbangkan kondisi masyarakat, dampak sosial, dan prinsip kemaslahatan, sehingga tidak menimbulkan ketidakadilan dan pelanggaran HAM atas nama agama (Esposito, 1998: 158).

Selain an-Na'im dan al-Qaradawi, sejumlah pemikir Muslim lainnya—seperti Fazlur Rahman, Muhammad Arkoun, dan Abdolkarim Soroush—juga mengembangkan pendekatan kontekstual dan hermeneutik dalam memahami relasi Islam dan HAM. Mereka menekankan pentingnya pembacaan kritis terhadap teks keagamaan, pemisahan antara nilai-nilai normatif dan interpretasi historis, serta dialog dengan tradisi pemikiran modern. Pendekatan-pendekatan ini memperkaya wacana Islam dan HAM dengan perspektif yang lebih plural dan inklusif.

Keberagaman pendekatan ulama kontemporer tersebut menunjukkan bahwa pemikiran Islam modern tidak bersifat monolitik. Sebaliknya, ia bersifat plural, dinamis, dan terus berkembang dalam merespons tantangan global, termasuk isu HAM. Perbedaan pendekatan ini mencerminkan keragaman metodologi ijtihad dan konteks sosial-politik yang dihadapi oleh masing-masing pemikir.

Dengan demikian, pendekatan ulama kontemporer terhadap HAM membuka ruang dialog yang konstruktif antara Islam dan nilai-nilai kemanusiaan universal. Melalui ijtihad yang kontekstual dan berorientasi pada *maqāṣid al-sharī'ah*, pemikiran Islam memiliki potensi besar untuk berkontribusi secara positif dalam penguatan perlindungan HAM dan

pembangunan tatanan politik yang adil, bermartabat, dan berkeadaban dalam negara modern.

7. HAM dan Negara Muslim Modern

Dalam konteks negara modern, perlindungan Hak Asasi Manusia (HAM) telah menjadi indikator penting legitimasi politik dan kualitas tata kelola pemerintahan. Negara-negara modern, termasuk negara-negara Muslim, dituntut untuk membangun sistem hukum, politik, dan institusi negara yang mampu menjamin hak-hak dasar seluruh warga negara tanpa diskriminasi. Perlindungan terhadap HAM tidak hanya berkaitan dengan kewajiban moral, tetapi juga menjadi bagian dari komitmen hukum internasional dan konstitusional yang mengikat negara dalam hubungan global (Donnelly, 2013: 9).

Negara-negara Muslim menghadapi tantangan ganda dalam isu HAM. Di satu sisi, mereka dituntut untuk memenuhi standar HAM internasional yang bersifat universal. Di sisi lain, mereka harus mengelola identitas keislaman negara dan sensitivitas sosial-keagamaan masyarakatnya. Dalam konteks ini, konstitusi modern dipandang sebagai instrumen yang sangat penting untuk melembagakan perlindungan HAM dalam kerangka hukum positif. Melalui konstitusi, prinsip-prinsip seperti persamaan di

hadapan hukum, kebebasan beragama, kebebasan berpendapat, serta perlindungan terhadap kelompok minoritas dapat dijamin secara legal dan institusional (Hourani, 1983: 173).

Pemikir Islam moderat menegaskan bahwa penerapan HAM dalam negara Muslim modern tidak harus dipahami sebagai ancaman terhadap identitas Islam negara. Sebaliknya, nilai-nilai HAM dapat menjadi sarana strategis untuk mewujudkan prinsip-prinsip keadilan (*al-'adl*), kemaslahatan (*al-maṣlahah*), dan penghormatan terhadap martabat manusia yang merupakan inti ajaran Islam. Dengan pendekatan ini, HAM tidak diposisikan sebagai produk asing yang harus ditolak, melainkan sebagai ekspresi nilai-nilai kemanusiaan universal yang sejalan dengan tujuan-tujuan syariat (Esposito, 1998: 160).

Namun demikian, realitas politik di banyak negara Muslim menunjukkan bahwa implementasi HAM masih menghadapi berbagai kendala serius. Salah satu tantangan utama adalah politisasi agama, di mana simbol dan wacana keagamaan digunakan untuk membenarkan pembatasan HAM dan melanggar kekuasaan yang otoriter. Dalam situasi seperti ini, HAM sering kali direduksi menjadi retorika formal tanpa perlindungan nyata terhadap kebebasan dan hak-hak

warga negara, khususnya kelompok minoritas dan oposisi politik (An-Na'im, 2008: 145).

Selain itu, lemahnya supremasi hukum, independensi peradilan, dan budaya politik yang belum demokratis juga menjadi hambatan struktural dalam perlindungan HAM di negara-negara Muslim. Ketika institusi hukum tidak berfungsi secara adil dan transparan, pelanggaran HAM mudah terjadi dan sulit untuk dipertanggungjawabkan. Dalam kondisi demikian, negara gagal menjalankan perannya sebagai pelindung hak-hak warga negara, sebagaimana dituntut oleh ajaran Islam dan prinsip negara hukum modern.

Oleh karena itu, pemikir Islam kontemporer menekankan bahwa penguatan HAM di negara Muslim modern harus disertai dengan reformasi institusi politik dan hukum, penguatan budaya demokrasi, serta internalisasi nilai-nilai etika Islam dalam praktik kekuasaan. Negara tidak cukup hanya mengklaim identitas Islam, tetapi harus membuktikannya melalui kebijakan dan praktik yang menjunjung keadilan, transparansi, dan penghormatan terhadap martabat manusia.

Dengan demikian, relasi antara HAM dan negara Muslim modern menuntut pendekatan yang kritis dan konstruktif. Tantangan utama bukanlah memilih antara HAM atau Islam, melainkan bagaimana

merumuskan dan mengimplementasikan sistem politik dan hukum yang mampu mengintegrasikan nilai-nilai HAM dengan prinsip-prinsip Islam secara konsisten dan bertanggung jawab. Melalui pendekatan ini, negara Muslim modern memiliki peluang untuk membangun tatanan politik yang tidak hanya sah secara legal dan internasional, tetapi juga bermakna secara moral dan religius.

Berdasarkan pembahasan di atas, dapat disimpulkan bahwa hubungan antara Islam dan Hak Asasi Manusia (HAM) bersifat kompleks, dinamis, dan multidimensional. Islam memiliki landasan normatif yang kuat untuk mendukung perlindungan HAM, terutama melalui konsep martabat manusia (*karāmah al-insān*) dan kerangka *maqāṣid al-sharī'ah* yang menempatkan perlindungan jiwa, akal, harta, agama, dan keturunan sebagai tujuan utama syariat. Landasan ini menunjukkan bahwa penghormatan terhadap hak-hak dasar manusia bukanlah konsep asing dalam Islam, melainkan bagian integral dari ajaran dan etika Islam itu sendiri.

Namun demikian, realisasi HAM dalam konteks negara Muslim modern tidak dapat dilepaskan dari berbagai tantangan konseptual dan praktis. Ketegangan antara standar HAM internasional dan sebagian interpretasi tradisional terhadap syariat, persoalan politisasi agama, serta lemahnya institusi hukum dan demokrasi di sejumlah

negara Muslim menjadi hambatan serius dalam perlindungan HAM. Oleh karena itu, dukungan normatif Islam terhadap HAM harus diiringi dengan ijtihad kontemporer yang kontekstual, reformasi institusi politik dan hukum, serta komitmen nyata dari elite politik untuk menegakkan keadilan dan kebebasan secara konsisten.

Subbab ini menunjukkan bahwa politik Islam di era negara modern tidak dapat dipisahkan dari isu HAM. HAM menjadi jembatan penting antara nilai-nilai Islam dan tuntutan universal kemanusiaan, sekaligus menjadi ukuran etis bagi legitimasi kekuasaan politik. Islam tidak dituntut untuk menanggalkan identitas normatifnya demi menerima HAM, tetapi justru didorong untuk mengaktualisasikan nilai-nilai keadilannya dalam bentuk perlindungan hak-hak dasar manusia secara nyata dan institusional.

Dengan demikian, tantangan utama politik Islam kontemporer bukanlah memilih antara Islam atau HAM, melainkan merumuskan sintesis yang berkeadaban antara keduanya. Sintesis ini menuntut pemahaman Islam yang berorientasi pada tujuan-tujuan kemanusiaan, sekaligus praktik politik yang demokratis, konstitusional, dan menghormati martabat manusia. Melalui pendekatan tersebut, Islam berpotensi memberikan kontribusi etis yang signifikan bagi penguatan rezim HAM dan pembangunan tatanan politik

negara modern yang adil, inklusif, dan bermartabat.

C. Negara Bangsa dan Pluralisme

1. Dari Khilafah ke Negara Bangsa Modern

Salah satu perubahan paling mendasar dalam sejarah politik Islam modern adalah peralihan dari sistem kekhalifahan menuju sistem negara bangsa (*nation-state*). Runtuhnya Khilafah Utsmaniyah pada tahun 1924 tidak hanya menandai berakhirnya sebuah institusi politik yang telah bertahan selama berabad-abad, tetapi juga mengakhiri simbol pemersatu politik umat Islam secara global. Peristiwa ini membuka babak baru dalam sejarah politik dunia Islam, di mana umat Islam tidak lagi berada dalam satu kesatuan politik transnasional, melainkan tersebar dalam berbagai negara bangsa dengan batas teritorial, sistem hukum, dan identitas nasional yang berbeda-beda (Hourani, 1983: 215).

Sistem khilafah secara historis berfungsi sebagai simbol legitimasi politik dan keagamaan, meskipun dalam praktiknya sering kali mengalami fragmentasi kekuasaan. Namun demikian, keberadaan khilafah memberikan kerangka simbolik bagi persatuan umat Islam (*ummah*), yang melampaui batas-batas etnis dan geografis. Runtuhnya khilafah menimbulkan krisis identitas politik di kalangan umat Islam,

karena tidak adanya lagi otoritas politik tunggal yang secara simbolik merepresentasikan kepemimpinan Islam global (Lapidus, 2002: 512).

Sebaliknya, negara bangsa merupakan produk modernitas politik Barat yang lahir dari pengalaman sejarah Eropa, khususnya pasca Perjanjian Westphalia (1648). Model negara bangsa menekankan prinsip kedaulatan teritorial, loyalitas nasional, supremasi hukum negara, dan konsep kewarganegaraan yang bersifat sekuler. Dalam sistem ini, legitimasi politik tidak lagi didasarkan pada otoritas keagamaan, melainkan pada kedaulatan negara dan kehendak rakyat yang dilembagakan melalui konstitusi dan institusi politik modern (Esposito, 1998: 170).

Bagi sebagian kalangan Muslim, konsep negara bangsa dipandang problematik dan bahkan bertentangan dengan prinsip universalitas Islam. Negara bangsa dianggap memecah belah umat Islam ke dalam batas-batas geografis dan nasional yang sempit, serta menggantikan solidaritas keagamaan dengan nasionalisme sekuler. Kritik ini terutama muncul dari kalangan Islam ideologis yang memandang nasionalisme sebagai produk Barat yang berkontribusi pada disintegrasi politik umat Islam dan melemahkan identitas keislaman (Maududi, 1976: 82).

Selain itu, pengalaman kolonialisme di dunia Islam memperkuat sikap skeptis terhadap negara bangsa. Banyak negara Muslim modern lahir dari batas-batas teritorial yang ditentukan oleh kekuatan kolonial, bukan melalui proses historis dan sosial internal. Akibatnya, negara bangsa sering dipersepsikan sebagai warisan kolonial yang dipaksakan dan tidak sepenuhnya mencerminkan aspirasi politik dan identitas umat Islam (Hourani, 1983: 218).

Namun demikian, realitas politik kontemporer menunjukkan bahwa negara bangsa telah menjadi kerangka politik yang tidak terhindarkan. Sistem internasional modern dibangun di atas prinsip negara bangsa yang berdaulat, dan hampir seluruh wilayah dunia Islam kini terorganisasi dalam bentuk negara-negara nasional. Dalam konteks ini, penolakan total terhadap negara bangsa tidak hanya sulit diwujudkan, tetapi juga berpotensi mengisolasi umat Islam dari dinamika politik global.

Oleh karena itu, tantangan utama pemikiran politik Islam modern bukanlah menolak negara bangsa secara total, melainkan merumuskan bagaimana nilai-nilai Islam dapat diaktualisasikan dalam struktur negara modern tersebut. Pemikir Islam kontemporer semakin menyadari perlunya pendekatan pragmatis dan

kontekstual, yang menerima negara bangsa sebagai fakta historis sekaligus berupaya mengisinya dengan nilai-nilai keadilan, musyawarah, persamaan, dan perlindungan terhadap martabat manusia yang diajarkan Islam (Al-Qaradawi, 2001: 157).

Dengan demikian, peralihan dari khilafah ke negara bangsa tidak harus dipahami sebagai akhir dari politik Islam, melainkan sebagai transformasi bentuk dan strategi. Politik Islam modern dihadapkan pada tugas untuk menafsirkan kembali prinsip-prinsip normatif Islam dalam kerangka negara bangsa, sehingga Islam tetap dapat berperan sebagai sumber etika publik dan inspirasi moral dalam kehidupan politik negara modern yang plural dan berdaulat.

2. Legitimasi Negara Bangsa dalam Perspektif Islam

Dalam pemikiran Islam kontemporer, legitimasi negara bangsa (*nation-state*) menjadi salah satu isu yang diperdebatkan secara intens dan berkelanjutan. Perdebatan ini berangkat dari pertanyaan mendasar mengenai apakah negara bangsa, sebagai produk modernitas politik Barat, dapat diterima dalam kerangka normatif Islam. Sebagian pemikir Islam ideologis, khususnya pada fase awal pemikiran mereka, menunjukkan sikap kritis terhadap negara bangsa karena dinilai berakar pada nasionalisme sekuler yang

memisahkan agama dari politik serta menggantikan solidaritas keagamaan dengan loyalitas teritorial dan etnis (Maududi, 1976: 88).

Abul A'la al-Maududi, misalnya, pada awalnya memandang negara bangsa sebagai bentuk organisasi politik yang bertentangan dengan universalitas Islam. Menurutny, Islam menawarkan konsep *ummah* yang bersifat transnasional dan melampaui batas-batas geografis, sementara negara bangsa justru membatasi solidaritas umat Islam dalam kerangka nasional yang sempit. Pandangan serupa juga dapat ditemukan dalam pemikiran Sayyid Qutb, yang mengkritik nasionalisme sebagai ideologi jahiliyyah modern yang berpotensi menggantikan loyalitas kepada Allah dengan loyalitas kepada bangsa atau negara.

Namun demikian, dalam perkembangan pemikiran Islam kontemporer, semakin banyak pemikir Muslim yang mengambil sikap lebih realistis dan kontekstual. Mereka menerima negara bangsa sebagai fakta historis dan realitas politik yang tidak dapat diabaikan. Dalam sistem internasional modern, negara bangsa telah menjadi unit dasar dalam hubungan politik, hukum, dan ekonomi global. Oleh karena itu, penolakan total terhadap negara bangsa dipandang tidak produktif dan berpotensi mengasingkan umat Islam dari

dinamika politik global (Esposito, 1998: 171).

Dalam konteks ini, Yusuf al-Qaradawi mengajukan pendekatan yang lebih moderat dan pragmatis. Ia menegaskan bahwa Islam tidak mewajibkan satu bentuk negara tertentu, baik khilafah, monarki, maupun republik. Yang diwajibkan oleh Islam adalah terwujudnya nilai-nilai substansial dalam penyelenggaraan kekuasaan, seperti keadilan (*al-'adl*), perlindungan hak-hak manusia, penegakan hukum, serta pelaksanaan amanah dan tanggung jawab publik. Selama sebuah negara—termasuk negara bangsa—mampu menjamin dan merealisasikan nilai-nilai tersebut, maka keberadaannya dapat diterima secara syar'i (Al-Qaradawi, 2001: 156).

Pendekatan ini menempatkan negara sebagai instrumen (*wasīlah*), bukan sebagai tujuan ideologis (*ghāyah*). Negara bangsa dipahami sebagai wadah politik yang bersifat netral secara bentuk, tetapi terbuka untuk diisi oleh nilai-nilai Islam melalui mekanisme konstitusional, demokratis, dan partisipatif. Dengan demikian, legitimasi negara tidak ditentukan oleh label formal “Islam” atau “non-Islam”, melainkan oleh sejauh mana negara tersebut mampu mewujudkan tujuan-tujuan etis dan kemanusiaan yang diajarkan Islam.

Lebih jauh, pendekatan wasilah ini memungkinkan integrasi antara Islam dan negara modern tanpa harus menghidupkan kembali model politik historis yang sulit diterapkan dalam konteks kontemporer. Negara bangsa dapat menjadi ruang aktualisasi nilai-nilai Islam dalam kehidupan publik melalui kebijakan yang adil, perlindungan terhadap kelompok lemah dan minoritas, serta penghormatan terhadap martabat manusia. Dalam kerangka ini, Islam hadir sebagai sumber etika publik dan inspirasi moral, bukan sebagai ideologi negara yang dipaksakan secara koersif.

Dengan demikian, legitimasi negara bangsa dalam perspektif Islam kontemporer bersifat substantif dan kontekstual. Negara bangsa dapat diterima sebagai bentuk organisasi politik yang sah selama ia berfungsi sebagai sarana untuk menegakkan keadilan, melindungi hak-hak manusia, dan mewujudkan kemaslahatan umum. Pendekatan ini menunjukkan pergeseran penting dalam pemikiran politik Islam modern, dari penekanan pada bentuk negara menuju penekanan pada nilai dan tujuan penyelenggaraan kekuasaan.

3. Konsep Kewarganegaraan (Muwāṭanah)
Salah satu implikasi paling penting dari penerimaan negara bangsa dalam pemikiran politik Islam kontemporer adalah perubahan paradigma kewarganegaraan.

Dalam negara modern, status kewarganegaraan tidak ditentukan oleh afiliasi keagamaan, melainkan oleh ikatan hukum dan konstitusional antara individu dan negara. Prinsip ini dikenal sebagai *muwāṭanah*, yaitu konsep kewarganegaraan yang menekankan kesetaraan seluruh warga negara di hadapan hukum tanpa diskriminasi berdasarkan agama, etnis, ras, atau latar belakang sosial (An-Na‘im, 2008: 121).

Konsep *muwāṭanah* menandai pergeseran penting dari pola relasi politik pra-modern yang berbasis komunitas keagamaan menuju relasi kewarganegaraan yang bersifat inklusif dan universal. Dalam negara modern, seluruh warga negara memiliki hak dan kewajiban yang sama sebagai subjek hukum, termasuk hak politik, hak sipil, dan perlindungan hukum yang setara. Perubahan paradigma ini menimbulkan tantangan teoretis bagi pemikiran Islam, khususnya dalam merumuskan hubungan antara identitas keagamaan dan status kewarganegaraan.

Pemikir Islam kontemporer berupaya menafsirkan ulang konsep kewarganegaraan dalam Islam agar selaras dengan prinsip kesetaraan modern. Mereka menegaskan bahwa Islam tidak menetapkan model kewarganegaraan yang eksklusif berdasarkan agama. Sebaliknya, prinsip keadilan dan persamaan di

hadapan hukum merupakan nilai fundamental dalam ajaran Islam. Dalam konteks ini, Piagam Madinah sering dijadikan rujukan historis untuk menunjukkan bahwa Islam sejak awal telah mengakui pluralitas dan kesetaraan hak dalam komunitas politik.

