

Sunni *dan* POLITIK

Dinamika Kekuasaan dalam Tradisi Islam

Dr. Anwar Sanusi, M.Ag

Kata Pengantar

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

- 2026 -

SUNNI DAN POLITIK DINAMIKA: KEKUASAAN DALAM TRADISI ISLAM

Dr. H Anwar Sanusi, M.Ag



2026

**SUNNI DAN POLITIK: DINAMIKA KEKUASAAN
DALAM TRADISI ISLAM**

xiv + 436 hlm.; 15,5 x 23 cm

ISBN: 978-634-7593-47-4

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

Bismillāhirrahmānirrahīm.

Puji syukur ke hadirat Allah Swt. yang telah melimpahkan rahmat, taufik, dan hidayah-Nya kepada penulis, sehingga buku yang berjudul “Sunni dan Politik: Dinamika Kekuasaan dalam Tradisi Islam” ini dapat diselesaikan. Shalawat serta salam semoga senantiasa tercurah kepada junjungan Nabi Muhammad Saw., keluarga, sahabat, serta seluruh umatnya yang istiqamah meniti jalan kebenaran hingga akhir zaman.

Buku ini lahir dari kegelisahan intelektual penulis dalam melihat kompleksitas relasi antara agama dan kekuasaan, khususnya dalam tradisi Sunni. Sepanjang sejarah Islam, hubungan antara otoritas keagamaan dan kekuasaan politik tidak pernah berjalan dalam garis yang sederhana. Ia dipenuhi dengan dinamika, negosiasi, bahkan ketegangan yang membentuk corak pemikiran dan praktik keagamaan umat Islam hingga hari ini. Oleh karena itu, buku ini berupaya menghadirkan pembacaan yang lebih komprehensif, kritis, dan reflektif terhadap perkembangan tersebut, dengan tetap berpegang pada prinsip-prinsip akademik yang objektif dan bertanggung jawab.

Penulis menyadari bahwa kajian tentang Sunni dan politik bukanlah tema yang ringan. Ia menyentuh aspek teologis, historis, sosiologis, hingga kultural yang saling berkaitan. Dalam proses penyusunannya, penulis berusaha menelusuri berbagai sumber klasik maupun kontemporer, serta memadukannya dengan refleksi kontekstual terhadap realitas keislaman dewasa ini. Harapannya, buku

ini tidak hanya menjadi bahan bacaan akademik, tetapi juga dapat membuka ruang dialog yang konstruktif bagi pengembangan pemikiran Islam yang lebih inklusif dan kontekstual.

Dalam perjalanan panjang penulisan buku ini, penulis menyadari sepenuhnya bahwa karya ini tidak mungkin terwujud tanpa dukungan, doa, serta kontribusi dari berbagai pihak. Oleh karena itu, dengan penuh kerendahan hati dan rasa hormat, penulis menyampaikan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada:

1. Prof. Dr. H. Aan Jaelani, M.Ag, selaku Rektor UIN Siber Syekh Nurjati Cirebon, atas arahan, dukungan, dan motivasinya yang terus-menerus dalam mendorong pengembangan karya ilmiah. Beliau tidak hanya memberikan ruang akademik yang kondusif, tetapi juga inspirasi bagi penulis untuk terus berkarya dan berkontribusi dalam dunia keilmuan.
2. Ayahanda, Alm. KH. Zainal Muttaqin, dan Ibunda, Hj. Siti Aminah, yang dengan penuh kasih sayang, doa, dan keteladanan telah membimbing penulis sejak awal kehidupan. Nilai-nilai keikhlasan, kesabaran, dan kecintaan terhadap ilmu yang ditanamkan keduanya menjadi fondasi utama dalam perjalanan intelektual dan spiritual penulis.
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 senantiasa menjadi sumber kekuatan, inspirasi, dan kebahagiaan. Dukungan, pengertian,

dan cinta yang mereka berikan menjadi energi yang tak ternilai dalam menyelesaikan karya ini, bahkan di tengah berbagai keterbatasan dan tantangan.

4. Kakanda, adinda, dan seluruh keluarga besar, yang tidak pernah berhenti memberikan dukungan moral, doa, dan semangat. Kehadiran mereka menjadi penguat langkah penulis dalam menapaki jalan pengabdian, baik dalam dunia akademik maupun kehidupan sosial.
5. Seluruh civitas akademika Fakultas Ushuluddin dan Adab UIN Siber Syekh Nurjati Cirebon, yang telah memberikan lingkungan akademik yang dinamis dan inspiratif. Diskusi-diskusi ilmiah, pertukaran gagasan, serta semangat kolaboratif yang terbangun di lingkungan ini menjadi bagian penting dalam proses lahirnya buku ini.

Penulis juga menyadari bahwa buku ini masih jauh dari kata sempurna. Keterbatasan penulis, baik dalam hal referensi maupun kedalaman analisis, tentu menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari karya ini. Oleh karena itu, penulis sangat terbuka terhadap kritik dan saran yang konstruktif dari para pembaca, akademisi, maupun pemerhati kajian Islam, demi penyempurnaan karya ini di masa yang akan datang.

Akhirnya, penulis berharap semoga buku ini dapat memberikan manfaat, memperkaya khazanah keilmuan Islam, serta menjadi salah satu kontribusi kecil dalam upaya memahami dan mengembangkan pemikiran politik Islam yang lebih arif, inklusif, dan relevan dengan tantangan

zaman. Semoga Allah Swt. senantiasa meridhai setiap langkah kita dalam menuntut, mengamalkan, dan menyebarkan ilmu.

Cirebon, April 2026

Dr. H. Anwar Sanusi, M.Ag

KATA PENGANTAR

REKTOR UIN SIBER SYEKH NURJATI

CIREBON

Bismillāhirrahmānirrahīm.

Puji syukur ke hadirat Allah Swt. atas segala limpahan rahmat, taufik, dan hidayah-Nya, sehingga kita senantiasa diberikan kekuatan lahir dan batin untuk terus berkontribusi dalam pengembangan ilmu pengetahuan dan peradaban. Shalawat serta salam semoga senantiasa tercurah kepada junjungan Nabi Muhammad Saw., sosok teladan yang telah mewariskan nilai-nilai luhur tentang pentingnya ilmu, keadilan, dan kepemimpinan dalam kehidupan umat manusia.

Dalam lanskap keilmuan Islam kontemporer, kebutuhan terhadap karya-karya akademik yang mampu menjembatani antara tradisi klasik dan tantangan modern menjadi semakin mendesak. Hal ini tidak terlepas dari kompleksitas persoalan umat yang terus berkembang, khususnya dalam ranah relasi antara agama dan politik. Oleh karena itu, kehadiran buku “Sunni dan Politik: Dinamika Kekuasaan dalam Tradisi Islam” karya Dr. H. Anwar Sanusi, M.Ag patut disambut sebagai salah satu kontribusi penting dalam memperkaya khazanah pemikiran Islam.

Sebagai Rektor UIN Siber Syekh Nurjati Cirebon, saya memandang bahwa buku ini memiliki signifikansi akademik yang kuat, tidak hanya dari sisi tema, tetapi juga dari kedalaman analisis, ketajaman metodologis, serta

keberanian intelektual penulis dalam mengangkat isu yang kompleks dan sensitif. Buku ini menghadirkan pembacaan yang tidak simplistik terhadap tradisi Sunni, melainkan memperlihatkan kekayaan, keragaman, dan dinamika internalnya dalam merespons persoalan kekuasaan.

Salah satu keunggulan utama buku ini terletak pada pendekatan historis-kritis yang integratif. Penulis tidak hanya mendeskripsikan peristiwa sejarah, tetapi juga melakukan analisis terhadap konstruksi pemikiran yang melatarbelakanginya. Dengan demikian, pembaca tidak sekadar mengetahui “apa yang terjadi”, tetapi juga memahami “mengapa” dan “bagaimana” dinamika tersebut terbentuk. Pendekatan ini memperkuat posisi buku sebagai karya akademik yang argumentatif dan reflektif.

Keunggulan lainnya adalah kemampuan penulis dalam menghubungkan antara teks klasik dan realitas kontemporer. Berbagai rujukan dari khazanah klasik Sunni—baik dalam bidang fikih siyasah, teologi, maupun pemikiran politik—dikaji secara kritis dan kemudian dipertautkan dengan kondisi sosial-politik umat Islam saat ini. Hal ini menjadikan buku ini tidak terjebak pada romantisme masa lalu, tetapi mampu memberikan relevansi praktis bagi pembaca modern.

Selain itu, buku ini juga menonjol dalam hal pemetaan tokoh dan pemikiran secara sistematis. Penulis berhasil menghadirkan berbagai pemikir penting dalam tradisi Sunni dengan narasi yang runtut dan mudah diikuti, tanpa mengurangi kedalaman substansinya. Pembaca diajak untuk melihat spektrum pemikiran yang luas—mulai dari

yang cenderung normatif hingga yang lebih pragmatis dalam menyikapi kekuasaan.

Keunggulan berikutnya adalah analisis tentang relasi ulama dan umara yang disajikan secara berimbang. Buku ini tidak terjebak pada dikotomi hitam-putih, melainkan menunjukkan bahwa hubungan antara otoritas keagamaan dan kekuasaan politik bersifat dinamis, penuh negosiasi, dan sering kali berada dalam wilayah abu-abu. Perspektif ini penting untuk menghindari generalisasi yang berlebihan dalam memahami sejarah politik Islam.

Tidak kalah penting, buku ini juga memiliki daya reflektif yang kuat dalam konteks keindonesiaan. Meskipun berangkat dari kajian sejarah Islam global, penulis secara implisit maupun eksplisit memberikan ruang bagi pembaca untuk merefleksikan bagaimana nilai-nilai dan dinamika tersebut dapat dipahami dalam konteks negara-bangsa modern seperti Indonesia. Dengan demikian, buku ini tidak hanya bersifat teoritis, tetapi juga kontekstual.

Dari sisi penyajian, buku ini menunjukkan keterpaduan antara kedalaman akademik dan keterbacaan. Bahasa yang digunakan tetap menjaga standar ilmiah, namun tidak kehilangan kejelasan dan alur yang komunikatif. Hal ini menjadikan buku ini dapat diakses tidak hanya oleh kalangan akademisi, tetapi juga oleh pembaca umum yang memiliki minat terhadap kajian keislaman dan politik.

Buku ini mengajak pembaca untuk memahami bahwa tradisi Sunni tidaklah tunggal dan statis. Sebaliknya, ia merupakan konstruksi historis yang terus mengalami

perkembangan seiring dengan perubahan konteks sosial, politik, dan budaya. Dalam sejarah panjang Islam, pemikiran politik Sunni terbentuk melalui proses dialektika antara idealitas normatif dan realitas kekuasaan. Para ulama dan pemikir Sunni, dalam berbagai periode, telah berusaha merumuskan konsep-konsep politik yang mampu menjaga stabilitas umat sekaligus mempertahankan nilai-nilai keadilan dan kemaslahatan.

Penulis dengan cermat menelusuri berbagai fase perkembangan tersebut, mulai dari era Khulafā' al-Rāsyidīn, dinasti Umayyah dan Abbasiyah, hingga periode-periode berikutnya yang menunjukkan variasi praktik politik dalam dunia Islam. Dalam proses itu, pembaca diajak untuk melihat bagaimana konsep-konsep seperti khilafah, imamah, bai'at, serta hubungan antara ulama dan umara mengalami reinterpretasi sesuai dengan kebutuhan zaman.

Lebih jauh, buku ini juga menyoroti bagaimana dinamika kekuasaan sering kali melahirkan ketegangan antara idealitas ajaran agama dan praktik politik yang berlangsung. Dalam konteks ini, tradisi Sunni menunjukkan fleksibilitas tertentu dalam merespons realitas, namun tetap berupaya menjaga legitimasi keagamaan. Penulis berhasil menunjukkan bahwa hubungan antara agama dan politik dalam tradisi Sunni tidak selalu harmonis, tetapi juga tidak sepenuhnya konfliktual.

Dalam konteks dunia modern, kajian seperti ini menjadi sangat relevan. Umat Islam di berbagai belahan dunia saat ini dihadapkan pada tantangan besar dalam merumuskan kembali hubungan antara agama dan negara, antara nilai-nilai normatif Islam dan sistem politik modern.

Buku ini memberikan landasan historis dan konseptual yang penting untuk memahami akar persoalan tersebut, sekaligus membuka ruang refleksi untuk mencari formulasi yang lebih sesuai dengan prinsip-prinsip keadilan, demokrasi, dan kemanusiaan.

Sebagai perguruan tinggi berbasis siber yang mengusung visi integrasi keilmuan dan transformasi digital, UIN Siber Syekh Nurjati Cirebon memiliki komitmen kuat untuk mendorong lahirnya karya-karya ilmiah yang tidak hanya berkualitas secara akademik, tetapi juga memiliki dampak sosial yang nyata. Buku ini merupakan salah satu wujud dari komitmen tersebut.

Saya menyampaikan apresiasi yang setinggi-tingginya kepada Dr. H. Anwar Sanusi, M.Ag atas dedikasi dan kontribusinya dalam melahirkan karya ilmiah ini. Semoga buku ini menjadi bagian dari upaya kolektif dalam mengembangkan tradisi intelektual Islam yang kritis, moderat, dan berorientasi pada kemaslahatan umat.

Akhirnya, saya berharap buku ini dapat memberikan manfaat yang luas serta menjadi inspirasi bagi lahirnya karya-karya ilmiah lainnya. Semoga Allah Swt. senantiasa meridhai setiap ikhtiar kita dalam mengembangkan ilmu pengetahuan dan peradaban Islam.

Cirebon, Mei 2026

Rektor UIN Siber Syekh Nurjati Cirebon

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

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	iii
KATA PENGANTAR REKTOR UIN SIBER SYEKH NURJATI CIREBON	vii
DAFTAR ISI	xii
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Hubungan Agama Dan Politik Dalam Islam	1
B. Definisi “Sunni” Dalam Konteks Teologis Dan Historis	6
BAB II AKAR SEJARAH POLITIK SUNNI	12
A. Peristiwa Saqifah Dan Awal Perdebatan Kepemimpinan	12
B. Khulafaur Rasyidin Sebagai Model Awal Politik Sunn	18
C. Munculnya Perbedaan Sunni-Syiah Dalam Politik	25
D. Fitnah Kubra: Konflik Besar dan Lahirnya Fragmentasi Politik Islam	29
E. Khalifah sebagai Formasi Awal Politik Sunni	36
F. Sunni dan Syiah; Politik dan Teologis	39
G. Sintesis Akar Sejarah Politik Sunni	45
BAB III FONDASI TEOLOGIS POLITIK SUNNI	50
A. Konsep Ahlus Sunnah wal Jama’ah	50
B. Doktrin Ketaatan Kepada Pemimpin (Ulil Amri)	63
C. Stabilitas Vs Keadilan Dalam Pemikiran Sunni	78
D. Analisa Fondasi Teologis Politik Sunni	92

BAB IV PEMIKIRAN POLITIK ULAMA KLASIK	96
A. Al-Mawardi Dan Teori Imamah	96
B. Al-Ghazali Dan Legitimasi Kekuasaan	139
C. Ibnu Taimiyah: Realisme Politik Dan Syariah	156
D. Karakter Umum Pemikiran Politik Sunni Klasik	166
BAB V NEGARA DAN KEKUASAAN DALAM TADISI SUNNI	173
A. Konsep Khilafah Dan Imamah	173
B. Relasi Antara Agama Dan Negara	197
C. Peran Ulama Dalam Legitimasi Kekuasaan	218
BAB VI DINASTI DAN PRAKTIK POLITIK SUNNI	239
A. Dinasti Umayyah dan Abbasiyah	239
B. Transformasi Dari Sistem Syura Ke Monarki	245
C. Relasi Kekuasaan Dan Otoritas Keagamaan	284
BAB VII SUNNI DAN OTORITARIANISME	288
A. Justifikasi Teologis Terhadap Kekuasaan Absolut	288
B. Konsep “Menghindari Fitnah”	293
C. Kritik Terhadap Sikap Apolitik Dalam Sunni	300
BAB VIII REFORMASI DAN PEMIKIRAN MODERN	331
A. Pengaruh Kolonialisme Terhadap Dunia Sunni	331

B. Pemikiran Politik Modern (Rashid Rida, Abduh, Dll.)	336
C. Respon Terhadap Ide Demokrasi Dan Nasionalisme	355
BAB IX SUNNI DALAM POLITIK KONTEMPORER	380
A. Sunni Dan Demokrasi	382
B. Gerakan Islam Politik (Ikhwanul Muslimin, Dll)	391
C. Peran Sunni Di Negara-Negara Modern (Timur Tengah & Asia Tenggara)	402
BAB X DINAMIKA POLITIK SUNNI	419
A. Ringkasan Dinamika Politik Sunni	419
B. Ketegangan Antara Idealisme Dan Realitas	421
C. Prospek Masa Depan Politik Sunni	424
DAFTAR PUSTAKA	428

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Hubungan Agama Dan Politik Dalam Islam

Hubungan antara agama dan politik dalam Islam merupakan salah satu tema sentral yang terus menjadi perdebatan dalam kajian keislaman klasik maupun kontemporer. Sejak awal kemunculannya, Islam tidak hanya hadir sebagai sistem kepercayaan (*religion*), tetapi juga sebagai sistem sosial dan politik yang mengatur kehidupan masyarakat secara menyeluruh. Nabi Muhammad ﷺ tidak hanya berperan sebagai rasul yang menyampaikan wahyu, tetapi juga sebagai pemimpin politik yang mengatur kehidupan masyarakat Madinah melalui berbagai kebijakan yang mencerminkan integrasi antara nilai-nilai keagamaan dan praktik kekuasaan.¹ Dalam diri Nabi, otoritas spiritual dan otoritas politik menyatu secara harmonis, sehingga tidak terdapat dikotomi antara agama dan negara sebagaimana yang berkembang dalam tradisi Barat modern.

Piagam Madinah (*Mitsaq al-Madinah*) sering dijadikan sebagai bukti historis atas integrasi tersebut. Dokumen ini tidak hanya mengatur hubungan antarumat Islam, tetapi juga mengatur relasi antara komunitas Muslim dan non-Muslim dalam satu entitas politik yang sama.² Hal ini menunjukkan bahwa sejak awal, Islam telah menawarkan

¹ Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford: Clarendon Press, 1956), hlm. 227.

² R. B. Serjeant, "The Constitution of Medina," *Islamic Quarterly* 8 (1964): 3-16.

suatu model tatanan sosial-politik yang berbasis pada prinsip keadilan, kesepakatan bersama, dan tanggung jawab kolektif. Dengan demikian, politik dalam Islam tidak dapat dipisahkan dari dimensi etika dan religiusitas.

Dalam konteks ini, banyak sarjana berpendapat bahwa Islam memiliki karakteristik yang berbeda dengan tradisi agama lain, khususnya dalam hal relasi agama dan negara. Jika dalam tradisi Barat modern terdapat pemisahan antara gereja dan negara (*separation of church and state*), maka dalam Islam hubungan tersebut bersifat lebih integratif.³ Syariah sebagai sistem normatif dalam Islam tidak hanya mengatur aspek ibadah ritual, tetapi juga mencakup dimensi sosial, ekonomi, hukum, dan politik. Oleh karena itu, pembicaraan mengenai politik dalam Islam tidak dapat dilepaskan dari kerangka normatif syariah yang lebih luas.

Namun demikian, penting untuk dicatat bahwa integrasi tersebut tidak selalu berarti kesatuan yang tanpa konflik. Dalam praktik sejarah, hubungan antara agama dan politik dalam Islam sering kali mengalami ketegangan, terutama ketika nilai-nilai normatif berbenturan dengan realitas kekuasaan. Sejak wafatnya Nabi Muhammad ﷺ pada tahun 632 M, umat Islam dihadapkan pada persoalan fundamental mengenai siapa yang berhak menggantikan posisi beliau sebagai pemimpin umat. Peristiwa di Saqifah Bani Sa'idah menjadi titik awal munculnya perbedaan pandangan politik yang signifikan.⁴

Sebagian sahabat berpendapat bahwa kepemimpinan harus ditentukan melalui musyawarah di antara tokoh-tokoh

³ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 12.

⁴ Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates* (London: Longman, 2004), hlm. 58.

terkemuka umat, sementara kelompok lain meyakini bahwa kepemimpinan seharusnya berada dalam lingkup keluarga Nabi. Perbedaan ini pada awalnya bersifat politis, namun dalam perkembangan selanjutnya mengalami transformasi menjadi perbedaan teologis yang mendalam antara Sunni dan Syiah.⁵ Dengan demikian, politik tidak hanya menjadi ruang praksis kekuasaan, tetapi juga menjadi arena pembentukan doktrin keagamaan.

Dalam tradisi Sunni, legitimasi politik tidak didasarkan pada garis keturunan tertentu, melainkan pada prinsip konsensus (*ijma'*) dan kemampuan untuk menjaga stabilitas umat. Hal ini berbeda dengan tradisi Syiah yang menekankan pentingnya otoritas imam yang memiliki legitimasi ilahiah. Dalam kerangka Sunni, kepemimpinan dipahami sebagai institusi sosial yang bersifat duniawi, meskipun tetap memiliki dimensi religius dalam hal tanggung jawab moral dan hukum.⁶

Perkembangan sejarah menunjukkan bahwa prinsip-prinsip ideal seperti musyawarah dan keadilan sering kali mengalami perubahan dalam praktik politik. Pada masa Khulafaur Rasyidin, sistem pemerintahan masih mencerminkan nilai-nilai egalitarian dan partisipatif. Namun, memasuki era Dinasti Umayyah dan Abbasiyah, sistem tersebut bertransformasi menjadi monarki turun-temurun yang lebih otoriter.⁷ Transformasi ini menunjukkan

⁵ Wilferd Madelung, *The Succession to Muhammad* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), hlm. 17.

⁶ Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), hlm. 115.

⁷ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), hlm. 130.

adanya ketegangan antara idealitas normatif dan realitas politik.

Dalam menghadapi realitas tersebut, para ulama Sunni mengembangkan pendekatan yang cenderung pragmatis. Mereka berusaha menjaga keseimbangan antara idealitas agama dan stabilitas politik. Salah satu prinsip yang sering ditekankan adalah larangan memberontak terhadap penguasa, meskipun penguasa tersebut dianggap zalim, selama masih menjalankan kewajiban dasar sebagai Muslim.⁸ Prinsip ini didasarkan pada kekhawatiran akan terjadinya kekacauan sosial (*fitnah*) yang dianggap lebih berbahaya daripada ketidakadilan penguasa.

Pendekatan ini dapat dilihat dalam pemikiran para ulama klasik seperti Al-Mawardi, Al-Ghazali, dan Ibnu Taimiyah. Al-Mawardi, misalnya, dalam karyanya *Al-Ahkam al-Sultaniyyah* menekankan pentingnya institusi imamah sebagai sarana untuk menjaga agama dan mengatur dunia.⁹ Sementara itu, Al-Ghazali lebih menekankan pada aspek moral dan spiritual dalam kepemimpinan, meskipun tetap mengakui pentingnya stabilitas politik.¹⁰ Ibnu Taimiyah, di sisi lain, dikenal dengan pendekatannya yang lebih realistik, yang menekankan bahwa keberadaan penguasa, meskipun tidak sempurna, tetap lebih baik daripada ketiadaan otoritas yang dapat menimbulkan kekacauan.¹¹

⁸ Patricia Crone, *Medieval Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004), hlm. 265.

⁹ Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1985), hlm. 5.

¹⁰ Al-Ghazali, *Al-Iqtisad fi al-I'tiqad* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1983), hlm. 199.

¹¹ Ibn Taymiyyah, *Al-Siyasah al-Shar'iyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998), hlm. 23.

Karakter pragmatis dalam politik Sunni ini kemudian menjadi ciri khas yang membedakannya dari tradisi lain. Politik Sunni cenderung mengedepankan stabilitas, keteraturan, dan kesinambungan, bahkan jika harus mengorbankan sebagian idealitas normatif. Dalam konteks ini, politik dipahami sebagai seni kemungkinan (*the art of the possible*), di mana kompromi sering kali menjadi keniscayaan.

Namun, pendekatan ini juga tidak lepas dari kritik. Beberapa sarjana modern menilai bahwa sikap akomodatif terhadap kekuasaan dalam tradisi Sunni telah berkontribusi pada berkembangnya otoritarianisme dalam dunia Islam.¹² Dengan menekankan ketaatan kepada penguasa, tradisi ini dianggap kurang memberikan ruang bagi kritik dan oposisi politik. Akibatnya, kekuasaan sering kali tidak terkontrol dan rentan terhadap penyalahgunaan.

Di sisi lain, terdapat pula upaya reinterpretasi terhadap tradisi politik Sunni dalam konteks modern. Seiring dengan masuknya ide-ide Barat seperti demokrasi, hak asasi manusia, dan negara bangsa, para pemikir Muslim mulai mengkaji ulang konsep-konsep klasik dalam politik Sunni. Tokoh-tokoh seperti Muhammad Abduh dan Rashid Rida mencoba mengintegrasikan prinsip-prinsip modern dengan nilai-nilai Islam.¹³ Mereka menekankan bahwa konsep *syura* dapat menjadi dasar bagi sistem demokrasi, dan bahwa Islam tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip keadilan dan partisipasi politik.

Perdebatan ini menunjukkan bahwa hubungan antara agama dan politik dalam Islam, khususnya dalam tradisi

¹² Aziz Al-Azmeh, *Islam and Modernities* (London: Verso, 1993), hlm. 45.

¹³ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), hlm. 140.

Sunni, bersifat dinamis dan terus berkembang. Tidak terdapat satu model tunggal yang dapat dianggap sebagai representasi final dari politik Islam. Sebaliknya, yang ada adalah berbagai interpretasi yang dipengaruhi oleh konteks sejarah, sosial, dan politik masing-masing.

Dalam konteks kontemporer, isu hubungan agama dan politik dalam Islam kembali menjadi relevan, terutama di tengah meningkatnya peran agama dalam ruang publik. Di banyak negara Muslim, termasuk Indonesia, perdebatan mengenai peran Islam dalam negara terus berlangsung. Apakah Islam harus menjadi dasar negara, atau cukup sebagai sumber nilai moral dalam kehidupan berbangsa, menjadi pertanyaan yang masih terbuka.¹⁴

Dengan demikian, kajian mengenai hubungan agama dan politik dalam tradisi Sunni tidak hanya penting secara historis, tetapi juga relevan untuk memahami dinamika politik kontemporer. Tradisi Sunni, dengan segala kompleksitasnya, menawarkan perspektif yang kaya mengenai bagaimana agama dapat berinteraksi dengan kekuasaan, baik dalam bentuk integrasi maupun ketegangan.

B. Definisi “Sunni” Dalam Konteks Teologis Dan Historis

Istilah “Sunni” berasal dari frasa Ahlus Sunnah wal Jama’ah, yang secara harfiah berarti “kelompok yang mengikuti sunnah (tradisi Nabi) dan mayoritas umat (jama’ah).” Secara konseptual, istilah ini tidak hanya mengandung dimensi keagamaan, tetapi juga dimensi sosial dan politik. Dalam konteks teologis, Sunni merujuk pada kelompok umat Islam yang berpegang pada ajaran Nabi

¹⁴ Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara* (Jakarta: Paramadina, 1998), hlm. 78.

Muhammad ﷺ sebagaimana diriwayatkan melalui hadis, serta mengikuti konsensus para sahabat dan ulama sebagai sumber otoritas keagamaan.¹⁵ Dengan demikian, otoritas dalam tradisi Sunni tidak bersifat individual atau genealogis, melainkan kolektif dan berbasis pada transmisi ilmu.

Dalam perkembangan awal Islam, istilah Ahlus Sunnah wal Jama'ah belum digunakan secara formal seperti yang dikenal kemudian. Pada masa Nabi Muhammad ﷺ dan para sahabat, identitas umat Islam masih bersifat tunggal tanpa adanya pembelahan teologis yang tajam. Namun, setelah wafatnya Nabi, muncul berbagai dinamika politik yang memicu lahirnya kelompok-kelompok dengan pandangan berbeda mengenai kepemimpinan umat. Perbedaan ini kemudian berkembang menjadi identitas teologis yang lebih mapan.¹⁶

Secara historis, penggunaan istilah Sunni mulai mengemuka pada periode pasca-fitnah kubra (konflik besar pertama dalam Islam), terutama setelah munculnya kelompok Syiah dan Khawarij. Kelompok Syiah menegaskan bahwa kepemimpinan umat Islam harus berada di tangan keturunan Nabi Muhammad ﷺ melalui jalur Ali bin Abi Thalib, sementara Khawarij mengembangkan pandangan yang lebih radikal dengan menolak legitimasi penguasa yang dianggap tidak adil.¹⁷ Dalam konteks ini, Sunni muncul sebagai posisi tengah yang berusaha menjaga stabilitas umat dengan menghindari ekstremitas kedua kelompok tersebut.

Sebagai sebuah konstruksi teologis, Sunni berkembang melalui proses panjang yang melibatkan perdebatan intelektual dan dinamika sosial-politik. Salah satu ciri utama

¹⁵ Harun Nasution, *Teologi Islam* (Jakarta: UI Press, 1986), hlm. 62.

¹⁶ Fazlur Rahman, *Islam*, op. cit, hlm. 115.

¹⁷ Wilferd Madelung, *The Succession to Muhammad*, op. cit., hlm. 17.