Piagam Madinah mengatur hubungan antara berbagai kelompok agama dan suku di Madinah, termasuk Muslim, Yahudi, dan kelompok lainnya, dalam satu komunitas politik yang disebut sebagai *ummah wāḥidah*. Dalam piagam tersebut, setiap kelompok dijamin hak-haknya dan diwajibkan untuk menjalankan kewajiban bersama, seperti menjaga keamanan dan keadilan. Prinsip ini menunjukkan bahwa keanggotaan dalam komunitas politik Islam tidak didasarkan semata-mata pada agama, melainkan pada komitmen bersama terhadap perjanjian sosial dan ketertiban publik (Esposito, 1998: 172).

Konsep muwāṭanah juga menegaskan bahwa kesetiaan politik kepada negara tidak harus bertentangan dengan identitas keagamaan. Seorang Muslim dapat tetap menjalankan ajaran agamanya secara penuh sekaligus menjadi warga negara yang setia dan bertanggung jawab dalam negara bangsa modern. Dengan demikian, muwāṭanah berfungsi sebagai jembatan antara identitas keislaman dan realitas politik modern yang plural.

Namun demikian, penerapan konsep muwāṭānah dalam praktik politik negara Muslim modern masih menghadapi berbagai tantangan. Diskriminasi terhadap kelompok minoritas agama, pembatasan hak politik, dan ketidaksetaraan di hadapan hukum masih ditemukan di sejumlah negara Muslim. Tantangan-tantangan ini menunjukkan adanya kesenjangan antara prinsip normatif Islam tentang keadilan dan praktik politik yang berlangsung di lapangan.

Oleh karena itu, pemikir Islam kontemporer menekankan bahwa penerimaan terhadap konsep muwāṭānah harus disertai dengan reformasi institusi hukum dan politik yang menjamin kebebasan beragama, persamaan hak, dan keadilan hukum bagi seluruh warga negara. Dalam kerangka ini, konsep muwāṭānah tidak hanya kompatibel dengan Islam, tetapi juga menjadi sarana penting untuk mewujudkan nilai-nilai keadilan dan kemaslahatan dalam negara bangsa modern.

Dengan demikian, konsep kewarganegaraan (*muwāṭānah*) menegaskan bahwa negara bangsa dalam perspektif Islam kontemporer harus dibangun di atas prinsip kesetaraan, keadilan, dan penghormatan terhadap pluralitas. Selama negara mampu menjamin kebebasan beragama dan keadilan hukum bagi seluruh warga

negara, konsep muwāṭanah tidak hanya dapat diterima secara syar'ī, tetapi juga menjadi fondasi etis bagi kehidupan politik yang inklusif dan berkeadaban.

4. Pluralisme sebagai Keniscayaan Sosial dan Politik

Pluralisme merupakan karakteristik inheren dari negara modern dan menjadi realitas yang tidak dapat dihindari dalam kehidupan sosial dan politik kontemporer. Masyarakat modern bersifat majemuk, baik dari segi agama, etnis, budaya, bahasa, maupun pandangan politik. Dalam konteks ini, pluralisme tidak hanya dipahami sebagai fakta sosial semata, tetapi juga sebagai prinsip normatif yang menuntut pengakuan, penghormatan, dan pengelolaan perbedaan secara adil dan damai. Negara modern dituntut untuk menciptakan kerangka hukum dan politik yang mampu menjamin hidup berdampingan secara setara di tengah keberagaman tersebut (Donnelly, 2013: 139).

Dalam perspektif Islam, pluralitas manusia dipandang sebagai bagian dari kehendak dan rencana Ilahi. Al-Qur'an secara eksplisit mengakui keberagaman manusia, sebagaimana dinyatakan dalam QS. al-Ḥujurāt [49]: 13 yang menegaskan bahwa manusia diciptakan berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar saling mengenal, bukan untuk saling meniadakan atau

mendominasi. Demikian pula QS. al-Mā'idah [5]: 48 menyatakan bahwa perbedaan dalam keyakinan dan hukum merupakan bagian dari kehendak Allah, yang menguji manusia untuk berlomba-lomba dalam kebaikan. Ayat-ayat ini menunjukkan bahwa pluralitas bukanlah penyimpangan dari tatanan Ilahi, melainkan realitas yang harus dikelola secara etis dan konstruktif.

Pengakuan Al-Qur'an terhadap pluralitas memberikan landasan teologis yang kuat bagi penerimaan pluralisme dalam kehidupan sosial dan politik. Dalam kerangka ini, perbedaan agama dan pandangan hidup tidak dipandang sebagai ancaman terhadap tatanan masyarakat, melainkan sebagai peluang untuk membangun kerja sama dan solidaritas kemanusiaan. Prinsip ini sejalan dengan tujuan syariat Islam yang menekankan keadilan, kemaslahatan, dan perlindungan terhadap martabat manusia.

Dalam pemikiran politik Islam moderat, pluralisme dipahami sebagai kerangka hidup bersama yang adil dan damai, bukan sebagai relativisme teologis yang meniadakan klaim kebenaran agama. Islam tetap mempertahankan keyakinannya sebagai kebenaran teologis, tetapi pada saat yang sama mengakui hak kelompok lain untuk memeluk keyakinannya, menjalankan ibadah, serta berpartisipasi

secara setara dalam kehidupan sosial dan politik. Dengan demikian, pluralisme tidak dimaknai sebagai penyamaan semua agama, melainkan sebagai pengakuan terhadap hak hidup dan martabat setiap manusia dalam ruang publik yang sama (Al-Qaradawi, 2005: 193).

Pendekatan ini menegaskan adanya perbedaan antara pluralisme sosial-politik dan pluralisme teologis. Pluralisme sosial-politik berkaitan dengan pengelolaan keberagaman dalam kehidupan bersama, sementara pluralisme teologis menyangkut persoalan kebenaran iman. Islam menolak relativisme teologis yang meniadakan perbedaan kebenaran, tetapi menerima pluralisme sosial sebagai dasar hidup berdampingan secara damai dan berkeadilan. Dalam konteks negara bangsa modern, pembedaan ini menjadi sangat penting untuk mencegah konflik identitas dan kekerasan atas nama agama.

Namun demikian, pengelolaan pluralisme dalam praktik politik tidak selalu berjalan mulus. Politik identitas, intoleransi, dan eksklusivisme ideologis masih menjadi tantangan serius di banyak negara Muslim. Ketika agama digunakan sebagai alat mobilisasi politik yang eksklusif, pluralisme berubah menjadi sumber konflik dan fragmentasi sosial. Oleh karena itu, pemikiran Islam kontemporer menekankan pentingnya negara yang adil,

konstitusional, dan netral secara politik dalam mengelola keberagaman, tanpa menyingkirkan peran nilai-nilai agama sebagai sumber etika publik.

Dengan demikian, pluralisme sebagai keniscayaan sosial dan politik menuntut pendekatan yang bijaksana dan berkeadaban dalam politik Islam modern. Islam memiliki sumber normatif yang kuat untuk mendukung pluralisme yang adil dan damai, selama pluralisme dipahami sebagai pengakuan terhadap perbedaan dan perlindungan hak-hak dasar, bukan sebagai relativisme moral yang mengaburkan nilai-nilai etis. Dalam kerangka ini, politik Islam dapat berkontribusi secara konstruktif dalam membangun negara bangsa modern yang inklusif, stabil, dan berkeadilan.

5. Negara, Agama, dan Pengelolaan Pluralisme
Salah satu tantangan terbesar yang dihadapi negara bangsa modern adalah bagaimana mengelola pluralisme secara adil tanpa terjerumus ke dalam konflik identitas, diskriminasi struktural, atau dominasi satu kelompok atas kelompok lain. Tantangan ini menjadi semakin kompleks dalam konteks negara-negara Muslim, di mana agama tidak hanya berfungsi sebagai keyakinan pribadi, tetapi juga sebagai sumber nilai, identitas kolektif, dan legitimasi sosial-politik. Persoalan pengelolaan pluralisme sering muncul

dalam relasi antara mayoritas Muslim dan minoritas non-Muslim, serta dalam perdebatan mengenai hubungan antara agama dan negara.

Dalam praktik politik, kegagalan negara dalam mengelola pluralisme secara adil dapat memicu ketegangan sosial dan konflik horizontal. Ketika negara secara eksplisit atau implisit memihak satu identitas agama tertentu, kelompok minoritas berpotensi mengalami marginalisasi dalam akses terhadap hak politik, hukum, dan ekonomi. Oleh karena itu, perumusan relasi yang seimbang antara negara, agama, dan pluralisme menjadi isu sentral dalam diskursus politik Islam kontemporer.

Pemikir seperti Abdullahi Ahmed an-Na'im menekankan pentingnya negara yang bersikap netral secara agama. Netralitas ini tidak dimaksudkan sebagai penolakan terhadap agama, melainkan sebagai sikap negara yang tidak memaksakan satu interpretasi agama tertentu melalui kekuasaan politik dan hukum. Menurut an-Na'im, ketika negara mengadopsi atau memaksakan satu tafsir keagamaan, agama justru berisiko kehilangan dimensi moralnya dan berubah menjadi instrumen kekuasaan. Netralitas negara, dalam pandangannya, justru memungkinkan agama berkembang secara bebas, otentik,

dan persuasif dalam ruang publik tanpa tekanan koersif (An-Na'im, 2008: 134).

Pendekatan an-Na'im berangkat dari pengalaman negara-negara modern yang menunjukkan bahwa pemaksaan agama oleh negara sering kali berujung pada pelanggaran HAM dan konflik sosial. Dengan menjaga jarak institusional antara negara dan agama, negara dapat menjamin kesetaraan seluruh warga negara di hadapan hukum, sekaligus menciptakan ruang publik yang inklusif bagi berbagai keyakinan dan pandangan hidup.

Sementara itu, Yusuf al-Qaradawi mengembangkan pendekatan yang berbeda namun tetap moderat. Ia menolak sekularisme radikal yang meminggirkan agama dari kehidupan publik dan mereduksi agama menjadi urusan privat semata. Menurut al-Qaradawi, agama memiliki peran etis dan moral yang penting dalam membimbing kehidupan sosial dan politik. Namun demikian, ia juga menolak model negara teokratis yang memaksakan ajaran agama secara koersif melalui aparat negara dan hukum pidana. Pemaksaan semacam itu, menurutnya, bertentangan dengan prinsip keadilan, kebebasan, dan tujuan syariat Islam (Al-Qaradawi, 2001: 164).

Negara ideal dalam pandangan al-Qaradawi adalah negara konstitusional dan demokratis yang memberi ruang bagi nilai-

nilai agama untuk berkontribusi secara etis dalam kehidupan publik. Dalam model ini, agama tidak dijadikan ideologi negara yang tertutup, tetapi berfungsi sebagai sumber inspirasi moral bagi kebijakan publik, sementara negara tetap menjamin kebebasan beragama, persamaan hak, dan partisipasi politik bagi seluruh warga negara. Pendekatan ini berupaya menyeimbangkan antara pengakuan terhadap peran agama dan kebutuhan untuk mengelola pluralisme secara adil.

Perbedaan pendekatan antara an-Na'im dan al-Qaradawi menunjukkan keragaman pemikiran Islam kontemporer dalam merespons persoalan negara, agama, dan pluralisme. Meskipun berbeda dalam penekanan, keduanya sepakat bahwa pengelolaan pluralisme yang adil menuntut negara yang tidak otoriter, tidak diskriminatif, dan tidak menjadikan agama sebagai alat legitimasi kekuasaan. Negara harus berfungsi sebagai penjamin keadilan dan pelindung hak-hak seluruh warga negara, bukan sebagai representasi eksklusif satu kelompok agama.

Dengan demikian, pengelolaan pluralisme dalam negara Muslim modern menuntut pendekatan yang hati-hati, konstitusional, dan berkeadaban. Negara perlu menciptakan kerangka hukum dan politik yang memungkinkan hidup berdampingan secara damai di tengah keberagaman,

tanpa meniadakan peran agama sebagai sumber etika publik. Dalam kerangka ini, politik Islam memiliki peluang untuk berkontribusi secara konstruktif dalam membangun negara bangsa yang inklusif, stabil, dan berkeadilan.

6. Tantangan Pluralisme dalam Negara Muslim Modern

Meskipun pluralisme diakui secara normatif dalam wacana politik Islam kontemporer, praktik politik di banyak negara Muslim modern masih menghadapi berbagai tantangan serius dalam pengelolaannya. Tantangan-tantangan tersebut tidak hanya bersifat teologis, tetapi juga struktural dan politis. Politik identitas, radikalisme agama, serta eksklusivisme ideologis kerap menjadi penghambat utama bagi terciptanya kehidupan bersama yang damai dan inklusif. Dalam sejumlah kasus, agama digunakan sebagai alat legitimasi kekuasaan, yang justru memperparah konflik sosial dan memicu pelanggaran hak-hak kelompok minoritas (Hourani, 1983: 219).

Politik identitas menjadi salah satu faktor yang paling signifikan dalam melemahkan pluralisme. Ketika identitas agama dijadikan basis utama mobilisasi politik, perbedaan keyakinan dan pandangan hidup cenderung dipolitisasi dan dipertajam. Situasi ini menciptakan dikotomi “kami” dan “mereka” yang

berpotensi melahirkan sikap intoleran dan diskriminatif. Dalam konteks negara Muslim modern, politik identitas sering kali mengabaikan prinsip kesetaraan kewarganegaraan dan mereduksi pluralisme menjadi ancaman terhadap dominasi kelompok mayoritas.

Radikalisme agama juga menjadi tantangan serius bagi pengelolaan pluralisme. Gerakan-gerakan radikal cenderung mengusung tafsir keagamaan yang eksklusif dan menolak keberagaman sebagai kenyataan sosial yang sah. Tafsir semacam ini tidak hanya bertentangan dengan semangat pluralisme, tetapi juga berpotensi melahirkan kekerasan atas nama agama. Dalam praktiknya, radikalisme agama sering kali tumbuh subur di tengah kekecewaan sosial, ketidakadilan politik, dan kegagalan negara dalam memenuhi kebutuhan dasar warganya.

Selain faktor ideologis, kegagalan negara dalam mewujudkan keadilan sosial dan kesejahteraan ekonomi juga menjadi pemicu utama rapuhnya pluralisme. Ketimpangan ekonomi, kemiskinan, dan pengangguran menciptakan kondisi sosial yang mudah dieksploitasi oleh elite politik dan kelompok ekstrem. Dalam situasi semacam ini, perbedaan agama dan etnis sering dijadikan kambing hitam atas masalah-masalah struktural yang

seharusnya menjadi tanggung jawab negara. Akibatnya, pluralisme yang seharusnya menjadi kekuatan sosial justru berubah menjadi sumber konflik dan fragmentasi.

Lebih jauh, lemahnya institusi hukum dan rendahnya supremasi hukum memperparah tantangan pluralisme. Ketika hukum tidak ditegakkan secara adil dan diskriminasi dibiarkan, kepercayaan publik terhadap negara menurun. Kelompok-kelompok minoritas menjadi rentan terhadap perlakuan sewenang-wenang, sementara mayoritas merasa memiliki legitimasi untuk mendominasi ruang publik. Dalam kondisi seperti ini, pluralisme hanya berfungsi sebagai slogan normatif tanpa realisasi substantif dalam kehidupan politik dan sosial.

Oleh karena itu, pengelolaan pluralisme tidak dapat dipisahkan dari agenda demokratisasi, penegakan Hak Asasi Manusia (HAM), dan reformasi institusi negara. Demokrasi yang inklusif menyediakan mekanisme partisipasi politik yang adil, sementara perlindungan HAM menjamin hak-hak dasar seluruh warga negara tanpa diskriminasi. Reformasi institusi negara, khususnya dalam bidang hukum dan pemerintahan, diperlukan untuk memastikan bahwa negara berfungsi sebagai penjamin keadilan dan pelindung

keberagaman, bukan sebagai alat dominasi kelompok tertentu.

Dengan demikian, tantangan pluralisme dalam negara Muslim modern menunjukkan bahwa pengakuan normatif terhadap pluralitas saja tidaklah cukup. Pluralisme harus diwujudkan melalui kebijakan publik yang adil, penegakan hukum yang konsisten, dan komitmen politik yang kuat terhadap nilai-nilai demokrasi dan HAM. Tanpa fondasi keadilan dan supremasi hukum, pluralisme akan tetap rapuh dan mudah dimanipulasi, sehingga gagal berfungsi sebagai basis kehidupan bersama yang damai dan berkeadaban.

7. Model Negara Islami dalam Masyarakat Plural

Arah pemikiran Islam kontemporer mengenai negara dan politik semakin menunjukkan pergeseran dari pencarian bentuk negara yang bersifat formal-ideologis menuju penekanan pada substansi etis penyelenggaraan kekuasaan. Dalam konteks ini, berkembang gagasan tentang negara etis (*ethical state*), yaitu negara yang tidak menjadikan agama sebagai ideologi negara yang dipaksakan secara hukum, tetapi menempatkan nilai-nilai agama sebagai sumber etika publik yang membimbing kebijakan dan praktik politik. Model negara etis berupaya menjawab tantangan pluralisme,

demokrasi, dan negara bangsa tanpa menanggalkan identitas dan nilai-nilai Islam (Esposito, 1998: 176).

Dalam model negara etis, Islam tidak diposisikan sebagai simbol formal kekuasaan, melainkan sebagai sumber nilai moral yang menginspirasi kehidupan publik. Prinsip-prinsip seperti keadilan (*al-'adl*), amanah, kemaslahatan (*al-maṣlahah*), persamaan (*al-musāwah*), dan penghormatan terhadap martabat manusia menjadi landasan etis bagi perumusan kebijakan publik. Negara tidak memaksakan kepatuhan keagamaan melalui hukum koersif, tetapi menciptakan ruang di mana nilai-nilai Islam dapat berkontribusi secara persuasif dan demokratis dalam proses politik.

Pendekatan ini sejalan dengan pandangan sejumlah pemikir Islam moderat, seperti Yusuf al-Qaradawi, yang menegaskan bahwa Islam tidak menuntut pendirian negara teokratis yang memaksakan ajaran agama melalui kekuasaan negara. Sebaliknya, Islam menghendaki negara yang menjamin keadilan, kebebasan beragama, dan kesetaraan hak bagi seluruh warga negara, baik Muslim maupun non-Muslim. Dalam negara semacam ini, nilai-nilai Islam hadir sebagai sumber etika publik, bukan sebagai hukum negara yang tertutup dan eksklusif (Al-Qaradawi, 2001: 168).

Model negara etis juga memberikan ruang yang luas bagi pengelolaan pluralisme secara adil dan damai. Dalam masyarakat yang majemuk, negara tidak boleh menjadi alat dominasi satu kelompok agama atau identitas tertentu atas kelompok lainnya. Negara harus bersikap inklusif dan berfungsi sebagai penjamin hak-hak dasar seluruh warga negara. Dengan demikian, pluralisme tidak dipandang sebagai ancaman terhadap identitas Islam, melainkan sebagai realitas sosial yang harus dikelola berdasarkan prinsip keadilan dan penghormatan terhadap martabat manusia.

Lebih jauh, model negara etis memungkinkan terjadinya sintesis antara Islam, negara bangsa, dan pluralisme. Negara bangsa diterima sebagai kerangka politik modern yang sah, sementara nilai-nilai Islam diinternalisasikan dalam kehidupan publik melalui mekanisme konstitusional, demokratis, dan partisipatif. Dalam kerangka ini, loyalitas kewarganegaraan (*muwāṭanah*) tidak bertentangan dengan identitas keislaman, karena keduanya sama-sama berorientasi pada kemaslahatan bersama dan tanggung jawab sosial.

Namun demikian, penerapan model negara etis menuntut prasyarat yang tidak ringan. Diperlukan institusi politik dan hukum yang kuat, budaya demokrasi yang matang,

serta komitmen elite politik untuk tidak mempolitisasi agama demi kepentingan kekuasaan. Tanpa prasyarat tersebut, negara etis berisiko direduksi menjadi jargon normatif tanpa implementasi nyata, atau bahkan diselewengkan menjadi bentuk baru dominasi simbolik atas nama agama.

Dengan demikian, model negara Islami dalam masyarakat plural yang ditawarkan oleh pemikiran Islam kontemporer bukanlah negara agama dalam pengertian formal, melainkan negara berkeadaban yang menjadikan nilai-nilai Islam sebagai sumber etika publik. Model ini menegaskan bahwa Islam, negara bangsa, dan pluralisme bukanlah entitas yang saling meniadakan, melainkan dapat saling melengkapi dalam membangun tatanan politik yang adil, inklusif, dan damai. Dalam kerangka ini, politik Islam di era negara modern menemukan relevansinya sebagai kekuatan moral yang berkontribusi bagi kehidupan bersama dalam masyarakat yang majemuk.

Berdasarkan uraian pada subbab sebelumnya, dapat disimpulkan bahwa negara bangsa dan pluralisme merupakan dua realitas utama yang tidak dapat diabaikan dalam politik Islam modern. Runtuhnya sistem khilafah dan menguatnya negara bangsa sebagai kerangka politik global telah menempatkan umat Islam dalam konteks baru yang menuntut

penyesuaian pemikiran dan praksis politik. Dalam kerangka ini, tantangan politik Islam bukanlah menghidupkan kembali model politik historis secara formal, melainkan merumuskan cara-cara aktualisasi nilai-nilai Islam dalam struktur negara bangsa yang demokratis dan plural.

Islam, melalui prinsip-prinsip normatif seperti keadilan (*al-'adl*), musyawarah (*shūrā*), persamaan (*al-musāwah*), serta pengakuan terhadap martabat manusia (*karāmah al-insān*), memiliki sumber daya etis yang kuat untuk berinteraksi secara konstruktif dengan negara bangsa dan masyarakat plural. Konsep kewarganegaraan (*muwāṭanah*), penerimaan terhadap pluralitas sosial, serta penekanan pada negara sebagai instrumen (*wasīlah*) menunjukkan bahwa pemikiran Islam kontemporer semakin berorientasi pada substansi etika politik, bukan pada simbolisme formal kekuasaan.

Pembahasan dalam subbab ini juga menunjukkan bahwa pluralisme tidak bertentangan dengan Islam selama dipahami sebagai kerangka hidup bersama yang adil dan damai, bukan sebagai relativisme teologis. Islam tetap mempertahankan klaim kebenaran teologisnya, namun pada saat yang sama mengakui hak kelompok lain untuk hidup, berkeyakinan, dan berpartisipasi secara setara dalam kehidupan politik. Dalam konteks negara bangsa modern, pengelolaan pluralisme menuntut negara yang

konstitusional, demokratis, dan berkeadaban, serta tidak menjadikan agama sebagai alat dominasi politik atau legitimasi kekuasaan yang otoriter.

Tantangan ke depan terletak pada bagaimana nilai-nilai Islam tersebut dapat dilembagakan secara konstitusional dan demokratis dalam praktik politik negara modern. Tanpa penegakan supremasi hukum, keadilan sosial, dan perlindungan hak-hak warga negara, pluralisme akan tetap rapuh dan mudah dimanipulasi oleh kepentingan politik sempit. Oleh karena itu, agenda politik Islam kontemporer harus berjalan seiring dengan demokratisasi, penegakan HAM, dan reformasi institusi negara.

Dengan demikian, politik Islam di era negara bangsa dan pluralisme tidak dituntut untuk menjadi kekuatan eksklusif yang menolak modernitas, melainkan menjadi sumber etika publik yang berkontribusi positif bagi stabilitas, keadilan, dan perdamaian sosial. Melalui pendekatan yang substantif, inklusif, dan kontekstual, Islam memiliki potensi besar untuk memainkan peran konstruktif dalam membangun negara modern yang adil, demokratis, dan menghormati keberagaman.

BAB XIV

PEMIKIRAN POLITIK ISLAM KONTEMPORER: RELEVANSI PEMIKIRAN POLITIK ISLAM

A. Pendahuluan

Perkembangan pemikiran politik Islam kontemporer merupakan respons intelektual terhadap perubahan sosial, politik, dan budaya global yang ditandai oleh modernitas, globalisasi, serta menguatnya negara bangsa dan demokrasi. Transformasi ini membawa dampak besar bagi masyarakat Muslim, terutama dalam cara memahami relasi antara agama, kekuasaan, dan negara. Modernitas politik telah menghadirkan konsep-konsep baru seperti kedaulatan rakyat, konstitusionalisme, hak asasi manusia, dan pluralisme, yang menantang formulasi klasik politik Islam yang lahir dalam konteks masyarakat pra-modern (Hourani, 1983: 210). Setelah melewati fase klasik dan modern, pemikiran politik Islam kontemporer menunjukkan pergeseran paradigma yang signifikan. Jika pada fase sebelumnya perdebatan banyak terpusat pada pencarian bentuk negara Islam yang ideal secara formal—seperti khilafah atau negara syariat—maka pemikiran kontemporer cenderung meninggalkan pendekatan legalistik dan simbolik tersebut. Sebaliknya, fokus utama diarahkan pada perumusan prinsip-prinsip etis dan normatif Islam yang dapat diaktualisasikan dalam kerangka negara modern yang demokratis dan plural (Esposito, 1998: 179).

Pergeseran ini mencerminkan kesadaran baru di kalangan pemikir Muslim bahwa Islam tidak terikat pada satu bentuk institusi politik tertentu. Yang lebih esensial adalah bagaimana nilai-nilai fundamental Islam—seperti keadilan (*al-‘adl*), kemaslahatan (*al-maṣlahah*), musyawarah (*shūrā*), amanah, dan penghormatan terhadap martabat manusia (*karāmah al-insān*)—dapat diwujudkan dalam praktik politik yang konkret. Dalam konteks ini, negara tidak lagi dipandang sebagai tujuan ideologis, melainkan sebagai instrumen (*wasilah*) untuk mencapai tujuan-tujuan etis dan kemanusiaan yang diajarkan Islam (Al-Qaradawi, 2001: 154).

Pemikiran politik Islam kontemporer juga berkembang sebagai respons terhadap pengalaman historis umat Islam pada abad ke-20, termasuk kolonialisme, kegagalan nasionalisme sekuler, munculnya rezim otoriter, serta krisis legitimasi politik di banyak negara Muslim. Pengalaman-pengalaman tersebut mendorong lahirnya refleksi kritis terhadap hubungan antara agama dan kekuasaan, serta kebutuhan untuk membangun sistem politik yang lebih adil, partisipatif, dan akuntabel (Lapidus, 2002: 823).

Dalam konteks ini, pemikiran politik Islam kontemporer berupaya menjawab berbagai persoalan krusial yang dihadapi dunia Muslim dewasa ini, seperti legitimasi kekuasaan politik, kompatibilitas Islam dengan demokrasi, perlindungan hak asasi manusia, pengelolaan pluralisme, serta relasi antara agama dan negara. Isu-isu tersebut tidak

hanya bersifat teoritis, tetapi juga memiliki implikasi praktis yang besar dalam kehidupan politik negara-negara Muslim modern (Donnelly, 2013: 134).

Lebih jauh, pemikiran politik Islam kontemporer juga berkontribusi dalam diskursus politik global dengan menawarkan perspektif etis-religius terhadap persoalan modernitas politik. Islam diposisikan bukan sebagai antitesis demokrasi atau HAM, melainkan sebagai sumber nilai moral yang dapat memperkaya praktik politik modern. Pendekatan ini memungkinkan dialog yang lebih konstruktif antara Islam dan nilai-nilai universal kemanusiaan tanpa harus terjebak pada dikotomi Islam versus Barat (Kamali, 2008: 67).

Dalam konteks Indonesia, relevansi pemikiran politik Islam kontemporer menjadi semakin penting mengingat karakter Indonesia sebagai negara bangsa yang demokratis, plural, dan berlandaskan Pancasila. Indonesia bukan negara agama, tetapi juga bukan negara sekuler yang meminggirkan agama dari ruang publik. Oleh karena itu, diperlukan kerangka pemikiran politik Islam yang mampu berinteraksi secara harmonis dengan demokrasi, pluralisme, dan ideologi Pancasila sebagai konsensus nasional (Esposito, 1998: 183).

Berdasarkan latar belakang tersebut, bab ini bertujuan untuk mengkaji kontribusi utama pemikiran politik Islam kontemporer dalam merespons tantangan negara modern, menganalisis relevansinya bagi konteks Indonesia, serta menelaah posisi dan peran

politik Islam dalam kerangka ideologi Pancasila. Melalui kajian ini, diharapkan dapat ditunjukkan bahwa pemikiran politik Islam kontemporer memiliki potensi besar untuk berkontribusi secara konstruktif dalam pembangunan tatanan politik yang adil, demokratis, dan berkeadaban.

B. Kontribusi pemikiran politik Islam

Pemikiran politik Islam kontemporer memberikan kontribusi yang signifikan dalam memperkaya wacana politik modern, baik di dunia Islam maupun dalam konteks global. Kontribusi tersebut tidak hanya bersifat normatif-teologis, tetapi juga praktis dan kontekstual dalam merespons tantangan negara modern seperti demokrasi, hak asasi manusia, pluralisme, dan negara bangsa. Berbeda dengan fase klasik dan modern awal yang cenderung menekankan formalisasi kekuasaan Islam, pemikiran kontemporer lebih berorientasi pada substansi nilai dan etika politik (Esposito, 1998: 181).

Salah satu kontribusi utama pemikiran politik Islam kontemporer adalah pergeseran paradigma dari pendekatan formalistik menuju pendekatan substantif. Jika pada masa sebelumnya perdebatan politik Islam banyak terfokus pada bentuk negara Islam, penerapan syariat secara legal, atau institusi khilafah, maka pemikir kontemporer menekankan bahwa Islam tidak mewajibkan satu model negara tertentu. Yang menjadi tuntutan utama Islam adalah terwujudnya nilai-nilai keadilan, amanah, kemaslahatan, dan tanggung jawab publik dalam

penyelenggaraan kekuasaan (Al-Qaradawi, 2001: 154). Pergeseran ini memungkinkan Islam berinteraksi secara lebih fleksibel dengan sistem politik modern tanpa kehilangan identitas normatifnya.

Kontribusi penting lainnya adalah upaya integrasi Islam dengan demokrasi dan konstitusionalisme. Pemikiran politik Islam kontemporer menolak pandangan bahwa demokrasi secara inheren bertentangan dengan Islam. Melalui reinterpretasi konsep *shūrā*, keadilan, dan pembatasan kekuasaan, demokrasi dipahami sebagai mekanisme (*wasīlah*) untuk mencegah tirani dan menjamin partisipasi rakyat. Dengan pendekatan ini, demokrasi tidak diposisikan sebagai ideologi sekuler yang absolut, melainkan sebagai instrumen politik yang dapat diisi dengan nilai-nilai etis Islam (Kamali, 2008: 74).

Dalam bidang hak asasi manusia, pemikiran politik Islam kontemporer juga memberikan kontribusi konseptual yang penting. Melalui kerangka *maqāṣid al-sharī'ah*, perlindungan terhadap jiwa, akal, harta, agama, dan martabat manusia dipandang sebagai tujuan utama syariat. Pendekatan ini memungkinkan HAM dipahami bukan sebagai produk Barat semata, tetapi sebagai bagian dari tujuan etis Islam. Dengan demikian, Islam dapat berkontribusi dalam penguatan rezim HAM dengan memberikan dasar moral dan religius bagi perlindungan hak-hak dasar manusia (An-Na'im, 2008: 66).

Kontribusi lain yang menonjol adalah penguatan etika politik dan kritik terhadap

reduksi politik menjadi sekadar perebutan kekuasaan. Pemikiran politik Islam kontemporer menegaskan bahwa politik merupakan amanah moral yang harus dijalankan dengan integritas, kejujuran, dan tanggung jawab sosial. Konsep negara etis (*ethical state*) yang berkembang dalam wacana kontemporer menempatkan agama sebagai sumber etika publik, bukan sebagai ideologi negara yang eksklusif. Dengan demikian, Islam berperan sebagai kekuatan moral yang mengoreksi praktik politik yang koruptif dan tidak adil (Al-Qaradawi, 2001: 172).

Selain itu, pemikiran politik Islam kontemporer juga memberikan kontribusi penting dalam penerimaan pluralisme dan konsep kewarganegaraan modern (*muwāṭānah*). Berbeda dengan pendekatan eksklusif masa lalu, pemikir kontemporer menegaskan kesetaraan seluruh warga negara tanpa diskriminasi agama atau etnis. Dengan merujuk pada Piagam Madinah dan prinsip keadilan Islam, pluralisme dipahami sebagai keniscayaan sosial yang harus dikelola secara adil dan damai. Kontribusi ini sangat relevan dalam konteks negara-negara modern yang multikultural dan multiagama (Hourani, 1983: 222).

Pada saat yang sama, pemikiran politik Islam kontemporer juga berfungsi sebagai kritik internal terhadap otoritarianisme dan politisasi agama di dunia Muslim. Banyak pemikir menolak penggunaan agama sebagai alat legitimasi kekuasaan yang represif dan menegaskan bahwa pelanggaran HAM serta ketidakadilan politik tidak dapat dibenarkan

atas nama Islam. Dengan demikian, pemikiran politik Islam kontemporer mendorong reformasi politik, supremasi hukum, dan akuntabilitas kekuasaan, sekaligus menjaga agama dari manipulasi politik (An-Na'im, 2008: 149).

Secara global, kontribusi pemikiran politik Islam kontemporer terletak pada kemampuannya menawarkan perspektif alternatif terhadap politik modern yang cenderung bersifat sekuler dan individualistik. Islam menghadirkan pandangan politik yang menekankan keseimbangan antara hak dan kewajiban, kebebasan dan tanggung jawab, serta individu dan komunitas. Kontribusi ini menjadikan pemikiran politik Islam tidak hanya relevan bagi masyarakat Muslim, tetapi juga bagi pencarian model politik global yang lebih etis, inklusif, dan berkeadaban (Esposito, 1998: 185).

Dengan demikian, kontribusi pemikiran politik Islam kontemporer tidak dapat direduksi pada satu dimensi tertentu. Ia mencakup transformasi paradigma, penguatan etika politik, penerimaan pluralisme, serta dialog konstruktif dengan demokrasi dan HAM. Kontribusi-kontribusi tersebut menegaskan bahwa pemikiran politik Islam kontemporer memiliki peran strategis dalam merespons tantangan negara modern dan memperkaya wacana politik global secara substantif.

1. Pergeseran dari Formalisme ke Substansialisme

Salah satu kontribusi paling signifikan dari pemikiran politik Islam kontemporer adalah

terjadinya pergeseran paradigma dari pendekatan formalistik menuju pendekatan substantif dalam memahami relasi antara Islam dan kekuasaan politik. Pada fase awal pemikiran politik Islam modern, perdebatan banyak terfokus pada isu-isu formal seperti pendirian negara Islam, penerapan syariat secara legalistik, serta upaya menghidupkan kembali institusi khilafah sebagai simbol politik umat Islam. Pendekatan ini cenderung menempatkan bentuk negara dan simbol-simbol keagamaan sebagai ukuran utama keislaman suatu sistem politik (Hourani, 1983: 214).

Namun, pengalaman historis abad ke-20 menunjukkan bahwa formalisasi Islam dalam negara tidak selalu berbanding lurus dengan terwujudnya keadilan dan kesejahteraan. Banyak negara yang mengklaim identitas Islam justru terjebak dalam otoritarianisme, pelanggaran hak asasi manusia, dan ketimpangan sosial. Realitas ini mendorong lahirnya refleksi kritis di kalangan pemikir Muslim mengenai efektivitas pendekatan formalistik dalam mewujudkan tujuan politik Islam (Lapidus, 2002: 824).

Dalam konteks inilah pemikiran politik Islam kontemporer mengembangkan pendekatan substantif yang menekankan isi dan tujuan moral penyelenggaraan kekuasaan, bukan semata-mata bentuk

institusionalnya. Tokoh-tokoh seperti Yusuf al-Qaradawi, Abdullahi Ahmed an-Na'im, dan Fazlur Rahman menegaskan bahwa Islam tidak menetapkan satu bentuk negara tertentu sebagai keharusan teologis. Islam tidak mensyaratkan negara Islam dalam pengertian formal, melainkan menuntut agar kekuasaan dijalankan berdasarkan nilai-nilai etis seperti keadilan (*al-'adl*), amanah, kemaslahatan (*al-maṣlahah*), persamaan, dan penghormatan terhadap martabat manusia (*karāmah al-insān*) (Esposito, 1998: 181).

Yusuf al-Qaradawi secara tegas menyatakan bahwa negara dalam Islam adalah instrumen (*wasīlah*), bukan tujuan ideologis (*ghāyah*). Oleh karena itu, keislaman suatu negara tidak diukur dari label atau simbol formalnya, tetapi dari sejauh mana negara tersebut mampu menegakkan keadilan, melindungi hak-hak warga negara, dan mewujudkan kemaslahatan umum. Pendekatan ini membuka ruang bagi penerimaan terhadap sistem politik modern seperti demokrasi, konstitusionalisme, dan negara bangsa selama sistem tersebut berfungsi untuk mencapai tujuan-tujuan etis Islam (Al-Qaradawi, 2001: 154).

Pandangan serupa dikemukakan oleh Abdullahi Ahmed an-Na'im, yang mengkritik penerapan syariat secara formal oleh negara karena berpotensi melahirkan

pemaksaan agama dan pelanggaran HAM. Menurutnya, nilai-nilai Islam justru lebih efektif diwujudkan melalui mekanisme politik yang demokratis dan penghormatan terhadap kebebasan beragama. Dengan demikian, substansi moral Islam dapat hadir dalam ruang publik tanpa harus diformalisasikan secara koersif melalui hukum negara (An-Na'im, 2008: 110).

Fazlur Rahman juga menekankan pentingnya pendekatan substantif dengan menempatkan tujuan etis Al-Qur'an sebagai pusat pemikiran politik Islam. Ia menilai bahwa kegagalan umat Islam modern sering kali disebabkan oleh kecenderungan memahami syariat secara literal dan ahistoris, sehingga kehilangan spirit moral dan kemanusiaannya. Pendekatan substantif yang berorientasi pada nilai memungkinkan Islam tetap relevan dan dinamis dalam menghadapi tantangan zaman (Rahman, 1982: 54).

Pergeseran dari formalisme ke substansialisme ini memiliki implikasi penting bagi relasi Islam dengan negara modern. Islam tidak lagi diposisikan sebagai ideologi negara yang tertutup dan eksklusif, tetapi sebagai sumber etika publik yang membimbing praktik politik. Pendekatan ini memungkinkan Islam berinteraksi secara lebih fleksibel dan konstruktif dengan demokrasi, pluralisme, dan negara bangsa, tanpa kehilangan

identitas normatifnya sebagai agama yang menjunjung keadilan dan kemanusiaan.

Dengan demikian, pergeseran paradigma ini menandai kematangan pemikiran politik Islam kontemporer dalam merespons realitas politik modern. Fokus pada substansi nilai, bukan simbol formal, menjadikan politik Islam lebih inklusif, kontekstual, dan berpotensi memberikan kontribusi positif bagi pembangunan tatanan politik yang adil, demokratis, dan berkeadaban.