Sunni adalah upayanya untuk mempertahankan keseimbangan antara teks wahyu (naql) dan rasionalitas ('aql). Hal ini terlihat dalam perkembangan ilmu kalam, di mana aliran-aliran seperti Asy'ariyah dan Maturidiyah berusaha merumuskan doktrin teologis yang moderat, dengan tetap mempertahankan otoritas wahyu tanpa menolak peran akal sepenuhnya.¹⁸

Dalam bidang fikih, tradisi Sunni juga ditandai dengan keberagaman mazhab yang diakui secara luas, seperti mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali. Keberagaman ini menunjukkan bahwa dalam Sunni terdapat ruang bagi perbedaan pendapat (ikhtilaf) selama masih berada dalam kerangka metodologi yang diakui. Konsensus (ijma') tidak selalu berarti keseragaman mutlak, tetapi lebih pada kesepakatan dalam prinsip-prinsip dasar.¹⁹

Konsep jama'ah dalam Sunni juga memiliki makna penting. Jama'ah tidak hanya merujuk pada mayoritas secara kuantitatif, tetapi juga pada kesatuan umat dalam kerangka ortodoksi. Dalam hal ini, keluar dari jama'ah sering kali dipandang sebagai ancaman terhadap stabilitas sosial dan keagamaan. Oleh karena itu, dalam tradisi Sunni terdapat penekanan kuat pada pentingnya menjaga persatuan umat dan menghindari perpecahan.²⁰

Dalam konteks politik, definisi Sunni tidak dapat dilepaskan dari konsep kepemimpinan (imamah atau khilafah). Berbeda dengan Syiah yang menekankan legitimasi kepemimpinan berdasarkan garis keturunan Nabi

¹⁸ Richard M. Frank, *Classical Islamic Theology* (Aldershot: Ashgate, 2007), hlm. 45.

¹⁹ Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), hlm. 89.

²⁰ Al-Ghazali, *Ihya' Ulum al-Din* (Beirut: Dar al-Fikr, 1997), hlm. 112.

(ahlul bait), Sunni lebih menekankan pada prinsip musyawarah (syura) dan konsensus (ijma') dalam menentukan pemimpin. Kepemimpinan dalam Sunni dipandang sebagai institusi yang bersifat duniawi (siyasi), meskipun memiliki dimensi religius dalam hal tanggung jawab moral dan penegakan hukum Islam.²¹

Namun demikian, dalam praktik sejarah, prinsip-prinsip normatif tersebut mengalami transformasi yang signifikan. Pada masa Khulafaur Rasyidin, pemilihan pemimpin masih melibatkan unsur musyawarah, meskipun tidak selalu dalam bentuk yang sistematis. Akan tetapi, setelah berdirinya Dinasti Umayyah, sistem kepemimpinan berubah menjadi monarki turun-temurun. Perubahan ini menimbulkan ketegangan antara idealitas normatif dan realitas politik.²²

Dalam menghadapi perubahan tersebut, para ulama Sunni cenderung mengembangkan pendekatan yang adaptif. Mereka berusaha menjustifikasi realitas politik yang ada dengan tetap mempertahankan kerangka normatif Islam. Hal ini terlihat dalam karya-karya ulama seperti Al-Mawardi, yang merumuskan teori politik Sunni dengan mengakomodasi praktik kekuasaan yang berkembang pada masanya. Dalam pandangannya, keberadaan penguasa, meskipun tidak ideal, tetap diperlukan untuk menjaga ketertiban sosial dan mencegah kekacauan.²³

Pendekatan ini menunjukkan bahwa Sunni bukanlah konsep yang statis, melainkan dinamis dan kontekstual. Definisi Sunni terus berkembang seiring dengan perubahan

²¹ Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1985), hlm. 5.

²² Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, op. cit, hlm. 130.

²³ Patricia Crone, *Medieval Islamic Political Thought* op. cit, hlm. 265.

kondisi sosial dan politik. Dalam hal ini, Sunni dapat dipahami sebagai sebuah tradisi yang selalu bernegosiasi antara idealitas agama dan realitas dunia.

Selain itu, penting untuk dicatat bahwa istilah Sunni juga memiliki dimensi identitas yang kuat. Dalam banyak kasus, identitas Sunni tidak hanya ditentukan oleh aspek teologis, tetapi juga oleh faktor sejarah, budaya, dan politik. Di berbagai wilayah dunia Islam, Sunni menjadi identitas mayoritas yang membentuk struktur sosial dan politik masyarakat.²⁴ Hal ini menunjukkan bahwa Sunni tidak hanya merupakan kategori teologis, tetapi juga fenomena sosial yang kompleks.

Dalam konteks modern, definisi Sunni kembali mengalami reinterpretasi. Dengan munculnya negara bangsa (nation-state) dan sistem politik modern, konsep-konsep klasik seperti khilafah dan imamah mulai dipertanyakan relevansinya. Para pemikir Muslim modern berusaha merumuskan kembali konsep Sunni dalam kerangka yang lebih sesuai dengan perkembangan zaman. Mereka mencoba mengintegrasikan nilai-nilai Islam dengan prinsip-prinsip modern seperti demokrasi, pluralisme, dan hak asasi manusia.²⁵

Namun, upaya reinterpretasi ini tidak selalu berjalan mulus. Terdapat perdebatan antara kelompok yang ingin mempertahankan pemahaman klasik dan kelompok yang mendorong pembaruan. Perdebatan ini mencerminkan dinamika internal dalam tradisi Sunni yang terus berkembang hingga saat ini.

Lebih jauh lagi, dalam konteks global, istilah Sunni juga sering digunakan dalam diskursus politik internasional,

²⁴ John L. Esposito, *Islam and Politics*, op. cit., hlm. 34.

²⁵ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, op. cit., hlm. 140.

terutama dalam kaitannya dengan konflik sektarian di Timur Tengah. Dalam hal ini, identitas Sunni sering kali dipolitisasi dan digunakan sebagai alat mobilisasi politik. Hal ini menunjukkan bahwa definisi Sunni tidak hanya bersifat akademik, tetapi juga memiliki implikasi praktis yang signifikan.²⁶

Dengan demikian, definisi Sunni tidak dapat dipahami secara sempit sebagai kategori teologis semata. Sebaliknya, Sunni harus dilihat sebagai konstruksi historis yang kompleks, yang terbentuk melalui interaksi antara doktrin keagamaan, praktik kekuasaan, dan realitas sosial-politik. Dalam kerangka ini, Sunni bukanlah entitas yang monolitik, melainkan tradisi yang plural dan dinamis.

Pemahaman yang komprehensif mengenai Sunni memerlukan pendekatan multidimensional yang mencakup aspek teologis, historis, dan politis. Tanpa pendekatan tersebut, analisis terhadap Sunni akan cenderung reduktif dan tidak mampu menangkap kompleksitas yang ada. Oleh karena itu, kajian mengenai Sunni dalam perspektif politik harus selalu mempertimbangkan konteks sejarah dan dinamika sosial yang melingkupinya.

Pada akhirnya, Sunni dapat dipahami sebagai upaya kolektif umat Islam untuk menjaga kesinambungan tradisi Nabi Muhammad ﷺ dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk politik. Upaya ini tidak selalu berjalan tanpa konflik, tetapi justru melalui proses dialektika yang panjang antara idealitas dan realitas. Dalam proses tersebut, Sunni terus mengalami transformasi, sehingga tetap relevan dalam menghadapi tantangan zaman.

²⁶ Vali Nasr, *The Shia Revival* (New York: Norton, 2006), hlm. 52.

BAB II

AKAR SEJARAH POLITIK SUNNI

A. Peristiwa Saqifah dan Awal Perdebatan Kepemimpinan

Akar sejarah politik Sunni tidak dapat dilepaskan dari peristiwa Saqifah Bani Sa'idah, sebuah momentum yang sangat menentukan dalam sejarah Islam awal. Peristiwa ini bukan sekadar forum politik yang berlangsung segera setelah wafatnya Nabi Muhammad ﷺ, melainkan juga merupakan titik awal lahirnya perdebatan yang mendasar mengenai legitimasi kepemimpinan, sumber otoritas, dan mekanisme suksesi dalam komunitas Muslim. Dengan kata lain, Saqifah bukan hanya peristiwa historis yang bersifat insidental, tetapi juga sebuah titik balik yang membentuk orientasi politik umat Islam pada masa-masa berikutnya. Dalam banyak kajian sejarah Islam, peristiwa ini dipandang sebagai fondasi awal pembentukan pola politik Sunni yang bertumpu pada musyawarah, baiat, dan penerimaan komunitas sebagai dasar legitimasi kekuasaan.²⁷

Signifikansi Saqifah terletak pada kenyataan bahwa peristiwa ini terjadi pada saat umat Islam sedang menghadapi situasi yang sangat genting. Wafatnya Nabi Muhammad ﷺ pada tahun 632 M menimbulkan kekosongan otoritas yang sangat sensitif, baik secara spiritual maupun politik. Selama hidupnya, Nabi bukan hanya pembawa wahyu dan pembimbing moral, tetapi juga pemimpin hukum, kepala pemerintahan, panglima militer, dan tokoh pemersatu masyarakat Muslim. Dalam diri beliau, seluruh fungsi kepemimpinan itu menyatu secara utuh. Oleh sebab

²⁷ Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, hlm., 58.

itu, wafatnya Nabi tidak hanya menghadirkan duka mendalam, tetapi juga menimbulkan pertanyaan mendesak yang tidak dapat ditunda: siapa yang akan memimpin komunitas Muslim setelah beliau, dan atas dasar apa kepemimpinan itu dapat dianggap sah? Dalam situasi yang penuh ketidakpastian inilah sebagian kaum Anshar berkumpul di Saqifah Bani Sa'idah untuk membicarakan masa depan kepemimpinan umat Islam.²⁸

Pertemuan kaum Anshar di Saqifah menunjukkan bahwa persoalan kepemimpinan telah dipahami sejak awal sebagai kebutuhan mendasar bagi keberlangsungan umat. Kaum Anshar merasa memiliki dasar moral dan politik yang kuat untuk mengajukan diri sebagai pemimpin. Mereka adalah penduduk Madinah yang telah memberikan perlindungan kepada Nabi dan kaum Muhajirin setelah hijrah dari Makkah. Selain itu, mereka juga berperan besar dalam menopang perkembangan komunitas Islam awal, baik dalam aspek sosial, politik, maupun militer. Dari sudut pandang mereka, jasa historis tersebut bukanlah hal kecil, melainkan modal legitimasi yang sah untuk mengambil peran utama dalam kepemimpinan setelah wafatnya Nabi. Dengan demikian, klaim Anshar atas kepemimpinan tidak lahir dari ambisi semata, tetapi dari keyakinan bahwa mereka telah memberikan kontribusi nyata dan fundamental bagi tegaknya masyarakat Muslim.²⁹

Akan tetapi, pertemuan di Saqifah segera diketahui oleh kalangan Muhajirin. Abu Bakar, Umar bin Khattab, dan Abu Ubaidah bin Jarrah kemudian datang dan ikut terlibat dalam diskusi tersebut. Kehadiran mereka memperlihatkan bahwa persoalan kepemimpinan tidak dapat diputuskan

²⁸ Madelung, *The Succession to Muhammad*, hlm., 30.

²⁹ *Ibid.*, hlm., 35.

hanya oleh satu kelompok, karena ia menyangkut keseluruhan umat Islam yang terdiri dari unsur-unsur sosial dan politik yang berbeda. Di titik inilah perdebatan yang terjadi di Saqifah menjadi sangat penting, karena ia memperlihatkan perjumpaan antara dua basis legitimasi yang berbeda namun sama-sama kuat.

Dalam perdebatan yang berlangsung, kaum Anshar menekankan jasa politik dan sosial mereka dalam membangun masyarakat Madinah serta membela Nabi dan Islam pada masa-masa sulit. Sementara itu, kaum Muhajirin menekankan kedekatan mereka dengan Nabi, posisi mereka sebagai golongan awal yang menerima Islam, serta kedudukan Quraisy di tengah bangsa Arab.³⁰ Umar bin Khattab menegaskan bahwa masyarakat Arab tidak akan menerima kepemimpinan selain dari Quraisy, sebab suku tersebut memiliki wibawa historis, kultural, dan simbolik yang kuat dalam struktur sosial Arab ketika itu.³¹ Argumen ini menunjukkan bahwa persoalan kepemimpinan dalam Islam awal tidak hanya dipahami dalam kerangka ideal keagamaan, tetapi juga berkaitan erat dengan realitas sosial-politik yang hidup di tengah masyarakat Arab. Dalam hal ini, legitimasi bukan hanya soal kesalehan, melainkan juga soal penerimaan sosial yang memungkinkan kepemimpinan berjalan efektif.

Dari sudut pandang politik, perdebatan di Saqifah memperlihatkan bahwa sejak awal umat Islam telah berhadapan dengan persoalan klasik dalam teori kekuasaan: apakah legitimasi pemimpin harus didasarkan pada jasa, kedekatan personal, penerimaan sosial, atau kekuatan konsensus? Jawaban yang lahir dari peristiwa Saqifah

³⁰ Ibid., hlm., 45.

³¹ Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, hlm., 60.

tampaknya bergerak ke arah sintesis pragmatis. Kepemimpinan tidak ditentukan oleh satu prinsip tunggal, melainkan oleh kombinasi berbagai pertimbangan yang dianggap paling mungkin menjaga keutuhan umat pada saat itu. Karena itulah, peristiwa ini sering dibaca sebagai contoh awal bahwa politik dalam Islam tidak pernah sepenuhnya terlepas dari pertimbangan realistik, meskipun tetap dibingkai oleh nilai-nilai agama.

Pada akhirnya, Abu Bakar dibaiat sebagai khalifah pertama. Meskipun dalam proses diskusi Abu Bakar sempat menyebut Umar dan Abu Ubaidah sebagai tokoh yang patut dipertimbangkan, Umar justru lebih dahulu membaiat Abu Bakar, kemudian diikuti oleh yang lain.³² Dari perspektif sejarah politik, momen ini sangat penting karena memperlihatkan bahwa suksesi kepemimpinan dalam Islam awal berlangsung melalui negosiasi elite dan konsensus terbatas. Kepemimpinan tidak diwariskan secara genealogis, dan juga tidak ditegaskan melalui penunjukan ilahi yang secara eksplisit diterima semua pihak. Sebaliknya, legitimasi dibangun melalui penerimaan para tokoh utama komunitas yang kemudian diharapkan meluas menjadi penerimaan umat.

Penting dicatat bahwa baiat kepada Abu Bakar tidak hanya merupakan tindakan simbolik, melainkan juga penegasan atas prinsip bahwa pemimpin harus diakui melalui persetujuan politik komunitas. Di sinilah Saqifah memperoleh posisi yang sangat sentral dalam pembentukan teori politik Sunni. Ia menghadirkan preseden bahwa urusan kepemimpinan setelah Nabi berada dalam ranah ijtihad manusiawi, bukan dalam wilayah kenabian yang tertutup.

³² Madelung, *The Succession to Muhammad*, hlm., 45-52.

Dengan kata lain, politik pascakenabian dalam Islam lahir sebagai ruang musyawarah, pertimbangan, dan kesepakatan, meskipun tidak selalu berlangsung secara ideal dan tanpa ketegangan.

Akan tetapi, keputusan di Saqifah tidak berarti sepenuhnya diterima tanpa keberatan. Sebagian sahabat, khususnya yang dekat dengan Ali bin Abi Thalib, berpandangan bahwa Ali lebih layak menjadi penerus Nabi. Pandangan ini didasarkan pada beberapa pertimbangan: kedekatannya secara keluarga dengan Nabi, posisinya sebagai salah satu orang paling awal masuk Islam, kapasitas keilmuan yang menonjol, serta kualitas moral dan keberanian yang telah diakui luas dalam sejarah Islam awal.³³ Dari sinilah benih awal perbedaan politik mulai tampak. Pada tahap ini, perbedaan tersebut belum sepenuhnya berupa perbedaan teologis yang mapan, melainkan lebih berupa perbedaan pandangan mengenai siapa yang paling layak memimpin umat setelah wafatnya Nabi.

Namun demikian, perbedaan awal itu tidak berhenti pada wilayah preferensi politik. Dalam perkembangan berikutnya, persoalan mengenai siapa yang lebih berhak memimpin berubah menjadi perbedaan yang jauh lebih mendalam tentang sumber legitimasi, hakikat otoritas, dan hubungan antara keluarga Nabi dengan kepemimpinan umat. Dari sinilah kemudian berkembang perbedaan teologis antara Sunni dan Syiah. Dalam pengertian ini, Saqifah bukan hanya peristiwa suksesi, tetapi juga titik awal fragmentasi wacana politik Islam yang nantinya membentuk mazhab-mazhab besar dalam sejarah umat Islam.

³³ Ibid., hlm., 52.

Dalam tradisi Sunni, peristiwa Saqifah kemudian dipahami sebagai bentuk ijtihad politik para sahabat. Keputusan yang diambil dipandang sah karena bertujuan menjaga persatuan umat dan mencegah kekosongan kekuasaan yang dapat menimbulkan kekacauan yang lebih besar.³⁴ Penekanan pada unsur ijtihad ini penting, sebab ia menunjukkan bahwa tradisi Sunni memandang para sahabat sebagai aktor sejarah yang berusaha mengambil keputusan terbaik dalam situasi yang serba mendesak. Artinya, yang ditekankan bukan semata-mata kesempurnaan prosesnya, melainkan niat menjaga kemaslahatan umat dan menghindari perpecahan.

Oleh karena itu, legitimasi politik dalam Sunni sejak awal dibangun di atas prinsip musyawarah, baiat, dan penerimaan komunitas, bukan pada klaim hak keturunan tertentu. Prinsip-prinsip ini kemudian menjadi landasan penting dalam teori politik Sunni pada masa-masa selanjutnya. Meskipun dalam praktik sejarah model tersebut mengalami berbagai penyesuaian, bahkan penyimpangan, memori tentang Saqifah tetap dipertahankan sebagai dasar normatif bahwa kepemimpinan harus berangkat dari kesepakatan umat, atau setidaknya dari pengakuan kolektif yang cukup untuk menjamin stabilitas sosial-politik.

Dalam konteks yang lebih luas, Saqifah memperlihatkan bahwa politik Sunni sejak awal dibentuk oleh dua kecenderungan sekaligus: idealitas normatif dan realitas pragmatis. Di satu sisi, terdapat komitmen pada nilai musyawarah dan persatuan. Di sisi lain, terdapat kesadaran bahwa keputusan politik harus mampu menjawab kebutuhan konkret masyarakat, terutama dalam situasi

³⁴ Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah*, hlm., 5-6.

krisis. Perpaduan antara dua unsur inilah yang kemudian menjadi salah satu karakter paling khas dari tradisi politik Sunni.

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa peristiwa Saqifah Bani Sa'idah merupakan fondasi penting bagi lahirnya politik Sunni. Dari sana terbentuk pemahaman bahwa kepemimpinan setelah Nabi adalah persoalan komunitas, bukan hak eksklusif satu garis keturunan; bahwa legitimasi membutuhkan musyawarah dan baiat; dan bahwa stabilitas umat merupakan pertimbangan utama dalam pengambilan keputusan politik. Seluruh unsur ini kemudian berkembang menjadi kerangka dasar dalam pemikiran politik Sunni, baik pada masa klasik maupun dalam perkembangan selanjutnya.

B. Khulafaur Rasyidin Sebagai Model Awal Politik Sunni

Dalam tradisi Sunni, periode Khulafaur Rasyidin menempati posisi yang sangat penting sebagai model awal pemerintahan Islam. Masa ini tidak hanya dipandang sebagai kelanjutan langsung dari kepemimpinan Nabi Muhammad ﷺ, tetapi juga sebagai fase pembentukan prinsip-prinsip dasar politik Islam yang kemudian dijadikan rujukan normatif dalam pemikiran politik Sunni. Keempat khalifah—Abu Bakar al-Shiddiq, Umar bin Khattab, Utsman bin Affan, dan Ali bin Abi Thalib—dilihat sebagai figur-figur yang, dalam kadar dan konteks yang berbeda, berupaya menjalankan kekuasaan dalam kerangka nilai-nilai Islam. Oleh sebab itu, periode Khulafaur Rasyidin tidak sekadar dikenang sebagai fase sejarah, melainkan juga sebagai

paradigma awal tentang bagaimana kekuasaan seharusnya dipahami, dijalankan, dan dibatasi dalam tradisi Sunni.³⁵

Pentingnya masa Khulafaur Rasyidin dalam konstruksi politik Sunni terletak pada kenyataan bahwa periode ini menyediakan pengalaman historis yang sangat kaya. Pada masa inilah umat Islam mengalami transisi dari kepemimpinan kenabian menuju kepemimpinan politik biasa, dari komunitas religius yang masih sederhana menuju masyarakat yang semakin kompleks, dan dari solidaritas awal yang relatif utuh menuju dinamika internal yang penuh ketegangan. Karena itu, pengalaman empat khalifah pertama menjadi bahan refleksi yang sangat menentukan bagi para ulama Sunni ketika merumuskan teori tentang legitimasi, keadilan, musyawarah, stabilitas, dan hubungan antara agama dan kekuasaan.³⁶

Dalam memori kolektif Sunni, Khulafaur Rasyidin sering diposisikan sebagai al-khulafa' al-rasyidun al-mahdiyyun, yakni para khalifah yang memperoleh petunjuk dan berjalan di atas prinsip-prinsip yang benar. Penyebutan ini tidak berarti bahwa seluruh kebijakan mereka dipahami sebagai sesuatu yang mutlak dan tanpa kekurangan, tetapi lebih menunjukkan bahwa masa mereka dianggap paling dekat dengan spirit kenabian.³⁷ Dengan kata lain, keempat khalifah ini dihormati bukan karena mereka bebas dari persoalan sejarah, melainkan karena dalam diri mereka umat Islam melihat upaya paling awal untuk menjalankan

³⁵ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), hlm., 130.

³⁶ Antony Black, *The History of Islamic Political Thought*, 2nd ed. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011), hlm., 38.

³⁷ Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, hadis tentang Khulafaur Rasyidin.

kekuasaan berdasarkan amanah, tanggung jawab moral, dan orientasi kemaslahatan umum.

1. Abu Bakar al-Shiddiq: Konsolidasi Otoritas dan Persatuan Umat

Abu Bakar al-Shiddiq menempati posisi yang sangat mendasar dalam sejarah politik Islam karena ia adalah khalifah pertama yang memimpin umat setelah wafatnya Nabi Muhammad ﷺ. Kepemimpinannya lahir dalam situasi yang sangat genting, ketika komunitas Muslim sedang menghadapi kekosongan otoritas dan ancaman perpecahan yang nyata.³⁸ Karena itu, karakter utama pemerintahannya adalah konsolidasi otoritas dan penyelamatan persatuan umat.

Setelah Nabi wafat, sebagian kabilah Arab mulai melepaskan loyalitas politik dari Madinah. Ada yang murtad, ada yang mengikuti nabi-nabi palsu, dan ada pula yang menolak membayar zakat. Dalam konteks ini, Abu Bakar mengambil sikap tegas melalui Perang Riddah. Kebijakan ini menunjukkan bahwa keanggotaan dalam umat Islam tidak hanya bermakna spiritual, tetapi juga memiliki dimensi sosial dan politik.³⁹

Penolakannya terhadap kompromi dalam urusan zakat memperlihatkan bahwa ia memahami zakat bukan sekadar kewajiban ibadah, melainkan bagian dari struktur politik komunitas Muslim. Dalam pandangannya, penolakan zakat berarti penolakan terhadap otoritas politik pusat.⁴⁰

³⁸ Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates* (Harlow: Pearson, 2004), hlm., 63.

³⁹ Al-Tabari, *Tarikh al-Rusul wa al-Muluk*, hlm., 3:246.

⁴⁰ Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm., 20.

Pidato Abu Bakar setelah dibaiat sering dianggap sebagai fondasi etika politik Islam. Ia menegaskan bahwa dirinya harus ditaati selama taat kepada Allah dan Rasul-Nya, tetapi dapat dikoreksi jika menyimpang.⁴¹ Pernyataan ini menunjukkan bahwa kepemimpinan dalam Islam tidak bersifat absolut, melainkan amanah yang tunduk pada nilai moral dan kontrol sosial.

Dalam perspektif Sunni, Abu Bakar menjadi simbol pemimpin yang sah karena memperoleh legitimasi melalui baiat dan mampu menjaga kesatuan umat. Dari sinilah lahir prinsip bahwa stabilitas dan persatuan umat merupakan prioritas utama dalam politik Sunni.⁴²

2. Umar bin Khattab: Institusionalisasi Kekuasaan dan Etos Keadilan

Umar bin Khattab dikenal sebagai figur yang membawa pemerintahan Islam ke tahap yang lebih terstruktur. Pada masa pemerintahannya, wilayah Islam berkembang pesat hingga mencakup Persia, Syam, dan Mesir. Ekspansi ini menuntut adanya sistem administrasi yang lebih kompleks.⁴³

Umar membangun berbagai institusi penting, seperti *diwan*, sistem keuangan negara, pembagian wilayah administratif, dan lembaga peradilan.⁴⁴ Hal ini menunjukkan bahwa kekuasaan tidak cukup dijalankan melalui figur pemimpin saja, tetapi harus ditopang oleh sistem yang terorganisasi.

⁴¹ Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah*, hlm., 6.

⁴² Patricia Crone, *Medieval Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004), hlm., 24.

⁴³ Lapidus, *A History of Islamic Societies*, hlm., 140.

⁴⁴ Black, *The History of Islamic Political Thought*, hlm., 41.

Dalam tradisi Sunni, Umar menjadi simbol keadilan dan ketegasan. Ia dikenal sebagai pemimpin yang mengawasi pejabatnya dengan ketat dan menjaga kesejahteraan rakyat.⁴⁵ Citra ini membentuk ideal politik Sunni bahwa kekuasaan harus kuat tetapi tetap adil dan bertanggung jawab.

Dari perspektif teori politik, masa Umar menunjukkan bahwa legitimasi tidak hanya bersumber dari baiat, tetapi juga dari kemampuan menciptakan keadilan struktural. Dengan demikian, pemerintahan yang sah adalah pemerintahan yang mampu menjamin kemaslahatan masyarakat secara nyata.⁴⁶

3. Utsman bin Affan: Krisis Legitimasi dan Retaknya Konsensus

Utsman bin Affan adalah sahabat senior yang sangat dihormati dalam sejarah Islam. Ia berjasa besar, terutama dalam proses kodifikasi mushaf Al-Qur'an. Akan tetapi, masa pemerintahannya juga menjadi titik awal munculnya krisis legitimasi politik yang serius dalam tubuh umat Islam.⁴⁷

Seiring berjalannya waktu, berbagai kritik diarahkan kepadanya, terutama terkait pengangkatan kerabat-kerabatnya dari Bani Umayyah ke posisi-posisi penting dalam pemerintahan. Bagi para pengkritiknya, kebijakan ini dipandang sebagai bentuk nepotisme yang bertentangan dengan semangat keadilan pemerintahan Islam awal.⁴⁸ Meski para pendukung Utsman

⁴⁵ Watt, *Islamic Political Thought*, hlm., 20.

⁴⁶ Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), hlm., 118.

⁴⁷ Lapidus, *A History of Islamic Societies*, hlm.,140.

⁴⁸ Black, *The History of Islamic Political Thought*, hlm.,41.

menganggap kebijakan tersebut sebagai bagian dari kebutuhan administratif dan strategi stabilitas, persepsi publik telah berubah. Ketidakpuasan berkembang di sejumlah wilayah penting seperti Mesir, Kufah, dan Basrah.

Krisis pada masa Utsman menunjukkan bahwa legitimasi politik dalam Islam tidak cukup hanya ditopang oleh kesalehan pribadi dan status simbolik, tetapi juga menuntut adanya persepsi publik mengenai keadilan. Ketika masyarakat mulai memandang pemerintahan tidak lagi adil, maka dukungan terhadap pemimpin pun melemah.⁴⁹ Situasi inilah yang pada akhirnya memuncak dalam pengepungan rumah Utsman dan pembunuhannya.

Dalam tradisi Sunni, terbunuhnya Utsman dipandang sebagai awal *fitnah* besar yang merusak kesatuan umat. Peristiwa ini membentuk kesadaran historis bahwa pemberontakan terhadap penguasa Muslim, betapapun besar ketidakpuasan terhadapnya, dapat menimbulkan kerusakan yang lebih luas.⁵⁰ Karena itulah, dalam perkembangan teori politik Sunni kemudian muncul penekanan kuat pada pentingnya stabilitas, kesabaran terhadap penguasa, dan larangan membuka pintu kekacauan sosial.

4. Ali bin Abi Thalib: Legitimasi Moral dan Krisis Politik

Ali bin Abi Thalib menempati posisi yang sangat sentral dalam sejarah Islam. Dalam tradisi Sunni, ia diakui sebagai khalifah keempat yang sah sekaligus salah satu sahabat yang paling utama. Dalam tradisi Syiah, ia

⁴⁹ Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm.,20.

⁵⁰ Madelung, *The Succession to Muhammad*, hlm.,78-85.

dipandang sebagai penerus Nabi yang paling berhak sejak awal.⁵¹ Karena itu, figur Ali berada di jantung perbedaan antara dua tradisi besar tersebut.

Ali dibaiat dalam suasana politik yang sangat rapuh setelah terbunuhnya Utsman. Sejak awal ia dihadapkan pada persoalan kompleks: tuntutan untuk menghukum pembunuh Utsman, resistensi dari beberapa tokoh penting, dan kebutuhan untuk meneguhkan kembali otoritas pusat.⁵² Dalam situasi seperti ini, keutamaan moral dan kedalaman ilmu yang dimiliki Ali tidak cukup untuk meredam konflik politik yang sudah terlanjur membesar.

Masa pemerintahannya ditandai oleh dua konflik besar, yakni Perang Jamal dan Perang Shiffin. Dua perang ini menunjukkan bahwa dunia politik Islam telah kehilangan konsensus dasarnya. Dalam tradisi Sunni, Ali tetap dihormati dan dipandang sah, tetapi pengalaman politik pada masanya menjadi pelajaran tentang betapa berbahayanya perpecahan internal umat.⁵³ Sebaliknya, dalam perspektif Syiah, pengalaman Ali dipahami sebagai bukti historis bahwa hak Ahlul Bait telah diabaikan oleh arus politik mayoritas.