2. Integrasi Islam dengan Demokrasi dan HAM
Pemikiran politik Islam kontemporer memberikan kontribusi penting dalam membangun jembatan konseptual antara Islam, demokrasi, dan hak asasi manusia (HAM). Berbeda dengan pendekatan ideologis yang cenderung menempatkan demokrasi dan HAM sebagai produk Barat yang bertentangan dengan Islam, pemikir kontemporer mengembangkan pendekatan substantif yang menilai sistem politik berdasarkan tujuan dan dampaknya, bukan asal-usul historisnya. Dalam kerangka ini, demokrasi tidak dipahami sebagai ideologi sekuler yang menafikan agama, melainkan sebagai mekanisme politik (*wasīlah*) untuk mengatur kekuasaan secara adil dan mencegah tirani (Esposito, 1998: 186).

Pendekatan *maqāsid al-sharī'ah* memainkan peran kunci dalam integrasi

Islam dengan demokrasi. Demokrasi dipandang sejalan dengan prinsip-prinsip dasar Islam seperti *shūrā* (musyawarah), keadilan, dan akuntabilitas kekuasaan. Melalui mekanisme partisipasi rakyat, pemilihan pemimpin, dan pembatasan kekuasaan, demokrasi berfungsi sebagai sarana untuk mewujudkan kemaslahatan umum dan mencegah penyalahgunaan wewenang. Oleh karena itu, penolakan terhadap demokrasi secara total dianggap tidak sejalan dengan tujuan etis syariat yang menentang kezaliman dan absolutisme kekuasaan (Al-Qaradawi, 2001: 118).

Dalam kerangka yang sama, hak asasi manusia dipahami sebagai bagian integral dari tujuan syariat Islam. Melalui *maqāsid al-sharī'ah*, perlindungan terhadap jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), akal (*ḥifẓ al-'aql*), harta (*ḥifẓ al-māl*), agama (*ḥifẓ al-dīn*), dan martabat manusia dipandang sebagai fondasi normatif bagi pengakuan hak-hak dasar manusia. Dengan demikian, HAM tidak dipersepsikan sebagai konsep asing atau eksternal terhadap Islam, melainkan sebagai ekspresi modern dari nilai-nilai kemanusiaan yang telah lama tertanam dalam ajaran Islam (Kamali, 2008: 73).

Pemikir seperti Yusuf al-Qaradawi menegaskan bahwa Islam menolak relativisme moral absolut yang kerap diasosiasikan dengan liberalisme ekstrem,

tetapi pada saat yang sama menolak formalisasi syariat yang kaku dan ahistoris. Menurutny, penerapan nilai-nilai Islam harus mempertimbangkan konteks sosial dan politik agar tidak melahirkan ketidakadilan baru atas nama agama. Dalam pandangan ini, demokrasi dan HAM menjadi instrumen penting untuk menjamin keadilan, kebebasan, dan perlindungan terhadap kelompok lemah dalam masyarakat (Al-Qaradawi, 2005: 143).

Abdullahi Ahmed an-Na'im mengembangkan pendekatan yang lebih radikal dalam integrasi Islam dan HAM dengan menekankan pentingnya reformasi internal dalam pemikiran Islam. Ia berargumen bahwa penerapan HAM secara konsisten hanya dapat terwujud melalui negara yang menghormati kebebasan beragama dan kesetaraan kewarganegaraan.

Meskipun pandangannya mengenai negara sekuler menuai perdebatan, an-Na'im memberikan kontribusi penting dalam menegaskan bahwa komitmen terhadap HAM merupakan prasyarat bagi legitimasi politik di dunia modern (An-Na'im, 2008: 109).

Integrasi Islam dengan demokrasi dan HAM juga memperkaya diskursus global dengan menghadirkan perspektif etis-religius yang menekankan keseimbangan antara hak dan kewajiban. Jika wacana HAM modern

cenderung menitikberatkan pada hak individual, pemikiran politik Islam kontemporer menambahkan dimensi tanggung jawab moral dan sosial. Hak dipahami tidak hanya sebagai klaim individual terhadap negara, tetapi juga sebagai amanah yang harus dijalankan secara bertanggung jawab demi kemaslahatan bersama (Kamali, 2008: 75). Dengan demikian, integrasi Islam dengan demokrasi dan HAM menunjukkan bahwa Islam memiliki kapasitas normatif untuk berinteraksi secara konstruktif dengan nilai-nilai politik modern. Pendekatan ini menegaskan bahwa Islam tidak harus diposisikan sebagai antitesis demokrasi dan HAM, melainkan sebagai sumber etika yang memperkaya praktik demokrasi dan perlindungan hak asasi manusia. Melalui integrasi ini, pemikiran politik Islam kontemporer berkontribusi dalam membangun tatanan politik yang lebih adil, inklusif, dan berkeadaban di era negara modern.

3. Penguatan Etika Politik dan Moral Publik
Salah satu kontribusi penting pemikiran politik Islam kontemporer adalah penekanannya yang kuat terhadap dimensi etika dalam praktik politik. Pemikiran ini mengajukan kritik mendasar terhadap kecenderungan politik modern yang mereduksi politik menjadi sekadar arena perebutan kekuasaan, kepentingan

pragmatis, dan kalkulasi elektoral. Dalam perspektif politik Islam, kekuasaan tidak dipahami sebagai tujuan pada dirinya sendiri, melainkan sebagai amanah moral yang harus dijalankan dengan penuh tanggung jawab di hadapan masyarakat dan Tuhan (Hourani, 1983: 225).

Pemikiran politik Islam kontemporer menegaskan bahwa politik tidak dapat dilepaskan dari nilai-nilai moral dan etika. Prinsip-prinsip seperti kejujuran (*ṣidq*), keadilan (*al-'adl*), amanah, dan tanggung jawab sosial menjadi fondasi normatif dalam penyelenggaraan kekuasaan. Kekuasaan yang dijalankan tanpa etika dipandang sebagai bentuk pengkhianatan terhadap tujuan syariat dan berpotensi melahirkan ketidakadilan serta penindasan. Oleh karena itu, politik dalam Islam bukan hanya persoalan prosedur dan legalitas, tetapi juga persoalan integritas moral para aktor politik (Al-Qaradawi, 2001: 170).

Dalam konteks negara modern, pemikiran politik Islam kontemporer mengembangkan gagasan tentang negara etis (*ethical state*). Konsep ini menempatkan nilai-nilai agama sebagai sumber etika publik yang membimbing arah kebijakan dan perilaku politik, tanpa harus menjadikan agama sebagai ideologi negara yang eksklusif atau memaksakan ajaran agama secara koersif melalui hukum negara. Negara etis tidak

menilai keberhasilan politik semata-mata dari stabilitas atau pertumbuhan ekonomi, tetapi dari sejauh mana kebijakan negara mencerminkan keadilan, kemanusiaan, dan kepedulian terhadap kelompok lemah (Esposito, 1998: 187).

Yusuf al-Qaradawi menegaskan bahwa Islam menolak dua ekstrem dalam relasi agama dan politik. Di satu sisi, Islam menolak sekularisme radikal yang memisahkan sepenuhnya agama dari kehidupan publik dan mengosongkan politik dari nilai-nilai moral. Di sisi lain, Islam juga menolak negara teokratis yang memaksakan agama melalui kekuasaan politik. Negara yang ideal, menurut al-Qaradawi, adalah negara yang menjamin kebebasan dan keadilan, sekaligus membuka ruang bagi nilai-nilai agama untuk berkontribusi secara etis dan demokratis dalam kehidupan publik (Al-Qaradawi, 2001: 172).

Penguatan etika politik ini menjadi sangat relevan dalam konteks krisis moral yang dihadapi banyak negara modern, termasuk negara-negara Muslim. Korupsi, penyalahgunaan wewenang, politik uang, dan lemahnya akuntabilitas publik menunjukkan bahwa prosedur demokrasi saja tidak cukup untuk menjamin pemerintahan yang adil. Pemikiran politik Islam kontemporer menawarkan koreksi normatif terhadap kondisi tersebut dengan

menekankan pentingnya etika dan moralitas sebagai fondasi praktik politik yang sehat (Kamali, 2008: 81).

Selain itu, pemikiran politik Islam kontemporer juga menegaskan bahwa etika politik tidak hanya berkaitan dengan perilaku individu pemimpin, tetapi juga dengan orientasi kebijakan publik. Kebijakan yang adil, berpihak pada kepentingan umum, dan melindungi kelompok rentan dipandang sebagai wujud konkret dari moralitas politik. Dengan demikian, etika politik Islam tidak bersifat abstrak, tetapi memiliki implikasi praktis dalam perumusan dan pelaksanaan kebijakan negara.

Dalam kerangka demokrasi, penguatan etika politik berfungsi sebagai penyeimbang terhadap mekanisme prosedural. Demokrasi tanpa etika berisiko melahirkan tirani mayoritas, populisme, dan manipulasi kekuasaan. Sebaliknya, etika tanpa mekanisme demokratis berpotensi menghasilkan otoritarianisme bermoral semu. Pemikiran politik Islam kontemporer berupaya mensintesisasikan keduanya dengan menempatkan demokrasi sebagai sarana dan etika sebagai ruh dalam kehidupan politik (Esposito, 1998: 188).

Dengan demikian, kontribusi pemikiran politik Islam kontemporer dalam penguatan etika politik dan moral publik terletak pada kemampuannya mengembalikan politik

pada dimensi kemanusiaan dan tanggung jawab moral. Islam hadir bukan sebagai ideologi kekuasaan, melainkan sebagai sumber nilai etis yang membimbing praktik politik menuju keadilan, kemaslahatan, dan penghormatan terhadap martabat manusia. Kontribusi ini menjadikan pemikiran politik Islam relevan dalam upaya membangun tatanan politik modern yang tidak hanya demokratis secara prosedural, tetapi juga bermartabat secara moral.

4. Penerimaan terhadap Pluralisme dan Kewarganegaraan Modern
Pemikiran politik Islam kontemporer juga memberikan kontribusi yang sangat penting dalam penerimaan pluralisme dan penguatan konsep kewarganegaraan modern (*muwāṭānah*). Berbeda dengan sebagian pendekatan politik Islam klasik dan ideologis yang cenderung eksklusif serta membedakan status politik warga berdasarkan afiliasi keagamaan, pemikir Islam kontemporer menegaskan prinsip kesetaraan seluruh warga negara di hadapan hukum dan negara tanpa diskriminasi agama, etnis, ras, maupun latar belakang sosial. Pergeseran ini mencerminkan kesadaran baru terhadap realitas sosial-politik negara modern yang bersifat majemuk dan plural (Esposito, 1998: 188).

Konsep *muwāṭanah* menandai perubahan penting dalam cara pandang politik Islam terhadap relasi antara individu, agama, dan negara. Dalam negara modern, keanggotaan politik tidak lagi ditentukan oleh identitas keagamaan, melainkan oleh ikatan hukum dan konstitusional. Pemikir Islam kontemporer menilai bahwa prinsip ini tidak bertentangan dengan ajaran Islam selama negara menjamin keadilan, kebebasan beragama, dan perlindungan hak-hak dasar seluruh warga negara. Dengan demikian, loyalitas kewarganegaraan tidak harus dipahami sebagai ancaman terhadap identitas keislaman, tetapi sebagai bagian dari tanggung jawab sosial dan politik dalam kehidupan bersama (An-Na'im, 2008: 121). Dalam upaya memberikan legitimasi normatif terhadap pluralisme, pemikiran politik Islam kontemporer sering merujuk pada Piagam Madinah sebagai preseden historis penting. Piagam tersebut menunjukkan bahwa sejak awal Islam telah mengakui pluralitas agama dan etnis dalam satu komunitas politik. Dalam Piagam Madinah, umat Islam dan non-Muslim dipandang sebagai satu komunitas politik (*ummah wāḥidah*) yang memiliki hak dan kewajiban bersama, termasuk dalam menjaga keamanan dan keadilan sosial. Prinsip ini menunjukkan bahwa keanggotaan politik dalam Islam tidak

bersifat eksklusif, melainkan berbasis pada komitmen bersama terhadap tatanan sosial yang adil (Hourani, 1983: 222).

Pluralisme dalam pemikiran politik Islam kontemporer dipahami bukan sebagai relativisme teologis yang meniadakan perbedaan kebenaran iman, melainkan sebagai kerangka sosial-politik untuk hidup berdampingan secara adil dan damai. Islam tetap mempertahankan klaim kebenaran teologisnya, tetapi pada saat yang sama mengakui hak kelompok lain untuk hidup, berkeyakinan, dan berpartisipasi secara setara dalam kehidupan publik. Pembedaan antara pluralisme teologis dan pluralisme sosial-politik ini menjadi kunci penting dalam menghindari konflik identitas dan intoleransi atas nama agama (Al-Qaradawi, 2005: 193).

Kontribusi pemikiran politik Islam kontemporer dalam penerimaan pluralisme juga terlihat dalam penolakan terhadap diskriminasi struktural terhadap kelompok minoritas. Pemikir kontemporer menegaskan bahwa negara tidak boleh menjadi alat dominasi mayoritas atas minoritas, baik atas dasar agama maupun etnis. Negara harus berfungsi sebagai penjamin keadilan dan pelindung hak-hak seluruh warga negara. Pandangan ini sejalan dengan prinsip keadilan Islam yang melarang segala bentuk kezaliman dan

penindasan, termasuk terhadap kelompok yang berbeda keyakinan (Kamali, 2008: 89). Dalam konteks negara-negara modern yang multikultural dan multiagama, penerimaan terhadap pluralisme dan kewarganegaraan modern memiliki signifikansi yang sangat besar. Tanpa kerangka kewarganegaraan yang setara dan pengelolaan pluralisme yang adil, perbedaan identitas mudah berubah menjadi sumber konflik sosial dan politik. Pemikiran politik Islam kontemporer memberikan kontribusi normatif dan konseptual untuk mengelola keberagaman tersebut secara konstruktif, dengan menempatkan keadilan, persamaan, dan martabat manusia sebagai landasan utama kehidupan politik. Dengan demikian, penerimaan terhadap pluralisme dan konsep kewarganegaraan modern menegaskan bahwa pemikiran politik Islam kontemporer bersifat inklusif dan adaptif terhadap realitas sosial-politik negara modern. Islam tidak diposisikan sebagai kekuatan eksklusif yang menolak keberagaman, melainkan sebagai sumber nilai etis yang mendukung hidup berdampingan secara damai dan berkeadaban. Kontribusi ini memperkuat relevansi pemikiran politik Islam dalam membangun tatanan politik modern yang adil, stabil, dan menghormati pluralitas masyarakat.

5. Kritik terhadap Otoritarianisme dan Politisasi Agama

Pemikiran politik Islam kontemporer juga memainkan peran penting sebagai kritik internal terhadap praktik otoritarianisme yang berkembang di banyak negara Muslim. Kritik ini berangkat dari kesadaran bahwa penyimpangan politik—seperti kekuasaan absolut, pembatasan kebebasan sipil, dan pelanggaran hak asasi manusia—sering kali justru dilegitimasi dengan menggunakan simbol dan bahasa agama. Para pemikir Islam kontemporer menolak keras praktik tersebut dan menegaskan bahwa otoritarianisme tidak memiliki dasar normatif dalam ajaran Islam yang menekankan keadilan, amanah, dan pertanggungjawaban penguasa (Hourani, 1983: 228).

Dalam perspektif politik Islam, kekuasaan dipahami sebagai amanah yang harus dipertanggungjawabkan, bukan hak ilahi yang kebal dari kritik. Al-Qur'an dan Sunnah menekankan kewajiban *al-amr bi al-ma'rūf wa al-nahy 'an al-munkar*, yang mencakup kontrol moral terhadap penguasa. Oleh karena itu, pemikiran politik Islam kontemporer memandang kritik terhadap kekuasaan yang zalim sebagai bagian dari tanggung jawab keagamaan, bukan sebagai ancaman terhadap stabilitas politik (Esposito, 1998: 189).

Salah satu fokus utama kritik tersebut adalah politisasi agama, yaitu penggunaan agama sebagai alat legitimasi kekuasaan yang represif dan eksklusif. Banyak rezim di dunia Muslim mengklaim diri sebagai pelindung agama atau penerap syariat, tetapi dalam praktiknya mengekang kebebasan politik, membungkam oposisi, dan melanggar ketidakadilan sosial. Pemikir Islam kontemporer menegaskan bahwa praktik semacam ini justru merusak citra dan substansi ajaran Islam, karena menjadikan agama sebagai instrumen kekuasaan, bukan sebagai sumber etika dan keadilan (Lapidus, 2002: 827).

Abdullahi Ahmed an-Na'im secara tegas menyatakan bahwa negara yang memaksakan interpretasi agama tertentu melalui kekuasaan cenderung melahirkan pelanggaran HAM dan diskriminasi terhadap kelompok minoritas. Menurutnya, pemisahan fungsional antara otoritas agama dan negara—bukan dalam arti sekularisme anti-agama, melainkan netralitas negara—merupakan prasyarat penting untuk mencegah politisasi agama dan melindungi kebebasan beragama warga negara (An-Na'im, 2008: 149).

Yusuf al-Qaradawi juga mengkritik keras penggunaan agama untuk membenarkan kekuasaan yang zalim. Ia menegaskan bahwa penerapan nilai-nilai Islam harus selalu dikaitkan dengan tujuan etis syariat,

bukan dengan kepentingan politik jangka pendek. Menurutny, rezim yang mengatasnamakan Islam tetapi mengabaikan keadilan dan kesejahteraan rakyat telah menyimpang dari spirit ajaran Islam itu sendiri (Al-Qaradawi, 2005: 146). Kritik terhadap otoritarianisme ini juga mendorong pemikiran politik Islam kontemporer untuk menegaskan pentingnya supremasi hukum dan akuntabilitas kekuasaan. Kekuasaan politik harus dibatasi oleh hukum, konstitusi, dan mekanisme pengawasan publik. Prinsip ini sejalan dengan ajaran Islam yang menolak kekuasaan absolut dan menekankan persamaan semua manusia di hadapan hukum. Dalam konteks ini, demokrasi konstitusional dipandang sebagai sarana efektif untuk mencegah konsentrasi kekuasaan dan melindungi hak-hak warga negara (Kamali, 2008: 95). Lebih jauh, kritik terhadap otoritarianisme juga berfungsi sebagai upaya menjaga agama dari manipulasi politik. Pemikiran politik Islam kontemporer berupaya mengembalikan agama pada fungsi moral dan spiritualnya, bukan menjadikannya alat legitimasi kekuasaan yang represif. Dengan demikian, agama dapat berperan sebagai kekuatan kritis yang mengoreksi penyimpangan politik, bukan sebagai ideologi yang membenarkan ketidakadilan.

Dengan demikian, kontribusi pemikiran politik Islam kontemporer dalam kritik terhadap otoritarianisme dan politisasi agama terletak pada kemampuannya membangun kesadaran normatif bahwa keadilan, kebebasan, dan penghormatan terhadap martabat manusia merupakan prinsip fundamental Islam. Kritik ini mendorong reformasi politik, penguatan negara hukum, dan akuntabilitas kekuasaan, sekaligus menjaga kemurnian ajaran Islam dari penyalahgunaan politik. Dalam konteks negara modern, kontribusi ini sangat penting untuk membangun tatanan politik yang adil, demokratis, dan berkeadaban.