Dengan demikian, Khulafaur Rasyidin menjadi model awal politik Sunni bukan karena seluruh periode mereka berlangsung tanpa konflik, melainkan karena pengalaman mereka menyediakan fondasi normatif dan historis bagi teori politik Islam: baiat, syura, keadilan, amanah, dan pentingnya persatuan umat.

⁵¹ Vali Nasr, *The Shia Revival: How Conflicts within Islam Will Shape the Future* (New York: W. W. Norton, 2006), hlm., 39.

⁵² Madelung, *The Succession to Muhammad*, hlm., 165.

⁵³ Black, *The History of Islamic Political Thought*, hlm., 43.

C. Munculnya Perbedaan Sunni-Syiah Dalam Politik

Perbedaan antara Sunni dan Syiah pada mulanya berakar pada persoalan politik yang sangat mendasar, yaitu mengenai siapa yang paling berhak memimpin umat Islam setelah wafatnya Nabi Muhammad ﷺ. Persoalan ini muncul karena tidak adanya mekanisme suksesi yang secara eksplisit dan diterima secara universal oleh seluruh komunitas Muslim. Dalam situasi tersebut, umat Islam harus merumuskan sendiri cara menentukan pemimpin, yang kemudian melahirkan berbagai pandangan yang berbeda.⁵⁴

Namun demikian, perbedaan yang pada awalnya bersifat politis tersebut tidak berhenti pada persoalan praktis mengenai kepemimpinan. Seiring dengan perjalanan sejarah, perbedaan itu berkembang menjadi perbedaan yang lebih luas dan mendalam, meliputi aspek teologis, historis, bahkan identitas keagamaan. Dengan kata lain, apa yang semula merupakan perdebatan politik berubah menjadi pembentukan dua tradisi besar dalam Islam yang memiliki cara pandang berbeda terhadap otoritas, kepemimpinan, dan sejarah umat.⁵⁵

Dalam arus yang kemudian dikenal sebagai Sunni, persoalan kepemimpinan dipahami sebagai urusan duniawi yang harus diselesaikan melalui mekanisme sosial-politik, seperti musyawarah (syura), baiat, dan penerimaan komunitas. Kepemimpinan tidak dipandang sebagai hak ilahi yang melekat pada individu tertentu, melainkan sebagai amanah yang diberikan oleh umat kepada seseorang yang

⁵⁴ Wilferd Madelung, *The Succession to Muhammad* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), hlm. 17-20.

⁵⁵ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), hlm. 131-134.

dianggap mampu menjaga agama dan mengatur kehidupan sosial secara adil.⁵⁶ Oleh karena itu, dalam tradisi Sunni, legitimasi politik tidak bersumber dari garis keturunan, melainkan dari konsensus atau penerimaan kolektif masyarakat Muslim.

Prinsip ini memiliki implikasi penting dalam pembentukan teori politik Sunni. Pertama, ia membuka ruang bagi fleksibilitas dalam menentukan pemimpin, karena tidak ada batasan genealogis yang mutlak. Kedua, ia menempatkan kepemimpinan dalam ranah ijtihad manusia, sehingga keputusan politik dapat berubah sesuai dengan kebutuhan dan kondisi zaman. Ketiga, ia menegaskan bahwa stabilitas dan persatuan umat merupakan tujuan utama dari kekuasaan, bahkan sering kali lebih diutamakan daripada idealitas tertentu dalam proses pemilihan pemimpin.⁵⁷

Sebaliknya, dalam arus yang berkembang menjadi Syiah, kepemimpinan dipandang memiliki dimensi yang jauh lebih sakral. Ali bin Abi Thalib diyakini memiliki legitimasi istimewa untuk memimpin umat, baik karena kedekatannya secara keluarga dengan Nabi maupun karena keyakinan bahwa kepemimpinan harus berada di tangan Ahlul Bait.⁵⁸ Dalam pandangan ini, kepemimpinan tidak semata-mata ditentukan oleh musyawarah manusia, tetapi merupakan bagian dari ketentuan ilahi yang telah ditetapkan sebelumnya.

Dalam perkembangan selanjutnya, keyakinan ini melahirkan doktrin imamah, yang menjadi salah satu pilar

⁵⁶ Abu al-Hasan al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1985), hlm. 5-7.

⁵⁷ Patricia Crone, *Medieval Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004), hlm. 24-29.

⁵⁸ Vali Nasr, *The Shia Revival* (New York: W. W. Norton, 2006), hlm. 39-45.

utama dalam teologi Syiah. Dalam doktrin ini, imam tidak hanya berfungsi sebagai pemimpin politik, tetapi juga sebagai pewaris otoritas spiritual Nabi, penafsir wahyu yang otoritatif, dan penjaga kemurnian ajaran Islam.⁵⁹ Bahkan dalam beberapa aliran Syiah, imam diyakini memiliki sifat ma'shum (terpelihara dari kesalahan), sehingga otoritasnya tidak hanya bersifat politis, tetapi juga teologis dan epistemologis.

Di sinilah letak perbedaan mendasar antara Sunni dan Syiah. Sunni memahami legitimasi kepemimpinan sebagai sesuatu yang dibangun melalui kesepakatan umat dan mekanisme sosial-politik, sedangkan Syiah memandang legitimasi sebagai sesuatu yang bersumber dari penetapan ilahi yang diwariskan melalui garis keturunan tertentu.⁶⁰ Dengan kata lain, Sunni bertumpu pada otoritas sosial-politik, sementara Syiah bertumpu pada otoritas spiritual-genealogis.

Perbedaan ini tidak hanya bersifat teoritis, tetapi juga memiliki dampak besar terhadap orientasi politik kedua tradisi tersebut. Dalam sejarahnya, Sunni cenderung berkembang sebagai kelompok mayoritas yang terlibat langsung dalam pengelolaan kekuasaan. Karena itu, pendekatan politiknya relatif pragmatis dan realistis, dengan penekanan pada stabilitas, keteraturan, dan keberlangsungan pemerintahan.⁶¹ Dalam banyak kasus, ulama Sunni lebih memilih mendukung otoritas yang ada,

⁵⁹ Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam* (New Haven: Yale University Press, 1985), hlm. 154-168.

⁶⁰ Fazlur Rahman, *Islam*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1979), hlm. 118-121.

⁶¹ Antony Black, *The History of Islamic Political Thought*, 2nd ed. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011), hlm. 43-47.

selama masih memungkinkan menjaga ketertiban sosial dan menjalankan fungsi dasar pemerintahan.

Sebaliknya, Syiah berkembang dalam konteks sejarah yang sering kali ditandai oleh marginalisasi politik. Pengalaman historis seperti tragedi Karbala, di mana Husain bin Ali terbunuh, membentuk kesadaran kolektif yang kuat tentang ketidakadilan dan pengkhianatan terhadap Ahlul Bait.⁶² Dari pengalaman inilah muncul orientasi politik yang lebih kritis terhadap kekuasaan, serta penekanan pada legitimasi moral dan spiritual di atas legitimasi politik formal.

Ingatan historis tersebut kemudian menjadi bagian penting dari identitas Syiah. Kesetiaan kepada Ahlul Bait tidak hanya dipahami sebagai sikap keagamaan, tetapi juga sebagai posisi politik yang menolak ketidakadilan. Dalam hal ini, politik Syiah sering kali mengandung dimensi resistensi terhadap kekuasaan yang dianggap tidak sah secara moral atau teologis.⁶³

Dengan demikian, perbedaan antara Sunni dan Syiah tidak dapat dipahami hanya sebagai perbedaan pendapat mengenai siapa yang menjadi khalifah pertama. Perbedaan tersebut mencerminkan dua paradigma besar tentang bagaimana otoritas dipahami dalam Islam: apakah ia bersumber dari konsensus umat atau dari penetapan ilahi; apakah kepemimpinan bersifat politis atau juga spiritual; dan apakah sejarah harus dibaca sebagai rangkaian ijtihad manusia atau sebagai proses yang mengandung penyimpangan terhadap kehendak ilahi.⁶⁴

⁶² Vali Nasr, *The Shia Revival*, hlm. 50–55.

⁶³ Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, hlm. 179–182.

⁶⁴ Patricia Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, hlm. 265–270.

Dalam perkembangan lebih lanjut, perbedaan ini membentuk dua tradisi besar yang memiliki cara pandang berbeda terhadap kepemimpinan, sejarah, dan hubungan antara agama dan kekuasaan. Sunni mengembangkan model politik yang menekankan stabilitas, fleksibilitas, dan realisme, sementara Syiah mengembangkan model yang menekankan legitimasi spiritual, keadilan moral, dan kesetiaan terhadap Ahlul Bait. Kedua tradisi ini, meskipun berbeda, sama-sama menjadi bagian integral dari sejarah panjang politik Islam.

D. Fitnah Kubra: Konflik Besar dan Lahirnya Fragmentasi Politik Islam

Dalam sejarah Islam, istilah fitnah kubra merujuk pada rangkaian konflik besar yang terjadi sejak akhir pemerintahan Utsman bin Affan hingga masa Ali bin Abi Thalib. Konflik ini dikenal sebagai perang saudara pertama dalam Islam dan menjadi salah satu peristiwa paling menentukan dalam pembentukan orientasi politik umat Islam. Jika peristiwa Saqifah Bani Sa'idah merupakan panggung awal perdebatan mengenai suksesi kepemimpinan, maka fitnah kubra merupakan fase di mana perdebatan tersebut berkembang menjadi konflik terbuka yang melibatkan kekerasan dan perpecahan di antara sesama Muslim.⁶⁵

Signifikansi fitnah kubra tidak hanya terletak pada besarnya konflik yang terjadi, tetapi juga pada dampak jangka panjangnya terhadap pembentukan pemikiran politik Islam. Peristiwa ini menandai berakhirnya masa konsensus relatif yang masih dapat dipertahankan pada periode

⁶⁵ Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates* (Harlow: Pearson Longman, 2004), hlm. 76–78.

Khulafaur Rasyidin awal, dan sekaligus membuka babak baru dalam sejarah Islam yang ditandai oleh fragmentasi politik, munculnya kelompok-kelompok ideologis, serta berkembangnya perbedaan teologis yang semakin tajam.⁶⁶

Akar fitnah kubra dapat ditelusuri pada meningkatnya ketegangan sosial-politik pada masa pemerintahan Utsman bin Affan. Ekspansi wilayah Islam yang sangat cepat membawa perubahan besar dalam struktur masyarakat Muslim. Wilayah yang luas menghasilkan distribusi kekayaan yang tidak merata, munculnya elite-elite baru di daerah-daerah, serta meningkatnya kompleksitas hubungan antara pusat kekuasaan di Madinah dengan wilayah-wilayah taklukan.⁶⁷

Dalam situasi tersebut, kebijakan Utsman yang mengangkat kerabat-kerabatnya dari Bani Umayyah ke posisi penting dalam pemerintahan menjadi sumber kritik yang meluas. Bagi sebagian kalangan, kebijakan ini dipandang sebagai bentuk nepotisme yang bertentangan dengan prinsip keadilan yang selama ini dijunjung tinggi dalam pemerintahan Islam.⁶⁸ Meskipun tidak semua kebijakan tersebut dapat dipahami secara sederhana sebagai penyimpangan, persepsi publik terhadap ketidakadilan telah berkembang dan menciptakan ketidakpuasan yang meluas di berbagai wilayah seperti Mesir, Kufah, dan Basrah.

Ketidakpuasan tersebut pada akhirnya berkembang menjadi gerakan oposisi yang semakin terorganisir. Para penentang Utsman tidak hanya menyampaikan kritik, tetapi

⁶⁶ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), hlm. 136-138.

⁶⁷ Antony Black, *The History of Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011), hlm. 41-42.

⁶⁸ Patricia Crone, *Medieval Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004), hlm. 31-33.

juga melakukan tekanan politik yang semakin kuat terhadap pusat kekuasaan. Situasi ini mencapai puncaknya ketika rumah Utsman dikepung oleh para pemberontak, yang kemudian berujung pada pembunuhannya.⁶⁹

Tragedi pembunuhan Utsman merupakan titik balik yang sangat penting dalam sejarah politik Islam. Peristiwa ini menandai runtuhnya konsensus politik yang selama ini masih bertahan, serta membuka pintu bagi konflik yang lebih luas. Setelah itu, persoalan tidak berhenti pada pergantian pemimpin. Justru setelah Ali bin Abi Thalib dibaiat sebagai khalifah, muncul perbedaan tajam mengenai prioritas politik: apakah yang harus didahulukan adalah menegakkan pemerintahan baru atau segera menghukum para pembunuh Utsman.⁷⁰

Perbedaan inilah yang kemudian menjadi pemicu konflik besar berikutnya. Dalam konteks ini, fitnah kubra tidak hanya merupakan akibat dari ketegangan sebelumnya, tetapi juga merupakan hasil dari perbedaan cara pandang mengenai keadilan, legitimasi, dan otoritas dalam Islam.

1. Perang Jamal

Perang Jamal merupakan konflik besar pertama yang terjadi pada masa pemerintahan Ali bin Abi Thalib. Perang ini mempertemukan pasukan Ali dengan kelompok yang dipimpin oleh Aisyah, Thalhah, dan Zubair. Kelompok ini menuntut agar pembunuhan terhadap Utsman segera diselesaikan dan para pelakunya dihukum.⁷¹

⁶⁹ Wilferd Madelung, *The Succession to Muhammad* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), hlm. 149-150.

⁷⁰ Madelung, *The Succession to Muhammad*, hlm. 170.

⁷¹ Julius Wellhausen, *The Arab Kingdom and Its Fall* (Beirut: Khayats, 1963), hlm. 25.

Bagi mereka, keadilan terhadap Utsman merupakan syarat utama bagi legitimasi pemerintahan baru. Mereka memandang bahwa tanpa penegakan keadilan tersebut, kekuasaan Ali akan kehilangan dasar moralnya. Di sisi lain, Ali menghadapi realitas politik yang sangat kompleks. Ia mewarisi situasi yang tidak stabil dan belum memiliki kendali penuh atas seluruh wilayah kekuasaan. Oleh karena itu, ia memilih untuk menunda penyelesaian kasus tersebut demi menstabilkan pemerintahan terlebih dahulu.⁷²

Perbedaan pendekatan ini menunjukkan bahwa konflik yang terjadi bukan sekadar perebutan kekuasaan, tetapi juga merupakan perbedaan dalam memahami prioritas politik. Perang Jamal menjadi sangat penting secara simbolik, karena untuk pertama kalinya tokoh-tokoh besar dalam Islam terlibat dalam konflik bersenjata sesama Muslim. Peristiwa ini memperlihatkan bahwa solidaritas umat Islam yang sebelumnya tampak kuat ternyata dapat retak ketika dihadapkan pada perbedaan interpretasi mengenai keadilan dan legitimasi.

Dari perspektif politik, Perang Jamal menunjukkan bahwa musyawarah dan otoritas moral tidak selalu cukup untuk menyelesaikan konflik. Ketika perbedaan telah mengeras dan kepercayaan antar kelompok menurun, maka konflik dapat berubah menjadi kekerasan terbuka. Peristiwa ini menjadi salah satu pelajaran penting dalam sejarah Islam tentang rapuhnya kesatuan politik umat.

⁷² Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm. 27.

2. Perang Shiffin

Setelah Perang Jamal, konflik politik berlanjut dengan lebih kompleks melalui Perang Shiffin antara Ali bin Abi Thalib dan Muawiyah bin Abi Sufyan. Muawiyah, sebagai gubernur Syam sekaligus kerabat Utsman, menolak mengakui kepemimpinan Ali sebelum para pembunuh Utsman dihukum.⁷³

Perang Shiffin memperlihatkan pertarungan antara dua prinsip legitimasi yang berbeda. Di satu sisi, Ali menekankan pentingnya baiat sebagai dasar legitimasi kekhalifahan. Ia telah dibaiat oleh sebagian besar umat, sehingga secara politik ia memiliki otoritas yang sah. Di sisi lain, Muawiyah menekankan bahwa keadilan atas kematian Utsman merupakan prasyarat bagi legitimasi politik.⁷⁴

Dengan demikian, konflik ini bukan sekadar perebutan kekuasaan, tetapi juga benturan antara dua konsep legitimasi: legitimasi berbasis konsensus politik dan legitimasi berbasis keadilan moral. Ketegangan antara dua prinsip ini menunjukkan kompleksitas politik Islam awal, di mana nilai-nilai agama dapat ditafsirkan secara berbeda dalam konteks politik.

Ketika peperangan berlangsung sengit, pihak Muawiyah mengangkat mushaf Al-Qur'an sebagai seruan untuk menghentikan perang dan melakukan arbitrase (*tahkim*). Langkah ini menimbulkan perpecahan di dalam pasukan Ali sendiri. Sebagian menerima arbitrase sebagai jalan damai, sementara sebagian lainnya menolaknya karena

⁷³ Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, hlm. 90.

⁷⁴ Watt, *Islamic Political Thought*, hlm. 26–28.

dianggap sebagai penyimpangan dari prinsip bahwa hukum harus diputuskan langsung oleh Allah.⁷⁵

Peristiwa ini menjadi titik kritis yang tidak hanya memperpanjang konflik, tetapi juga melahirkan kelompok baru dalam sejarah Islam, yaitu Khawarij.

3. Lahirnya Khawarij dan Konsekuensi Teologis-Politik
Khawarij muncul sebagai kelompok yang menolak baik Ali maupun Muawiyah. Mereka berpendapat bahwa menerima arbitrase manusia dalam konflik yang seharusnya diputuskan oleh hukum Allah merupakan tindakan yang salah. Slogan mereka, *la hukma illa lillah* (“tiada hukum selain milik Allah”), mencerminkan sikap penolakan terhadap kompromi politik.⁷⁶

Dalam sejarah politik Islam, Khawarij dikenal sebagai kelompok yang memiliki pandangan sangat tegas dan radikal. Mereka menilai legitimasi pemimpin secara sangat ketat dan tidak segan mengkafirkan pihak yang dianggap menyimpang. Sikap ini berbeda secara signifikan dengan pendekatan Sunni yang lebih moderat dan kompromistis dalam menghadapi realitas politik.⁷⁷

Kehadiran Khawarij menunjukkan bahwa *fitnah kubra* tidak hanya menghasilkan konflik politik, tetapi juga melahirkan konsekuensi teologis yang mendalam. Perdebatan mengenai legitimasi, dosa besar, dan otoritas hukum berkembang menjadi isu teologis yang kemudian memengaruhi pembentukan berbagai mazhab dalam Islam.

⁷⁵ Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, hlm. 29–30.

⁷⁶ *Ibid.*, hlm. 29.

⁷⁷ Antony Black, *The History of Islamic Political Thought*, hlm. 43–45.

4. Implikasi Fitnah Kubra terhadap Politik Sunni

Trauma yang ditimbulkan oleh *fitnah kubra* memiliki pengaruh yang sangat besar terhadap pembentukan karakter politik Sunni. Pengalaman perang saudara yang melibatkan tokoh-tokoh besar Islam menciptakan kesadaran mendalam akan bahaya perpecahan internal. Dari sinilah para ulama Sunni kemudian mengembangkan sikap yang sangat menekankan pentingnya menjaga persatuan umat.⁷⁸

Dalam banyak karya klasik, para ulama Sunni cenderung menganjurkan untuk menghindari pemberontakan terhadap penguasa, meskipun penguasa tersebut tidak sepenuhnya ideal. Hal ini didasarkan pada keyakinan bahwa kekacauan politik (*fitnah*) dapat membawa kerusakan yang jauh lebih besar daripada ketidakadilan yang dilakukan oleh penguasa.⁷⁹

Dengan demikian, politik Sunni tidak hanya dibentuk oleh prinsip-prinsip normatif seperti musyawarah dan baiat, tetapi juga oleh pengalaman historis yang pahit. *Fitnah kubra* menjadi pelajaran bahwa stabilitas politik merupakan kebutuhan mendasar bagi keberlangsungan umat. Oleh karena itu, dalam tradisi Sunni, kecenderungan untuk menjaga keteraturan sosial sering kali lebih diutamakan daripada mendorong perubahan politik yang berisiko menimbulkan konflik besar.

Dengan kata lain, politik Sunni merupakan hasil dari dialektika antara idealitas agama dan realitas sejarah. Ia tidak lahir dari konsep normatif semata, tetapi juga dari

⁷⁸ Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din* (Beirut: Dar al-Fikr, 1997), jil. 1, hlm. 112-115.

⁷⁹ Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1985), hlm. 22-25.

refleksi terhadap pengalaman konkret umat Islam dalam menghadapi konflik, perpecahan, dan krisis legitimasi.

E. Khalifah sebagai Formasi Awal Politik Sunni

Jika ditelaah secara keseluruhan, empat khalifah pertama dalam Islam membentuk fondasi penting bagi memori kolektif Sunni mengenai pemerintahan Islam. Masa Khulafaur Rasyidin tidak hanya dipahami sebagai fase historis, tetapi juga sebagai periode normatif yang dijadikan rujukan dalam merumuskan prinsip-prinsip dasar politik dalam tradisi Sunni. Dalam pengalaman empat khalifah tersebut, umat Islam menemukan gambaran awal tentang bagaimana kekuasaan dijalankan dalam kerangka nilai-nilai agama, sekaligus bagaimana kekuasaan tersebut menghadapi realitas sosial-politik yang kompleks.⁸⁰

Abu Bakar al-Shiddiq menunjukkan pentingnya konsolidasi otoritas dan persatuan umat pada saat krisis. Kepemimpinannya setelah wafatnya Nabi Muhammad ﷺ memperlihatkan bahwa stabilitas politik merupakan syarat utama bagi keberlangsungan komunitas Muslim. Tanpa adanya otoritas yang kuat, umat berpotensi terpecah ke dalam berbagai kelompok yang saling bertentangan. Oleh karena itu, kebijakan Abu Bakar dalam menghadapi pemberontakan pada masa awal pemerintahannya tidak hanya memiliki dimensi keagamaan, tetapi juga dimensi politik yang sangat strategis.⁸¹

⁸⁰ Antony Black, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*, 2nd ed. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011), hlm. 38-43.

⁸¹ Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates* (Harlow: Pearson Longman, 2004), hlm. 63-67.

Sementara itu, Umar bin Khattab memperlihatkan bahwa pemerintahan tidak cukup hanya bergantung pada legitimasi moral dan baiat, tetapi juga memerlukan institusi yang kuat dan sistem yang tertata. Dalam masa pemerintahannya, berbagai lembaga administratif dibentuk untuk mengelola wilayah kekuasaan yang semakin luas. Hal ini menunjukkan bahwa kekuasaan dalam Islam mulai bergerak dari pola personal menuju sistem yang lebih terstruktur. Umar juga menegaskan pentingnya keadilan sebagai dasar legitimasi politik, sehingga pemerintah tidak hanya sah secara formal, tetapi juga diterima secara moral oleh masyarakat.⁸²

Utsman bin Affan, di sisi lain, memberikan pelajaran penting mengenai rapuhnya legitimasi politik apabila keadilan publik dipertanyakan. Meskipun ia memiliki kedudukan yang tinggi sebagai sahabat Nabi dan khalifah, kebijakan-kebijakan yang dianggap tidak adil oleh sebagian masyarakat memicu kritik dan ketidakpuasan yang meluas. Hal ini menunjukkan bahwa legitimasi politik tidak hanya ditentukan oleh status simbolik atau kedekatan dengan otoritas keagamaan, tetapi juga oleh persepsi masyarakat terhadap keadilan pemerintahan.⁸³

Adapun Ali bin Abi Thalib memperlihatkan bahwa keutamaan moral dan kapasitas intelektual seorang pemimpin tidak selalu cukup untuk menyelesaikan konflik politik yang telah mengeras. Masa pemerintahannya berlangsung dalam situasi yang sangat kompleks, di mana konflik internal umat telah mencapai tingkat yang sulit

⁸² Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), hlm. 140-145.

⁸³ Wilferd Madelung, *The Succession to Muhammad* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), hlm. 78-85, 145-150.

dikendalikan. Perang Jamal dan Shiffin menunjukkan bahwa legitimasi politik dapat dipertanyakan meskipun pemimpin memiliki kualitas moral yang tinggi. Dalam konteks ini, Ali menjadi simbol bahwa politik memiliki dimensi realitas yang tidak selalu dapat diselesaikan hanya dengan idealitas normatif.⁸⁴

Dalam tradisi Sunni, Khulafaur Rasyidin tetap dijadikan model pemerintahan ideal bukan karena mereka hidup dalam kondisi tanpa konflik, melainkan karena melalui pengalaman mereka umat Islam memperoleh pelajaran normatif yang sangat penting. Prinsip-prinsip seperti baiat sebagai dasar legitimasi, syura sebagai mekanisme pengambilan keputusan, tanggung jawab moral pemimpin, serta urgensi menjaga stabilitas sosial-politik menjadi bagian dari warisan intelektual yang sangat berharga.⁸⁵

Lebih dari itu, pengalaman Khulafaur Rasyidin juga menunjukkan bahwa politik dalam Islam tidak pernah berada dalam ruang yang sepenuhnya ideal. Konflik, perbedaan kepentingan, dan dinamika sosial merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari kehidupan politik. Oleh karena itu, dalam perkembangan selanjutnya, para ulama Sunni tidak hanya merujuk pada idealitas masa Khulafaur Rasyidin, tetapi juga pada realitas sejarah yang mereka hadapi. Dari sinilah lahir pendekatan yang lebih realistis dalam memahami politik.⁸⁶

⁸⁴ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm. 25–28.

⁸⁵ Abu al-Hasan al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1985), hlm. 5–7.

⁸⁶ Patricia Crone, *Medieval Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004), hlm. 24–29.

Para pemikir politik Sunni klasik seperti al-Mawardi dan al-Ghazali kemudian mengembangkan teori politik yang mencoba menggabungkan antara norma agama dan realitas kekuasaan. Mereka menyadari bahwa pemerintahan yang ideal tidak selalu dapat terwujud secara sempurna dalam praktik. Oleh karena itu, mereka menekankan pentingnya menjaga keteraturan sosial dan menghindari konflik yang dapat merusak persatuan umat. Dalam kerangka ini, politik tidak lagi dipahami sebagai ruang kesucian yang bebas dari konflik, tetapi sebagai arena yang memerlukan kebijaksanaan, kompromi, dan pengendalian diri.⁸⁷

Dengan demikian, Khulafaur Rasyidin dapat dipahami sebagai formasi awal politik Sunni yang mengandung dua dimensi utama. Di satu sisi, mereka menyediakan model normatif tentang kepemimpinan yang ideal berdasarkan nilai-nilai Islam. Di sisi lain, mereka juga memberikan pengalaman historis yang menunjukkan kompleksitas dan tantangan dalam praktik politik. Perpaduan antara dua dimensi inilah yang kemudian membentuk karakter khas politik Sunni: normatif dalam prinsip, tetapi realistis dalam praktik.⁸⁸

F. Sunni dan Syiah; Politik dan Teologis

Perbedaan antara Sunni dan Syiah tidak cukup dipahami hanya dari pertanyaan sederhana mengenai siapa yang menjadi khalifah pertama setelah wafatnya Nabi Muhammad ﷺ. Di balik perbedaan tersebut terdapat dua paradigma besar yang menyangkut persoalan legitimasi

⁸⁷ Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din* (Beirut: Dar al-Fikr, 1997), jil. 1, hlm. 112-115.

⁸⁸ Fazlur Rahman, *Islam*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1979), hlm. 118-121.

kekuasaan, sumber otoritas, serta hubungan antara agama dan politik dalam Islam. Perbedaan ini bukan hanya bersifat historis, tetapi juga membentuk struktur teologis dan orientasi politik yang berbeda dalam kedua tradisi tersebut.⁸⁹

Dalam tradisi Sunni, kepemimpinan dipahami sebagai institusi politik yang memiliki fungsi utama untuk menjaga agama (*hifz al-din*) dan mengatur urusan dunia (*siyasat al-dunya*). Oleh karena itu, kepemimpinan tidak dianggap sebagai hak eksklusif kelompok atau garis keturunan tertentu. Yang menjadi dasar legitimasi adalah baiat, penerimaan masyarakat, serta kemampuan pemimpin dalam menjaga keteraturan sosial dan menegakkan keadilan.⁹⁰ Dalam kerangka ini, legitimasi bersifat sosial-politik, meskipun tetap dibatasi oleh norma-norma agama. Pemimpin dalam tradisi Sunni tidak diposisikan sebagai figur suci, melainkan sebagai pengelola urusan publik yang harus tunduk pada prinsip moral Islam.

Sebaliknya, dalam tradisi Syiah—terutama Syiah Imamiyah—kepemimpinan dipahami sebagai bagian dari ketentuan ilahi yang tidak dapat ditentukan semata-mata melalui mekanisme manusia. Imam bukan hanya pemimpin politik, tetapi juga pewaris otoritas spiritual Nabi, penafsir ajaran agama yang otoritatif, dan penjaga kebenaran wahyu. Dalam doktrin ini, imam diyakini memiliki kedudukan istimewa dan dalam beberapa formulasi teologis dipandang *ma'shum* (terpelihara dari kesalahan).⁹¹ Oleh karena itu,

⁸⁹ Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam* (New Haven: Yale University Press, 1985), hlm. 15–20.

⁹⁰ Abu al-Hasan al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1985), hlm. 5–7.

⁹¹ Vali Nasr, *The Shia Revival* (New York: W. W. Norton, 2006), hlm. 52–55.

legitimasi kepemimpinan tidak lahir dari kesepakatan umat, melainkan dari penunjukan ilahi yang diwariskan melalui garis Ahlul Bait.

Perbedaan mendasar ini kemudian berkembang ke dalam berbagai aspek penting dalam pemikiran politik dan teologi Islam.