6. Kontribusi terhadap Diskursus Politik Global

Pada tingkat global, pemikiran politik Islam kontemporer memberikan kontribusi penting dalam memperkaya diskursus politik dunia dengan menawarkan perspektif alternatif terhadap dua kecenderungan dominan dalam politik modern, yaitu sekularisme ekstrem dan liberalisme individualistik. Dalam banyak konteks Barat, politik modern cenderung memisahkan secara tegas agama dari ruang publik dan menempatkan individu sebagai pusat utama kehidupan politik. Pemikiran politik Islam kontemporer mengajukan kritik terhadap kecenderungan tersebut dengan menegaskan pentingnya dimensi

moral, spiritual, dan komunal dalam kehidupan politik (Esposito, 1998: 190).

Islam menghadirkan pandangan politik yang menekankan keseimbangan antara hak dan kewajiban, kebebasan dan tanggung jawab, serta kepentingan individu dan kepentingan komunitas. Dalam perspektif ini, kebebasan politik tidak dipahami secara absolut dan individualistik, melainkan selalu dikaitkan dengan tanggung jawab moral dan sosial. Hak-hak individu diakui dan dilindungi, tetapi tidak boleh digunakan untuk merugikan kepentingan umum atau melanggar nilai-nilai etika yang mendasar. Pendekatan ini memberikan koreksi normatif terhadap liberalisme politik yang sering kali mengabaikan dimensi tanggung jawab kolektif (Kamali, 2008: 98).

Pemikiran politik Islam kontemporer juga berkontribusi dalam diskursus global tentang demokrasi dengan menawarkan pemahaman demokrasi yang berakar pada nilai etika. Demokrasi tidak hanya dipandang sebagai mekanisme prosedural untuk memilih pemimpin, tetapi juga sebagai sarana untuk mewujudkan keadilan substantif dan mencegah tirani. Dengan menekankan nilai-nilai seperti musyawarah (*shūrā*), keadilan, dan akuntabilitas, pemikiran Islam memperkaya demokrasi dengan dimensi

moral yang sering kali terpinggirkan dalam praktik politik modern (Held, 2006: 276).

Dalam isu hak asasi manusia, pemikiran politik Islam kontemporer turut berkontribusi dalam memperluas basis normatif HAM global. Melalui pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah*, HAM dipahami sebagai bagian dari tujuan universal untuk melindungi martabat manusia. Kontribusi ini penting dalam konteks kritik terhadap universalisme HAM yang dianggap terlalu berakar pada pengalaman Barat. Islam menawarkan landasan etis-religius bagi HAM yang dapat diterima oleh masyarakat Muslim tanpa harus menanggalkan identitas kultural dan keagamaannya (Donnelly, 2013: 141).

Selain itu, pemikiran politik Islam kontemporer memberikan sumbangan penting dalam diskursus global mengenai pluralisme dan koeksistensi damai. Dalam dunia yang semakin terfragmentasi oleh konflik identitas, Islam menawarkan kerangka normatif yang mengakui perbedaan sebagai keniscayaan sosial sekaligus menekankan keadilan dan penghormatan terhadap martabat manusia. Pendekatan ini relevan bagi masyarakat global yang multikultural dan menghadapi tantangan radikalisme, xenofobia, dan intoleransi (Hourani, 1983: 230).

Kontribusi lain yang signifikan adalah peran pemikiran politik Islam kontemporer

dalam dialog lintas peradaban (*inter-civilizational dialogue*). Dengan menolak dikotomi Islam versus Barat, pemikir kontemporer mendorong dialog yang berbasis pada nilai-nilai universal seperti keadilan, perdamaian, dan kemanusiaan. Islam diposisikan sebagai mitra dialog yang setara dalam membangun tatanan global yang lebih adil, bukan sebagai ancaman terhadap modernitas politik (Esposito, 1998: 192).

Dalam konteks globalisasi, pemikiran politik Islam kontemporer juga memberikan kritik terhadap hegemoni politik dan ekonomi global yang melanggengkan ketimpangan dan ketidakadilan. Dengan menekankan prinsip keadilan sosial dan solidaritas, Islam menawarkan perspektif alternatif terhadap globalisasi yang berorientasi pada kemanusiaan, bukan semata-mata pada kepentingan pasar dan kekuatan politik global. Kontribusi ini menjadikan pemikiran politik Islam relevan dalam perdebatan global tentang keadilan global dan tata kelola dunia (*global governance*) (Lapidus, 2002: 831).

Dengan demikian, kontribusi pemikiran politik Islam kontemporer terhadap diskursus politik global terletak pada kemampuannya menghadirkan perspektif etis, inklusif, dan berkeadaban dalam menghadapi tantangan modernitas politik. Islam tidak hanya berbicara untuk dunia

Muslim, tetapi juga menawarkan nilai-nilai universal yang dapat memperkaya pencarian model politik global yang lebih adil, demokratis, dan manusiawi. Kontribusi ini menegaskan bahwa pemikiran politik Islam kontemporer merupakan bagian integral dari diskursus politik dunia di era globalisasi.

C. Relevansi bagi Indonesia

Indonesia sebagai negara dengan penduduk Muslim terbesar di dunia menempati posisi yang unik dalam diskursus pemikiran politik Islam kontemporer. Di satu sisi, Indonesia bukan negara agama dan tidak menjadikan Islam sebagai ideologi negara. Di sisi lain, Islam merupakan kekuatan sosial, kultural, dan moral yang memiliki pengaruh besar dalam kehidupan publik dan dinamika politik nasional. Kondisi ini menjadikan Indonesia sebagai laboratorium penting bagi aktualisasi pemikiran politik Islam dalam kerangka negara bangsa yang demokratis dan plural (Esposito, 1998: 183).

Keunikan tersebut menuntut formulasi pemikiran politik Islam yang tidak bersifat ideologis-formalistik, tetapi substantif dan kontekstual. Pemikiran politik Islam kontemporer, yang menekankan nilai-nilai etis seperti keadilan, musyawarah, amanah, dan kemaslahatan, memiliki relevansi yang kuat bagi Indonesia. Pendekatan ini memungkinkan umat Islam Indonesia untuk berpartisipasi aktif dalam politik nasional tanpa harus mempertentangkan identitas keislaman

dengan komitmen kebangsaan dan konstitusionalisme (Hourani, 1983: 223).

1. Islam dan Demokrasi di Indonesia

Sejak reformasi politik tahun 1998, Indonesia secara resmi mengadopsi sistem demokrasi konstitusional yang menekankan prinsip kedaulatan rakyat, pemilihan umum yang bebas dan kompetitif, serta pembatasan kekuasaan melalui mekanisme checks and balances. Transformasi ini menandai berakhirnya rezim otoritarian Orde Baru dan membuka ruang partisipasi politik yang lebih luas bagi masyarakat sipil, termasuk kelompok-kelompok keagamaan. Dalam konteks ini, pemikiran politik Islam kontemporer memainkan peran penting dalam memberikan legitimasi normatif dan teologis terhadap demokrasi sebagai sistem politik yang sah (Held, 2006: 4).

Pemikiran politik Islam kontemporer memandang demokrasi bukan sebagai ideologi sekuler yang menafikan peran agama, melainkan sebagai mekanisme politik (*wasīlah*) untuk mewujudkan nilai-nilai dasar Islam seperti *shūrā* (musyawarah), keadilan (*al-‘adl*), dan akuntabilitas kekuasaan. Yusuf al-Qaradawi, misalnya, menegaskan bahwa Islam menolak tirani dan kekuasaan absolut, serta mendorong partisipasi masyarakat dalam pengambilan keputusan publik. Dalam pandangannya,

demokrasi dapat berfungsi sebagai sarana untuk mencegah penyalahgunaan kekuasaan dan menjamin hak-hak rakyat, selama tidak dipahami sebagai relativisme moral yang menafikan nilai-nilai etis (Al-Qaradawi, 2001: 118).

Dalam konteks Indonesia, penerimaan terhadap demokrasi oleh pemikiran politik Islam moderat tercermin secara nyata dalam sikap dan praktik organisasi-organisasi Islam arus utama seperti Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah. Kedua organisasi ini sejak awal reformasi secara konsisten mendukung demokrasi, konstitusionalisme, dan negara hukum sebagai kerangka politik nasional. NU, melalui konsep *Islam Nusantara*, dan Muhammadiyah, melalui gagasan *Islam Berkemajuan*, menempatkan demokrasi sebagai instrumen untuk mewujudkan keadilan sosial dan kemaslahatan umat, bukan sebagai ancaman terhadap ajaran Islam (Esposito, 1998: 184).

Dukungan terhadap demokrasi ini menunjukkan tingginya daya adaptasi pemikiran politik Islam kontemporer dalam merespons realitas keindonesiaan. Islam tidak diposisikan sebagai ideologi negara yang bersifat eksklusif, tetapi sebagai sumber nilai moral yang membimbing partisipasi politik warga Muslim. Pendekatan ini memungkinkan umat Islam

Indonesia untuk terlibat aktif dalam proses demokrasi tanpa harus mempertentangkan identitas keislaman dengan komitmen kebangsaan dan konstitusionalisme (Hourani, 1983: 223).

Lebih jauh, pemikiran politik Islam kontemporer berkontribusi dalam mencegah kembalinya otoritarianisme, baik yang berbasis ideologi sekuler maupun yang mengatasnamakan agama. Pengalaman sejarah Indonesia menunjukkan bahwa otoritarianisme dapat muncul dalam berbagai bentuk, termasuk melalui legitimasi ideologis dan simbol keagamaan. Dalam konteks ini, pemikiran Islam yang menekankan akuntabilitas kekuasaan, supremasi hukum, dan partisipasi publik berperan sebagai kekuatan kritis yang menjaga demokrasi tetap berada dalam koridor keadilan dan kebebasan (An-Na'im, 2008: 152).

Dengan demikian, relevansi pemikiran politik Islam kontemporer dalam penguatan demokrasi Indonesia terletak pada kemampuannya menjembatani nilai-nilai Islam dengan prinsip-prinsip demokrasi modern. Islam tidak dipahami sebagai antitesis demokrasi, melainkan sebagai mitra normatif yang memperkaya praktik demokrasi dengan dimensi etika dan moral. Kontribusi ini sangat penting bagi konsolidasi demokrasi Indonesia yang

tidak hanya prosedural, tetapi juga substantif dan berkeadaban.

2. Kontribusi terhadap Penguatan Pluralisme dan Toleransi

Indonesia merupakan negara yang sangat plural dari segi agama, etnis, budaya, dan tradisi lokal. Pluralitas ini merupakan realitas sosial dan politik yang tidak dapat dihindari, sekaligus menjadi tantangan utama dalam membangun kehidupan berbangsa yang adil dan harmonis. Dalam konteks ini, pemikiran politik Islam kontemporer yang menekankan pluralisme, kesetaraan kewarganegaraan (*muwāṭ'annah*), serta perlindungan terhadap kelompok minoritas memiliki relevansi yang sangat kuat bagi Indonesia sebagai negara bangsa yang majemuk.

Pemikiran politik Islam kontemporer berangkat dari kesadaran bahwa pluralitas merupakan kehendak Tuhan dan bagian dari realitas sosial manusia. Al-Qur'an secara tegas mengakui keberagaman manusia sebagai *sunnatullah*, sebagaimana dinyatakan dalam QS. al-Hujurāt [49]: 13. Oleh karena itu, pluralisme dalam perspektif Islam tidak dipandang sebagai ancaman terhadap iman, melainkan sebagai konteks sosial yang harus dikelola berdasarkan prinsip keadilan dan penghormatan terhadap martabat manusia. Pendekatan ini menjadi landasan normatif bagi pengembangan

toleransi dalam masyarakat Muslim modern (Esposito, 1998: 187).

Pendekatan substantif terhadap Islam memungkinkan umat Islam Indonesia untuk tetap memegang keyakinan teologisnya secara utuh tanpa harus menafikan hak-hak kelompok lain. Pemikiran politik Islam kontemporer membedakan secara jelas antara kebenaran teologis dan pengelolaan kehidupan sosial-politik. Islam tetap mempertahankan klaim kebenaran iman, tetapi pada saat yang sama mengakui hak setiap warga negara—apa pun latar belakang agamanya—untuk hidup, berkeyakinan, dan berpartisipasi secara setara dalam kehidupan publik. Distingsi ini menjadi kunci penting dalam membangun toleransi yang berkeadilan dan berkelanjutan (Al-Qaradawi, 2005: 193).

Konsep kewarganegaraan (*muwāṭanah*) yang dikembangkan dalam pemikiran Islam kontemporer juga memberikan kontribusi besar bagi penguatan pluralisme di Indonesia. Dalam kerangka negara modern, status warga negara tidak ditentukan oleh agama, melainkan oleh ikatan hukum dan konstitusional. Pemikir Islam kontemporer menegaskan bahwa kesetaraan kewarganegaraan tidak bertentangan dengan ajaran Islam, selama negara menjamin keadilan, kebebasan

beragama, dan perlindungan hak-hak dasar seluruh warga negara. Prinsip ini sejalan dengan praktik kebangsaan Indonesia yang menempatkan seluruh warga negara pada posisi yang setara di hadapan hukum (An-Na'im, 2008: 121).

Dalam konteks historis Islam, Piagam Madinah sering dijadikan rujukan untuk menunjukkan bahwa pluralisme dan toleransi telah menjadi bagian dari tradisi politik Islam sejak awal. Piagam tersebut mengakui keberadaan komunitas Muslim dan non-Muslim dalam satu komunitas politik dengan hak dan kewajiban bersama. Rujukan historis ini memperkuat legitimasi pemikiran politik Islam kontemporer dalam menerima pluralisme sebagai keniscayaan sosial yang harus dikelola secara adil dan damai (Hourani, 1983: 223).

Prinsip-prinsip keadilan, persamaan, dan penghormatan terhadap martabat manusia yang dikembangkan dalam pemikiran politik Islam kontemporer juga memiliki kesesuaian yang kuat dengan nilai-nilai kebangsaan Indonesia, khususnya semangat *Bhinneka Tunggal Ika*. Dalam kerangka ini, Islam tidak berfungsi sebagai identitas eksklusif yang memisahkan, melainkan sebagai sumber nilai etis yang mendorong solidaritas sosial, empati, dan hidup berdampingan secara damai. Dengan pendekatan ini, Islam dapat

berperan sebagai kekuatan pemersatu dalam masyarakat yang majemuk.

Lebih jauh, kontribusi pemikiran politik Islam kontemporer terhadap pluralisme dan toleransi juga terlihat dalam penolakannya terhadap politik identitas yang eksklusif dan diskriminatif. Pemikiran ini mengingatkan bahwa penggunaan agama untuk membenarkan diskriminasi terhadap kelompok minoritas bertentangan dengan prinsip keadilan Islam. Dalam konteks Indonesia, pendekatan ini sangat penting untuk mencegah konflik sosial dan menjaga kohesi nasional di tengah keberagaman yang ada.

Dengan demikian, pemikiran politik Islam kontemporer memberikan kontribusi strategis dalam penguatan pluralisme dan toleransi di Indonesia. Melalui pendekatan substantif, inklusif, dan berkeadilan, Islam dapat berfungsi sebagai kekuatan moral yang mendukung persatuan nasional, menghormati keberagaman, dan memperkuat fondasi kehidupan berbangsa yang damai dan berkeadaban.

3. Peneguhan Etika Politik dan Moral Publik
Relevansi lain pemikiran politik Islam kontemporer bagi Indonesia terletak pada kontribusinya dalam memperkuat etika politik dan moral publik. Meskipun Indonesia telah mengalami kemajuan signifikan dalam aspek demokratisasi

pascareformasi 1998, praktik politik nasional masih dihadapkan pada berbagai persoalan struktural dan kultural, seperti korupsi, politik uang, oligarki kekuasaan, serta lemahnya akuntabilitas dan integritas aktor politik. Kondisi ini menunjukkan bahwa demokrasi prosedural belum sepenuhnya diimbangi dengan fondasi etika politik yang kuat (Hourani, 1983: 225).

Dalam konteks tersebut, pemikiran politik Islam kontemporer menawarkan kritik moral yang tajam terhadap reduksi politik menjadi sekadar arena perebutan kekuasaan dan kepentingan pragmatis. Islam memandang kekuasaan sebagai *amanah* yang harus dijalankan dengan penuh tanggung jawab di hadapan rakyat dan Tuhan. Prinsip ini menolak legitimasi kekuasaan yang diperoleh atau dijalankan melalui cara-cara yang tidak bermoral, seperti korupsi, manipulasi suara rakyat, dan penyalahgunaan wewenang (Al-Qaradawi, 2001: 175).

Konsep *amanah* dalam Islam berkaitan erat dengan prinsip keadilan (*al-'adl*) dan tanggung jawab publik. Kekuasaan tidak hanya dinilai dari efektivitasnya dalam menjaga stabilitas politik, tetapi juga dari kemampuannya mewujudkan kemaslahatan umum dan melindungi kelompok rentan. Dalam perspektif ini, pemimpin politik tidak hanya bertanggung

jawab secara hukum dan konstitusional, tetapi juga secara moral dan spiritual. Dimensi etika ini menjadi pembeda utama antara politik Islam substantif dan praktik politik pragmatis yang kerap mengabaikan nilai-nilai kemanusiaan (Esposito, 1998: 186).

Pemikiran politik Islam kontemporer juga menegaskan bahwa prosedur demokratis, seperti pemilihan umum dan mekanisme representasi, tidak cukup untuk menjamin pemerintahan yang adil dan bersih. Demokrasi tanpa etika berisiko melahirkan praktik populisme, tirani mayoritas, dan komersialisasi politik. Oleh karena itu, pemikiran Islam menekankan pentingnya integritas moral aktor politik sebagai prasyarat utama berfungsinya demokrasi secara substantif (Kamali, 2008: 82).

Dalam konteks Indonesia, nilai-nilai etika politik Islam memiliki relevansi yang tinggi untuk memperkuat budaya politik yang masih dalam proses konsolidasi. Konsep kejujuran (*ṣidq*), tanggung jawab (*mas'ūliyyah*), dan kepedulian sosial (*taḍāmun ijtīmā'ī*) dapat menjadi fondasi moral bagi penyelenggaraan pemerintahan yang bersih dan berorientasi pada kepentingan rakyat. Nilai-nilai ini juga sejalan dengan etika kebangsaan Indonesia yang menekankan keadilan sosial dan kemanusiaan.

Lebih jauh, pemikiran politik Islam kontemporer mendorong peran agama sebagai kekuatan moral dalam ruang publik tanpa harus menjadikannya sebagai ideologi negara yang eksklusif. Dengan pendekatan ini, Islam dapat berkontribusi dalam membangun kesadaran etis masyarakat dan elit politik, sekaligus menjaga agama dari politisasi yang berlebihan. Pendekatan ini penting untuk memastikan bahwa agama berfungsi sebagai sumber inspirasi moral, bukan sebagai alat legitimasi kekuasaan yang menyimpang (An-Na'im, 2008: 152).

Dengan demikian, peneguhan etika politik dan moral publik merupakan salah satu kontribusi paling relevan pemikiran politik Islam kontemporer bagi Indonesia. Melalui penekanan pada amanah, keadilan, dan tanggung jawab publik, pemikiran ini membantu memperkuat kualitas demokrasi Indonesia, tidak hanya secara prosedural, tetapi juga secara substantif dan bermartabat. Kontribusi ini sangat penting bagi pembangunan tatanan politik Indonesia yang bersih, adil, dan berkeadaban.

4. Islam, HAM, dan Negara Hukum di Indonesia

Pemikiran politik Islam kontemporer juga memiliki relevansi yang kuat dalam penguatan perlindungan Hak Asasi Manusia (HAM) dan penegakan negara

hukum di Indonesia. Sebagai negara demokratis, Indonesia secara konstitusional telah mengakui HAM sebagai bagian integral dari sistem hukum nasional, sebagaimana tercantum dalam Undang-Undang Dasar 1945 hasil amandemen serta berbagai peraturan perundang-undangan terkait. Namun demikian, dalam praktiknya, Indonesia masih menghadapi berbagai persoalan serius, seperti pelanggaran HAM, diskriminasi terhadap kelompok minoritas, serta lemahnya penegakan hukum yang adil dan konsisten. Kondisi ini menunjukkan adanya kesenjangan antara komitmen normatif dan realitas politik-hukum (Donnelly, 2013: 139).

Dalam konteks tersebut, pemikiran politik Islam kontemporer menawarkan kontribusi normatif yang penting melalui pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah*. Pendekatan ini menegaskan bahwa tujuan utama syariat Islam adalah melindungi kepentingan dasar manusia, yang mencakup perlindungan terhadap jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), akal (*ḥifẓ al-'aql*), harta (*ḥifẓ al-māl*), agama (*ḥifẓ al-dīn*), serta martabat manusia secara menyeluruh. Dengan demikian, perlindungan HAM tidak dipahami sebagai agenda eksternal yang dipaksakan dari luar tradisi Islam, melainkan sebagai bagian inheren dari

tujuan etis syariat itu sendiri (Kamali, 2008: 91).

Pendekatan *maqāsid al-sharī'ah* memungkinkan terjadinya dialog konstruktif antara Islam dan prinsip-prinsip HAM modern. Hak hidup, kebebasan berpikir, kebebasan beragama, serta perlindungan dari perlakuan sewenang-wenang dapat dipahami sebagai ekspresi konkret dari tujuan syariat dalam menjaga martabat manusia. Dengan kerangka ini, pemikiran politik Islam kontemporer menolak pandangan yang mempertentangkan Islam dan HAM secara diametral, serta menegaskan bahwa pelanggaran HAM atas nama agama justru bertentangan dengan spirit Islam itu sendiri (Esposito, 1998: 153).

Dalam konteks negara hukum, pemikiran politik Islam kontemporer juga menegaskan pentingnya supremasi hukum (*rule of law*) sebagai prasyarat keadilan politik. Islam menolak kekuasaan absolut dan menegaskan bahwa semua individu, termasuk penguasa, tunduk pada hukum. Prinsip ini sejalan dengan konsep negara hukum modern yang menekankan persamaan di hadapan hukum, perlindungan hak-hak warga negara, serta mekanisme pengawasan terhadap kekuasaan. Oleh karena itu, pemikiran Islam kontemporer memandang negara hukum sebagai instrumen penting untuk

mencegah penyalahgunaan kekuasaan dan melindungi HAM (Hourani, 1983: 173).

Di Indonesia, pendekatan ini memiliki relevansi strategis dalam memperkuat legitimasi sosial dan religius terhadap agenda HAM dan reformasi hukum. Mengingat kuatnya peran agama dalam kehidupan masyarakat, pemahaman HAM yang berakar pada nilai-nilai Islam dapat membantu membangun kesadaran publik yang lebih luas dan mengurangi resistensi terhadap isu HAM yang sering dipersepsikan sebagai agenda Barat. Pemikiran politik Islam kontemporer dengan demikian berfungsi sebagai jembatan antara nilai-nilai universal HAM dan konteks budaya-religius masyarakat Indonesia (Kamali, 2008: 94).

Lebih jauh, pemikiran politik Islam kontemporer juga memberikan kritik internal terhadap praktik negara yang menggunakan dalih agama atau moralitas untuk membatasi hak-hak warga negara secara sewenang-wenang. Abdullahi Ahmed an-Na'im, misalnya, menegaskan bahwa perlindungan HAM hanya dapat terwujud secara konsisten dalam kerangka negara yang menjunjung netralitas hukum dan kesetaraan kewarganegaraan. Meskipun pandangan ini menuai perdebatan, ia memberikan kontribusi penting dalam menegaskan bahwa komitmen terhadap HAM merupakan

indikator utama legitimasi negara modern (An-Na'im, 2008: 149).

Dengan demikian, pemikiran politik Islam kontemporer memiliki relevansi yang signifikan dalam penguatan HAM dan negara hukum di Indonesia. Melalui pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah*, Islam memberikan legitimasi etis terhadap perlindungan HAM dan penegakan hukum yang adil. Pendekatan ini tidak hanya memperkaya diskursus akademik, tetapi juga memiliki implikasi praktis dalam membangun negara hukum yang demokratis, berkeadilan, dan menghormati martabat seluruh warga negara.

5. Penolakan terhadap Radikalisme dan Politik Identitas

Dalam konteks Indonesia, pemikiran politik Islam kontemporer memiliki relevansi yang sangat penting sebagai antitesis terhadap radikalisme agama dan politik identitas yang bersifat eksklusif. Munculnya kelompok-kelompok yang menggunakan agama sebagai dasar legitimasi kekerasan, intoleransi, dan penolakan terhadap sistem demokrasi menunjukkan adanya problem serius dalam pemahaman relasi antara Islam dan politik. Pemikiran politik Islam kontemporer hadir untuk mengoreksi kecenderungan tersebut dengan menegaskan bahwa kekerasan dan dominasi politik atas nama agama

bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar Islam yang menjunjung keadilan, kemaslahatan, dan penghormatan terhadap martabat manusia (Esposito, 1998: 186).

Pendekatan substantif terhadap syariat yang dikembangkan oleh pemikir Islam kontemporer menolak pemahaman tekstual dan ahistoris yang sering menjadi dasar ideologis radikalisme. Syariat tidak dipahami sebagai seperangkat aturan kaku yang harus dipaksakan melalui kekuasaan politik, melainkan sebagai sistem nilai etis yang bertujuan mewujudkan keadilan sosial dan perdamaian. Dengan pendekatan ini, penggunaan agama sebagai alat pembenaran kekerasan dan eksklusivisme ideologis dipandang sebagai penyimpangan dari tujuan syariat (*maqāṣid al-sharī'ah*) (Kamali, 2008: 102).

Gagasan tentang negara etis (*ethical state*) juga menjadi landasan penting dalam menolak politik identitas yang eksklusif. Negara etis menempatkan agama sebagai sumber etika publik, bukan sebagai ideologi negara yang memaksakan satu tafsir keagamaan tertentu. Dalam kerangka ini, Islam berfungsi sebagai kekuatan moral yang membimbing perilaku politik, bukan sebagai alat mobilisasi konflik identitas. Pendekatan ini sejalan dengan prinsip negara bangsa Indonesia yang menjamin kesetaraan

warga negara dan pengelolaan pluralisme secara konstitusional (Al-Qaradawi, 2001: 172).

Pemikiran politik Islam kontemporer dengan tegas menolak politik identitas yang memecah belah masyarakat berdasarkan kategori “kami” dan “mereka”. Politik identitas yang berlebihan berpotensi merusak kohesi sosial dan mengancam keutuhan negara bangsa, terutama dalam masyarakat plural seperti Indonesia. Dalam perspektif Islam substantif, solidaritas sosial dan persatuan nasional (*al-waḥdah al-waṭaniyyah*) merupakan bagian dari tanggung jawab moral umat beragama dalam menjaga kemaslahatan bersama (Hourani, 1983: 229).

Dalam konteks Indonesia, pemikiran politik Islam kontemporer mendukung penguatan model Islam moderat yang berkomitmen pada demokrasi, pluralisme, dan keutuhan Negara Kesatuan Republik Indonesia. Islam moderat ini tidak menafikan identitas keagamaan, tetapi menempatkannya dalam kerangka kebangsaan yang inklusif dan berkeadaban. Pendekatan ini tercermin dalam sikap organisasi-organisasi Islam arus utama yang secara konsisten menolak radikalisme dan kekerasan atas nama agama, serta mendukung proses demokrasi dan dialog antaragama (Esposito, 1998: 184).

Abdullahi Ahmed an-Na'im menegaskan bahwa radikalisme agama sering kali tumbuh subur dalam konteks kegagalan negara dalam mewujudkan keadilan sosial dan penegakan hukum. Oleh karena itu, penanggulangan radikalisme tidak cukup dilakukan melalui pendekatan keamanan semata, tetapi juga melalui penguatan demokrasi, HAM, dan kesetaraan kewarganegaraan. Pemikiran politik Islam kontemporer memberikan kerangka normatif untuk pendekatan yang lebih komprehensif dan berkelanjutan dalam menghadapi radikalisme (An-Na'im, 2008: 152).

Dengan demikian, penolakan terhadap radikalisme dan politik identitas merupakan salah satu kontribusi strategis pemikiran politik Islam kontemporer bagi Indonesia. Melalui pendekatan substantif, etis, dan inklusif, pemikiran ini membantu menjaga stabilitas sosial dan politik, mencegah fragmentasi masyarakat, serta memperkuat fondasi kehidupan berbangsa yang demokratis dan plural. Dalam konteks Indonesia, pemikiran politik Islam kontemporer tidak hanya relevan, tetapi juga esensial dalam merawat persatuan nasional dan membangun tatanan politik yang damai dan berkeadaban.

6. Islam sebagai Sumber Etika Publik dalam Negara Bangsa

Pemikiran politik Islam kontemporer memberikan kerangka konseptual yang penting bagi pemahaman Islam sebagai sumber etika publik dalam konteks negara bangsa modern, termasuk Indonesia. Dalam kerangka ini, Islam tidak harus diwujudkan dalam bentuk negara agama atau melalui formalisasi hukum Islam yang bersifat eksklusif dan koersif. Sebaliknya, Islam diposisikan sebagai sumber nilai moral dan etika publik yang membimbing arah kebijakan negara dan perilaku politik para aktor publik tanpa meniadakan prinsip-prinsip demokrasi, pluralisme, dan konstitusionalisme (Esposito, 1998: 176). Pendekatan ini berangkat dari kritik terhadap dua kecenderungan ekstrem dalam relasi agama dan negara. Di satu sisi, pemikiran politik Islam kontemporer menolak sekularisme radikal yang meminggirkan agama sepenuhnya dari ruang publik dan mengosongkan politik dari nilai-nilai moral. Di sisi lain, ia juga menolak negara teokratis yang memaksakan satu tafsir agama tertentu melalui kekuasaan negara. Islam, dalam pandangan ini, berperan sebagai kekuatan etis yang membimbing, bukan mendominasi, kehidupan politik (Al-Qaradawi, 2001: 164).

Konsep negara etis (ethical state) menjadi kunci dalam memahami peran Islam sebagai sumber etika publik. Negara etis tidak diukur dari simbol-simbol keagamaan formal, tetapi dari sejauh mana

kebijakan publik mencerminkan nilai-nilai keadilan, kemanusiaan, kejujuran, dan kepedulian sosial. Dalam kerangka ini, nilai-nilai Islam seperti amanah, al-‘adl, al-maṣlaḥah, dan tanggung jawab sosial dapat diinternalisasikan dalam proses pembuatan kebijakan tanpa harus diformalisasikan secara hukum sebagai syariat negara (Kamali, 2008: 103).

Dalam konteks Indonesia, pendekatan Islam sebagai etika publik memiliki relevansi yang sangat kuat. Sebagai negara bangsa yang berlandaskan Pancasila, Indonesia memberikan ruang bagi nilai-nilai agama untuk berkontribusi dalam kehidupan publik tanpa menjadikan agama tertentu sebagai ideologi negara. Pemikiran politik Islam kontemporer memungkinkan umat Islam Indonesia untuk menyalurkan aspirasi moral dan etisnya melalui mekanisme demokratis dan konstitusional, seperti partisipasi politik, advokasi kebijakan publik, dan penguatan masyarakat sipil (Hourani, 1983: 224).

Pendekatan ini juga membantu mencegah konflik antara identitas keagamaan dan komitmen kebangsaan. Dengan menempatkan Islam sebagai sumber etika publik, umat Islam dapat berperan aktif dalam pembangunan nasional tanpa harus mempertentangkan Islam dengan prinsip kebhinekaan. Nilai-nilai Islam justru dapat memperkuat semangat persatuan, solidaritas sosial, dan keadilan yang menjadi fondasi kehidupan berbangsa di Indonesia (Esposito, 1998: 184).

Lebih jauh, pemikiran politik Islam kontemporer menegaskan bahwa peran etika publik agama tidak bersifat eksklusif bagi pemeluk agama tertentu. Nilai-nilai keadilan, kejujuran, dan penghormatan terhadap martabat manusia bersifat universal dan dapat menjadi titik temu antaragama dalam ruang publik. Dengan demikian, Islam sebagai sumber etika publik tidak mengancam pluralisme, tetapi justru berpotensi memperkuat dialog lintas agama dan kohesi sosial dalam masyarakat majemuk (An-Na'im, 2008: 134).

Dalam praktik politik, Islam sebagai etika publik berfungsi sebagai kekuatan kritis yang mengawasi kekuasaan dan mengoreksi penyimpangan moral dalam penyelenggaraan negara. Nilai-nilai Islam dapat menjadi landasan moral untuk menolak korupsi, ketidakadilan, kekerasan, dan penyalahgunaan wewenang. Peran ini sangat penting dalam konteks demokrasi Indonesia yang masih dalam proses konsolidasi dan menghadapi tantangan serius dalam penegakan etika politik (Al-Qaradawi, 2001: 175).

Dengan demikian, pemikiran politik Islam kontemporer menawarkan model relasi yang konstruktif antara Islam dan negara bangsa Indonesia. Islam tidak diposisikan sebagai ideologi negara yang eksklusif, tetapi sebagai sumber etika publik yang memperkaya demokrasi, memperkuat keadilan sosial, dan menjaga kehidupan politik tetap berorientasi pada kemanusiaan. Pendekatan ini

memungkinkan integrasi yang harmonis antara Islam, demokrasi, dan negara bangsa, sekaligus memastikan bahwa pembangunan nasional berjalan seiring dengan penghormatan terhadap kebhinekaan dan prinsip konstitusionalisme.

7. Sintesis Islam dan Keindonesiaan

Secara keseluruhan, relevansi pemikiran politik Islam kontemporer bagi Indonesia terletak pada kemampuannya membangun sintesis yang konstruktif antara nilai-nilai Islam dan realitas keindonesiaan. Sintesis ini tidak dimaksudkan untuk meleburkan identitas Islam ke dalam nasionalisme sekuler, maupun menundukkan negara kepada ideologi keagamaan yang eksklusif, melainkan untuk menemukan titik temu substantif antara ajaran Islam dan konsensus kebangsaan Indonesia. Dengan pendekatan ini, umat Islam Indonesia dapat berpartisipasi aktif dalam kehidupan politik nasional tanpa harus terjebak pada dikotomi semu antara Islam versus negara atau agama versus demokrasi (Esposito, 1998: 183).

Pemikiran politik Islam kontemporer membantu menggeser orientasi umat Islam dari perdebatan simbolik dan ideologis menuju perwujudan nilai-nilai etis Islam dalam praktik sosial dan politik. Islam tidak lagi dipahami sebagai proyek formalisasi negara agama, tetapi sebagai sumber nilai moral yang membimbing

kehidupan publik. Pergeseran ini sangat relevan dalam konteks Indonesia yang sejak awal berdiri sebagai negara bangsa yang plural dan berlandaskan Pancasila, bukan negara agama, tetapi juga bukan negara sekuler yang meminggirkan agama dari ruang publik (Hourani, 1983: 224).

Sintesis Islam dan keindonesiaan juga tercermin dalam penerimaan terhadap demokrasi sebagai mekanisme politik yang sah dan kompatibel dengan nilai-nilai Islam. Pemikiran politik Islam kontemporer memungkinkan umat Islam Indonesia untuk melihat demokrasi bukan sebagai ancaman terhadap kedaulatan Tuhan, melainkan sebagai sarana (*wasīlah*) untuk mewujudkan prinsip *shūrā*, keadilan, dan akuntabilitas kekuasaan. Dengan demikian, demokrasi Indonesia tidak berdiri dalam ruang hampa nilai, tetapi diperkaya oleh etika Islam yang menekankan amanah dan tanggung jawab publik (Al-Qaradawi, 2001: 118).

Dalam konteks pluralisme dan kebhinekaan, sintesis ini memperkuat komitmen Islam terhadap hidup berdampingan secara damai dalam masyarakat majemuk. Pemikiran politik Islam kontemporer menegaskan bahwa pluralitas agama dan budaya merupakan keniscayaan sosial yang harus dikelola dengan keadilan dan penghormatan terhadap martabat manusia. Prinsip

kesetaraan kewarganegaraan (*muwāṭanah*) memungkinkan umat Islam Indonesia untuk meneguhkan identitas keagamaannya sekaligus menghormati hak-hak warga negara lain, sejalan dengan semangat *Bhinneka Tunggal Ika* (An-Na'im, 2008: 121).

Sintesis Islam dan keindonesiaan juga memiliki implikasi penting dalam penguatan etika politik dan moral publik. Dalam menghadapi persoalan korupsi, penyalahgunaan kekuasaan, dan politik identitas, pemikiran politik Islam kontemporer berfungsi sebagai kekuatan moral yang mengoreksi penyimpangan politik tanpa harus menggugat dasar negara. Islam berperan sebagai sumber etika publik yang menuntut kejujuran, keadilan, dan keberpihakan pada kepentingan rakyat, sekaligus menjaga stabilitas sosial dan persatuan nasional (Kamali, 2008: 104).

Lebih jauh, sintesis ini menunjukkan bahwa identitas keislaman dan keindonesiaan bukanlah dua entitas yang saling meniadakan, melainkan dapat saling memperkuat. Islam memberikan landasan etis dan spiritual bagi kehidupan berbangsa, sementara Indonesia sebagai negara bangsa menyediakan kerangka konstitusional bagi aktualisasi nilai-nilai Islam secara damai dan demokratis. Relasi dialektis ini menjadikan Islam di Indonesia

bersifat moderat, inklusif, dan kontekstual, sekaligus relevan dengan tantangan politik modern (Esposito, 1998: 185).

Dengan demikian, sintesis Islam dan keindonesiaan yang ditawarkan oleh pemikiran politik Islam kontemporer menegaskan bahwa Islam dapat menjadi kekuatan moral dan sosial yang berkontribusi positif bagi demokrasi, keadilan, dan persatuan nasional. Sintesis ini bukan hanya relevan secara teoritis, tetapi juga strategis bagi masa depan Indonesia sebagai negara bangsa yang demokratis, plural, dan berkeadaban. Melalui pendekatan substantif, kontekstual, dan inklusif, pemikiran politik Islam kontemporer memperkuat fondasi etis kehidupan politik Indonesia di tengah dinamika global dan tantangan modernitas.

D. Politik Islam dalam konteks Pancasila

Pancasila merupakan dasar ideologi negara Indonesia yang berfungsi sebagai fondasi normatif bagi kehidupan berbangsa dan bernegara. Sebagai ideologi yang lahir dari konsensus historis dan kultural bangsa Indonesia, Pancasila dirancang untuk mengakomodasi pluralitas agama, etnis, dan budaya dalam satu kerangka politik yang inklusif. Dalam konteks ini, relasi antara politik Islam dan Pancasila menjadi isu penting, terutama mengingat Islam merupakan agama mayoritas yang memiliki

pengaruh signifikan dalam kehidupan sosial dan politik Indonesia.

1. Pancasila sebagai Kerangka Etis Politik Nasional

Dalam perspektif politik, Pancasila dapat dipahami sebagai *common platform* yang menyatukan berbagai kelompok sosial, etnis, dan keagamaan dalam kehidupan bernegara. Sebagai dasar ideologi negara, Pancasila lahir dari proses historis yang melibatkan dialog, kompromi, dan kesepakatan kolektif para pendiri bangsa untuk membangun sebuah negara yang mampu mengakomodasi kemajemukan Indonesia. Oleh karena itu, Pancasila tidak dirancang sebagai ideologi eksklusif yang mewakili satu kelompok tertentu, melainkan sebagai fondasi normatif bersama yang memungkinkan seluruh warga negara hidup berdampingan secara adil dan setara (Latif, 2011: 41).