1. Perbedaan tentang Sumber Legitimasi

Salah satu perbedaan paling fundamental antara Sunni dan Syiah terletak pada sumber legitimasi politik. Dalam tradisi Sunni, legitimasi dibangun melalui konsensus umat (*ijma'*) dan baiat sebagai bentuk pengakuan kolektif terhadap pemimpin. Baiat bukan sekadar simbol formal, tetapi merupakan mekanisme sosial yang menegaskan bahwa kekuasaan memperoleh keabsahan dari penerimaan masyarakat.⁹²

Sebaliknya, dalam tradisi Syiah, legitimasi tidak bergantung pada pengakuan umat, melainkan pada penunjukan ilahi (*nass*). Imam dianggap telah ditetapkan oleh Tuhan melalui Nabi atau imam sebelumnya. Oleh karena itu, pengakuan umat bukanlah sumber legitimasi, melainkan hanya bentuk penerimaan terhadap sesuatu yang telah ditentukan secara ilahi.⁹³

Perbedaan ini memiliki implikasi yang sangat besar. Dalam Sunni, legitimasi bersifat relatif dan dapat berubah sesuai dengan dinamika sosial-politik. Dalam Syiah, legitimasi bersifat absolut dan tidak bergantung pada kondisi sosial. Dengan demikian, konsep kepemimpinan dalam Sunni lebih fleksibel, sementara dalam Syiah lebih bersifat normatif dan tetap.

⁹² Fazlur Rahman, *Islam*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1979), hlm. 118-121.

⁹³ Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, hlm. 154-160.

2. Perbedaan tentang Otoritas Keagamaan

Perbedaan berikutnya berkaitan dengan otoritas keagamaan. Dalam tradisi Sunni, tidak ada figur manusia yang memiliki otoritas religius absolut setelah Nabi Muhammad ﷺ. Otoritas keagamaan tersebar di kalangan ulama yang berfungsi sebagai penafsir ajaran Islam melalui ijtihad. Sementara itu, penguasa berperan dalam mengelola urusan politik dan pemerintahan.⁹⁴

Pemisahan relatif antara ulama dan penguasa ini menjadi ciri khas politik Sunni. Meskipun keduanya saling berkaitan, tidak ada satu figur yang secara penuh menguasai kedua bidang tersebut secara absolut. Hal ini memungkinkan berkembangnya pluralitas pemikiran dalam hukum dan teologi, sekaligus memberikan ruang bagi dinamika politik yang lebih fleksibel.

Sebaliknya, dalam tradisi Syiah, khususnya dalam doktrin imamah, otoritas keagamaan dan politik menyatu dalam diri imam. Imam tidak hanya memimpin secara politik, tetapi juga menjadi sumber otoritas religius tertinggi. Dalam perkembangan berikutnya, terutama pada masa ketiadaan imam (ghaibah), otoritas tersebut dilanjutkan oleh para ulama Syiah yang memiliki posisi lebih kuat dibandingkan dengan ulama dalam tradisi Sunni.⁹⁵

Perbedaan ini menjadikan struktur otoritas dalam Syiah lebih terpusat dan hierarkis, sementara dalam Sunni lebih tersebar dan plural.

⁹⁴ Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), hlm. 126-130.

⁹⁵ Vali Nasr, *The Shia Revival*, hlm. 68-72.

3. Perbedaan tentang Pembacaan Sejarah

Perbedaan antara Sunni dan Syiah juga tercermin dalam cara mereka membaca sejarah Islam awal. Tradisi Sunni cenderung mengembangkan pendekatan rekonsiliatif terhadap para sahabat. Konflik yang terjadi di antara mereka dipahami sebagai hasil ijtihad politik yang tidak menghapus kedudukan mereka sebagai generasi terbaik umat Islam.⁹⁶

Pendekatan ini bertujuan menjaga kehormatan para sahabat sekaligus menghindari konflik teologis yang berkepanjangan. Dengan demikian, sejarah dibaca sebagai rangkaian peristiwa yang mengandung pelajaran moral, bukan sebagai dasar untuk membangun klaim teologis yang eksklusif.

Sebaliknya, tradisi Syiah membaca sejarah awal Islam dengan pendekatan yang lebih kritis. Peristiwa-peristiwa seperti Saqifah, pembunuhan Ali, dan tragedi Karbala dipahami sebagai bukti adanya penyimpangan dari garis kepemimpinan yang seharusnya berada di tangan Ahlul Bait.⁹⁷

Pembacaan ini membentuk kesadaran historis yang kuat dalam tradisi Syiah, di mana sejarah tidak hanya dilihat sebagai masa lalu, tetapi juga sebagai dasar identitas keagamaan dan politik. Oleh karena itu, perbedaan dalam membaca sejarah menjadi salah satu faktor utama yang memperdalam perbedaan antara kedua tradisi tersebut.

4. Perbedaan Orientasi Politik

Secara historis, Sunni berkembang sebagai kelompok mayoritas yang terlibat langsung dalam pengelolaan

⁹⁶ Fazlur Rahman, *Islam*, hlm. 121-123.

⁹⁷ Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, hlm. 179-182.

kekuasaan, terutama pada masa kekhalifahan dan dinasti-dinasti Islam. Kondisi ini membentuk corak politik Sunni yang cenderung pragmatis, realistik, dan berorientasi pada stabilitas.⁹⁸ Dalam banyak kasus, para ulama Sunni lebih menekankan pentingnya menjaga keteraturan sosial daripada mendorong perubahan politik yang berisiko menimbulkan konflik.

Sebaliknya, Syiah berkembang dalam konteks sejarah yang sering kali ditandai oleh marginalisasi politik. Tragedi Karbala, di mana Husain bin Ali terbunuh, menjadi simbol penting dalam kesadaran kolektif Syiah tentang ketidakadilan dan penindasan.⁹⁹

Pengalaman ini membentuk orientasi politik yang lebih kritis terhadap kekuasaan. Dalam tradisi Syiah, legitimasi moral sering kali lebih diutamakan daripada legitimasi politik formal. Oleh karena itu, dalam berbagai periode sejarah, gerakan-gerakan Syiah sering kali memiliki dimensi protes terhadap kekuasaan yang dianggap tidak sah atau tidak adil.

5. Sintesis: Politik, Teologi dan Sejarah

Dengan demikian, perbedaan antara Sunni dan Syiah merupakan hasil dari interaksi yang kompleks antara sejarah, politik, dan teologi. Sunni menekankan konsensus umat, stabilitas politik, dan pendekatan realistik terhadap kekuasaan. Sementara itu, Syiah menekankan legitimasi Ahlul Bait, otoritas spiritual

⁹⁸ Patricia Crone, *Medieval Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004), hlm. 265-270.

⁹⁹ Vali Nasr, *The Shia Revival*, hlm. 50-55.

imam, serta pentingnya keadilan dalam sejarah dan politik.¹⁰⁰

Perbedaan ini tidak hanya membentuk dua tradisi keagamaan yang berbeda, tetapi juga memengaruhi perkembangan politik Islam hingga masa kontemporer. Dalam berbagai konteks, perbedaan tersebut terus menjadi salah satu faktor penting dalam dinamika sosial dan politik di dunia Muslim.

G. Sintesis Akar Sejarah Politik Sunni

Bab ini telah menelusuri secara sistematis akar sejarah politik Sunni dengan menempatkan berbagai peristiwa awal Islam sebagai fondasi pembentukan paradigma politik dalam tradisi tersebut. Dari peristiwa Saqifah Bani Sa'idah hingga konflik besar fitnah kubra, serta munculnya perbedaan Sunni dan Syiah, tampak bahwa politik dalam Islam sejak awal tidak pernah berada dalam ruang yang sederhana. Ia merupakan hasil dari interaksi kompleks antara norma agama, realitas sosial, dan dinamika kekuasaan yang terus berkembang.¹⁰¹

Peristiwa Saqifah Bani Sa'idah menunjukkan bahwa persoalan kepemimpinan dalam Islam pascawafatnya Nabi Muhammad ﷺ merupakan persoalan yang bersifat terbuka dan memerlukan ijtihad kolektif umat. Tidak adanya penunjukan eksplisit yang diterima secara universal mendorong para sahabat untuk merumuskan mekanisme legitimasi melalui musyawarah dan baiat. Dalam konteks ini, Saqifah bukan hanya peristiwa politik, tetapi juga menjadi

¹⁰⁰ Antony Black, *The History of Islamic Political Thought*, 2nd ed. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011), hlm. 43-47.

¹⁰¹ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), hlm. 130-138.

fondasi bagi konsep legitimasi dalam Sunni yang bertumpu pada konsensus sosial dan penerimaan komunitas.¹⁰²

Selanjutnya, masa Khulafaur Rasyidin memperlihatkan bagaimana prinsip-prinsip tersebut diimplementasikan dalam praktik pemerintahan. Abu Bakar menegaskan pentingnya konsolidasi otoritas dan persatuan umat dalam situasi krisis. Umar mengembangkan sistem pemerintahan yang lebih terstruktur dengan menekankan keadilan dan institusi. Utsman menunjukkan bahwa legitimasi politik dapat melemah ketika keadilan publik dipertanyakan. Sementara Ali memperlihatkan kompleksitas politik yang tidak selalu dapat diselesaikan hanya dengan keutamaan moral.¹⁰³

Dari keempat pengalaman tersebut, terlihat bahwa politik dalam Islam tidak pernah sepenuhnya ideal. Ia selalu berhadapan dengan realitas yang menuntut kompromi, strategi, dan kebijaksanaan. Oleh karena itu, dalam tradisi Sunni, Khulafaur Rasyidin tidak hanya dijadikan model ideal, tetapi juga sumber refleksi atas berbagai kemungkinan dan keterbatasan dalam praktik politik.¹⁰⁴

Puncak dari dinamika tersebut terjadi dalam peristiwa fitnah kubra, yang menjadi titik balik dalam sejarah politik Islam. Konflik yang melibatkan tokoh-tokoh utama Islam ini menunjukkan bahwa perbedaan dalam memahami legitimasi, keadilan, dan otoritas dapat berujung pada kekerasan terbuka. Perang Jamal dan Shiffin, serta munculnya kelompok Khawarij, menandai lahirnya

¹⁰² Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates* (Harlow: Pearson Longman, 2004), hlm. 58-60.

¹⁰³ Antony Black, *The History of Islamic Political Thought*, 2nd ed. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011), hlm. 38-43.

¹⁰⁴ Fazlur Rahman, *Islam*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1979), hlm. 118-121.

fragmentasi politik yang kemudian berkembang menjadi perbedaan teologis.¹⁰⁵

Pengalaman traumatis fitnah kubra memiliki pengaruh yang sangat besar terhadap pembentukan karakter politik Sunni. Dari peristiwa ini, para ulama Sunni kemudian mengembangkan sikap yang menekankan pentingnya menjaga persatuan umat dan menghindari konflik yang berpotensi merusak stabilitas sosial. Dalam banyak karya klasik, stabilitas politik bahkan sering dipandang sebagai prioritas yang harus dijaga, meskipun dalam kondisi di mana penguasa tidak sepenuhnya ideal.¹⁰⁶

Dalam konteks ini, politik Sunni tidak dapat dipahami hanya sebagai teori normatif, tetapi juga sebagai hasil refleksi terhadap pengalaman sejarah yang konkret. Ia merupakan bentuk sintesis antara idealitas agama dan realitas politik. Di satu sisi, terdapat prinsip-prinsip normatif seperti syura, baiat, dan keadilan. Di sisi lain, terdapat kesadaran realistis bahwa kekuasaan selalu berhadapan dengan konflik, perbedaan kepentingan, dan keterbatasan manusia.¹⁰⁷

Sementara itu, munculnya perbedaan antara Sunni dan Syiah memperlihatkan bahwa persoalan kepemimpinan tidak hanya memiliki dimensi politik, tetapi juga dimensi teologis yang mendalam. Sunni mengembangkan paradigma legitimasi berbasis konsensus umat, sedangkan Syiah mengembangkan paradigma legitimasi berbasis penunjukan ilahi melalui Ahlul Bait. Perbedaan ini kemudian meluas ke

¹⁰⁵ Wilferd Madelung, *The Succession to Muhammad* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), hlm. 165-170.

¹⁰⁶ Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din* (Beirut: Dar al-Fikr, 1997), jil. 1, hlm. 112-115.

¹⁰⁷ Patricia Crone, *Medieval Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004), hlm. 24-29.

dalam aspek otoritas keagamaan, pembacaan sejarah, dan orientasi politik.¹⁰⁸

Dari sini dapat disimpulkan bahwa akar sejarah politik Sunni terbentuk melalui beberapa proses utama. Pertama, proses ijtihad politik dalam menentukan kepemimpinan pascawafatnya Nabi. Kedua, pengalaman praktis pemerintahan pada masa Khulafaur Rasyidin. Ketiga, konflik besar dalam fitnah kubra yang membentuk kesadaran tentang bahaya perpecahan. Keempat, interaksi dengan tradisi lain, khususnya Syiah, yang memperjelas batas-batas identitas politik dan teologis Sunni.¹⁰⁹

Dengan demikian, politik Sunni bukanlah konstruksi yang lahir secara tiba-tiba atau semata-mata berdasarkan teks normatif. Ia merupakan hasil dari perjalanan sejarah yang panjang, yang melibatkan perdebatan, konflik, dan refleksi yang terus-menerus. Karakter utama politik Sunni—yakni penekanan pada konsensus, stabilitas, dan realisme—tidak dapat dilepaskan dari pengalaman sejarah tersebut.¹¹⁰

Dalam perspektif yang lebih luas, pemahaman terhadap akar sejarah politik Sunni menjadi sangat penting untuk membaca perkembangan politik Islam pada periode-periode selanjutnya. Banyak konsep yang berkembang dalam teori politik Sunni klasik, seperti legitimasi kekuasaan, hubungan antara ulama dan penguasa, serta sikap terhadap pemberontakan, memiliki akar yang kuat dalam pengalaman sejarah awal ini.¹¹¹

¹⁰⁸ Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam* (New Haven: Yale University Press, 1985), hlm. 15–20.

¹⁰⁹ Vali Nasr, *The Shia Revival* (New York: W. W. Norton, 2006), hlm. 39–55.

¹¹⁰ Antony Black, *The History of Islamic Political Thought*, hlm. 43–47.

¹¹¹ Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), hlm. 126–130.

Oleh karena itu, kajian terhadap fase awal ini tidak hanya bersifat historis, tetapi juga memiliki relevansi teoritis yang penting. Ia membantu menjelaskan mengapa tradisi Sunni cenderung mengembangkan pendekatan yang moderat dan realistis terhadap kekuasaan, serta mengapa stabilitas politik sering kali ditempatkan sebagai nilai yang sangat penting dalam pemikiran politik Islam.

Pada akhirnya, Bab II ini menunjukkan bahwa politik Sunni adalah hasil dari dialektika antara wahyu, sejarah, dan pengalaman manusia. Ia bukan sekadar refleksi dari teks, tetapi juga refleksi dari realitas. Dari sinilah kemudian lahir tradisi politik yang berupaya menjaga keseimbangan antara idealitas agama dan kebutuhan praktis kehidupan sosial. Dan keseimbangan inilah yang menjadi salah satu ciri paling khas dari politik Sunni hingga masa kini.

BAB III

FONDASI TEOLOGIS POLITIK SUNNI

A. Konsep Ahlus Sunnah wal Jama'ah

Konsep Ahlus Sunnah wal Jama'ah merupakan salah satu fondasi paling penting dalam pembentukan identitas teologis sekaligus orientasi politik dalam tradisi Sunni. Secara etimologis, istilah ini terdiri dari dua unsur utama: sunnah dan jama'ah. Sunnah merujuk pada ajaran, praktik, dan teladan Nabi Muhammad ﷺ, sedangkan jama'ah merujuk pada kesatuan umat Islam. Dengan demikian, istilah ini secara harfiah berarti kelompok yang berpegang teguh pada tradisi Nabi dan tetap berada dalam kesatuan komunitas Muslim.¹¹²

Namun, pemaknaan istilah ini tidak dapat dibatasi hanya pada aspek linguistik semata. Dalam perkembangan sejarah intelektual Islam, Ahlus Sunnah wal Jama'ah berkembang menjadi konsep yang kompleks, mencakup dimensi teologis, sosial, dan politik sekaligus. Ia tidak hanya merujuk pada suatu kelompok keagamaan, tetapi juga mencerminkan suatu sikap epistemologis dan orientasi politik yang menekankan keseimbangan (tawazun), moderasi (tawassuth), dan stabilitas dalam kehidupan umat Islam.¹¹³

Dalam dimensi teologis, Ahlus Sunnah wal Jama'ah muncul sebagai respons terhadap berbagai perdebatan

¹¹² Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta; UI Press; 1986) hlm. 56.

¹¹³ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an* (Bandung; Mizan; 1996) hlm. 412.

doktrinal yang mengemuka pada masa awal Islam, terutama terkait persoalan iman, takdir, dan sifat-sifat Tuhan. Kelompok ini kemudian mengembangkan pendekatan yang berusaha menghindari ekstremitas, baik rasionalisme radikal seperti yang diwakili oleh Mu'tazilah maupun literalisme kaku yang menolak peran akal secara signifikan. Melalui tokoh-tokoh seperti Abu al-Hasan al-Asy'ari dan Abu Mansur al-Maturidi, tradisi ini merumuskan suatu teologi yang mengakomodasi peran wahyu sekaligus akal secara proporsional.¹¹⁴

Sementara itu, dalam dimensi sosial, konsep jama'ah mengandung implikasi penting terkait pentingnya menjaga kohesi umat dan menghindari perpecahan (fitnah). Prinsip ini melahirkan kecenderungan untuk mengedepankan harmoni sosial dan stabilitas komunitas, bahkan dalam situasi perbedaan pendapat. Dalam konteks ini, Ahlus Sunnah wal Jama'ah sering kali dipahami sebagai representasi "arus utama" (mainstream) Islam yang berusaha merangkul keragaman internal tanpa kehilangan kesatuan identitas.¹¹⁵

Adapun dalam dimensi politik, konsep ini memiliki keterkaitan erat dengan gagasan legitimasi kekuasaan dan sikap terhadap otoritas. Secara umum, tradisi Ahlus Sunnah wal Jama'ah cenderung mengedepankan stabilitas politik dan menghindari pemberontakan terhadap penguasa selama masih dalam batas-batas tertentu. Hal ini tidak lepas dari pengalaman historis umat Islam yang diwarnai konflik politik dan perang saudara pada masa awal, sehingga

¹¹⁴ Abu al-Hasan al-Asy'ari, *Al-Ibanah 'an Ushul al-Diyanah* (Beirut; Dar al-Kutub al-'Ilmiyah; 1999) hlm. 23.

¹¹⁵ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta; Paramadina; 1992) hlm. 245.

melahirkan pandangan bahwa menjaga ketertiban sosial sering kali lebih diutamakan daripada memperjuangkan perubahan secara konfrontatif.¹¹⁶

Dengan demikian, Ahlus Sunnah wal Jama'ah bukan sekadar label identitas keagamaan, melainkan sebuah paradigma yang terbentuk melalui proses historis panjang. Ia merepresentasikan upaya untuk menyeimbangkan antara teks dan konteks, antara idealitas normatif dan realitas sosial, serta antara otoritas agama dan dinamika politik. Dalam perkembangannya selanjutnya, konsep ini terus mengalami reinterpretasi sesuai dengan tantangan zaman, namun tetap mempertahankan prinsip dasarnya sebagai kerangka moderasi dalam tradisi Islam Sunni.¹¹⁷

1. Latar Historis Kemunculan Konsep

Secara historis, konsep *Ahlu Sunnah wal Jama'ah* tidak muncul pada masa Nabi, melainkan berkembang secara bertahap dalam konteks konflik politik dan teologis pada masa awal Islam. Setelah wafatnya Nabi Muhammad ﷺ, umat Islam menghadapi berbagai perbedaan pandangan mengenai kepemimpinan, otoritas, dan interpretasi agama. Perbedaan tersebut semakin tajam pada masa *fitnah kubra*, yang melahirkan berbagai kelompok seperti Khawarij dan Syiah.¹¹⁸

Khawarij dikenal dengan pendekatannya yang sangat rigid dan eksklusif. Mereka menolak kompromi politik dan cenderung mengkafirkan pihak yang dianggap menyimpang, termasuk para sahabat Nabi. Sikap ini

¹¹⁶ Al-Ghazali, *Al-Iqtisad fi al-'I'tiqad* (Beirut; Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah; 2004) hlm. 134.

¹¹⁷ Said Aqil Siradj, *Ahlu Sunnah wal Jama'ah dalam Lintas Sejarah* (Jakarta; Khalista; 2008) hlm. 78.

¹¹⁸ Philip K. Hitti, *History of the Arabs* (London; Macmillan; 1970) hlm. 183.

berangkat dari pemahaman tekstual yang ketat terhadap ajaran agama, terutama dalam hal dosa besar dan legitimasi kepemimpinan.¹¹⁹ Sementara itu, Syiah mengembangkan konsep kepemimpinan berbasis *Ahlul Bait* yang memiliki dimensi teologis yang kuat. Dalam pandangan mereka, kepemimpinan umat Islam tidak hanya bersifat politis, tetapi juga memiliki otoritas spiritual yang diwariskan secara khusus melalui garis keturunan Nabi.¹²⁰

Dalam situasi tersebut, *Ahlus Sunnah wal Jama'ah* muncul sebagai respons terhadap dua kecenderungan ekstrem tersebut. Ia tidak hadir sebagai gerakan yang langsung terformulasi secara sistematis, melainkan sebagai kecenderungan pemikiran yang berusaha menjaga stabilitas umat di tengah konflik yang berkepanjangan. Seiring waktu, kecenderungan ini kemudian berkembang menjadi suatu kerangka teologis yang lebih mapan.

Sunni berusaha mengambil posisi tengah dengan menolak radikalisme Khawarij sekaligus tidak menerima klaim eksklusivitas genealogis Syiah. Mereka menekankan bahwa kebenaran agama harus dipahami melalui kombinasi antara teks wahyu, tradisi Nabi (*sunnah*), dan konsensus umat (*ijma'*). Pendekatan ini mencerminkan upaya untuk menjaga keseimbangan antara normativitas agama dan realitas sosial-politik.¹²¹

Lebih jauh, pendekatan moderat ini juga mencerminkan kesadaran historis bahwa konflik yang tidak terkendali

¹¹⁹ Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta; UI Press; 1986) hlm. 87.

¹²⁰ Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam* (New Haven; Yale University Press; 1985) hlm. 23.

¹²¹ Al-Syahrastani, *Al-Milal wa al-Nihal* (Beirut; Dar al-Ma'rifah; 1993) hlm. 45.

dapat mengancam keutuhan umat. Oleh karena itu, *Ahlus Sunnah wal Jama'ah* tidak hanya berfungsi sebagai posisi teologis, tetapi juga sebagai strategi sosial untuk meredam konflik dan mempertahankan integrasi komunitas Muslim. Dalam konteks ini, konsep *jama'ah* menjadi sangat penting karena menegaskan bahwa persatuan umat merupakan nilai yang harus dijaga, bahkan di tengah perbedaan pandangan.¹²²

2. Sunnah sebagai Sumber Otoritas

Salah satu pilar utama dalam konsep *Ahlus Sunnah wal Jama'ah* adalah penekanan pada *sunnah* sebagai sumber otoritas keagamaan. *Sunnah* dipahami sebagai representasi praktik hidup Nabi Muhammad ﷺ yang menjadi pedoman bagi umat Islam dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk dalam bidang politik.¹²³

Dalam konteks ini, *sunnah* tidak hanya dipahami sebagai kumpulan hadis, tetapi juga sebagai prinsip normatif yang membimbing kehidupan umat. Ia mencerminkan cara Nabi menerjemahkan ajaran Al-Qur'an ke dalam praktik konkret, sehingga menjadi rujukan utama dalam memahami nilai-nilai Islam secara aplikatif. Oleh karena itu, *sunnah* memiliki posisi yang sangat strategis dalam struktur epistemologi Islam Sunni.¹²⁴

Para ulama Sunni kemudian mengembangkan metodologi ilmiah yang ketat untuk mengumpulkan, memverifikasi, dan menafsirkan hadis. Ilmu-ilmu seperti *'ilm al-hadith*, *jarh wa ta'dil*, serta kritik sanad dan matan

¹²² Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta; Paramadina; 1992) hlm. 261.

¹²³ Muhammad Ajjaj al-Khatib, *Al-Sunnah Qabla al-Tadwin* (Beirut; Dar al-Fikr; 1980) hlm. 19.

¹²⁴ M. Mustafa Azami, *Studies in Hadith Methodology and Literature* (Indianapolis; American Trust Publications; 1977) hlm. 8.

menjadi instrumen penting dalam memastikan otentisitas tradisi Nabi. Upaya ini menunjukkan bahwa otoritas *sunnah* tidak diterima secara dogmatis, melainkan melalui proses intelektual yang sistematis dan kritis.¹²⁵

Lebih jauh, penguatan posisi *sunnah* juga berfungsi sebagai mekanisme untuk menjaga kesinambungan ajaran Islam setelah wafatnya Nabi. Dalam hal ini, *sunnah* menjadi jembatan antara wahyu yang bersifat normatif dengan realitas sosial yang terus berkembang. Dengan demikian, ia memungkinkan umat Islam untuk tetap berpegang pada prinsip dasar agama sekaligus merespons dinamika zaman.¹²⁶

Penekanan pada *sunnah* memiliki implikasi penting dalam bidang politik. Ia menegaskan bahwa kekuasaan tidak boleh dilepaskan dari nilai-nilai moral dan ajaran agama. Dalam perspektif ini, kepemimpinan tidak hanya dinilai dari aspek kekuatan atau legitimasi formal, tetapi juga dari sejauh mana ia mencerminkan teladan Nabi dalam keadilan, amanah, dan tanggung jawab sosial. Dengan kata lain, politik dalam tradisi Sunni harus selalu berada dalam kerangka etika Islam yang bersumber dari Al-Qur'an dan *sunnah*.¹²⁷

Dengan demikian, *sunnah* dalam konsep *Ahlu Sunnah wal Jama'ah* tidak sekadar berfungsi sebagai sumber hukum, tetapi juga sebagai fondasi etika dan orientasi praksis dalam kehidupan umat, termasuk dalam pengelolaan kekuasaan dan kehidupan politik.

¹²⁵ Ibn al-Salah, *'Ulum al-Hadith* (Beirut; Dar al-Fikr; 1986) hlm. 27.

¹²⁶ Yusuf al-Qaradawi, *Kayfa Nata'amal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah* (Kairo; Dar al-Shuruq; 1990) hlm. 45.

¹²⁷ Al-Ghazali, *Al-Iqtisad fi al-I'tiqad* (Beirut; Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah; 2004) hlm. 156.

3. Jama'ah sebagai Prinsip Persatuan

Jika *sunnah* menjadi dasar normatif, maka *jama'ah* menjadi prinsip sosial-politik yang sangat penting dalam konsep *Ahlus Sunnah wal Jama'ah*. Dalam tradisi Sunni, menjaga kesatuan umat merupakan kewajiban yang sangat ditekankan. Perpecahan (*iftiraq*) dianggap sebagai sumber kelemahan dan kerusakan yang dapat mengancam keberlangsungan umat Islam, baik secara sosial maupun politik.¹²⁸

Konsep *jama'ah* tidak hanya merujuk pada kebersamaan fisik, tetapi juga pada kesatuan dalam hal orientasi keagamaan dan politik. Ia mencakup komitmen terhadap nilai-nilai bersama yang menjadi fondasi kehidupan umat, termasuk kepatuhan terhadap otoritas yang sah dan penghormatan terhadap konsensus (*ijma'*) ulama. Dalam hal ini, *jama'ah* berfungsi sebagai kerangka normatif yang menjaga stabilitas dan keteraturan dalam masyarakat Muslim.¹²⁹

Para ulama Sunni sering mengaitkan konsep ini dengan larangan untuk keluar dari komunitas Muslim atau melakukan tindakan yang dapat merusak integrasi sosial, seperti pemberontakan terhadap penguasa yang sah. Pandangan ini didasarkan pada pertimbangan bahwa konflik internal yang berkepanjangan akan menimbulkan kerusakan yang lebih besar daripada ketidakadilan yang mungkin terjadi dalam pemerintahan.¹³⁰

¹²⁸ bn Taymiyyah, *Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyah* (Riyadh; Jami'at al-Imam Muhammad ibn Saud; 1986) hlm. 391.

¹²⁹ Al-Syathibi, *Al-I'tisam* (Beirut; Dar al-Ma'rifah; 1997) hlm. 112.

¹³⁰ Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Kairo; Dar al-Hadith; 2006) hlm. 15.

Dalam konteks ini, *jama'ah* menjadi landasan bagi sikap politik yang moderat dan kompromistis. Ia mendorong umat Islam untuk menghindari konflik internal dan mencari solusi yang dapat menjaga keutuhan komunitas. Pendekatan ini mencerminkan prinsip kehati-hatian (*ihtiyat*) dalam menghadapi persoalan politik, dengan mengutamakan kemaslahatan umum di atas kepentingan kelompok tertentu.¹³¹

Lebih jauh, penekanan pada *jama'ah* juga menunjukkan bahwa dalam tradisi Sunni, stabilitas politik memiliki nilai yang sangat penting. Stabilitas dipandang sebagai prasyarat bagi terlaksananya ajaran agama secara optimal, karena tanpa ketertiban sosial, kehidupan keagamaan akan sulit dijalankan secara baik. Oleh karena itu, *Ahlus Sunnah wal Jama'ah* cenderung mengembangkan sikap politik yang realistis, yang berusaha menyeimbangkan antara idealitas normatif dan kondisi empiris masyarakat.¹³²

Dengan demikian, *jama'ah* dalam konsep *Ahlus Sunnah wal Jama'ah* bukan sekadar konsep sosial, tetapi juga merupakan prinsip politik yang berfungsi menjaga integrasi umat dan mencegah disintegrasi yang dapat merugikan kehidupan kolektif kaum Muslimin.

4. Otoritas Kolektif dan Peran Ulama

Salah satu karakteristik utama *Ahlus Sunnah wal Jama'ah* adalah model otoritas keagamaan yang bersifat kolektif. Berbeda dengan tradisi Syiah yang menempatkan imam sebagai otoritas spiritual tertinggi dan memiliki legitimasi

¹³¹ Yusuf al-Qaradawi, *Min Fiqh al-Dawlah fi al-Islam* (Kairo; Dar al-Shuruq; 1997) hlm. 89.

¹³² Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta; Paramadina; 1992) hlm. 273

teologis khusus, tradisi Sunni tidak mengenal figur tunggal yang memiliki otoritas absolut setelah wafatnya Nabi Muhammad ﷺ.¹³³

Sebaliknya, otoritas keagamaan dalam tradisi Sunni tersebar di kalangan ulama. Para ulama berperan sebagai penafsir ajaran agama melalui proses *ijtihad*, yaitu upaya intelektual untuk memahami dan merumuskan hukum berdasarkan Al-Qur'an dan sunnah. Proses ini tidak hanya membutuhkan penguasaan teks, tetapi juga pemahaman mendalam terhadap konteks sosial dan historis.¹³⁴

Model otoritas yang desentralistik ini memungkinkan munculnya berbagai mazhab dalam hukum Islam, seperti Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali. Masing-masing mazhab memiliki metodologi (*ushul al-fiqh*) yang berbeda dalam menafsirkan sumber-sumber ajaran Islam, namun tetap berada dalam kerangka yang sama sebagai bagian dari tradisi *Ahlu Sunnah wal Jama'ah*.¹³⁵

Pluralitas mazhab ini tidak dipandang sebagai kelemahan, melainkan sebagai kekayaan intelektual yang mencerminkan fleksibilitas dan dinamika dalam memahami ajaran Islam. Perbedaan pendapat (*ikhhtilaf*) justru dianggap sebagai sesuatu yang wajar dan bahkan produktif, selama masih berada dalam batas-batas metodologis yang dapat dipertanggungjawabkan. Hal ini

¹³³ Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam* (New Haven; Yale University Press; 1985) hlm. 147.

¹³⁴ Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge; Cambridge University Press; 1997) hlm. 3.

¹³⁵ Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh; Edinburgh University Press; 1964) hlm. 40.

menunjukkan bahwa dalam tradisi Sunni terdapat ruang yang luas bagi dialog dan pengembangan pemikiran.¹³⁶

Dalam konteks politik, model otoritas kolektif ini juga memiliki implikasi yang signifikan. Tidak adanya otoritas tunggal yang absolut membuka kemungkinan bagi berbagai bentuk sistem pemerintahan yang dapat disesuaikan dengan kondisi sosial dan historis masyarakat. Dengan demikian, tidak ada satu model politik yang dianggap mutlak dalam tradisi Sunni, selama prinsip-prinsip dasar seperti keadilan (*'adl*), keamanan (*amn*), dan kesejahteraan (*maslahah*) dapat terwujud.¹³⁷

Lebih jauh, peran ulama dalam konteks ini tidak hanya sebagai penafsir teks, tetapi juga sebagai penjaga moralitas publik dan pengarah kehidupan sosial-politik umat. Mereka berfungsi sebagai jembatan antara nilai-nilai normatif agama dan praktik kehidupan masyarakat, sehingga keberadaan mereka menjadi elemen penting dalam menjaga keseimbangan antara otoritas agama dan kekuasaan politik.¹³⁸

Dengan demikian, model otoritas kolektif dalam *Ahlu Sunnah wal Jama'ah* mencerminkan suatu sistem yang inklusif, dinamis, dan adaptif, yang memungkinkan keberlanjutan tradisi keilmuan Islam sekaligus memberikan fleksibilitas dalam merespons perubahan zaman.

5. Implikasi Politik: Moderasi dan Realisme

¹³⁶ Al-Syahrastani, *Al-Milal wa al-Nihal* (Beirut; Dar al-Ma'rifah; 1993) hlm. 72.

¹³⁷ Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Kairo; Dar al-Hadith; 2006) hlm. 22.

¹³⁸ Yusuf al-Qaradawi, *Min Fiqh al-Dawlah fi al-Islam* (Kairo; Dar al-Shuruq; 1997) hlm. 102.

Konsep *Ahlus Sunnah wal Jama'ah* memiliki implikasi yang sangat kuat dalam pembentukan karakter politik Sunni. Salah satu implikasi utamanya adalah munculnya pendekatan politik yang moderat (*tawassuth*) dan realistis. Politik tidak dipahami sebagai arena ideal yang bebas dari konflik, tetapi sebagai ruang yang sarat dengan dinamika kepentingan sehingga memerlukan kebijaksanaan (*hikmah*) dan kompromi dalam pengelolaannya.¹³⁹

Dalam tradisi Sunni, legitimasi politik tidak dibangun atas klaim eksklusif teologis tertentu, melainkan atas dasar penerimaan komunitas (*al-qabul al-'am*). Hal ini menjadikan politik Sunni lebih terbuka dan adaptif terhadap berbagai bentuk pemerintahan, baik monarki, kekhalifahan, maupun bentuk negara modern, selama pemerintahan tersebut mampu menjaga stabilitas dan memberikan ruang bagi pelaksanaan ajaran agama.¹⁴⁰

Pendekatan ini juga berkaitan erat dengan konsep *maslahah* (kemaslahatan umum), yang menjadi salah satu pertimbangan utama dalam pemikiran politik Sunni. Dalam kerangka ini, kebijakan politik dinilai berdasarkan manfaat dan dampaknya bagi masyarakat luas, bukan semata-mata berdasarkan idealitas normatif. Oleh karena itu, stabilitas sosial dan ketertiban politik sering kali diprioritaskan sebagai prasyarat bagi terwujudnya kehidupan keagamaan yang baik.¹⁴¹

¹³⁹ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago; University of Chicago Press; 1988) hlm. 32.

¹⁴⁰ Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Kairo; Dar al-Hadith; 2006) hlm. 27.

¹⁴¹ Abu Ishaq al-Syathibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Shari'ah* (Beirut; Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah; 1997) hlm. 8.

Lebih lanjut, pendekatan moderat ini menjelaskan mengapa para ulama Sunni cenderung menghindari sikap konfrontatif terhadap penguasa. Mereka lebih memilih pendekatan gradual dan reformis dibandingkan revolusioner, karena mempertimbangkan potensi kerusakan (*mafsadah*) yang lebih besar akibat konflik politik terbuka. Sikap ini bukan berarti melegitimasi segala bentuk kekuasaan, tetapi lebih merupakan strategi untuk menjaga keseimbangan antara kritik terhadap penguasa dan pemeliharaan stabilitas sosial.¹⁴²

Dalam praktiknya, ulama Sunni sering memainkan peran sebagai penasehat moral bagi penguasa, bukan sebagai oposisi politik yang konfrontatif. Mereka berusaha mempengaruhi kebijakan melalui nasihat (*nasihah*) dan pendekatan persuasif, sehingga perubahan dapat terjadi secara bertahap tanpa menimbulkan gejolak yang merusak tatanan sosial.¹⁴³

Dengan demikian, implikasi politik dari konsep *Ahlu Sunnah wal Jama'ah* adalah terbentuknya paradigma politik yang mengedepankan moderasi, realisme, dan stabilitas. Paradigma ini memungkinkan tradisi Sunni untuk bertahan dalam berbagai konteks sejarah dan sistem politik, sekaligus menjaga keseimbangan antara nilai-nilai normatif Islam dan realitas kehidupan sosial-politik.

6. *Ahlu Sunnah wal Jama'ah* sebagai Identitas Normatif
Dalam perkembangan selanjutnya, *Ahlu Sunnah wal Jama'ah* tidak hanya menjadi konsep teologis, tetapi juga

¹⁴² Ibn Taymiyyah, *Al-Siyasah al-Shar'iyah* (Beirut; Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah; 1998) hlm. 161.

¹⁴³ Yusuf al-Qaradawi, *Min Fiqh al-Dawlah fi al-Islam* (Kairo; Dar al-Shuruq; 1997) hlm. 115.

berkembang menjadi identitas normatif yang membedakan Sunni dari kelompok-kelompok lain dalam Islam. Identitas ini dibangun melalui kombinasi antara doktrin keimanan, praktik keagamaan, serta orientasi sosial-politik yang khas. Dengan demikian, ia berfungsi sebagai kerangka rujukan yang memberikan batasan sekaligus arah bagi kehidupan umat.¹⁴⁴

Sebagai identitas normatif, *Ahlus Sunnah wal Jama'ah* tidak bersifat statis, melainkan terbentuk melalui proses historis yang panjang. Ia mengalami institusionalisasi melalui karya-karya ulama, sistem pendidikan, serta praktik keagamaan yang diwariskan secara turun-temurun. Dalam proses ini, konsep tersebut menjadi representasi dari "ortodoksi" dalam Islam Sunni, yang membedakannya dari berbagai aliran teologis lainnya.¹⁴⁵

Identitas ini juga memberikan kerangka epistemologis bagi umat Islam dalam memahami hubungan antara agama dan politik. Dalam perspektif *Ahlus Sunnah wal Jama'ah*, politik tidak dapat dipisahkan dari nilai-nilai agama, karena keduanya merupakan bagian dari satu kesatuan sistem kehidupan Islam. Namun, pada saat yang sama, politik juga tidak dipahami secara kaku, melainkan harus mempertimbangkan realitas sosial, budaya, dan historis yang melingkupi masyarakat.¹⁴⁶

Lebih jauh, sebagai identitas normatif, *Ahlus Sunnah wal Jama'ah* menegaskan pentingnya keseimbangan antara idealitas dan realitas. Ia mendorong umat Islam untuk

¹⁴⁴ Said Aqil Siradj, *Ahlussunnah wal Jama'ah dalam Lintas Sejarah* (Jakarta; Khalista; 2008) hlm. 102.

¹⁴⁵ Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam* (Chicago; University of Chicago Press; 1974) hlm. 277.

¹⁴⁶ Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago; University of Chicago Press; 1979) hlm. 98.

tetap berpegang pada prinsip-prinsip dasar agama, seperti keadilan, persatuan, dan kemaslahatan, sekaligus membuka ruang bagi adaptasi terhadap perubahan zaman. Dalam konteks ini, nilai-nilai seperti moderasi (*tawassuth*), toleransi (*tasamuh*), dan keseimbangan (*tawazun*) menjadi karakter utama yang melekat dalam identitas tersebut.¹⁴⁷

Dalam praktiknya, identitas *Ahlu Sunnah wal Jama'ah* tidak hanya berfungsi sebagai pembeda teologis, tetapi juga sebagai pedoman dalam kehidupan sosial dan politik. Ia membentuk cara pandang umat Islam dalam menyikapi perbedaan, mengelola konflik, serta berinteraksi dengan kekuasaan. Dengan demikian, konsep ini memiliki dimensi praksis yang sangat kuat dalam kehidupan sehari-hari umat.¹⁴⁸

Dengan demikian, *Ahlu Sunnah wal Jama'ah* dapat dipahami sebagai fondasi yang mengintegrasikan dimensi teologis dan politik dalam Islam Sunni. Ia bukan hanya konsep abstrak, tetapi juga prinsip hidup yang membentuk cara berpikir dan bertindak umat Islam dalam berbagai aspek kehidupan, baik dalam ranah individu maupun kolektif.

B. Doktrin Ketaatan Kepada Pemimpin (Ulil Amri)

Doktrin ketaatan kepada pemimpin (*ulil amri*) merupakan salah satu pilar utama dalam fondasi teologis-politik Sunni. Konsep ini tidak hanya berfungsi sebagai prinsip etika sosial, tetapi juga sebagai mekanisme normatif

¹⁴⁷ Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita* (Jakarta; The Wahid Institute; 2006) hlm. 45.

¹⁴⁸ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta; Paramadina; 1992) hlm. 289.

untuk menjaga keteraturan politik dan stabilitas umat. Dalam tradisi Sunni, hubungan antara rakyat dan penguasa tidak dipahami semata-mata dalam kerangka kekuasaan, tetapi juga sebagai bagian dari kewajiban religius yang memiliki dasar kuat dalam Al-Qur'an dan hadis.¹⁴⁹

Dasar utama doktrin ini terdapat dalam Al-Qur'an, khususnya Surah An-Nisa ayat 59: "Wahai orang-orang yang beriman, taatilah Allah, taatilah Rasul, dan ulil amri di antara kamu." Ayat ini menjadi landasan normatif bagi para ulama Sunni dalam merumuskan konsep ketaatan kepada pemimpin. Namun demikian, interpretasi terhadap ayat ini tidak bersifat sederhana, melainkan melibatkan berbagai nuansa teologis dan politik yang berkembang dalam sejarah Islam.¹⁵⁰

Para ulama Sunni umumnya menafsirkan ulil amri sebagai pihak yang memiliki otoritas dalam urusan publik, baik dalam bentuk penguasa politik maupun ulama sebagai otoritas keagamaan. Dengan demikian, ketaatan kepada pemimpin tidak dimaknai sebagai ketaatan absolut, melainkan ketaatan yang bersyarat, yaitu selama pemimpin tersebut tidak memerintahkan sesuatu yang bertentangan dengan ajaran agama.¹⁵¹ Prinsip ini menunjukkan adanya keseimbangan antara kewajiban taat dan batasan normatif dalam tradisi Sunni.

Dalam literatur hadis, doktrin ini juga diperkuat oleh berbagai riwayat yang menekankan pentingnya menjaga stabilitas sosial melalui ketaatan kepada pemimpin.

¹⁴⁹ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago; University of Chicago Press; 1988) hlm. 54.

¹⁵⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah* (Jakarta; Lentera Hati; 2002) hlm. 585.

¹⁵¹ Al-Tabari, *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an* (Beirut; Dar al-Fikr; 1995) hlm. 150.

Misalnya, hadis yang menyatakan kewajiban mendengar dan taat kepada pemimpin selama tidak diperintahkan untuk melakukan kemaksiatan. Hadis-hadis semacam ini menjadi dasar bagi pengembangan etika politik Sunni yang menekankan pentingnya keteraturan dan menghindari kekacauan (*fitnah*).¹⁵²

Dalam konteks historis, doktrin ketaatan kepada ulil amri berkembang sebagai respons terhadap pengalaman konflik politik yang terjadi pada masa awal Islam. Peristiwa-peristiwa seperti *fitnah kubra* memberikan pelajaran bahwa konflik terbuka terhadap penguasa dapat membawa dampak destruktif yang luas bagi umat. Oleh karena itu, para ulama Sunni cenderung mengembangkan pandangan yang menekankan pentingnya stabilitas politik, bahkan jika harus menerima kekuasaan yang tidak sepenuhnya ideal.¹⁵³

Lebih jauh, doktrin ini juga mencerminkan pendekatan realistik dalam politik Sunni. Ketaatan kepada pemimpin dipandang sebagai sarana untuk menjaga kemaslahatan umum (*maslahah 'ammah*) dan mencegah kerusakan yang lebih besar (*mafsadah*). Dengan demikian, konsep ini tidak hanya bersifat normatif, tetapi juga pragmatis dalam menghadapi realitas politik yang kompleks.¹⁵⁴

Dengan demikian, doktrin ketaatan kepada ulil amri dalam Ahlus Sunnah wal Jama'ah merupakan hasil dari sintesis antara ajaran normatif agama dan pengalaman historis umat. Ia berfungsi sebagai prinsip yang menjaga

¹⁵² Imam al-Nawawi, *Syarh Shahih Muslim* (Beirut; Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi; 1996) hlm. 229.

¹⁵³ Ibn Taymiyyah, *Al-Siyasah al-Shar'iyah* (Beirut; Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah; 1998) hlm. 168.

¹⁵⁴ Abu Ishaq al-Syathibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Shari'ah* (Beirut; Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah; 1997) hlm. 10.

keseimbangan antara otoritas dan tanggung jawab, serta antara stabilitas politik dan nilai-nilai keadilan dalam kehidupan masyarakat Muslim.

1. Makna dan Ruang Lingkup Ulil Amri

Istilah *ulil amri* secara umum dipahami sebagai mereka yang memiliki otoritas dalam mengatur urusan umat. Dalam literatur tafsir klasik, istilah ini mencakup dua kelompok utama, yaitu penguasa (*umara*) dan ulama (*'ulama*). Penguasa bertanggung jawab atas urusan politik dan administrasi, sementara ulama memiliki otoritas dalam penafsiran dan penjagaan ajaran agama.¹⁵⁵

Pembagian ini menunjukkan bahwa dalam tradisi Sunni, otoritas tidak terpusat pada satu figur tunggal, melainkan tersebar dalam struktur sosial yang bersifat kolektif dan saling melengkapi. Model ini mencerminkan keseimbangan antara kekuasaan politik dan otoritas keilmuan, di mana masing-masing memiliki fungsi yang berbeda tetapi tetap saling terkait dalam menjaga kehidupan umat.¹⁵⁶

Hal ini berbeda dengan konsep *imamah* dalam tradisi Syiah yang menyatukan otoritas politik dan spiritual dalam satu figur imam yang dianggap memiliki legitimasi ilahi. Dalam tradisi Sunni, tidak terdapat figur tunggal yang memiliki otoritas absolut, sehingga relasi antara penguasa dan ulama bersifat dinamis dan kontekstual. Ulama dapat memberikan legitimasi moral terhadap kekuasaan, sekaligus berperan sebagai

¹⁵⁵ Al-Tabari, *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an* (Beirut; Dar al-Fikr; 1995) hlm. 158.

¹⁵⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah* (Jakarta; Lentera Hati; 2002) hlm. 588.

pengontrol terhadap penyimpangan yang mungkin terjadi.¹⁵⁷

Dengan demikian, ketaatan kepada *ulil amri* tidak hanya berarti ketaatan kepada penguasa dalam arti politis, tetapi juga mencakup penghormatan terhadap otoritas keagamaan yang diwakili oleh para ulama. Keduanya menjadi bagian dari struktur kepemimpinan yang menopang kehidupan umat secara keseluruhan. Namun, dalam praktik historisnya, doktrin ini lebih sering dikaitkan dengan hubungan antara masyarakat dan penguasa politik, terutama dalam konteks menjaga stabilitas dan ketertiban sosial.¹⁵⁸

Lebih jauh, konsep ini juga menunjukkan bahwa dalam tradisi *Ahlus Sunnah wal Jama'ah*, otoritas bersifat fungsional dan tidak absolut. Ketaatan diberikan berdasarkan peran dan tanggung jawab yang diemban, bukan semata-mata karena posisi kekuasaan. Hal ini membuka ruang bagi adanya kritik dan koreksi terhadap otoritas, selama dilakukan dalam kerangka menjaga kemaslahatan umat dan tidak menimbulkan kerusakan yang lebih besar.¹⁵⁹

Dengan demikian, konsep *ulil amri* dalam tradisi Sunni mencerminkan suatu sistem otoritas yang plural, seimbang, dan adaptif, yang memungkinkan integrasi antara kekuasaan politik dan otoritas keagamaan dalam kehidupan umat Islam.

¹⁵⁷ Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam* (New Haven; Yale University Press; 1985) hlm. 149.

¹⁵⁸ Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Kairo; Dar al-Hadith; 2006) hlm. 31.

¹⁵⁹ Yusuf al-Qaradawi, *Min Fiqh al-Dawlah fi al-Islam* (Kairo; Dar al-Shuruq; 1997) hlm. 121.

2. Ketaatan sebagai Kewajiban Religius

Dalam teologi Sunni, ketaatan kepada pemimpin dipandang sebagai bagian dari kewajiban agama yang memiliki landasan normatif yang kuat. Hal ini didasarkan pada pemahaman bahwa keberadaan otoritas politik merupakan kebutuhan mendasar (*dharuriyyah*) untuk menjaga keteraturan sosial. Tanpa adanya kepemimpinan, masyarakat berpotensi terjerumus dalam kekacauan (*fasad*) yang dapat mengancam keberlangsungan agama dan kehidupan sosial.¹⁶⁰

Dalam kerangka ini, para ulama klasik menekankan pentingnya institusi kepemimpinan sebagai sarana untuk menegakkan hukum, menjaga keamanan, dan melindungi kepentingan umum. Al-Mawardi, misalnya, menegaskan bahwa keberadaan pemimpin merupakan kewajiban kolektif (*fardhu kifayah*). Ia berpendapat bahwa tanpa pemimpin, hukum tidak dapat ditegakkan, keamanan tidak terjamin, dan kehidupan masyarakat akan mengalami disintegrasi.¹⁶¹ Oleh karena itu, ketaatan kepada pemimpin menjadi konsekuensi logis dari keberadaan institusi kekuasaan tersebut.

Selain itu, dalam literatur hadis, terdapat penekanan yang kuat mengenai pentingnya ketaatan kepada pemimpin sebagai bagian dari etika sosial umat Islam. Nabi Muhammad ﷺ bersabda bahwa umat Islam wajib mendengar dan taat kepada pemimpin, baik dalam kondisi yang disukai maupun tidak disukai, selama tidak diperintahkan untuk melakukan kemaksiatan. Hadis ini

¹⁶⁰ Abu Ishaq al-Syathibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Shari'ah* (Beirut; Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah; 1997) hlm. 12.

¹⁶¹ Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Kairo; Dar al-Hadith; 2006) hlm. 5.

menjadi dasar penting dalam pembentukan doktrin politik Sunni yang mengedepankan stabilitas dan keteraturan sosial.¹⁶²

Namun demikian, ketaatan dalam tradisi Sunni tidak bersifat mutlak. Ia bersifat bersyarat dan berada dalam kerangka ketaatan yang lebih tinggi kepada Allah dan Rasul-Nya. Dengan kata lain, ketaatan kepada pemimpin hanya berlaku selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar ajaran Islam. Jika pemimpin memerintahkan kemaksiatan, maka tidak ada kewajiban untuk mentaatinya.¹⁶³

Prinsip ini menunjukkan adanya keseimbangan antara kewajiban menjaga stabilitas politik dan komitmen terhadap nilai-nilai moral agama. Dalam hal ini, tradisi Sunni berusaha menghindari dua ekstrem: ketaatan absolut yang mengabaikan keadilan, dan penolakan total terhadap otoritas yang dapat menimbulkan kekacauan. Pendekatan ini mencerminkan karakter moderat (*tawassuth*) dalam pemikiran politik *Ahlus Sunnah wal Jama'ah*.¹⁶⁴

Dengan demikian, ketaatan kepada pemimpin dalam tradisi Sunni bukan sekadar bentuk kepatuhan politik, tetapi merupakan bagian dari etika religius yang bertujuan menjaga keseimbangan antara otoritas, stabilitas, dan nilai-nilai keadilan dalam kehidupan umat Islam.

¹⁶² Imam al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari* (Beirut; Dar Ibn Kathir; 2002) hlm. 714.

¹⁶³ Imam al-Nawawi, *Syarh Shahih Muslim* (Beirut; Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi; 1996) hlm. 230.

¹⁶⁴ Yusuf al-Qaradawi, *Min Fiqh al-Dawlah fi al-Islam* (Kairo; Dar al-Shuruq; 1997) hlm. 125.

3. Batasan Ketaatan: Antara Ketaatan dan Kritik

Meskipun ketaatan kepada pemimpin merupakan prinsip penting dalam teologi politik Sunni, para ulama juga menetapkan batasan yang jelas terhadap ketaatan tersebut. Prinsip yang sering dikemukakan adalah "*la tha'ata li makhluq fi ma'shiyat al-khaliq*" (tidak ada ketaatan kepada makhluk dalam kemaksiatan kepada Sang Pencipta). Prinsip ini menjadi landasan normatif yang menegaskan bahwa ketaatan kepada pemimpin tidak bersifat absolut, melainkan tunduk pada nilai-nilai agama.¹⁶⁵

Dengan demikian, ketaatan kepada pemimpin tidak boleh bertentangan dengan ajaran Islam. Jika penguasa memerintahkan sesuatu yang melanggar syariat, maka umat Islam tidak memiliki kewajiban untuk mematuhi. Prinsip ini menunjukkan bahwa dalam tradisi Sunni terdapat mekanisme moral yang membatasi kekuasaan politik, sehingga otoritas tidak berkembang menjadi kekuasaan yang sewenang-wenang.¹⁶⁶

Namun demikian, persoalan menjadi lebih kompleks ketika menyangkut bagaimana menyikapi penguasa yang zalim atau tidak adil. Dalam situasi seperti ini, para ulama Sunni cenderung mengambil posisi yang hati-hati dan realistis. Mereka mengakui adanya kemungkinan penyimpangan dalam pemerintahan, tetapi tetap menekankan pentingnya menjaga stabilitas sosial dan

¹⁶⁵ Ibn Taymiyyah, *Majmu' al-Fatawa* (Riyadh; Dar al-Wafa'; 1995) hlm. 28.

¹⁶⁶ Imam al-Nawawi, *Syarh Shahih Muslim* (Beirut; Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi; 1996) hlm. 231.

menghindari konflik terbuka yang dapat menimbulkan kerusakan yang lebih besar.¹⁶⁷

Kritik terhadap penguasa dalam tradisi Sunni tetap diperbolehkan, bahkan dianggap sebagai bagian dari tanggung jawab moral umat. Namun, kritik tersebut harus dilakukan dengan cara yang bijaksana, proporsional, dan tidak menimbulkan kekacauan (*fitnah*). Pendekatan ini mencerminkan prinsip keseimbangan antara kewajiban amar ma'ruf nahi munkar dan keharusan menjaga ketertiban sosial.¹⁶⁸

Ibn Taymiyyah, misalnya, menegaskan bahwa tujuan utama kekuasaan adalah menegakkan keadilan. Ia menyatakan bahwa keberadaan negara, sekalipun tidak ideal, tetap lebih baik daripada kondisi tanpa pemerintahan. Namun, ia juga mengingatkan bahwa upaya mengganti penguasa yang zalim harus mempertimbangkan dampaknya terhadap masyarakat. Jika perubahan tersebut berpotensi menimbulkan kerusakan (*mafsadah*) yang lebih besar, maka mempertahankan kondisi yang ada dapat dianggap sebagai pilihan yang lebih bijaksana.¹⁶⁹

Pendekatan ini menunjukkan bahwa dalam tradisi *Ahlus Sunnah wal Jama'ah*, hubungan antara ketaatan dan kritik bersifat dialektis. Di satu sisi, terdapat kewajiban untuk menjaga stabilitas melalui ketaatan; di sisi lain, terdapat ruang untuk melakukan kritik demi menjaga nilai-nilai keadilan. Keseimbangan antara keduanya menjadi ciri

¹⁶⁷ Al-Ghazali, *Al-Iqtisad fi al-I'tiqad* (Beirut; Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah; 2004) hlm. 170.

¹⁶⁸ Yusuf al-Qaradawi, *Min Fiqh al-Dawlah fi al-Islam* (Kairo; Dar al-Shuruq; 1997) hlm. 130.

¹⁶⁹ Ibn Taymiyyah, *Al-Siyasah al-Shar'iyah* (Beirut; Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah; 1998) hlm. 178.

khas pemikiran politik Sunni yang moderat dan realistis.¹⁷⁰

Dengan demikian, batasan ketaatan dalam tradisi Sunni tidak hanya berfungsi sebagai kontrol terhadap kekuasaan, tetapi juga sebagai mekanisme untuk menjaga keseimbangan antara otoritas politik, stabilitas sosial, dan prinsip-prinsip moral agama.

4. Pengaruh Fitnah Kubra terhadap Doktrin Ketaatan

Salah satu faktor utama yang membentuk doktrin ketaatan dalam tradisi Sunni adalah pengalaman sejarah *fitnah kubra*. Konflik politik yang terjadi pada masa kekhalifahan Ali bin Abi Thalib menunjukkan betapa destruktifnya perpecahan dalam tubuh umat Islam. Perang saudara yang melibatkan berbagai kelompok tidak hanya menghancurkan stabilitas politik, tetapi juga meninggalkan trauma mendalam dalam kesadaran kolektif umat.¹⁷¹

Peristiwa-peristiwa seperti Perang Jamal dan Perang Shiffin menjadi bukti konkret bahwa konflik internal dapat membawa dampak yang sangat luas, baik secara sosial maupun keagamaan. Tidak hanya terjadi pertumpahan darah, tetapi juga muncul fragmentasi teologis yang melahirkan kelompok-kelompok seperti Khawarij dan Syiah. Situasi ini memperlihatkan bahwa konflik politik tidak pernah berdiri sendiri, melainkan selalu berimplikasi pada aspek teologis dan sosial umat.¹⁷²

¹⁷⁰ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago; University of Chicago Press; 1988) hlm. 60.

¹⁷¹ Philip K. Hitti, *History of the Arabs* (London; Macmillan; 1970) hlm. 180.

¹⁷² Al-Tabari, *Tarikh al-Rusul wa al-Muluk* (Beirut; Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah; 1987) hlm. 450.