Pancasila tidak dimaksudkan sebagai ideologi yang menegasikan identitas agama atau meminggirkan peran nilai-nilai religius dari ruang publik. Sebaliknya, Pancasila berfungsi sebagai kerangka etika publik yang membuka ruang bagi kontribusi nilai-nilai agama dalam kehidupan politik tanpa menjadikannya sebagai alat dominasi atau pemaksaan terhadap kelompok lain. Sila pertama, *Ketuhanan Yang Maha Esa*, secara eksplisit menegaskan pengakuan negara terhadap

dimensi religius kehidupan bangsa sekaligus menjadi dasar moral bagi penyelenggaraan kehidupan bernegara yang berkeadaban. Dengan demikian, Pancasila mengafirmasi peran agama sebagai sumber etika publik, bukan sebagai ideologi negara yang eksklusif (Latif, 2011: 57).

Dalam konteks ini, pemikiran politik Islam kontemporer memiliki titik temu yang kuat dengan Pancasila. Pendekatan substantif dalam politik Islam—yang menekankan nilai-nilai keadilan (*al-'adl*), amanah, kemaslahatan (*al-maṣlahah*), serta penghormatan terhadap martabat manusia (*karāmah al-insān*)—sejalan dengan fungsi Pancasila sebagai dasar etika politik nasional. Politik Islam tidak dipahami sebagai proyek formalisasi negara agama, melainkan sebagai upaya menghadirkan nilai-nilai moral Islam dalam praktik politik yang berorientasi pada kepentingan bersama dan keadilan sosial (Esposito, 1998: 183).

Keselarasan ini menunjukkan bahwa tidak terdapat pertentangan prinsipil antara Islam dan Pancasila jika Islam dipahami sebagai sumber nilai etis dan moral publik, bukan sebagai ideologi negara yang menuntut eksklusivitas kekuasaan. Pancasila justru menyediakan ruang konstitusional bagi aktualisasi nilai-nilai Islam secara substantif melalui mekanisme

demokratis dan hukum positif, tanpa harus mengubah dasar negara. Dalam kerangka ini, komitmen terhadap Pancasila dapat dipandang sebagai bentuk ijtihad politik umat Islam Indonesia untuk menjaga persatuan nasional dan kemaslahatan bersama (Hourani, 1983: 224).

Lebih jauh, pemahaman Pancasila sebagai konsensus politik dan etika publik membantu mereduksi ketegangan antara identitas keagamaan dan kebangsaan. Pemikiran politik Islam kontemporer mendorong umat Islam untuk melihat Pancasila bukan sebagai ancaman terhadap akidah, melainkan sebagai sarana kolektif untuk mewujudkan nilai-nilai keadilan, kemanusiaan, dan perdamaian dalam konteks negara bangsa yang plural. Dengan demikian, Pancasila dan Islam tidak berada dalam relasi antagonistik, tetapi dalam hubungan dialogis dan saling melengkapi.

Dengan demikian, Pancasila sebagai konsensus politik dan etika publik menyediakan landasan yang kokoh bagi integrasi politik Islam dalam kehidupan bernegara di Indonesia. Melalui pendekatan substantif dan etis, pemikiran politik Islam kontemporer dapat berkontribusi secara konstruktif dalam kerangka Pancasila, memperkuat demokrasi, menjaga pluralisme, dan

meneguhkan orientasi politik nasional pada keadilan dan kemaslahatan bersama.

2. Keselarasan Nilai Pancasila dan Prinsip Politik Islam

Nilai-nilai yang terkandung dalam Pancasila memiliki korespondensi yang kuat dengan prinsip-prinsip dasar politik Islam. Keselarasan ini menunjukkan bahwa Pancasila bukanlah ideologi yang berdiri di luar atau berlawanan dengan nilai-nilai keagamaan, melainkan suatu kerangka etika kebangsaan yang kompatibel dengan ajaran Islam apabila dipahami secara substantif. Pancasila menyediakan ruang normatif bagi aktualisasi nilai-nilai Islam dalam kehidupan politik tanpa harus menjadikannya sebagai ideologi negara yang eksklusif (Latif, 2011: 83).

Sila Kemanusiaan yang adil dan beradab sejalan dengan konsep *karāmah al-insān* dalam Islam, yaitu pengakuan terhadap martabat setiap manusia sebagai makhluk ciptaan Tuhan. Al-Qur'an menegaskan bahwa manusia dimuliakan tanpa membedakan agama, ras, atau status sosial (QS. al-Isrā' [17]: 70). Prinsip ini menjadi landasan etis bagi politik Islam dalam menjunjung keadilan, menolak penindasan, dan melindungi hak-hak dasar manusia. Dengan demikian, sila kemanusiaan dalam Pancasila memiliki kesesuaian langsung dengan orientasi

kemanusiaan dalam ajaran Islam (Hourani, 1983: 170).

Sila Persatuan Indonesia juga beririsan dengan prinsip *ukhuwah* dan solidaritas sosial dalam Islam. Meskipun konsep *ukhuwah* sering dikaitkan dengan persaudaraan keagamaan, pemikiran politik Islam kontemporer menegaskan bahwa solidaritas sosial dan persatuan nasional merupakan bagian dari tanggung jawab moral umat Islam dalam konteks negara bangsa. Islam tidak hanya menekankan loyalitas keagamaan, tetapi juga mendorong kerja sama dan persatuan dalam kehidupan sosial yang majemuk demi terciptanya kemaslahatan bersama (Esposito, 1998: 184).

Sila Kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan/perwakilan memiliki kesesuaian yang sangat jelas dengan konsep *shūrā* dalam tradisi politik Islam. *Shūrā* dipahami sebagai prinsip partisipasi dan konsultasi dalam pengambilan keputusan publik, yang bertujuan mencegah kekuasaan absolut dan memastikan kebijakan yang adil. Meskipun *shūrā* tidak identik dengan demokrasi modern, pemikiran politik Islam kontemporer menilai bahwa mekanisme demokrasi perwakilan dapat dipahami sebagai bentuk institusionalisasi *shūrā*

dalam konteks negara modern (Al-Qaradawi, 2001: 118).

Sila Keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia mencerminkan tujuan utama syariat Islam dalam mewujudkan kemaslahatan (*al-maṣlahah*) dan menghapus ketimpangan sosial. Politik Islam menempatkan keadilan sosial sebagai tujuan normatif utama penyelenggaraan kekuasaan. Negara tidak hanya bertugas menjaga ketertiban, tetapi juga bertanggung jawab menciptakan kesejahteraan, melindungi kelompok lemah, dan memastikan distribusi keadilan yang merata. Dalam hal ini, sila keadilan sosial dalam Pancasila memiliki korespondensi yang sangat kuat dengan orientasi etis syariat Islam (Kamali, 2008: 95).

Keselarasan nilai-nilai tersebut menunjukkan bahwa Pancasila tidak bertentangan dengan Islam, baik secara teologis maupun normatif. Sebaliknya, Pancasila dapat dipahami sebagai medium konstitusional bagi aktualisasi nilai-nilai Islam dalam konteks negara bangsa Indonesia yang plural dan demokratis. Islam tidak harus diwujudkan melalui simbol formal negara agama, tetapi dapat diimplementasikan secara substantif melalui kebijakan publik yang adil, partisipatif, dan berorientasi pada kemaslahatan rakyat.

Dengan demikian, hubungan antara Pancasila dan prinsip-prinsip politik Islam bersifat komplementer, bukan antagonistik. Keselarasan ini memberikan landasan kuat bagi umat Islam Indonesia untuk berkomitmen pada Pancasila sekaligus tetap setia pada nilai-nilai ajaran Islam. Dalam kerangka ini, politik Islam tidak menjadi sumber konflik ideologis, melainkan kekuatan etis yang memperkaya kehidupan politik nasional dan memperkuat fondasi demokrasi Indonesia.

3. Politik Islam sebagai Etika Publik, Bukan Ideologi Negara

Dalam konteks Pancasila, politik Islam paling relevan diposisikan sebagai sumber etika publik, bukan sebagai ideologi negara yang menggantikan Pancasila. Pendekatan ini sejalan dengan pemikiran politik Islam kontemporer yang menolak formalisasi agama secara koersif dalam struktur negara, tetapi tetap menegaskan pentingnya peran agama dalam membimbing moralitas publik dan perilaku politik. Dengan pendekatan ini, Islam tidak ditempatkan dalam posisi antagonistik terhadap negara, melainkan sebagai mitra etis yang berkontribusi bagi kualitas kehidupan politik nasional (Esposito, 1998: 176).

Pemikiran politik Islam kontemporer mengkritik dua kecenderungan ekstrem

dalam relasi agama dan negara. Di satu sisi, ia menolak sekularisme radikal yang meminggirkan agama sepenuhnya dari ruang publik dan mengosongkan politik dari nilai-nilai moral. Di sisi lain, ia juga menolak teokrasi atau negara agama yang memaksakan satu tafsir keagamaan tertentu melalui kekuasaan negara. Dalam kerangka ini, Islam dipahami sebagai sumber nilai etika yang membimbing kehidupan publik tanpa harus diwujudkan dalam bentuk ideologi negara yang eksklusif dan koersif (Al-Qaradawi, 2001: 164).

Sebagai etika publik, politik Islam berfungsi untuk memperkaya praktik demokrasi dengan dimensi moral dan spiritual. Nilai-nilai Islam seperti keadilan (*al-'adl*), kejujuran (*ṣidq*), amanah, dan tanggung jawab sosial menjadi landasan etis bagi penyelenggaraan kekuasaan yang bersih dan berorientasi pada kemaslahatan rakyat. Nilai-nilai ini tidak bersifat sektarian, melainkan memiliki daya jangkau universal yang dapat diterima oleh seluruh warga negara, terlepas dari latar belakang agama mereka (Kamali, 2008: 103).

Dalam konteks politik Indonesia, peran Islam sebagai etika publik sangat penting mengingat masih kuatnya persoalan korupsi, penyalahgunaan wewenang, dan ketimpangan sosial. Pemikiran politik

Islam kontemporer menegaskan bahwa kekuasaan merupakan amanah yang harus dipertanggungjawabkan tidak hanya secara hukum dan konstitusional, tetapi juga secara moral dan spiritual. Dengan demikian, politik Islam berfungsi sebagai kekuatan korektif yang mengawasi kekuasaan dan mengingatkan aktor politik agar tidak menyimpang dari nilai keadilan dan kemanusiaan (Al-Qaradawi, 2001: 175).

Pendekatan ini juga membantu menjaga konsensus nasional yang telah disepakati melalui Pancasila. Dengan tidak memaksakan Islam sebagai ideologi negara, politik Islam dapat berperan secara inklusif dan konstruktif dalam ruang publik. Islam memberikan inspirasi moral bagi kebijakan publik dan perilaku politik tanpa mengancam pluralisme dan kebhinekaan yang menjadi fondasi negara bangsa Indonesia. Dalam kerangka ini, komitmen terhadap Pancasila tidak dipandang sebagai kompromi terhadap ajaran Islam, melainkan sebagai bentuk ijtihad politik untuk menjaga persatuan nasional dan kemaslahatan bersama (Latif, 2011: 91).

Lebih jauh, politik Islam sebagai etika publik memungkinkan terjadinya dialog yang produktif antara agama dan negara dalam kerangka demokrasi konstitusional. Agama tidak diposisikan sebagai sumber

konflik ideologis, tetapi sebagai kekuatan moral yang memperkaya perdebatan publik dan mendorong kebijakan yang lebih berkeadilan. Pendekatan ini memperkuat legitimasi demokrasi Pancasila sekaligus memastikan bahwa kehidupan politik tidak terlepas dari orientasi etis dan kemanusiaan (Hourani, 1983: 225).

Dengan demikian, pemahaman politik Islam sebagai etika publik, bukan ideologi negara, merupakan kunci penting dalam membangun relasi harmonis antara Islam dan Pancasila. Pendekatan ini memungkinkan Islam berkontribusi secara positif dalam pembangunan nasional, memperkuat demokrasi, dan menjaga keutuhan negara bangsa Indonesia tanpa mengorbankan prinsip kebhinekaan dan konstiusionalisme.

4. Penolakan terhadap Dikotomi Islam versus Pancasila

Pemikiran politik Islam kontemporer berperan penting dalam mengatasi dikotomi semu antara Islam dan Pancasila yang kerap dimunculkan dalam wacana politik Indonesia. Dikotomi tersebut umumnya lahir dari pemahaman Islam yang formalistik dan ideologis, yang memandang bahwa legitimasi religius suatu negara hanya dapat terwujud apabila negara tersebut secara eksplisit berlabel sebagai negara Islam atau

menerapkan syariat Islam secara formal. Pandangan semacam ini cenderung menyederhanakan relasi kompleks antara agama dan negara, serta mengabaikan konteks historis, sosial, dan kultural Indonesia sebagai bangsa yang majemuk (Latif, 2011: 89).

Pendekatan formalistik tersebut sering kali menimbulkan ketegangan antara identitas keagamaan dan komitmen kebangsaan. Pancasila dipersepsikan sebagai kompromi ideologis yang melemahkan ajaran Islam, sementara negara Islam dipandang sebagai satu-satunya bentuk negara yang sah secara teologis. Pemikiran politik Islam kontemporer mengkritik asumsi ini dengan menegaskan bahwa Islam tidak mewajibkan satu bentuk negara tertentu. Yang menjadi tuntutan utama Islam adalah terwujudnya keadilan, kemaslahatan, dan penghormatan terhadap martabat manusia dalam penyelenggaraan kekuasaan (Esposito, 1998: 183).

Melalui pendekatan substantif, pemikiran politik Islam kontemporer menunjukkan bahwa esensi ajaran Islam dapat diwujudkan secara efektif dalam sistem politik yang adil, demokratis, dan berkeadaban, meskipun tidak berlabel sebagai negara Islam. Nilai-nilai seperti keadilan (*al-'adl*), musyawarah (*shūrā*), amanah, dan kepedulian terhadap

kelompok lemah dapat diimplementasikan melalui mekanisme demokrasi dan negara hukum yang berlandaskan Pancasila. Dengan demikian, label formal negara tidak menjadi ukuran utama kesesuaian suatu sistem politik dengan ajaran Islam (Al-Qaradawi, 2001: 118).

Dalam kerangka ini, Pancasila dapat dipahami sebagai titik temu (*common platform*) antara nilai-nilai Islam dan realitas kebangsaan Indonesia. Pancasila menyediakan kerangka normatif yang memungkinkan aktualisasi nilai-nilai keagamaan secara inklusif dan konstitusional, tanpa mengancam pluralisme dan persatuan nasional. Pendekatan ini sejalan dengan tradisi Islam Indonesia yang sejak awal mengedepankan harmoni sosial dan kompromi politik demi menjaga keutuhan bangsa (Hourani, 1983: 224).

Penolakan terhadap dikotomi Islam versus Pancasila juga memiliki implikasi penting dalam mereduksi konflik ideologis dan politik identitas. Dengan menggeser fokus dari simbol dan label menuju substansi nilai, pemikiran politik Islam kontemporer membantu membangun wacana politik yang lebih rasional, inklusif, dan berorientasi pada kepentingan bersama. Islam tidak lagi diposisikan sebagai ideologi tandingan Pancasila, melainkan sebagai sumber etika dan inspirasi moral yang

memperkaya kehidupan politik nasional (An-Na'im, 2008: 134).

Lebih jauh, pendekatan ini memperkuat komitmen kebangsaan umat Islam Indonesia tanpa harus mengorbankan identitas keagamaannya. Komitmen terhadap Pancasila dipahami bukan sebagai bentuk sekularisasi atau pengingkaran terhadap Islam, melainkan sebagai hasil ijtihad politik kolektif untuk menjaga kemaslahatan bersama dalam konteks negara bangsa yang plural. Dengan demikian, pemikiran politik Islam kontemporer menegaskan bahwa loyalitas keagamaan dan loyalitas kebangsaan dapat berjalan seiring dan saling menguatkan.

Dengan demikian, penolakan terhadap dikotomi Islam versus Pancasila merupakan kontribusi penting pemikiran politik Islam kontemporer dalam konteks Indonesia. Pendekatan substantif dan kontekstual yang ditawarkan memungkinkan terciptanya relasi harmonis antara Islam dan Pancasila, sekaligus memperkuat fondasi politik nasional yang demokratis, inklusif, dan berkeadaban.

5. Kontribusi Islam terhadap Penguatan Demokrasi Pancasila

Dalam kerangka Pancasila, pemikiran politik Islam kontemporer memberikan kontribusi yang signifikan dalam

penguatan demokrasi Indonesia. Demokrasi Pancasila tidak hanya dipahami sebagai sistem prosedural yang menekankan pemilihan umum dan mekanisme representasi, tetapi juga sebagai sistem nilai yang berorientasi pada keadilan sosial, musyawarah, dan kesejahteraan bersama. Dalam konteks ini, prinsip-prinsip politik Islam memiliki kesesuaian yang kuat dengan semangat demokrasi Pancasila, terutama dalam memperkaya praktik demokrasi dengan dimensi etika dan moral (Latif, 2011: 101). Salah satu kontribusi utama politik Islam terhadap demokrasi Pancasila adalah penguatan prinsip musyawarah (shūrā) dalam pengambilan keputusan publik. Dalam tradisi politik Islam, musyawarah dipahami sebagai mekanisme partisipatif yang bertujuan mencegah kekuasaan absolut dan memastikan kebijakan yang adil. Pemikiran politik Islam kontemporer menilai bahwa sistem demokrasi perwakilan dapat dipahami sebagai bentuk institusionalisasi shūrā dalam konteks negara modern. Dengan demikian, partisipasi politik warga negara tidak hanya memiliki legitimasi konstitusional, tetapi juga legitimasi etis dan religius (Al-Qaradawi, 2001: 118). Selain musyawarah, politik Islam juga menekankan pentingnya tanggung jawab publik (mas'ūliyyah 'āmmah) dan pengawasan terhadap kekuasaan. Islam memandang kekuasaan sebagai amanah yang harus dipertanggungjawabkan

kepada rakyat dan Tuhan. Prinsip ini sejalan dengan mekanisme demokrasi Pancasila yang menuntut akuntabilitas penyelenggara negara melalui lembaga perwakilan, sistem hukum, dan partisipasi masyarakat sipil. Dengan demikian, pemikiran politik Islam memperkuat budaya politik yang kritis dan partisipatif dalam demokrasi Indonesia (Hourani, 1983: 225).

Kontribusi lain yang tidak kalah penting adalah penekanan Islam terhadap kualitas moral partisipasi politik. Pemikiran politik Islam kontemporer menegaskan bahwa partisipasi politik tidak hanya diukur dari tingkat keikutsertaan dalam pemilu atau aktivitas politik formal, tetapi juga dari integritas moral para aktor politik dan warga negara. Praktik seperti politik uang, manipulasi suara, dan penyalahgunaan kekuasaan dipandang bertentangan dengan prinsip amanah dan keadilan dalam Islam, meskipun secara prosedural mungkin terjadi dalam sistem demokrasi (Kamali, 2008: 82).

Dalam konteks demokrasi Pancasila, penekanan pada dimensi etika ini sangat relevan mengingat masih kuatnya persoalan korupsi dan pragmatisme politik di Indonesia. Pemikiran politik Islam kontemporer memberikan landasan normatif untuk mengkritik demokrasi yang hanya bersifat elektoral dan mendorong transformasi menuju demokrasi substantif yang berorientasi pada kesejahteraan rakyat dan keadilan sosial. Dengan

pendekatan ini, demokrasi tidak berhenti pada prosedur formal, tetapi diarahkan untuk mewujudkan tujuan sosial yang lebih luas (Esposito, 1998: 186).