Dari pengalaman historis ini, para ulama Sunni kemudian mengembangkan sikap yang sangat berhati-hati terhadap konflik politik. Mereka menyadari bahwa pemberontakan terhadap penguasa, meskipun dilakukan atas nama keadilan, sering kali berujung pada kekacauan (*fitnah*) yang lebih besar. Oleh karena itu, stabilitas politik dipandang sebagai nilai yang sangat penting dalam menjaga keberlangsungan kehidupan umat.¹⁷³

Pendekatan ini mencerminkan suatu bentuk realisme politik yang berakar pada pengalaman sejarah. Para ulama Sunni tidak menutup mata terhadap kemungkinan adanya ketidakadilan dalam pemerintahan, tetapi mereka menilai bahwa risiko kehancuran akibat konflik terbuka jauh lebih besar daripada kerugian yang ditimbulkan oleh kekuasaan yang tidak ideal.¹⁷⁴

Al-Ghazali secara eksplisit menyatakan bahwa keberadaan penguasa yang tidak sempurna tetap lebih baik dibandingkan dengan kondisi tanpa penguasa sama sekali. Dalam pandangannya, kekacauan sosial (*fasad*) yang timbul akibat ketiadaan otoritas politik akan merusak sendi-sendi kehidupan masyarakat, termasuk pelaksanaan ajaran agama. Oleh karena itu, menjaga stabilitas menjadi prioritas utama dalam pemikiran politik Sunni.¹⁷⁵

Lebih jauh, pengaruh *fitnah kubra* ini juga memperkuat kecenderungan dalam tradisi *Ahlus Sunnah wal Jama'ah* untuk mengedepankan pendekatan gradual dan non-

¹⁷³ Ibn Taymiyyah, *Al-Siyasah al-Shar'iyah* (Beirut; Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah; 1998) hlm. 170.

¹⁷⁴ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago; University of Chicago Press; 1988) hlm. 58.

¹⁷⁵ Al-Ghazali, *Al-Iqtisad fi al-I'tiqad* (Beirut; Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah; 2004) hlm. 172.

konfrontatif dalam menghadapi kekuasaan. Hal ini tercermin dalam sikap para ulama yang lebih memilih memberikan nasihat dan melakukan reformasi secara bertahap, daripada melakukan perubahan secara revolusioner yang berisiko menimbulkan disintegrasi sosial.¹⁷⁶

Dengan demikian, doktrin ketaatan kepada pemimpin dalam tradisi Sunni tidak dapat dilepaskan dari pengalaman historis *fitnah kubra*. Ia merupakan hasil refleksi mendalam terhadap dampak negatif konflik politik, yang kemudian melahirkan paradigma yang mengutamakan stabilitas, kehati-hatian, dan keseimbangan dalam kehidupan politik umat Islam.

5. Ketaatan dan Stabilitas Politik

Dalam kerangka pemikiran Sunni, doktrin ketaatan kepada pemimpin memiliki fungsi utama untuk menjaga stabilitas politik. Stabilitas dipandang sebagai prasyarat fundamental bagi terlaksananya kehidupan keagamaan dan sosial secara optimal. Tanpa adanya stabilitas, hukum tidak dapat ditegakkan, keamanan tidak terjamin, dan masyarakat tidak memiliki kondisi yang kondusif untuk menjalankan ibadah serta aktivitas sosial lainnya.¹⁷⁷

Pandangan ini berakar pada kesadaran bahwa keteraturan sosial merupakan bagian integral dari tujuan syariat (*maqashid al-shari'ah*), khususnya dalam menjaga agama, jiwa, dan harta. Oleh karena itu, keberadaan

¹⁷⁶ Yusuf al-Qaradawi, *Min Fiqh al-Dawlah fi al-Islam* (Kairo; Dar al-Shuruq; 1997) hlm. 135.

¹⁷⁷ Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Kairo; Dar al-Hadith; 2006) hlm. 6.

otoritas politik yang stabil menjadi kebutuhan yang tidak dapat diabaikan dalam kehidupan umat Islam.¹⁷⁸

Dalam konteks ini, doktrin ketaatan kepada pemimpin berfungsi sebagai instrumen untuk mencegah terjadinya konflik internal yang dapat merusak tatanan masyarakat. Para ulama Sunni menilai bahwa kekacauan politik (*fitnah*) akan membawa dampak yang jauh lebih merugikan dibandingkan dengan ketidakadilan yang mungkin terjadi dalam suatu pemerintahan. Oleh karena itu, menjaga stabilitas sering kali diprioritaskan sebagai bentuk perlindungan terhadap kepentingan umum (*maslahah 'ammah*).¹⁷⁹

Pandangan ini juga menjelaskan mengapa tradisi Sunni cenderung mengembangkan pendekatan politik yang konservatif dan pragmatis. Mereka lebih menekankan keberlangsungan sistem yang ada daripada mendorong perubahan radikal yang berisiko menimbulkan konflik sosial. Pendekatan ini bukan berarti menolak perubahan secara total, melainkan menekankan bahwa perubahan harus dilakukan secara bertahap (*tadarruj*) dan dengan mempertimbangkan dampak sosial yang mungkin timbul.¹⁸⁰

Lebih jauh, sikap ini mencerminkan prinsip kehati-hatian (*ihtiyat*) dalam menghadapi persoalan politik. Para ulama Sunni berusaha menjaga keseimbangan antara kebutuhan akan perubahan dan pentingnya stabilitas. Dalam hal ini, reformasi yang bersifat gradual dianggap lebih efektif

¹⁷⁸ Abu Ishaq al-Syathibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Shari'ah* (Beirut; Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah; 1997) hlm. 13.

¹⁷⁹ Ibn Taymiyyah, *Al-Siyasah al-Shar'iyah* (Beirut; Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah; 1998) hlm. 175.

¹⁸⁰ Al-Ghazali, *Al-Iqtisad fi al-'I'tiqad* (Beirut; Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah; 2004) hlm. 174.

dan aman dibandingkan dengan revolusi yang berpotensi menimbulkan disintegrasi sosial.¹⁸¹

Dengan demikian, doktrin ketaatan kepada pemimpin dalam tradisi *Ahlus Sunnah wal Jama'ah* tidak hanya berfungsi sebagai kewajiban religius, tetapi juga sebagai mekanisme sosial-politik yang bertujuan menjaga stabilitas dan keberlangsungan kehidupan umat. Stabilitas bukan dipahami sebagai tujuan akhir, melainkan sebagai sarana untuk mewujudkan nilai-nilai keadilan, keamanan, dan kesejahteraan dalam masyarakat.

6. Kritik terhadap Doktrin Ketaatan

Meskipun memiliki dasar teologis yang kuat, doktrin ketaatan kepada pemimpin (*ulil amri*) tidak lepas dari kritik, terutama dalam konteks pemikiran politik modern. Sejumlah sarjana berpendapat bahwa doktrin ini dalam praktiknya kerap digunakan sebagai alat legitimasi bagi kekuasaan otoriter, serta berpotensi membatasi ruang kritik dan partisipasi masyarakat terhadap penguasa.¹⁸²

Kritik ini muncul terutama karena dalam sejarahnya, konsep ketaatan sering dipahami secara normatif tanpa diimbangi dengan mekanisme kontrol yang memadai terhadap kekuasaan. Dalam beberapa konteks, penekanan berlebihan pada kewajiban taat dapat mengarah pada sikap pasif masyarakat terhadap ketidakadilan politik, sehingga melemahkan prinsip akuntabilitas dalam pemerintahan.¹⁸³

¹⁸¹ Yusuf al-Qaradawi, *Min Fiqh al-Dawlah fi al-Islam* (Kairo; Dar al-Shuruq; 1997) hlm. 138.

¹⁸² Khaled Abou El Fadl, *Islam and the Challenge of Democracy* (Princeton; Princeton University Press; 2004) hlm. 23.

¹⁸³ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse; Syracuse University Press; 1998) hlm. 67.

Namun demikian, penting untuk memahami bahwa doktrin ini lahir dalam konteks sejarah tertentu, yaitu pengalaman konflik politik yang intens pada masa awal Islam, khususnya *fitnah kubra*. Dalam situasi tersebut, penekanan pada ketaatan merupakan respons terhadap kebutuhan mendesak untuk menjaga stabilitas dan mencegah disintegrasi umat. Oleh karena itu, doktrin ini tidak dapat dilepaskan dari latar historis yang melahirkannya.¹⁸⁴

Dalam perkembangan kontemporer, banyak pemikir Muslim berupaya melakukan reinterpretasi terhadap konsep *ulil amri* agar lebih relevan dengan prinsip-prinsip modern seperti demokrasi, partisipasi politik, supremasi hukum, dan akuntabilitas publik. Mereka menekankan bahwa ketaatan kepada pemimpin harus disertai dengan mekanisme kontrol sosial dan politik, sehingga kekuasaan tidak berjalan secara absolut.¹⁸⁵

Pemikir seperti Fazlur Rahman dan Abdullahi Ahmed An-Na'im, misalnya, menekankan pentingnya membaca ulang tradisi politik Islam dalam kerangka nilai-nilai universal seperti keadilan, kebebasan, dan hak asasi manusia. Dalam pandangan ini, doktrin ketaatan tidak dihapus, tetapi ditempatkan dalam sistem yang lebih terbuka dan partisipatif.¹⁸⁶

Dengan demikian, doktrin ketaatan kepada pemimpin dalam tradisi *Ahlus Sunnah wal Jama'ah* tetap memiliki relevansi, tetapi memerlukan reinterpretasi yang

¹⁸⁴ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago; University of Chicago Press; 1988) hlm. 62.

¹⁸⁵ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State* (Cambridge; Harvard University Press; 2008) hlm. 45.

¹⁸⁶ Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago; University of Chicago Press; 1979) hlm. 121.

kontekstual. Ia harus dipahami tidak hanya sebagai kewajiban untuk taat, tetapi juga sebagai bagian dari sistem etika politik yang menuntut keseimbangan antara stabilitas, keadilan, dan akuntabilitas.

C. Stabilitas Vs Keadilan Dalam Pemikiran Sunni

Salah satu tema paling penting sekaligus paling kompleks dalam pemikiran politik Sunni adalah ketegangan antara stabilitas (al-istiqrar) dan keadilan (al-'adl). Dalam kerangka normatif Islam, keadilan merupakan tujuan utama dari kekuasaan. Namun, dalam praktik sejarah, para ulama Sunni sering kali menempatkan stabilitas sebagai prioritas yang tidak kalah penting, bahkan dalam kondisi tertentu lebih diutamakan. Ketegangan ini bukan sekadar kontradiksi, melainkan refleksi dari upaya untuk menjembatani antara idealitas agama dan realitas politik.¹⁸⁷

Dalam Al-Qur'an, keadilan ditegaskan sebagai prinsip fundamental dalam kehidupan manusia. Banyak ayat yang menekankan pentingnya berlaku adil, baik dalam urusan pribadi maupun publik, serta menjadikan keadilan sebagai dasar legitimasi moral dalam kekuasaan. Oleh karena itu, dalam teori politik Islam, keadilan sering dipandang sebagai tujuan utama dari pemerintahan yang sah.¹⁸⁸

Namun demikian, pengalaman sejarah menunjukkan bahwa mewujudkan keadilan tidak selalu mudah, terutama dalam kondisi politik yang tidak stabil. Konflik internal, perebutan kekuasaan, dan fragmentasi sosial sering kali menjadi hambatan utama dalam penerapan prinsip keadilan

¹⁸⁷ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago; University of Chicago Press; 1988) hlm. 65.

¹⁸⁸ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an* (Bandung; Mizan; 1996) hlm. 112.

secara ideal. Dalam situasi seperti ini, para ulama Sunni menghadapi dilema antara mempertahankan stabilitas atau memperjuangkan keadilan secara langsung.¹⁸⁹

Dalam banyak kasus, tradisi Sunni cenderung mengambil posisi yang realistis dengan menempatkan stabilitas sebagai prasyarat bagi terwujudnya keadilan. Argumentasinya adalah bahwa tanpa stabilitas politik, keadilan tidak dapat ditegakkan secara efektif. Kekacauan sosial (fitnah) justru akan membuka ruang bagi ketidakadilan yang lebih luas, sehingga menjaga ketertiban menjadi langkah awal yang harus ditempuh.¹⁹⁰

Al-Ghazali, misalnya, menekankan bahwa tujuan utama pemerintahan adalah menjaga agama dan dunia secara bersamaan. Dalam pandangannya, keberadaan otoritas politik yang stabil, meskipun tidak sempurna, tetap lebih baik daripada kondisi tanpa pemerintahan yang berpotensi menimbulkan kekacauan. Ia melihat bahwa kerusakan akibat anarki jauh lebih besar daripada ketidakadilan yang dilakukan oleh penguasa.¹⁹¹

Di sisi lain, para ulama Sunni tidak mengabaikan pentingnya keadilan sebagai prinsip normatif. Mereka tetap menegaskan bahwa kekuasaan yang ideal adalah kekuasaan yang adil, serta mendorong penguasa untuk menjalankan amanah dengan penuh tanggung jawab. Dalam hal ini, keadilan tetap menjadi tujuan jangka panjang yang harus

¹⁸⁹ Philip K. Hitti, *History of the Arabs* (London; Macmillan; 1970) hlm. 185.

¹⁹⁰ Ibn Taymiyyah, *Al-Siyasah al-Shar'iyah* (Beirut; Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah; 1998) hlm. 180.

¹⁹¹ Al-Ghazali, *Al-Iqtisad fi al-I'tiqad* (Beirut; Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah; 2004) hlm. 176.

diupayakan, meskipun dalam praktiknya sering dihadapkan pada berbagai keterbatasan.¹⁹²

Dengan demikian, ketegangan antara stabilitas dan keadilan dalam pemikiran Sunni bukanlah bentuk inkonsistensi, melainkan strategi intelektual untuk mengelola realitas politik yang kompleks. Tradisi Ahlus Sunnah wal Jama'ah berusaha menyeimbangkan antara dua nilai tersebut dengan pendekatan yang moderat dan kontekstual, sehingga memungkinkan keberlangsungan kehidupan umat sekaligus tetap menjaga orientasi pada nilai-nilai keadilan.

1. Keadilan sebagai Tujuan Normatif Politik

Dalam pemikiran politik Sunni, keadilan (*al-'adl*) merupakan nilai sentral yang menjadi dasar legitimasi kekuasaan. Para ulama klasik secara konsisten menegaskan bahwa tujuan utama dari pemerintahan adalah menegakkan keadilan dan mencegah kezaliman dalam kehidupan masyarakat. Keadilan tidak hanya dipahami sebagai prinsip etis, tetapi juga sebagai fondasi utama yang menentukan sah atau tidaknya suatu kekuasaan.¹⁹³

Ibn Taymiyyah, misalnya, secara tegas menyatakan bahwa “Allah akan menolong negara yang adil meskipun kafir, dan tidak akan menolong negara yang zalim meskipun Muslim.” Pernyataan ini menunjukkan bahwa keadilan memiliki kedudukan yang sangat tinggi dalam

¹⁹² Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Kairo; Dar al-Hadith; 2006) hlm. 35.

¹⁹³ Al-Ghazali, *Al-Iqtisad fi al-I'tiqad* (Beirut; Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah; 2004) hlm. 178.

Islam, bahkan melampaui identitas formal keagamaan dalam konteks keberlangsungan suatu negara.¹⁹⁴

Pandangan tersebut menegaskan bahwa keadilan bukan sekadar nilai normatif yang bersifat ideal, tetapi juga merupakan prinsip praktis yang menentukan stabilitas dan keberlanjutan kekuasaan. Tanpa keadilan, kekuasaan akan kehilangan legitimasi moralnya dan berpotensi menimbulkan ketidakpuasan, konflik sosial, serta delegitimasi di mata masyarakat.¹⁹⁵

Al-Mawardi juga menempatkan keadilan sebagai salah satu syarat utama bagi seorang pemimpin. Dalam pandangannya, seorang pemimpin harus memiliki integritas moral dan kemampuan untuk menegakkan hukum secara adil. Ketidakadilan dalam pemerintahan tidak hanya merusak kepercayaan publik, tetapi juga dapat mengganggu keteraturan sosial dan melemahkan struktur negara.¹⁹⁶

Lebih jauh, konsep keadilan dalam tradisi Sunni juga berkaitan erat dengan prinsip *amanah* (tanggung jawab) dan *maslahah* (kemaslahatan umum). Kekuasaan dipandang sebagai amanah yang harus dijalankan untuk kepentingan masyarakat, bukan untuk kepentingan pribadi atau kelompok tertentu. Oleh karena itu, keadilan menjadi ukuran utama dalam menilai apakah kekuasaan

¹⁹⁴ Ibn Taymiyyah, *Al-Siyasah al-Shar'iyah* (Beirut; Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah; 1998) hlm. 182.

¹⁹⁵ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago; University of Chicago Press; 1988) hlm. 67.

¹⁹⁶ Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Kairo; Dar al-Hadith; 2006) hlm. 38.

tersebut dijalankan sesuai dengan tujuan syariat atau tidak.¹⁹⁷

Dengan demikian, secara normatif, keadilan merupakan fondasi utama dalam teori politik Sunni. Ia menjadi tujuan ideal yang harus diwujudkan oleh setiap pemerintahan, sekaligus menjadi standar evaluatif terhadap praktik kekuasaan dalam kehidupan nyata.

2. Stabilitas sebagai Kebutuhan Praktis

Meskipun keadilan merupakan tujuan utama dalam teori politik Islam, para ulama Sunni juga menyadari bahwa stabilitas politik merupakan kebutuhan praktis yang tidak dapat diabaikan. Tanpa adanya stabilitas, keadilan tidak mungkin dapat ditegakkan secara efektif. Oleh karena itu, stabilitas dipandang sebagai prasyarat penting bagi terwujudnya keadilan dalam kehidupan masyarakat.¹⁹⁸

Dalam kerangka ini, stabilitas tidak dimaknai sebagai tujuan akhir, melainkan sebagai kondisi yang memungkinkan berjalannya fungsi-fungsi sosial dan keagamaan secara optimal. Ketertiban sosial, keamanan publik, serta keberlangsungan institusi hukum sangat bergantung pada adanya sistem politik yang stabil. Tanpa hal tersebut, kehidupan masyarakat akan berada dalam situasi yang tidak menentu dan rentan terhadap berbagai bentuk ketidakadilan.¹⁹⁹

Pengalaman sejarah, terutama peristiwa *fitnah kubra*, memberikan pelajaran penting tentang bahaya

¹⁹⁷ Abu Ishaq al-Syathibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Shari'ah* (Beirut; Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah; 1997) hlm. 15.

¹⁹⁸ Al-Ghazali, *Al-Iqtisad fi al-'I'tiqad* (Beirut; Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah; 2004) hlm. 180.

¹⁹⁹ Abu Ishaq al-Syathibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Shari'ah* (Beirut; Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah; 1997) hlm. 17.

ketidakstabilan politik. Konflik yang terjadi pada masa awal Islam menunjukkan bahwa perpecahan internal dapat membawa dampak yang sangat luas, tidak hanya dalam bidang politik, tetapi juga dalam kehidupan sosial dan keagamaan umat. Fragmentasi tersebut bahkan melahirkan perpecahan teologis yang bertahan hingga masa-masa berikutnya.²⁰⁰

Dari pengalaman historis ini, para ulama Sunni kemudian mengembangkan pandangan bahwa menjaga stabilitas merupakan kewajiban yang sangat penting. Mereka menilai bahwa kekacauan (*fitnah*) yang timbul akibat konflik politik terbuka sering kali menghasilkan kerusakan yang jauh lebih besar dibandingkan dengan ketidakadilan yang mungkin terjadi dalam suatu pemerintahan.²⁰¹

Ibn Taymiyyah menegaskan bahwa keberadaan pemerintahan, meskipun tidak ideal, tetap lebih baik daripada kondisi tanpa otoritas sama sekali. Dalam pandangannya, kehidupan tanpa pemerintahan akan membuka ruang bagi kekacauan yang dapat merusak sendi-sendi kehidupan masyarakat. Oleh karena itu, stabilitas dipandang sebagai kebutuhan mendasar yang harus dijaga demi kemaslahatan umum.²⁰²

Lebih jauh, pandangan ini mencerminkan pendekatan realistis dalam pemikiran politik Sunni. Para ulama berusaha menyeimbangkan antara idealitas keadilan dan kebutuhan praktis stabilitas, dengan menempatkan

²⁰⁰ Philip K. Hitti, *History of the Arabs* (London; Macmillan; 1970) hlm. 186.

²⁰¹ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago; University of Chicago Press; 1988) hlm. 69.

²⁰² Ibn Taymiyyah, *Al-Siyasah al-Shar'iyah* (Beirut; Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah; 1998) hlm. 184.

stabilitas sebagai langkah awal menuju tercapainya keadilan. Dengan kata lain, keadilan tetap menjadi tujuan, tetapi stabilitas merupakan sarana yang memungkinkan tujuan tersebut dapat diwujudkan secara bertahap.²⁰³

Dengan demikian, dalam tradisi *Ahlus Sunnah wal Jama'ah*, stabilitas memiliki posisi strategis sebagai kebutuhan praktis yang tidak terpisahkan dari upaya mewujudkan keadilan. Keduanya bukan dipertentangkan secara absolut, melainkan dipahami dalam hubungan yang saling melengkapi dalam kerangka kehidupan politik umat Islam.

3. Prioritas Stabilitas atas Keadilan dalam Kondisi Krisis

Salah satu ciri khas pemikiran politik Sunni adalah kecenderungan untuk memprioritaskan stabilitas dalam kondisi krisis. Sikap ini tidak berarti mengabaikan keadilan sebagai nilai normatif, tetapi lebih merupakan pertimbangan pragmatis bahwa konflik terbuka sering kali menimbulkan kerusakan yang lebih besar dibandingkan dengan ketidakadilan yang ada. Dengan demikian, stabilitas dipandang sebagai langkah darurat untuk mencegah kehancuran sosial yang lebih luas.²⁰⁴

Dalam kondisi krisis, seperti perang saudara atau konflik politik yang tajam, para ulama Sunni menilai bahwa upaya mempertahankan keteraturan sosial harus diutamakan. Hal ini didasarkan pada prinsip bahwa kerusakan kolektif (*mafsadah 'ammah*) harus dihindari,

1.²⁰³ Yusuf al-Qaradawi, *Min Fiqh al-Dawlah fi al-Islam* (Kairo; Dar al-Shuruq; 1997) hlm. 140.

²⁰⁴ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago; University of Chicago Press; 1988) hlm. 71.

meskipun harus menerima ketidaksempurnaan dalam praktik kekuasaan. Pendekatan ini menunjukkan adanya fleksibilitas dalam menghadapi realitas politik yang kompleks.²⁰⁵

Al-Ghazali merupakan salah satu tokoh yang secara eksplisit menegaskan pentingnya stabilitas dalam kondisi seperti ini. Ia berpendapat bahwa keberadaan penguasa yang tidak ideal tetap lebih baik dibandingkan dengan kondisi tanpa penguasa yang dapat menimbulkan kekacauan (*fitnah*). Dalam pandangannya, kekacauan sosial merupakan ancaman yang jauh lebih besar, karena dapat menghancurkan sendi-sendi kehidupan masyarakat, termasuk praktik keagamaan.²⁰⁶

Pandangan ini juga sejalan dengan prinsip dalam pemikiran politik Islam yang menekankan pencegahan kerusakan lebih diutamakan daripada meraih kemaslahatan (*dar' al-mafasid muqaddam 'ala jalb al-masalih*). Dalam konteks ini, mempertahankan stabilitas dipandang sebagai upaya untuk meminimalisir kerugian yang lebih besar, meskipun belum sepenuhnya mencapai keadilan yang ideal.²⁰⁷

Namun demikian, pendekatan ini tidak lepas dari kritik, terutama dari perspektif modern yang menekankan pentingnya keadilan dan kebebasan politik. Sebagian pihak menilai bahwa prioritas terhadap stabilitas dapat berpotensi digunakan untuk membenarkan kekuasaan yang tidak adil. Akan tetapi, dalam konteks historisnya,

²⁰⁵ Abu Ishaq al-Syathibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Shari'ah* (Beirut; Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah; 1997) hlm. 19.

²⁰⁶ Al-Ghazali, *Al-Iqtisad fi al-I'tiqad* (Beirut; Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah; 2004) hlm. 182.

²⁰⁷ Ibn Taymiyyah, *Al-Siyasah al-Shar'iyah* (Beirut; Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah; 1998) hlm. 186.

pandangan tersebut muncul sebagai respons terhadap pengalaman nyata tentang dampak destruktif dari konflik politik yang berkepanjangan.²⁰⁸

Oleh karena itu, pendekatan ini lebih tepat dipahami sebagai strategi normatif-pragmatis dalam menjaga keberlangsungan masyarakat. Ia mencerminkan upaya para ulama Sunni untuk mengelola ketegangan antara idealitas keadilan dan kebutuhan praktis stabilitas, khususnya dalam situasi krisis yang penuh ketidakpastian.²⁰⁹

Dengan demikian, prioritas stabilitas atas keadilan dalam kondisi krisis bukanlah bentuk pengingkaran terhadap nilai keadilan, melainkan strategi sementara untuk menjaga integritas sosial, yang pada akhirnya diharapkan dapat membuka jalan bagi terwujudnya keadilan secara lebih berkelanjutan.

4. Dialektika antara Stabilitas dan Keadilan

Ketegangan antara stabilitas (*al-istiqrar*) dan keadilan (*al-'adl*) dalam pemikiran politik Sunni tidak bersifat statis, melainkan dinamis dan kontekstual. Para ulama tidak secara mutlak menempatkan stabilitas di atas keadilan, tetapi berusaha mencari titik keseimbangan antara keduanya sesuai dengan situasi yang dihadapi. Dalam kondisi normal, keadilan tetap menjadi tujuan utama dari kekuasaan. Namun, dalam kondisi krisis, stabilitas dapat diprioritaskan sebagai langkah sementara untuk mencegah kerusakan yang lebih besar.²¹⁰

²⁰⁸ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse; Syracuse University Press; 1998) hlm. 70.

²⁰⁹ Yusuf al-Qaradawi, *Min Fiqh al-Dawlah fi al-Islam* (Kairo; Dar al-Shuruq; 1997) hlm. 143.

²¹⁰ Ibn Taymiyyah, *Al-Siyasah al-Shar'iyah* (Beirut; Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah; 1998) hlm. 188.

Pendekatan ini mencerminkan karakter realistis dalam pemikiran politik Sunni. Politik tidak dipahami sebagai ruang ideal yang sepenuhnya tunduk pada norma, tetapi sebagai arena yang kompleks, penuh dengan ketidakpastian, serta dipengaruhi oleh berbagai faktor sosial dan historis. Oleh karena itu, keputusan politik harus mempertimbangkan konsekuensi praktis, termasuk dampak jangka panjang terhadap kehidupan masyarakat.²¹¹

Dalam kerangka ini, para ulama Sunni mengembangkan pendekatan yang fleksibel dengan tetap berpegang pada prinsip-prinsip dasar agama. Mereka menyadari bahwa penerapan nilai-nilai normatif seperti keadilan memerlukan kondisi sosial yang stabil. Tanpa stabilitas, upaya untuk menegakkan keadilan justru dapat menimbulkan kekacauan yang kontraproduktif.²¹²

Di sisi lain, stabilitas yang tidak disertai dengan keadilan juga dipandang bermasalah, karena dapat mengarah pada praktik kekuasaan yang otoriter dan menindas. Oleh karena itu, stabilitas harus selalu diarahkan untuk mendukung tercapainya keadilan, bukan menjadi tujuan yang berdiri sendiri. Dalam hal ini, keadilan tetap berfungsi sebagai orientasi normatif yang membimbing arah kebijakan politik.²¹³

Al-Mawardi dan Al-Ghazali, misalnya, sama-sama menekankan pentingnya keseimbangan antara dua prinsip tersebut. Mereka mengakui bahwa stabilitas

²¹¹ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago; University of Chicago Press; 1988) hlm. 73.

²¹² Abu Ishaq al-Syathibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Shari'ah* (Beirut; Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah; 1997) hlm. 21.

²¹³ Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago; University of Chicago Press; 1979) hlm. 123.

merupakan kebutuhan praktis, tetapi tetap menegaskan bahwa tujuan akhir dari kekuasaan adalah keadilan dan kemaslahatan umat. Dengan demikian, keduanya tidak dipertentangkan secara absolut, melainkan dipahami dalam hubungan yang saling melengkapi.²¹⁴

Dalam konteks ini, dapat dikatakan bahwa stabilitas dan keadilan merupakan dua prinsip yang harus dikelola secara simultan. Stabilitas tanpa keadilan berpotensi melahirkan tirani, sementara keadilan tanpa stabilitas sulit untuk diwujudkan secara efektif. Dialektika antara keduanya menjadi ciri khas pemikiran politik *Ahlus Sunnah wal Jama'ah*, yang berusaha menyeimbangkan antara idealitas normatif dan realitas empiris.²¹⁵

Dengan demikian, pendekatan Sunni terhadap stabilitas dan keadilan mencerminkan suatu paradigma moderat yang tidak hanya berorientasi pada prinsip, tetapi juga pada keberlanjutan sosial. Keseimbangan antara keduanya menjadi kunci dalam menjaga integritas politik sekaligus mewujudkan tujuan-tujuan moral dalam kehidupan umat Islam.

5. Implikasi terhadap Sikap Politik Sunni

Ketegangan antara stabilitas (*al-istiqrar*) dan keadilan (*al-'adl*) memiliki implikasi yang signifikan terhadap pembentukan sikap politik dalam tradisi Sunni. Salah satu implikasi utamanya adalah munculnya kecenderungan untuk menghindari pemberontakan terhadap penguasa. Para ulama Sunni umumnya berpendapat bahwa pemberontakan hanya dapat

²¹⁴ Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Kairo; Dar al-Hadith; 2006) hlm. 40.

²¹⁵ Yusuf al-Qaradawi, *Min Fiqh al-Dawlah fi al-Islam* (Kairo; Dar al-Shuruq; 1997) hlm. 145.

dibenarkan dalam kondisi yang sangat ekstrem, karena risiko kerusakan (*mafsadah*) yang ditimbulkannya sering kali lebih besar dibandingkan dengan manfaat yang diharapkan.²¹⁶

Pandangan ini berakar pada pengalaman historis umat Islam, khususnya peristiwa *fitnah kubra*, yang menunjukkan bahwa konflik politik terbuka dapat berujung pada disintegrasi sosial dan melemahnya otoritas keagamaan. Oleh karena itu, menjaga stabilitas menjadi pertimbangan utama dalam menentukan sikap terhadap kekuasaan, bahkan ketika menghadapi penguasa yang tidak sepenuhnya adil.²¹⁷

Selain itu, pendekatan ini juga mendorong munculnya sikap politik yang moderat dan gradual. Perubahan politik tidak dilakukan secara revolusioner, tetapi melalui proses bertahap (*tadarruj*) yang mempertimbangkan kondisi sosial masyarakat. Pendekatan ini mencerminkan upaya untuk menghindari gejolak yang dapat merusak tatanan sosial, sekaligus tetap membuka ruang bagi perbaikan sistem secara berkelanjutan.²¹⁸

Implikasi lainnya adalah sifat adaptif dalam politik Sunni terhadap berbagai bentuk pemerintahan. Karena tidak terikat pada satu model politik yang absolut, tradisi Sunni cenderung mampu berinteraksi dengan berbagai sistem kekuasaan, selama sistem tersebut dapat menjaga

²¹⁶ Ibn Taymiyyah, *Al-Siyasah al-Shar'iyah* (Beirut; Dar al-Kutub al-Ilmiyyah; 1998) hlm. 190.

²¹⁷ Philip K. Hitti, *History of the Arabs* (London; Macmillan; 1970) hlm. 188.

²¹⁸ Yusuf al-Qaradawi, *Min Fiqh al-Dawlah fi al-Islam* (Kairo; Dar al-Shuruq; 1997) hlm. 148.

stabilitas dan memungkinkan pelaksanaan ajaran agama.²¹⁹

Namun demikian, penting untuk dicatat bahwa sikap ini tidak berarti pasif atau apatis terhadap kekuasaan. Dalam banyak kasus, ulama Sunni tetap menjalankan fungsi kritik terhadap penguasa, meskipun dilakukan dengan cara yang tidak konfrontatif. Kritik tersebut disampaikan melalui nasihat (*nasihah*), pendidikan, serta penguatan moral masyarakat sebagai bentuk kontrol sosial terhadap kekuasaan.²²⁰

Pendekatan ini menunjukkan bahwa dalam tradisi *Ahlu Sunnah wal Jama'ah*, terdapat upaya untuk menyeimbangkan antara kewajiban menjaga stabilitas dan tanggung jawab menegakkan keadilan. Kritik terhadap penguasa tidak dihilangkan, tetapi diarahkan agar tidak menimbulkan kerusakan yang lebih besar bagi masyarakat.²²¹

Dengan demikian, implikasi dari ketegangan antara stabilitas dan keadilan adalah terbentuknya sikap politik Sunni yang moderat, realistis, dan adaptif. Sikap ini memungkinkan umat Islam untuk menjaga keberlangsungan kehidupan sosial sekaligus tetap berupaya mewujudkan nilai-nilai keadilan dalam kerangka yang lebih luas dan berkelanjutan.

6. Relevansi dalam Konteks Kontemporer

Dalam konteks modern, ketegangan antara stabilitas (*al-istiqrar*) dan keadilan (*al-'adl*) tetap menjadi isu yang

²¹⁹ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago; University of Chicago Press; 1988) hlm. 75.

²²⁰ Imam al-Nawawi, *Syarh Shahih Muslim* (Beirut; Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi; 1996) hlm. 233.

²²¹ Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago; University of Chicago Press; 1979) hlm. 125.

sangat relevan dalam kehidupan politik, khususnya di negara-negara Muslim. Banyak negara menghadapi dilema antara menjaga stabilitas politik dan memenuhi tuntutan keadilan sosial, demokrasi, serta hak asasi manusia. Dalam situasi seperti ini, pemikiran politik Sunni menawarkan perspektif yang penting dalam memahami dan mengelola ketegangan tersebut.²²²

Pendekatan Sunni yang menekankan keseimbangan antara stabilitas dan keadilan dapat dilihat sebagai alternatif terhadap dua kecenderungan ekstrem dalam politik modern. Di satu sisi, terdapat model otoritarianisme yang mengutamakan stabilitas dengan mengorbankan keadilan dan kebebasan. Di sisi lain, terdapat pendekatan radikal yang mengejar perubahan secara cepat tanpa mempertimbangkan risiko ketidakstabilan. Kedua ekstrem ini sama-sama berpotensi menimbulkan masalah dalam jangka panjang.²²³

Dalam hal ini, tradisi *Ahlus Sunnah wal Jama'ah* menawarkan paradigma moderat yang berusaha mengintegrasikan antara nilai normatif dan realitas empiris. Keadilan tetap dipertahankan sebagai tujuan utama, tetapi pencapaiannya dilakukan melalui pendekatan yang bertahap, kontekstual, dan mempertimbangkan stabilitas sosial. Pendekatan ini relevan dalam konteks negara modern yang kompleks dan plural.²²⁴

²²² John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse; Syracuse University Press; 1998) hlm. 75.

²²³ Khaled Abou El Fadl, *Islam and the Challenge of Democracy* (Princeton; Princeton University Press; 2004) hlm. 30.

²²⁴ Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago; University of Chicago Press; 1979) hlm. 128.

Selain itu, reinterpretasi kontemporer terhadap pemikiran politik Sunni juga membuka ruang bagi integrasi dengan prinsip-prinsip demokrasi, seperti partisipasi publik, akuntabilitas, dan supremasi hukum. Para pemikir Muslim modern berusaha menafsirkan ulang konsep-konsep klasik seperti *ulil amri*, *ijma'*, dan *maslahah* agar sejalan dengan kebutuhan masyarakat modern tanpa kehilangan akar normatifnya.²²⁵

Dengan demikian, pemikiran politik Sunni tidak hanya memiliki nilai historis, tetapi juga relevansi praktis dalam menghadapi tantangan politik kontemporer. Ia dapat menjadi landasan bagi pengembangan sistem politik yang lebih seimbang, yang mampu menjaga stabilitas sekaligus mewujudkan keadilan secara bertahap dan berkelanjutan.²²⁶

Pada akhirnya, relevansi ini menunjukkan bahwa ketegangan antara stabilitas dan keadilan bukanlah masalah yang harus diselesaikan secara absolut, melainkan dikelola secara bijaksana. Dalam kerangka ini, tradisi Sunni memberikan kontribusi penting berupa pendekatan moderat yang dapat menjadi rujukan dalam membangun tatanan politik yang inklusif dan berkeadilan.

D. Analisa Fondasi Teologis Politik Sunni

Konsep Ahlus Sunnah wal Jama'ah sebagai fondasi teologis-politik dalam tradisi Sunni tidak hanya merepresentasikan identitas keagamaan, tetapi juga

²²⁵ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State* (Cambridge; Harvard University Press; 2008) hlm. 52.

²²⁶ Yusuf al-Qaradawi, *Min Fiqh al-Dawlah fi al-Islam* (Kairo; Dar al-Shuruq; 1997) hlm. 150.

membentuk suatu paradigma politik yang khas, yang ditandai oleh moderasi, keseimbangan, dan realisme. Paradigma ini lahir dari upaya historis dan intelektual untuk merespons ketegangan antara norma ideal agama dan realitas sosial-politik yang kompleks. Dengan menempatkan sunnah sebagai sumber otoritas normatif dan jama'ah sebagai prinsip integrasi sosial, tradisi Sunni membangun kerangka yang tidak hanya bersifat doktrinal, tetapi juga operasional dalam kehidupan politik umat.

Dalam konteks ini, doktrin ketaatan kepada pemimpin (ulil amri) berfungsi sebagai mekanisme teologis sekaligus sosial untuk menjaga keteraturan. Ketaatan tidak dimaknai sebagai legitimasi absolut terhadap kekuasaan, melainkan sebagai instrumen stabilisasi yang bersyarat secara normatif. Artinya, ketaatan dibatasi oleh prinsip-prinsip syariat, sehingga membuka ruang bagi kritik terhadap kekuasaan tanpa harus merusak tatanan sosial. Di sinilah terlihat bahwa dalam pemikiran Sunni terdapat upaya untuk menghindari dua ekstrem: absolutisme politik dan anarkisme sosial.

Lebih jauh, pengalaman historis fitnah kubra memainkan peran determinan dalam membentuk orientasi politik Sunni. Konflik internal yang destruktif pada masa awal Islam tidak hanya melahirkan fragmentasi politik, tetapi juga membentuk kesadaran kolektif akan bahaya disintegrasi umat. Sebagai respons, para ulama Sunni mengembangkan pendekatan yang menempatkan stabilitas sebagai prioritas strategis, terutama dalam situasi krisis. Dengan demikian, orientasi ini bukan semata-mata pilihan teologis, melainkan hasil refleksi historis yang bersifat pragmatis.

Namun, penekanan pada stabilitas tidak berarti menggeser posisi keadilan sebagai tujuan normatif utama.

Dalam konstruksi pemikiran Sunni, keadilan tetap menjadi sumber legitimasi moral kekuasaan. Akan tetapi, keadilan tidak selalu dapat diwujudkan secara langsung dalam kondisi sosial-politik yang tidak ideal. Oleh karena itu, stabilitas diposisikan sebagai prasyarat instrumental yang memungkinkan tercapainya keadilan secara gradual. Relasi ini menunjukkan bahwa stabilitas dan keadilan tidak berada dalam posisi oposisi biner, melainkan dalam hubungan fungsional yang saling bergantung.

Ketegangan antara stabilitas dan keadilan ini membentuk suatu dialektika yang menjadi ciri khas pemikiran politik Ahlus Sunnah wal Jama'ah. Dalam kondisi normal, keadilan menjadi orientasi utama yang harus diwujudkan oleh kekuasaan. Namun, dalam kondisi krisis, stabilitas dapat diprioritaskan sebagai strategi untuk mencegah kerusakan yang lebih luas. Pendekatan ini mencerminkan rasionalitas politik yang kontekstual, di mana keputusan tidak semata-mata didasarkan pada idealitas normatif, tetapi juga pada pertimbangan konsekuensi sosial.

Implikasi dari paradigma ini adalah terbentuknya sikap politik Sunni yang cenderung moderat, gradual, dan adaptif. Perubahan politik tidak diarahkan pada transformasi revolusioner yang berisiko tinggi, melainkan melalui proses bertahap yang mempertimbangkan keseimbangan sosial. Dalam kerangka ini, ulama memainkan peran strategis sebagai mediator antara kekuasaan dan masyarakat, tidak hanya sebagai penjaga ortodoksi, tetapi juga sebagai agen stabilisasi sosial melalui nasihat, pendidikan, dan kontrol moral.

Namun demikian, paradigma ini juga tidak lepas dari problematika. Penekanan yang berlebihan pada stabilitas berpotensi melahirkan sikap politik yang terlalu akomodatif

terhadap kekuasaan, bahkan dalam kondisi ketidakadilan. Di sinilah muncul kritik bahwa tradisi Sunni, dalam praktik tertentu, dapat berfungsi sebagai legitimasi terhadap status quo politik. Oleh karena itu, diperlukan reinterpretasi kritis agar keseimbangan antara stabilitas dan keadilan tidak bergeser menjadi justifikasi terhadap otoritarianisme.

Dalam konteks kontemporer, relevansi pemikiran politik Sunni justru terletak pada kemampuannya menawarkan jalan tengah antara dua ekstrem: otoritarianisme yang mengorbankan keadilan, dan radikalisme yang mengorbankan stabilitas. Pendekatan yang berbasis pada keseimbangan, gradualisme, dan pertimbangan kemaslahatan memberikan kerangka yang potensial untuk membangun sistem politik yang inklusif dan berkelanjutan, khususnya dalam masyarakat yang plural dan kompleks.

Dengan demikian, Ahlus Sunnah wal Jama'ah dapat dipahami bukan hanya sebagai konstruksi teologis, tetapi sebagai paradigma politik yang dinamis. Ia berfungsi sebagai mekanisme intelektual untuk mengelola ketegangan antara idealitas normatif dan realitas empiris, serta menyediakan landasan bagi praktik politik yang tidak hanya stabil, tetapi juga berorientasi pada keadilan. Dalam perspektif ini, kekuatan utama tradisi Sunni terletak pada kemampuannya untuk beradaptasi tanpa kehilangan prinsip, serta menyeimbangkan antara kontinuitas dan perubahan dalam kehidupan politik umat Islam.

BAB IV

PEMIKIRAN POLITIK ULAMA KLASIK

A. Al-Mawardi Dan Teori Imamah

1. Biografi Al-Mawardi

Al-Mawardi, yang memiliki nama lengkap Abu al-Hasan 'Ali ibn Muhammad ibn Habib al-Basri al-Baghdadi (w. 450 H/1058 M), merupakan salah satu ulama besar dalam tradisi Sunni yang memberikan kontribusi penting dalam bidang fikih, politik, dan administrasi negara Islam klasik.²²⁷ Ia dilahirkan di Basrah, sebuah kota yang pada masa itu dikenal sebagai pusat keilmuan Islam, khususnya dalam bidang hadis, fikih, dan teologi. Lingkungan intelektual ini turut membentuk dasar pemikiran keilmuan Al-Mawardi sejak usia dini.

Dalam perjalanan intelektualnya, Al-Mawardi kemudian berpindah ke Baghdad, yang pada masa itu menjadi pusat kekuasaan Dinasti Abbasiyah sekaligus pusat aktivitas ilmiah dunia Islam. Di kota ini, ia tidak hanya memperdalam ilmu agama, tetapi juga terlibat langsung dalam struktur pemerintahan. Hal ini menjadikan Al-Mawardi sebagai sosok ulama yang tidak hanya memahami teori keagamaan, tetapi juga memiliki pengalaman praktis dalam bidang politik dan administrasi negara.²²⁸

²²⁷ Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Kairo: Dar al-Hadith, 2006), hlm. 5.

²²⁸ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm. 85.

Al-Mawardi dikenal sebagai seorang faqih terkemuka dalam mazhab Syafi'i. Ia juga menjabat sebagai hakim (*qadhi*) dan bahkan dipercaya menduduki posisi penting dalam sistem peradilan Abbasiyah. Selain itu, ia sering ditugaskan sebagai diplomat oleh khalifah, terutama dalam menghadapi relasi politik yang kompleks antara kekhalifahan Abbasiyah dan dinasti-dinasti lokal seperti Bani Buwaih. Dalam konteks ini, Al-Mawardi memainkan peran sebagai mediator politik yang berusaha menjaga stabilitas kekuasaan sekaligus mempertahankan legitimasi khalifah.²²⁹

Pengalaman praktis dalam dunia politik tersebut sangat memengaruhi corak pemikirannya. Berbeda dengan sebagian ulama yang lebih menekankan aspek normatif-teologis, Al-Mawardi mengembangkan pendekatan yang lebih realistis dan kontekstual. Ia menyadari bahwa pada masa itu, kekuasaan khalifah sering kali hanya bersifat simbolik, sementara kekuasaan riil berada di tangan penguasa militer. Oleh karena itu, pemikirannya tidak hanya berusaha merumuskan idealitas politik Islam, tetapi juga mencari solusi terhadap realitas kekuasaan yang ada.²³⁰

Karya terpenting Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah*, menjadi salah satu referensi utama dalam kajian teori politik Islam klasik. Dalam karya ini, ia tidak hanya membahas konsep imamah secara teoretis, tetapi juga merinci struktur pemerintahan, tugas-tugas pejabat negara, sistem peradilan, serta mekanisme administrasi publik. Hal ini menunjukkan bahwa pemikirannya bersifat komprehensif, mencakup

²²⁹ Philip K. Hitti, *History of the Arabs* (London: Macmillan, 1970), hlm. 187.

²³⁰ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 57.

dimensi normatif sekaligus praktis dalam tata kelola negara.²³¹

Selain *Al-Ahkam al-Sultaniyyah*, Al-Mawardi juga menulis berbagai karya lain dalam bidang fikih, tafsir, dan etika politik, seperti *Adab al-Dunya wa al-Din*. Dalam karya tersebut, ia menekankan pentingnya moralitas dalam kehidupan sosial dan politik, yang menunjukkan bahwa bagi Al-Mawardi, kekuasaan tidak dapat dipisahkan dari nilai-nilai etika dan tanggung jawab moral.²³²

Dengan latar belakang tersebut, dapat dipahami bahwa pemikiran Al-Mawardi merupakan hasil sintesis antara pengalaman praktis dalam pemerintahan dan refleksi teologis yang mendalam. Ia tidak hanya berperan sebagai teoritikus politik, tetapi juga sebagai praktisi yang memahami dinamika kekuasaan secara langsung. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika ia dianggap sebagai salah satu arsitek utama dalam pembentukan teori politik Sunni, khususnya dalam hal konsep imamah dan legitimasi kekuasaan.

Lebih jauh, kontribusi Al-Mawardi tidak hanya terbatas pada zamannya, tetapi juga memiliki pengaruh yang luas dalam perkembangan pemikiran politik Islam hingga masa kontemporer. Pemikirannya menjadi rujukan bagi para ulama setelahnya dalam memahami hubungan antara agama dan kekuasaan, serta dalam merumuskan prinsip-prinsip dasar pemerintahan dalam Islam. Dengan demikian, posisi Al-Mawardi dalam tradisi intelektual Islam dapat dikatakan sangat sentral, terutama dalam membentuk paradigma politik *Ahlu Sunnah wal Jama'ah*.

²³¹ Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah*, hlm. 10.

²³² Al-Mawardi, *Adab al-Dunya wa al-Din* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1987), hlm. 25.

2. Latar Belakang Historis Teori Imamah

Teori imamah yang dirumuskan oleh Al-Mawardi tidak lahir dalam ruang hampa, melainkan merupakan respons intelektual terhadap dinamika politik yang kompleks pada masa Dinasti Abbasiyah. Periode ini ditandai oleh melemahnya otoritas politik khalifah secara signifikan, sehingga terjadi pergeseran kekuasaan dari pusat (khalifah) ke berbagai kekuatan lokal dan militer. Kondisi ini menciptakan situasi fragmentasi politik yang mengancam kesatuan umat Islam.²³³

Salah satu fenomena penting dalam konteks ini adalah munculnya dinasti-dinasti militer seperti Bani Buwaih yang menguasai Baghdad dan memiliki kendali nyata atas pemerintahan, sementara khalifah Abbasiyah hanya berperan sebagai simbol legitimasi keagamaan. Hal ini menimbulkan dualisme kekuasaan, di mana terdapat perbedaan antara otoritas formal (khalifah) dan kekuasaan *de facto* (penguasa militer).²³⁴

Situasi tersebut memunculkan krisis legitimasi politik yang serius. Di satu sisi, khalifah masih diakui sebagai pemimpin umat secara simbolik dan religius. Namun, di sisi lain, kekuasaan nyata berada di tangan pihak lain yang tidak selalu memiliki legitimasi keagamaan yang kuat. Ketegangan ini menimbulkan pertanyaan mendasar mengenai dasar legitimasi kekuasaan dalam Islam dan bagaimana hubungan antara otoritas agama dan kekuasaan politik seharusnya diatur.²³⁵

²³³ Philip K. Hitti, *History of the Arabs* (London: Macmillan, 1970), hlm. 187.

²³⁴ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm. 90.

²³⁵ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 58.

Dalam konteks inilah Al-Mawardi berusaha merumuskan kembali konsep imamah sebagai institusi yang mampu menjembatani kesenjangan antara idealitas normatif Islam dan realitas politik yang berkembang. Ia tidak berupaya menggantikan struktur kekuasaan yang ada, tetapi justru memberikan kerangka teoretis yang dapat mengakomodasi kondisi tersebut tanpa menghilangkan legitimasi keagamaan kekhalifahan.²³⁶

Pendekatan ini menunjukkan bahwa teori imamah Al-Mawardi bersifat adaptif dan pragmatis. Ia tidak hanya mempertahankan konsep klasik kekhalifahan sebagai institusi ideal, tetapi juga memberikan legitimasi terhadap praktik kekuasaan yang tidak sepenuhnya sesuai dengan ideal tersebut. Dengan demikian, teori ini berfungsi sebagai mekanisme stabilisasi politik yang memungkinkan keberlangsungan sistem pemerintahan dalam kondisi yang tidak ideal.²³⁷

Lebih jauh, teori ini juga dapat dipahami sebagai upaya untuk menghindari kekacauan politik (*fitnah*) yang berpotensi merusak tatanan sosial dan keagamaan umat. Dalam perspektif Al-Mawardi, stabilitas politik menjadi nilai yang sangat penting, karena tanpa stabilitas, hukum tidak dapat ditegakkan dan kehidupan sosial tidak dapat berjalan dengan baik.²³⁸

Dengan demikian, teori imamah Al-Mawardi dapat dipahami sebagai respons terhadap tiga kebutuhan utama dalam konteks sejarahnya, yaitu:

²³⁶ Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Kairo: Dar al-Hadith, 2006), hlm. 6.

²³⁷ Watt, *Islamic Political Thought*, hlm. 92.

²³⁸ Al-Ghazali, *Al-Iqtisad fi al-I'tiqad* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), hlm. 172.

a. Mempertahankan Institusi Kekhalifahan

Salah satu tujuan utama Al-Mawardi adalah mempertahankan eksistensi institusi kekhalifahan sebagai simbol kesatuan umat Islam. Meskipun pada masa Abbasiyah kekuasaan khalifah telah mengalami kemunduran secara politik, posisi khalifah tetap memiliki nilai penting sebagai representasi legitimasi keagamaan. Oleh karena itu, mempertahankan institusi ini dipandang sebagai upaya menjaga kontinuitas sejarah politik Islam sekaligus mempertahankan identitas kolektif umat.²³⁹

Dalam konteks ini, Al-Mawardi tidak berusaha menggantikan sistem kekhalifahan, melainkan memperkuat landasan teoretisnya agar tetap relevan di tengah perubahan politik. Hal ini menunjukkan bahwa kekhalifahan tidak hanya dipahami sebagai struktur kekuasaan, tetapi juga sebagai simbol persatuan dan stabilitas umat Islam secara keseluruhan.²⁴⁰

b. Menyesuaikan Dengan Realitas Politik

Selain mempertahankan idealitas kekhalifahan, Al-Mawardi juga menunjukkan sikap yang realistis dengan menyesuaikan konsep imamah terhadap kondisi politik yang ada. Ia menyadari bahwa kekuasaan riil pada masanya tidak sepenuhnya berada di tangan khalifah, melainkan pada penguasa militer seperti Bani Buwaih. Oleh karena

²³⁹ Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Kairo: Dar al-Hadith, 2006), hlm. 6.

²⁴⁰ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 58.

itu, ia merumuskan teori yang dapat mengakomodasi realitas tersebut tanpa menghilangkan legitimasi keagamaan.²⁴¹

Pendekatan ini mencerminkan fleksibilitas dalam pemikiran politik Sunni, di mana norma tidak diterapkan secara kaku, tetapi disesuaikan dengan kondisi sosial dan politik. Dengan demikian, teori imamah Al-Mawardi tidak bersifat utopis, melainkan pragmatis dan kontekstual, sehingga mampu menjadi solusi terhadap problem politik yang dihadapi umat.²⁴²

c. Menjaga Stabilitas Umat

Tujuan lain yang tidak kalah penting adalah menjaga stabilitas umat Islam. Pengalaman konflik internal dalam sejarah Islam, terutama *fitnah kubra*, memberikan pelajaran bahwa ketidakstabilan politik dapat membawa dampak yang sangat destruktif. Oleh karena itu, Al-Mawardi menempatkan stabilitas sebagai salah satu prioritas utama dalam teori politiknya.²⁴³

Dalam kerangka ini, imamah berfungsi sebagai institusi yang dapat mencegah terjadinya kekacauan (*fasad*) dan menjaga keteraturan sosial. Stabilitas dipandang sebagai prasyarat bagi terlaksananya kehidupan keagamaan dan sosial secara baik. Tanpa stabilitas, hukum tidak dapat ditegakkan dan

²⁴¹ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm. 90.

²⁴² Philip K. Hitti, *History of the Arabs* (London: Macmillan, 1970), hlm. 187.

²⁴³ Al-Ghazali, *Al-Iqtisad fi al-I'tiqad* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), hlm. 172.

masyarakat tidak dapat menjalankan ajaran agama secara optimal.²⁴⁴

Dengan demikian, penekanan pada stabilitas bukan berarti mengabaikan keadilan, tetapi merupakan strategi untuk menciptakan kondisi yang memungkinkan terwujudnya keadilan secara bertahap. Hal ini menunjukkan bahwa dalam pemikiran Al-Mawardi, stabilitas dan keadilan memiliki hubungan yang saling melengkapi, bukan saling bertentangan.²⁴⁵

Ketiga aspek ini menunjukkan bahwa teori imamah Al-Mawardi bukan sekadar konstruksi teologis, tetapi juga merupakan strategi intelektual untuk mengelola krisis politik secara realistis. Dalam hal ini, pemikirannya mencerminkan karakter utama tradisi politik Sunni, yaitu kemampuan untuk menyeimbangkan antara idealitas normatif dan realitas empiris.

3. Definisi dan Hakikat Imamah

Al-Mawardi mendefinisikan imamah sebagai:

“Khilafah ‘an al-nubuwwah fi hirasat al-din wa siyasat al-dunya” (pengganti fungsi kenabian dalam menjaga agama dan mengatur dunia).²⁴⁶

Definisi ini merupakan salah satu formulasi paling klasik dan berpengaruh dalam tradisi politik Sunni. Di dalamnya terkandung pemahaman bahwa setelah wafatnya Nabi Muhammad ﷺ, tidak ada lagi otoritas kenabian, tetapi fungsi

²⁴⁴ Abu Ishaq al-Syathibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Shari'ah* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997), hlm. 12.

²⁴⁵ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 66.

²⁴⁶ Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Kairo: Dar al-Hadith, 2006), hlm. 6.

sosial-politik yang sebelumnya dijalankan oleh Nabi tetap harus dilanjutkan oleh suatu institusi, yaitu imamah. Dengan demikian, imamah tidak menggantikan kenabian secara spiritual, melainkan melanjutkan peran kenabian dalam dimensi sosial dan politik.²⁴⁷

Definisi tersebut juga menunjukkan bahwa dalam pemikiran Al-Mawardi, imamah memiliki dua fungsi utama yang tidak dapat dipisahkan, yaitu *hirasat al-din* (menjaga agama) dan *siyasat al-dunya* (mengatur urusan dunia). Kedua fungsi ini mencerminkan integrasi antara dimensi normatif (agama) dan dimensi praktis (politik), yang menjadi ciri khas dalam tradisi politik Islam Sunni.²⁴⁸

a. Imamah sebagai institusi fungsional

Dalam perspektif Al-Mawardi, imamah bukan sekadar simbol kekuasaan atau institusi formal tanpa fungsi, melainkan sebuah struktur yang memiliki peran konkret dalam kehidupan umat. Hal ini terlihat dari penekanannya pada fungsi-fungsi praktis imamah, antara lain:

- 1) Menjaga agama, yaitu memastikan bahwa ajaran Islam tetap terpelihara dan dapat dijalankan oleh umat tanpa gangguan.
- 2) Mengatur kehidupan sosial, termasuk menjaga ketertiban, keamanan, dan hubungan antaranggota masyarakat.

²⁴⁷ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm. 87.

²⁴⁸ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 59.

- 3) Menegakkan hukum, khususnya hukum syariat, agar keadilan dapat terwujud dalam kehidupan publik.²⁴⁹

Dengan demikian, imamah dalam pemikiran Al-Mawardi bersifat operasional dan tidak berhenti pada tataran normatif. Ia merupakan institusi yang berfungsi untuk menghubungkan antara nilai-nilai agama dengan praktik kehidupan sosial. Hal ini menunjukkan bahwa dalam tradisi Sunni, politik tidak dipisahkan dari agama, tetapi juga tidak disakralkan secara berlebihan.²⁵⁰

- b. Tidak bersifat sakral absolut

Salah satu karakter penting dari konsep imamah dalam tradisi Sunni adalah tidak adanya unsur sakralitas absolut. Berbeda dengan konsep imamah dalam tradisi Syiah, yang menempatkan imam sebagai figur yang memiliki otoritas ilahi dan sifat kemaksuman (*ma'sum*), Al-Mawardi menempatkan imam sebagai manusia biasa yang memiliki tanggung jawab politik dan administratif.²⁵¹

Dalam kerangka ini, imamah dalam Sunni memiliki beberapa ciri utama:

1. Bukan warisan ilahi, melainkan hasil dari proses sosial dan politik.
2. Tidak *ma'sum*, sehingga imam tetap dapat melakukan kesalahan.

²⁴⁹ Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah*, hlm. 15.

²⁵⁰ Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), hlm. 110.

²⁵¹ Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam* (New Haven: Yale University Press, 1985), hlm. 154.

3. Tidak berdasarkan garis keturunan, meskipun dalam beberapa kasus terdapat preferensi tertentu seperti dari Quraisy.²⁵²

Konsekuensi dari pandangan ini adalah terbukanya ruang kritik terhadap penguasa dalam tradisi Sunni. Karena imam tidak memiliki otoritas absolut, maka kekuasaannya dapat dievaluasi berdasarkan sejauh mana ia menjalankan fungsi-fungsi yang menjadi tanggung jawabnya. Hal ini sekaligus menunjukkan adanya dimensi rasional dalam pemikiran politik Sunni.²⁵³

- c. Berbasis kebutuhan sosial

Al-Mawardi juga menekankan bahwa imamah merupakan kebutuhan rasional dan sosial yang bersifat mendesak (*dharuri*). Tanpa adanya kepemimpinan politik, masyarakat akan mengalami kekacauan (*fasad*) yang dapat mengancam keberlangsungan agama dan kehidupan sosial.²⁵⁴

Pandangan ini menunjukkan bahwa keberadaan imamah tidak hanya didasarkan pada dalil teologis, tetapi juga pada pertimbangan rasional mengenai kebutuhan manusia akan keteraturan sosial. Dalam hal ini, pemikiran Al-Mawardi sejalan dengan pandangan para ulama lain yang menekankan bahwa manusia sebagai makhluk sosial membutuhkan otoritas untuk mengatur kehidupan bersama.²⁵⁵

²⁵² Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah*, hlm. 8.