Lebih jauh, kontribusi Islam terhadap demokrasi Pancasila juga terlihat dalam upayanya memperkuat solidaritas sosial dan keberpihakan kepada kelompok lemah. Politik Islam menekankan bahwa demokrasi harus menghasilkan kebijakan yang melindungi kepentingan masyarakat miskin dan rentan, bukan sekadar melayani kepentingan elite politik dan ekonomi. Prinsip keadilan sosial dalam Pancasila menemukan resonansinya dalam orientasi etis politik Islam terhadap kemaslahatan bersama (*al-maṣlaḥah al-‘āmmah*) (Al-Qaradawi, 2001: 175).

Dengan demikian, pemikiran politik Islam kontemporer memberikan kontribusi substantif dalam penguatan demokrasi Pancasila. Melalui penekanan pada musyawarah, akuntabilitas, integritas moral, dan keadilan sosial, Islam memperkaya praktik demokrasi Indonesia dengan dimensi etika yang mendalam. Kontribusi ini memastikan bahwa demokrasi Pancasila tidak hanya berfungsi sebagai mekanisme elektoral, tetapi juga sebagai sistem politik yang berorientasi pada kemanusiaan, keadilan, dan kesejahteraan seluruh rakyat Indonesia.

6. Islam, Pancasila, dan Pengelolaan Pluralisme

Pancasila menyediakan kerangka konstitusional yang kokoh bagi pengelolaan pluralisme di Indonesia. Sebagai ideologi negara, Pancasila dirancang untuk menjamin kehidupan bersama yang adil dan damai di tengah kemajemukan agama, etnis, budaya, dan pandangan politik. Dalam kerangka ini, pluralisme tidak dipandang sebagai ancaman terhadap persatuan nasional, melainkan sebagai realitas sosial yang harus dikelola secara bijaksana melalui prinsip keadilan, kesetaraan, dan penghormatan terhadap martabat manusia (Latif, 2011: 67).

Pemikiran politik Islam kontemporer memiliki relevansi yang sangat kuat dalam konteks pengelolaan pluralisme tersebut. Berbeda dengan pendekatan eksklusif dan ideologis yang memandang perbedaan sebagai sumber ancaman, pemikiran Islam kontemporer menegaskan bahwa pluralitas merupakan kehendak Tuhan dan bagian dari sunnatullah dalam kehidupan manusia. Al-Qur'an secara eksplisit mengakui keberagaman manusia dan mendorong kerja sama dalam kebaikan, sebagaimana dinyatakan dalam QS. al-Hujurat [49]: 13 dan QS. al-Mā'idah [5]: 48. Dengan demikian, pluralisme dalam perspektif Islam bukanlah relativisme teologis, melainkan kerangka sosial-politik

untuk hidup berdampingan secara adil dan damai (Esposito, 1998: 187).

Dalam konteks negara bangsa Indonesia, pemikiran politik Islam kontemporer menekankan pentingnya kesetaraan kewarganegaraan (*muwāṭānah*). Seluruh warga negara, tanpa memandang agama atau latar belakang etnis, memiliki hak dan kewajiban yang sama di hadapan hukum dan negara. Pendekatan ini sejalan dengan prinsip Pancasila yang menempatkan persatuan nasional dan keadilan sosial sebagai tujuan utama kehidupan berbangsa. Dengan demikian, Islam tidak diposisikan sebagai identitas eksklusif yang menyingkirkan kelompok lain, melainkan sebagai sumber nilai etis yang memperkuat solidaritas sosial dalam masyarakat majemuk (An-Na'im, 2008: 121).

Pemikiran politik Islam kontemporer juga memberikan kontribusi penting dalam mencegah politisasi agama dan eksklusivisme identitas. Dalam masyarakat plural seperti Indonesia, penggunaan agama sebagai alat mobilisasi politik yang eksklusif berpotensi memicu konflik horizontal dan merusak kohesi sosial. Pendekatan substantif dalam politik Islam menolak praktik tersebut dengan menegaskan bahwa agama tidak boleh dijadikan instrumen dominasi politik, melainkan harus berfungsi sebagai sumber

etika publik yang mendorong keadilan, perdamaian, dan penghormatan terhadap perbedaan (Kamali, 2008: 104).

Dengan menempatkan Islam dalam kerangka Pancasila, pengelolaan pluralisme dapat dilakukan secara konstruktif dan berkelanjutan. Pancasila menyediakan batas konstitusional yang jelas bagi relasi agama dan negara, sementara Islam memberikan landasan moral untuk membangun sikap toleran, empatik, dan berkeadaban dalam kehidupan sosial. Relasi ini memungkinkan umat Islam Indonesia untuk mengekspresikan identitas keagamaannya secara terbuka dan bermartabat tanpa harus mengancam hak-hak kelompok lain atau persatuan nasional (Hourani, 1983: 224).

Lebih jauh, pemikiran politik Islam kontemporer mendorong dialog antaragama dan kerja sama lintas identitas sebagai bagian dari tanggung jawab moral umat beragama dalam menjaga kemaslahatan bersama. Dalam konteks Indonesia, dialog dan kerja sama tersebut menjadi instrumen penting untuk memperkuat integrasi sosial dan mencegah radikalisme yang sering tumbuh dari eksklusivisme dan ketidakadilan sosial. Dengan demikian, Islam berperan sebagai kekuatan moral yang memperkaya praktik

pluralisme Pancasila, bukan sebagai faktor disintegrasi.

Dengan demikian, relasi antara Islam, Pancasila, dan pluralisme bersifat komplementer dan saling menguatkan. Pemikiran politik Islam kontemporer menunjukkan bahwa Islam dapat hidup berdampingan secara harmonis dengan Pancasila dalam mengelola pluralisme masyarakat Indonesia. Pluralisme tidak dipandang sebagai ancaman terhadap iman atau persatuan nasional, melainkan sebagai kekayaan sosial yang harus dikelola dengan keadilan, kebijaksanaan, dan komitmen terhadap kemanusiaan. Pendekatan ini menjadi fondasi penting bagi stabilitas sosial dan keberlanjutan demokrasi Indonesia yang plural dan berkeadaban.

7. Sintesis Islam dan Pancasila dalam Politik Indonesia

Secara keseluruhan, pemikiran politik Islam kontemporer memungkinkan terjadinya sintesis yang konstruktif antara Islam dan Pancasila dalam kehidupan politik Indonesia. Sintesis ini tidak dimaksudkan untuk menyeragamkan ideologi atau menjadikan Islam sebagai ideologi negara, melainkan untuk mengintegrasikan nilai-nilai etis dan moral Islam ke dalam praktik politik nasional yang berlandaskan Pancasila. Dengan pendekatan ini, Islam dan Pancasila tidak

diposisikan sebagai dua entitas yang saling bertentangan, tetapi sebagai dua sumber nilai yang dapat saling melengkapi dalam membangun tatanan politik yang adil, demokratis, dan berkeadaban (Latif, 2011: 103).

Pemikiran politik Islam kontemporer menegaskan bahwa Islam tidak mewajibkan bentuk negara tertentu, termasuk negara agama. Yang menjadi tuntutan utama Islam adalah terwujudnya nilai-nilai keadilan, amanah, kemaslahatan, dan penghormatan terhadap martabat manusia dalam penyelenggaraan kekuasaan. Prinsip-prinsip tersebut dapat diwujudkan secara substantif dalam kerangka negara bangsa Indonesia yang berlandaskan Pancasila, tanpa harus mengubah dasar negara atau mengorbankan pluralisme (Esposito, 1998: 183).

Dalam sintesis ini, Islam berperan sebagai sumber inspirasi moral dan etika publik yang membimbing orientasi dan perilaku politik, sementara Pancasila berfungsi sebagai kerangka konstitusional yang menjamin pluralisme, demokrasi, dan keadilan sosial. Relasi ini memungkinkan agama berkontribusi secara positif dalam ruang publik tanpa menjadi alat dominasi politik atau sumber konflik ideologis. Dengan demikian, Islam hadir dalam politik Indonesia bukan sebagai ideologi

eksklusif, melainkan sebagai kekuatan etis yang memperkaya kehidupan demokratis (Al-Qaradawi, 2001: 164).

Sintesis Islam dan Pancasila juga memiliki implikasi penting dalam menjaga kohesi sosial dan persatuan nasional. Dalam masyarakat Indonesia yang majemuk, pemaksaan ideologi keagamaan atau politisasi identitas berpotensi menimbulkan konflik horizontal dan fragmentasi sosial. Pemikiran politik Islam kontemporer, dengan pendekatan substantif dan inklusifnya, membantu mereduksi ketegangan tersebut dengan menggeser fokus dari simbol dan label menuju substansi nilai dan tujuan bersama. Pendekatan ini sejalan dengan semangat *Bhinneka Tunggal Ika* yang menjadi fondasi kebangsaan Indonesia (Hourani, 1983: 224).

Lebih jauh, sintesis ini memperkuat relevansi politik Islam dalam konteks demokrasi Pancasila. Demokrasi tidak dipahami semata-mata sebagai mekanisme elektoral, tetapi sebagai proses etis yang menuntut tanggung jawab moral, keadilan sosial, dan keberpihakan pada kepentingan rakyat. Nilai-nilai Islam seperti musyawarah (*shūrā*), amanah, dan kepedulian sosial memberikan dimensi etika yang penting bagi konsolidasi demokrasi Indonesia agar tidak terjebak

pada proseduralisme kosong dan pragmatisme politik (Kamali, 2008: 104). Dengan demikian, sintesis Islam dan Pancasila dalam politik Indonesia menegaskan bahwa identitas keislaman dan komitmen kebangsaan bukanlah dua pilihan yang saling meniadakan. Keduanya dapat berjalan seiring dan saling menguatkan dalam kerangka negara bangsa yang demokratis dan plural. Pemikiran politik Islam kontemporer menyediakan landasan konseptual dan normatif bagi relasi harmonis tersebut, sekaligus memastikan bahwa Islam tetap relevan dan produktif dalam menghadapi tantangan politik modern.

Sebagai penutup, sintesis ini menunjukkan bahwa politik Islam dalam konteks Indonesia tidak harus diwujudkan melalui proyek ideologis atau formalisasi negara agama. Sebaliknya, politik Islam menemukan relevansinya justru ketika ia berfungsi sebagai sumber etika publik yang memperkuat demokrasi Pancasila, meneguhkan keadilan sosial, dan menjaga persatuan nasional. Dalam kerangka inilah pemikiran politik Islam kontemporer berkontribusi secara signifikan bagi masa depan politik Indonesia yang demokratis, inklusif, dan berkeadaban.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Afghani, Jamaluddin. Tanpa tahun. *Al-A‘mal al-Kamilah*. Kairo: Dar al-Kutub al-‘Arabiyyah.
- Al-Farabi, Abu Nashr Muhammad ibn Muhammad ibn Tarkhan. 1995. *Ara’ Ahl al-Madinah al-Fadhilah*. Beirut: Dar al-Mashriq.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad. 2005. *Ihya’ ‘Ulum al-Din*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Ghazali, Abu Hamid. Tanpa tahun. *Ihya’ ‘Ulum al-Din*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad. Tanpa tahun. *Al-Munqidz min al-Dhalāl*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Qaradawi, Yusuf. 1997. *Fiqh al-Dawlah fī al-Islam*. Kairo: Dar al-Shuruq.
- Al-Mawardi, Abu al-Hasan ‘Ali ibn Muhammad ibn Habib. 2006. *Al-Ahkām al-Sulṭāniyyah wa al-Wilāyāt al-Dīniyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-Qaradawi, Yusuf. 1997. *Madkhal li Dirāsāt al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*. Kairo: Maktabah Wahbah.
- Al-Qaradawi, Yusuf. 2001. *Min Fiqh al-Dawlah fī al-Islām*. Kairo: Dār al-Shurūq.

- Al-Qaradawi, Yusuf. 2005. *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah bayna al-Juhūd wa al-Taṭarruf*. Kairo: Dār al-Shurūq.
- An-Na‘im, Abdullahi Ahmed. 2008. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari‘a*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Al-Tabari. 1990. *Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk*. Beirut: Dār al-Turāth.
- Azra, Azyumardi. 2000. *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post-Modernisme*. Jakarta: Paramadina.
- Az-Zuhaili, Wahbah. 1991. *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*. Damaskus: Dar al-Fikr.
- Black, Antony. 2001. *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Dahl, Robert A. 1989. *Democracy and Its Critics*. New Haven: Yale University Press.
- Donnelly, Jack. 2013. *Universal Human Rights in Theory and Practice*. 3rd ed. Ithaca: Cornell University Press.
- Esposito, John L. 1998. *Islam and Politics*. 4th ed. Syracuse: Syracuse University Press.
- Fakhry, Majid. 2004. *A History of Islamic Philosophy*. 3rd ed. New York: Columbia University Press.

- Held, David. 2006. *Models of Democracy*. 3rd ed. Stanford: Stanford University Press.
- Hefner, Robert W. 2011. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Hodgson, Marshall G. S. 1974. *The Venture of Islam, Volume 1: The Classical Age of Islam*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hourani, Albert. 1983. *Arabic Thought in the Liberal Age: 1798–1939*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ibnu Khaldun. Tanpa tahun. *Al-Muqaddimah*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Ibnu Taimiyah. Tanpa tahun. *Al-Siyasah al-Shar'iyah fi Ishlah al-Ra'i wa al-Ra'iyah*. Kairo: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Iqbal, Muhammad. 1986. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore: Iqbal Academy.
- Kamali, Mohammad Hashim. 2008. *Shari'ah Law: An Introduction*. Oxford: Oneworld Publications.
- Lapidus, Ira M. 2002. *A History of Islamic Societies*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Madelung, Wilferd. 1997. *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Makdisi, George. 1981. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Maududi, Abul A'la. 1976. *Islamic Law and Constitution*. Lahore: Islamic Publications.
- Nasr, Seyyed Hossein. 2006. *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Nasution, Harun. 1986. Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya. Jilid II. Jakarta: UI-Press.
- Nasution, Harun. 1995. *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*. Bandung: Mizan.
- Qutb, Sayyid. 1980. *Ma'alim fi al-Tariq*. Kairo: Dar al-Shuruq.
- Qutb, Sayyid. 1992. *Ma'ālim fī al-Ṭarīq*. Kairo: Dār al-Shurūq.
- Rahman, Fazlur. 1980. *Islam*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rahman, Fazlur. 1982. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rida, Rashid. 1923. *Al-Khilāfah aw al-Imāmah al-'Uẓmā*. Kairo: Matba'ah al-Manār.
- Voll, John Obert. 1982. *Islam: Continuity and Change in the Modern World*. Boulder, CO: Westview Press.

Watt, W. Montgomery. 1953. *Muslim Intellectual: A Study of al-Afghani*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

PEMIKIRAN POLITIK ISLAM

Sejarah, Tokoh, dan Dinamikanya

Buku yang Diterbitkan: Pemikiran Politik Dunia: Tokoh, Gagasan, dan Relevansinya, Pengantar Ilmu Politik, Politik Ekologi dan Masa Depan Kebijakan Lingkungan di Indonesia, Ekologi, Kekuasaan, dan Pembangunan: Menyongsong Kebijakan Lingkungan yang Berkelanjutan di Indonesia, "Politik Ekologi dan Masa Depan Kebijakan Lingkungan di Indonesia", Perubahan Eksistensi Sungai Dan Pengaruhnya Bagi Kehidupan Sosial Ekonomi Masyarakat Kota Cirebon Pada Masa Hindia Belanda Tahun 1900-1942, IAIN Syekh Nurjati Cirebon Dalam Alur Dinamika Sejarah (1965-2021), Pemikiran Politik Islam, Sejarah Pemikiran Muslim Kontemporer, Persepsi Masyarakat Petani Tentang Perbankan Syariah: Survey Pada Masyarakat Petani Ciawi Gajah Beber Cirebon Ditinjau dari Tingkat Pendidikan dan Budaya Lokal, Pengantar Ilmu Sejarah dan Buku Pelajaran Sejarah kelas IPA

Publikasi Ilmiah yang Diterbit: Dialectic Of Politics And Spirituality In The Islamic Thought Of Sunan Gunung Jati And Syekh Siti Jenar scopus, Phonological Interference of Cirebon Language on the Pronunciation of Hijaiyah Letters, Ecopedagogy for Indigenous Children: Nature-Based Learning Experiences among Suku Anak Dalam Elementary Students, Local Wisdom of the Begalan Tradition in Traditional Weddings: Insights from Banyumas-Central Java Indonesia, Digitalize The Materials Of The Applied Art Of Arabic Translation Course, Rationality in Religious Epistemology: An Analysis of Abdul-Karim Soroush's View on the Transformation of Contemporary Religious Thought, Challenges And Solutions For Democratic Stability In Indonesia After The Cancellation Of Election Regulations, Local Wisdom of the Begalan Tradition in Traditional Weddings: Insights from Banyumas, Central Java, Indonesia, Local Wisdom of the Begalan Tradition in Traditional Weddings: Insights from Banyumas-Central Java Indonesia, Kisah Bung Kecil : Rekam Jejak Sutan Sjahrir 1909 – 1966, Urgensi Adaptasi Teknologi bagi Masyarakat Profesi di Era Society 5.0, Kontradiksi Pemahaman Hadis Nabi mengenai Khurafat, Takhayul, dan Bid'ah: Studi Kitab Mafahim Yajibu an-Thussohah Karya Abuya Sayyid 'Alawi al-Maliki Refleksi Pemilu 2024 terhadap Politisasi Agama di Media Sosial Perspektif Teori Double Movement Fazlur Rahman, Kisah Bung Kecil : Rekam Jejak Sutan Sjahrir 1909 – 1966, Hijrah and Islamic Movement in Indonesia: Sekarmaji Marjan Kartosuwiryo's Perspective, Refleksi atas Pandemi Covid-19 Berdasarkan Perspektif Teori Psikoanalisis Humanis Erich Fromm, The Dynamics Of Government Political Policy To Agama Djawa Sunda (ADS); Study of Historical Analysis and Its Development, Pers Pasca Orde Baru: Sebuah Tinjauan Sejarah kontemporer, Changes And Existence of Cirebon's Rivers In 1900-1942, The Image of Prince Gebang in Babad Sutajaya Manuscript, Sikap Dan Kebijaksanaan Soekarno Terhadap Islam Pasca Kemerdekaan, Konsep Negara Menurut Pemikiran Sayyid Quthb. Kontribusi Islam Klasik Pada Ilmu Matematika (Konsep Dasar, Pertumbuhan Dan Perkembangan, Biografi Karya Dan Pemikiran Hasan Hanafi dan Biografi dan Pemikiran Khaled M. Abou El-Fadl



Dr. Anwar Sanusi, M.Ag merupakan Dosen Universitas Islam Negeri Siber Syekh Nurjati Cirebon dengan jabatan fungsional Lektor Kepala pada program studi Sejarah Peradaban Islam. Memperoleh gelar Doktor (S3) di Universitas Muhammadiyah Yogyakarta pada tahun 2015. Gelar Master diperoleh di Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati pada tahun 2003. Gelar sarjana diperoleh di Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga pada tahun 1995.



Penerbit
PT ARR RAD PRATAMA
Gunung Jati Cirebon Jawa Barat
Indonesia 45151
email : arrradpratama@gmail.com

ISBN 978-634-7356-92-5



9

786347

356925