²⁵³ Khaled Abou El Fadl, *Islam and the Challenge of Democracy* (Princeton: Princeton University Press, 2004), hlm. 25.

²⁵⁴ Al-Ghazali, *Al-Iqtisad fi al-I'tiqad* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), hlm. 170.

²⁵⁵ Abu Ishaq al-Syathibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Shari'ah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), hlm. 12.

Dengan demikian, imamah dipandang sebagai solusi terhadap potensi konflik dalam masyarakat. Ia berfungsi sebagai mekanisme untuk menjaga stabilitas, menegakkan hukum, dan memastikan keberlangsungan kehidupan sosial. Hal ini menunjukkan bahwa dalam tradisi Sunni, politik memiliki dimensi pragmatis yang kuat, yang tidak hanya berorientasi pada idealitas, tetapi juga pada kebutuhan nyata masyarakat.²⁵⁶

4. Kewajiban Mengangkat Imam

Al-Mawardi menegaskan bahwa pengangkatan imam atau pemimpin politik merupakan *fardhu kifayah*, yaitu kewajiban kolektif yang harus dipenuhi oleh umat Islam.²⁵⁷ Konsep ini menunjukkan bahwa keberadaan kepemimpinan politik bukan sekadar kebutuhan praktis, tetapi juga merupakan bagian dari kewajiban keagamaan yang memiliki dasar normatif dalam tradisi Islam Sunni.

Sebagai kewajiban kolektif, *fardhu kifayah* memiliki implikasi bahwa tanggung jawab tersebut dibebankan kepada seluruh umat. Namun, kewajiban ini akan gugur apabila telah dilaksanakan oleh sebagian anggota masyarakat. Dengan kata lain, selama sudah ada institusi kepemimpinan yang menjalankan fungsi-fungsi dasar pemerintahan, maka umat Islam secara keseluruhan dianggap telah memenuhi kewajiban tersebut.²⁵⁸

Dalam hal ini, Al-Mawardi mengaitkan kewajiban mengangkat imam dengan kebutuhan mendasar dalam kehidupan sosial. Ia berargumen bahwa manusia sebagai

²⁵⁶ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 65.

²⁵⁷ Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Kairo: Dar al-Hadith, 2006), hlm. 7.

²⁵⁸ Abu Ishaq al-Syathibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Shari'ah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), hlm. 13.

mahluk sosial tidak dapat hidup tanpa adanya otoritas yang mengatur hubungan antarindividu. Tanpa kepemimpinan, masyarakat akan mengalami kekacauan (*fasad*) yang dapat mengancam keberlangsungan kehidupan bersama.²⁵⁹

a. Kebutuhan Menjaga Hukum

Salah satu argumen utama yang digunakan Al-Mawardi adalah pentingnya menjaga dan menegakkan hukum. Dalam perspektif Islam, hukum tidak hanya berfungsi sebagai aturan sosial, tetapi juga sebagai manifestasi dari ajaran agama. Oleh karena itu, diperlukan suatu otoritas yang memiliki kewenangan untuk memastikan bahwa hukum dapat dijalankan secara efektif.²⁶⁰

Tanpa adanya imam, pelaksanaan hukum akan menjadi lemah atau bahkan tidak berjalan sama sekali. Hal ini berpotensi menimbulkan ketidakadilan dan merusak tatanan sosial. Dengan demikian, keberadaan imam menjadi syarat penting bagi tegaknya sistem hukum dalam masyarakat Islam.

b. Mencegah Kekacauan (Fasad)

Argumen kedua adalah pencegahan terhadap kekacauan sosial. Al-Mawardi menegaskan bahwa ketiadaan kepemimpinan akan membuka ruang bagi konflik, perselisihan, dan disintegrasi sosial. Dalam kondisi seperti ini, kehidupan masyarakat akan

²⁵⁹ Al-Ghazali, *Al-Iqtisad fi al-I'tiqad* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), hlm. 170.

²⁶⁰ Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah*, hlm. 15.

berada dalam ketidakpastian yang dapat merusak stabilitas politik dan sosial.²⁶¹

Pandangan ini sejalan dengan pengalaman historis umat Islam, khususnya pada masa konflik internal (*fitnah*), yang menunjukkan bahwa kekosongan otoritas dapat berujung pada kehancuran tatanan masyarakat. Oleh karena itu, keberadaan imam dipandang sebagai mekanisme untuk menjaga ketertiban dan mencegah kerusakan yang lebih besar.

c. Menjaga Agama

Selain aspek sosial dan hukum, kewajiban mengangkat imam juga berkaitan dengan fungsi menjaga agama (*hirasat al-din*). Dalam pandangan Al-Mawardi, agama tidak dapat dipisahkan dari kekuasaan politik, karena implementasi ajaran agama dalam kehidupan publik membutuhkan dukungan institusi negara.²⁶²

Imam memiliki tanggung jawab untuk melindungi ajaran Islam dari penyimpangan, memastikan pelaksanaan ibadah secara kolektif, serta menjaga nilai-nilai moral dalam masyarakat. Dengan demikian, kepemimpinan politik tidak hanya berfungsi administratif, tetapi juga memiliki dimensi religius yang kuat.

d. Implikasi Teologis dan Politik

Dari uraian tersebut, dapat disimpulkan bahwa kewajiban mengangkat imam dalam pemikiran Al-Mawardi menunjukkan adanya integrasi antara

²⁶¹ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 60.

²⁶² Ibn Taymiyyah, *Al-Siyasah al-Shar'iyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), hlm. 161.

dimensi teologis dan politik dalam Islam. Politik tidak dipahami sebagai aktivitas yang terpisah dari agama, melainkan sebagai bagian dari tanggung jawab sosial-keagamaan yang harus dijalankan oleh umat Islam.²⁶³

Lebih jauh, konsep ini juga menunjukkan bahwa legitimasi kekuasaan dalam Islam tidak hanya didasarkan pada kekuatan politik, tetapi juga pada kemampuannya dalam menjalankan fungsi-fungsi keagamaan dan sosial. Dengan demikian, kepemimpinan dalam Islam memiliki dimensi moral yang tidak dapat diabaikan.

5. Syarat-Syarat Imam

Dalam merumuskan konsep imamah, Al-Mawardi tidak hanya menjelaskan fungsi dan kedudukannya, tetapi juga menetapkan sejumlah kriteria yang harus dimiliki oleh seorang imam. Ia merumuskan tujuh syarat utama yang menjadi dasar legitimasi kepemimpinan dalam Islam, yaitu:

1. Adil (integritas moral)
2. Berilmu (mampu berijtihad)
3. Sehat fisik dan mental
4. Memiliki kecakapan administrative
5. Berani
6. Memiliki kemampuan kepemimpinan
7. Berasal dari Quraisy (dalam konteks historis)²⁶⁴

Ketujuh syarat tersebut menunjukkan bahwa dalam pemikiran Al-Mawardi, kepemimpinan politik tidak

²⁶³ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 65.

²⁶⁴ Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Kairo: Dar al-Hadith, 2006), hlm. 8.

hanya didasarkan pada kekuasaan semata, tetapi juga pada kualitas moral, intelektual, dan kemampuan praktis yang memadai. Dengan kata lain, imamah merupakan institusi yang menuntut keseimbangan antara dimensi etis dan teknis dalam menjalankan pemerintahan.

a. Keadilan sebagai Fondasi Moral

Syarat pertama dan paling mendasar adalah keadilan (*'adl*), yang merujuk pada integritas moral seorang pemimpin. Dalam konteks ini, keadilan tidak hanya berarti tidak melakukan kezaliman, tetapi juga mencakup kemampuan untuk bersikap objektif, jujur, dan tidak memihak dalam mengambil keputusan.²⁶⁵

Bagi Al-Mawardi, keadilan merupakan fondasi legitimasi kekuasaan. Tanpa keadilan, seorang imam akan kehilangan otoritas moralnya, yang pada akhirnya dapat melemahkan kepercayaan masyarakat. Oleh karena itu, keadilan tidak hanya menjadi syarat personal, tetapi juga menjadi prinsip utama dalam menjalankan pemerintahan.²⁶⁶

b. Ilmu dan Kapasitas Ijtihad

Syarat kedua adalah memiliki ilmu yang memadai, khususnya kemampuan untuk melakukan ijtihad. Hal ini penting karena imam tidak hanya berfungsi sebagai pemimpin politik, tetapi juga sebagai penjaga ajaran agama. Ia harus mampu memahami dan menafsirkan hukum Islam dalam menghadapi

²⁶⁵ Al-Ghazali, *Al-Iqtisad fi al-I'tiqad* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), hlm. 176.

²⁶⁶ Ibn Taymiyyah, *Al-Siyasah al-Shar'iyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), hlm. 162.

berbagai persoalan yang muncul dalam masyarakat.²⁶⁷

Kemampuan ijtihad menunjukkan bahwa kepemimpinan dalam Islam memiliki dimensi intelektual yang kuat. Seorang pemimpin tidak cukup hanya memiliki kekuasaan, tetapi juga harus memiliki kapasitas untuk membuat keputusan yang sesuai dengan prinsip-prinsip syariat.²⁶⁸

c. Kesehatan Fisik dan Mental

Al-Mawardi juga mensyaratkan bahwa seorang imam harus sehat secara fisik dan mental. Hal ini berkaitan dengan kemampuannya dalam menjalankan tugas-tugas pemerintahan yang kompleks dan berat. Seorang pemimpin yang memiliki keterbatasan serius dalam aspek ini dikhawatirkan tidak mampu menjalankan fungsi kepemimpinan secara optimal.²⁶⁹

Syarat ini menunjukkan bahwa kepemimpinan dalam Islam juga mempertimbangkan aspek praktis dan fungsional, bukan hanya aspek normatif.

d. Kecakapan Administratif dan Kemampuan Kepemimpinan

Selain aspek moral dan intelektual, Al-Mawardi juga menekankan pentingnya kemampuan administratif dan kepemimpinan. Seorang imam harus mampu mengelola urusan negara, mengatur birokrasi, serta

²⁶⁷ Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah*, hlm. 9.

²⁶⁸ Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), hlm. 115.

²⁶⁹ Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah*, hlm. 10.

mengambil keputusan strategis dalam berbagai situasi.²⁷⁰

Kemampuan ini mencerminkan bahwa kepemimpinan politik dalam Islam tidak hanya bersifat simbolik, tetapi juga memerlukan kompetensi teknis yang tinggi. Dalam hal ini, Al-Mawardi menunjukkan pemahaman yang cukup modern tentang pentingnya profesionalitas dalam pemerintahan.²⁷¹

e. Keberanian sebagai Syarat Politik

Keberanian juga menjadi salah satu syarat penting, terutama dalam konteks menjaga keamanan negara dan menghadapi ancaman eksternal maupun internal. Seorang imam harus memiliki ketegasan dalam mengambil keputusan, termasuk dalam situasi konflik.²⁷²

Syarat ini menunjukkan bahwa kepemimpinan politik tidak dapat dilepaskan dari aspek kekuatan dan kemampuan mempertahankan stabilitas negara.

f. Asal-usul Quraisy: Antara Doktrin dan Konteks Historis

Salah satu syarat yang sering menjadi perdebatan adalah keharusan bahwa imam berasal dari suku Quraisy. Syarat ini didasarkan pada hadis Nabi yang menyatakan bahwa kepemimpinan berada di tangan Quraisy. Namun, dalam praktiknya, syarat ini lebih

²⁷⁰ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 61.

²⁷¹ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 68.

²⁷² Philip K. Hitti, *History of the Arabs* (London: Macmillan, 1970), hlm. 189.

mencerminkan konteks historis daripada prinsip universal.²⁷³

Pada masa awal Islam, suku Quraisy memiliki posisi dominan secara sosial dan politik, sehingga kepemimpinan dari kalangan mereka dianggap dapat menjaga stabilitas dan legitimasi. Namun, dalam perkembangan selanjutnya, banyak ulama yang menafsirkan syarat ini secara lebih fleksibel, terutama dalam konteks masyarakat Muslim yang semakin plural.²⁷⁴

g. Analisis Kritis

Penting untuk dicatat bahwa tidak semua syarat yang dirumuskan oleh Al-Mawardi bersifat absolut. Sebagian di antaranya, terutama yang berkaitan dengan asal-usul Quraisy, lebih bersifat kontekstual dan historis. Hal ini menunjukkan bahwa pemikiran Al-Mawardi memiliki dimensi fleksibilitas yang memungkinkan reinterpretasi sesuai dengan perkembangan zaman.²⁷⁵

Di sisi lain, syarat-syarat seperti keadilan, ilmu, dan kemampuan kepemimpinan tetap relevan hingga saat ini, karena mencerminkan prinsip-prinsip universal dalam tata kelola pemerintahan yang baik (*good governance*). Dengan demikian, pemikiran Al-Mawardi dapat dipahami sebagai kombinasi antara

²⁷³ Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari* (Beirut: Dar Ibn Kathir, 2002), hlm. 722.

²⁷⁴ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm. 95.

²⁷⁵ Khaled Abou El Fadl, *Islam and the Challenge of Democracy* (Princeton: Princeton University Press, 2004), hlm. 27.

norma ideal dan realitas historis yang terus dapat dikembangkan dalam konteks modern.²⁷⁶

h. Analisa

Syarat-syarat imam yang dirumuskan oleh Al-Mawardi menunjukkan bahwa kepemimpinan dalam Islam merupakan tanggung jawab yang kompleks, yang mencakup aspek moral, intelektual, dan praktis. Ia tidak hanya menekankan kualitas individu, tetapi juga mempertimbangkan kebutuhan sosial dan politik masyarakat.

Dengan demikian, konsep ini tidak hanya relevan dalam konteks sejarah Islam klasik, tetapi juga memberikan dasar bagi pengembangan teori kepemimpinan politik yang lebih kontekstual dan adaptif di era modern.

6. Mekanisme Pengangkatan Imam

Dalam pemikiran Al-Mawardi, pengangkatan imam merupakan proses yang memiliki dimensi politik sekaligus keagamaan. Ia tidak menetapkan satu mekanisme tunggal yang bersifat baku, melainkan mengakui adanya beberapa cara yang sah untuk mengangkat seorang pemimpin, selama tujuan utama imamah—yaitu menjaga agama dan mengatur kehidupan dunia—dapat tercapai.²⁷⁷

Pendekatan ini menunjukkan fleksibilitas dalam tradisi politik Sunni, di mana legitimasi kekuasaan tidak ditentukan oleh prosedur tertentu secara absolut, tetapi

²⁷⁶ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), hlm. 60.

²⁷⁷ Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Kairo: Dar al-Hadith, 2006), hlm. 20.

oleh kemampuan sistem tersebut dalam menciptakan stabilitas dan kemaslahatan. Dalam kerangka ini, Al-Mawardi mengemukakan dua mekanisme utama dalam pengangkatan imam, yaitu melalui *ahl al-hall wa al-'aqd* dan melalui penunjukan langsung (*istikhlaf*).

a. Ahl al-Hall wa al-'Aqd

Mekanisme pertama adalah melalui *ahl al-hall wa al-'aqd*, yaitu sekelompok elite yang memiliki otoritas untuk memilih dan mengangkat pemimpin. Kelompok ini terdiri dari individu-individu yang dianggap memiliki kapasitas moral, intelektual, dan sosial untuk mewakili kepentingan umat.²⁷⁸

Dalam pandangan Al-Mawardi, *ahl al-hall wa al-'aqd* harus memenuhi beberapa kriteria utama, antara lain:

- 1) Memiliki otoritas, yaitu diakui oleh masyarakat sebagai figur yang memiliki pengaruh dan kredibilitas.
- 2) Bersifat representatif, dalam arti mampu mewakili aspirasi umat secara luas.
- 3) Memahami agama, sehingga dapat menilai kelayakan calon imam berdasarkan prinsip-prinsip syariat.²⁷⁹

Konsep ini menunjukkan adanya bentuk partisipasi politik dalam tradisi Sunni, meskipun tidak dalam bentuk demokrasi modern. *Ahl al-hall wa al-'aqd* berfungsi sebagai mediator antara masyarakat dan kekuasaan, yang memiliki tanggung jawab untuk memastikan bahwa pemimpin yang diangkat memenuhi kriteria yang telah ditetapkan.

²⁷⁸ Ibid., hlm. 21.

²⁷⁹ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm. 93.

Namun demikian, konsep ini juga memiliki keterbatasan, karena partisipasi masyarakat bersifat tidak langsung dan lebih banyak diwakili oleh kelompok elite. Hal ini mencerminkan struktur sosial-politik pada masa klasik yang bersifat hierarkis.²⁸⁰

b. Penunjukan Langsung (Istikhlaf)

Mekanisme kedua adalah melalui penunjukan langsung oleh imam sebelumnya, yang dikenal sebagai *istikhlaf*. Contoh klasik dari mekanisme ini adalah penunjukan Umar bin Khattab oleh Abu Bakar sebagai khalifah penggantinya.²⁸¹

Dalam pandangan Al-Mawardi, mekanisme ini tetap sah selama mendapatkan penerimaan dari masyarakat atau setidaknya dari *ahl al-hall wa al-'aqd*. Hal ini menunjukkan bahwa legitimasi politik dalam Islam tidak hanya bergantung pada proses penunjukan, tetapi juga pada penerimaan sosial (*acceptance*) dari umat.²⁸²

Penunjukan langsung memiliki kelebihan dalam hal efisiensi dan stabilitas, karena dapat menghindari konflik yang mungkin timbul dalam proses pemilihan. Namun, di sisi lain, mekanisme ini juga berpotensi menimbulkan masalah apabila tidak disertai dengan persetujuan masyarakat.

c. Implikasi: Fleksibilitas dalam Politik Sunni

Dari kedua mekanisme tersebut, dapat disimpulkan bahwa dalam tradisi Sunni tidak terdapat sistem

²⁸⁰ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 62.

²⁸¹ Al-Tabari, *Tarikh al-Rusul wa al-Muluk* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), hlm. 305.

²⁸² Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah*, hlm. 22.

tunggal yang dianggap mutlak dalam pengangkatan pemimpin. Hal ini menunjukkan bahwa politik dalam Islam bersifat fleksibel dan kontekstual, serta dapat menyesuaikan dengan kondisi sosial dan politik yang berbeda.²⁸³

Fleksibilitas ini juga mencerminkan pendekatan pragmatis dalam pemikiran politik Sunni, di mana yang lebih diutamakan adalah tercapainya tujuan-tujuan dasar pemerintahan, seperti stabilitas, keadilan, dan kemaslahatan umat. Dengan demikian, prosedur pengangkatan pemimpin dipandang sebagai sarana, bukan tujuan akhir.²⁸⁴

d. Analisis Kritis

Meskipun memberikan fleksibilitas, model ini juga menimbulkan sejumlah pertanyaan dalam konteks modern, terutama terkait dengan isu partisipasi politik dan demokrasi. Konsep *ahl al-hall wa al-'aqd* sering dikritik karena dianggap elitis dan tidak memberikan ruang yang cukup bagi partisipasi langsung masyarakat.²⁸⁵

Namun demikian, banyak pemikir kontemporer berusaha menafsirkan ulang konsep ini sebagai bentuk awal dari representasi politik, yang dapat dikembangkan menjadi sistem yang lebih inklusif dalam konteks modern. Dalam hal ini, prinsip dasar yang dapat diambil adalah pentingnya keterlibatan

²⁸³ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 69.

²⁸⁴ Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), hlm. 118.

²⁸⁵ Khaled Abou El Fadl, *Islam and the Challenge of Democracy* (Princeton: Princeton University Press, 2004), hlm. 29.

masyarakat dalam proses legitimasi kekuasaan, meskipun bentuknya dapat berbeda-beda.²⁸⁶

Mekanisme pengangkatan imam menurut Al-Mawardi menunjukkan bahwa dalam tradisi politik Sunni terdapat fleksibilitas yang cukup besar dalam menentukan prosedur politik. Baik melalui *ahl al-hall wa al-'aqd* maupun melalui *istikhlaf*, yang menjadi ukuran utama adalah legitimasi dan kemampuan pemimpin dalam menjalankan fungsi-fungsi pemerintahan.

Dengan demikian, pemikiran Al-Mawardi tidak hanya memberikan kerangka teoretis, tetapi juga membuka ruang bagi adaptasi dalam berbagai konteks sosial dan politik, yang menjadikannya tetap relevan hingga masa kini.

7. Tugas dan Fungsi Imam

Al-Mawardi memberikan perhatian yang sangat besar terhadap tugas dan fungsi imam sebagai pemegang otoritas politik dalam Islam. Dalam *Al-Ahkam al-Sultaniyyah*, ia merinci berbagai tanggung jawab yang harus dijalankan oleh seorang imam, yang mencakup dimensi keagamaan, hukum, sosial, dan administratif.²⁸⁷

Rincian ini menunjukkan bahwa dalam pemikiran Al-Mawardi, imamah bukan sekadar posisi simbolik, melainkan institusi yang memiliki peran strategis dalam menjaga keseimbangan antara agama dan kehidupan dunia. Tugas-tugas tersebut antara lain meliputi:

²⁸⁶ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), hlm. 63.

²⁸⁷ Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Kairo: Dar al-Hadith, 2006), hlm. 15.

a. Menjaga Agama (*Hirasat al-Din*)

Salah satu fungsi utama imam adalah menjaga agama dari penyimpangan dan memastikan bahwa ajaran Islam dapat dijalankan dengan baik oleh umat. Tugas ini mencakup perlindungan terhadap aqidah, pelaksanaan ibadah, serta pengawasan terhadap praktik keagamaan dalam masyarakat.²⁸⁸

Dalam hal ini, imam berperan sebagai penjaga ortodoksi yang memastikan bahwa kehidupan keagamaan tetap berada dalam koridor yang benar. Fungsi ini menunjukkan bahwa dimensi religius menjadi aspek fundamental dalam kepemimpinan politik Islam.

b. Menegakkan Hukum

Imam juga bertanggung jawab untuk menegakkan hukum, khususnya hukum syariat. Penegakan hukum tidak hanya berkaitan dengan pemberian sanksi, tetapi juga mencakup upaya untuk menciptakan sistem peradilan yang adil dan efektif.²⁸⁹

Tanpa otoritas yang kuat, hukum tidak akan memiliki daya paksa, sehingga keadilan sulit untuk diwujudkan. Oleh karena itu, keberadaan imam menjadi syarat penting dalam pelaksanaan hukum dalam masyarakat Islam.

c. Menjaga Keamanan

Keamanan merupakan salah satu prasyarat utama bagi keberlangsungan kehidupan sosial. Al-Mawardi menegaskan bahwa imam harus mampu menjaga

²⁸⁸ Ibid., hlm. 16.

²⁸⁹ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm. 95.

stabilitas internal dengan mencegah konflik dan gangguan keamanan.²⁹⁰

Selain itu, imam juga bertanggung jawab dalam mengelola aparat keamanan untuk memastikan bahwa masyarakat dapat hidup dengan aman dan tenteram.

d. Melindungi Wilayah

Tugas lain yang tidak kalah penting adalah melindungi wilayah negara dari ancaman eksternal. Dalam konteks ini, imam memiliki peran sebagai pemimpin militer yang bertanggung jawab atas pertahanan negara.²⁹¹

Hal ini mencerminkan bahwa dalam tradisi politik Islam klasik, kepemimpinan politik juga mencakup dimensi militer, terutama dalam menjaga kedaulatan dan keamanan wilayah.

e. Mengelola Ekonomi

Al-Mawardi juga menekankan pentingnya pengelolaan ekonomi sebagai bagian dari tugas imam. Hal ini mencakup pengelolaan keuangan negara, distribusi kekayaan, serta pengawasan terhadap kegiatan ekonomi masyarakat.²⁹²

Pengelolaan ekonomi yang baik bertujuan untuk menciptakan kesejahteraan dan mencegah ketimpangan sosial. Dalam hal ini, imam berperan sebagai pengelola sumber daya publik yang harus bertindak secara adil dan transparan.

f. Menegakkan Keadilan

Keadilan merupakan tujuan utama dari kekuasaan dalam Islam. Oleh karena itu, imam memiliki tanggung jawab

²⁹⁰ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 63.

²⁹¹ Philip K. Hitti, *History of the Arabs* (London: Macmillan, 1970), hlm. 190.

²⁹² Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah*, hlm. 20.

untuk memastikan bahwa keadilan ditegakkan dalam semua aspek kehidupan, baik dalam bidang hukum, ekonomi, maupun sosial.²⁹³

Penegakan keadilan tidak hanya berkaitan dengan hukum formal, tetapi juga mencakup perlindungan terhadap hak-hak masyarakat dan pencegahan terhadap praktik kezaliman.

g. Mengatur Administrasi Negara

Selain tugas-tugas di atas, imam juga bertanggung jawab dalam mengatur administrasi negara, termasuk pengangkatan pejabat, pengelolaan birokrasi, dan koordinasi antar lembaga pemerintahan.²⁹⁴

Hal ini menunjukkan bahwa negara dalam pemikiran Al-Mawardi memiliki struktur administratif yang kompleks, yang memerlukan manajemen yang baik agar dapat berfungsi secara efektif.

h. Analisis: Integrasi Dimensi Moral dan Administratif

Dari uraian tersebut, terlihat bahwa tugas dan fungsi imam mencerminkan integrasi antara dimensi moral dan administratif. Negara dalam Islam tidak hanya berfungsi sebagai institusi politik yang mengatur kehidupan sosial, tetapi juga sebagai sarana untuk mewujudkan nilai-nilai moral dan keagamaan.²⁹⁵

Dengan demikian, kekuasaan dalam Islam tidak bersifat sekuler dalam arti terpisah dari agama, tetapi juga tidak sepenuhnya teokratis dalam arti kekuasaan absolut berbasis agama. Sebaliknya, ia berada dalam posisi

²⁹³ Ibn Taymiyyah, *Al-Siyasah al-Shar'iyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), hlm. 162.

²⁹⁴ Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah*, hlm. 22.

²⁹⁵ Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), hlm. 120.

tengah yang menggabungkan aspek normatif dan praktis secara seimbang.

Tugas dan fungsi imam menurut Al-Mawardi menunjukkan bahwa kepemimpinan dalam Islam merupakan tanggung jawab yang luas dan kompleks. Ia mencakup berbagai aspek kehidupan, mulai dari agama, hukum, keamanan, hingga administrasi negara.

Hal ini menegaskan bahwa negara dalam Islam bersifat administratif sekaligus moral, di mana kekuasaan tidak hanya digunakan untuk mengatur kehidupan sosial, tetapi juga untuk mewujudkan nilai-nilai keadilan dan kemaslahatan umat secara menyeluruh.

8. Relasi Agama dan Kekuasaan

Dalam pemikiran Al-Mawardi, hubungan antara agama dan kekuasaan merupakan hubungan yang bersifat integral dan saling membutuhkan. Ia tidak memisahkan antara keduanya secara dikotomis, tetapi justru melihat bahwa agama dan negara memiliki fungsi yang saling melengkapi dalam menjaga keteraturan kehidupan umat. Relasi ini menjadi salah satu fondasi utama dalam teori politik Sunni klasik.²⁹⁶

Al-Mawardi memandang bahwa agama (*al-din*) dan kekuasaan (*al-sultan*) berada dalam hubungan yang simbiotik. Agama memberikan legitimasi moral dan normatif bagi kekuasaan, sementara kekuasaan berfungsi sebagai alat untuk memastikan bahwa ajaran agama dapat dijalankan dalam kehidupan sosial. Dengan demikian, keduanya tidak dapat berdiri sendiri,

²⁹⁶ Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Kairo: Dar al-Hadith, 2006), hlm. 6.

melainkan harus berjalan secara seimbang dan harmonis.²⁹⁷

a. Agama sebagai Sumber Legitimasi

Dalam kerangka ini, agama berfungsi sebagai sumber legitimasi bagi kekuasaan politik. Kekuasaan tidak dianggap sah semata-mata karena kekuatan atau dominasi, tetapi karena kemampuannya untuk mencerminkan dan menegakkan nilai-nilai agama. Oleh karena itu, seorang imam harus menjalankan kekuasaannya sesuai dengan prinsip-prinsip syariat agar memperoleh legitimasi dari masyarakat.²⁹⁸

Legitimasi religius ini memiliki implikasi penting, yaitu bahwa kekuasaan tidak bersifat absolut. Ia dibatasi oleh norma-norma agama yang menjadi standar moral dalam menjalankan pemerintahan. Dengan demikian, agama berfungsi sebagai mekanisme kontrol terhadap kekuasaan, yang mencegah terjadinya penyalahgunaan wewenang.²⁹⁹

b. Negara sebagai Instrumen Implementasi

Di sisi lain, negara berfungsi sebagai instrumen untuk mengimplementasikan ajaran agama dalam kehidupan sosial. Tanpa adanya kekuasaan politik, hukum Islam tidak dapat ditegakkan secara efektif, karena tidak memiliki daya paksa yang mengikat masyarakat.³⁰⁰

²⁹⁷ Al-Ghazali, *Al-Iqtisad fi al-I'tiqad* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), hlm. 172.

²⁹⁸ Ibn Taymiyyah, *Al-Siyasah al-Shar'iyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), hlm. 162.

²⁹⁹ Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), hlm. 118.

³⁰⁰ Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah*, hlm. 15.

Al-Mawardi menekankan bahwa banyak aspek ajaran Islam, seperti hukum pidana, ekonomi, dan hubungan sosial, membutuhkan institusi negara untuk dapat dijalankan. Dalam hal ini, negara berperan sebagai fasilitator sekaligus regulator yang memastikan bahwa nilai-nilai agama dapat diwujudkan dalam praktik kehidupan sehari-hari.³⁰¹

Implikasi: Keterkaitan yang Tak Terpisahkan

Dari hubungan tersebut, dapat dipahami bahwa dalam pemikiran Al-Mawardi:

- 1) Tanpa negara, hukum tidak dapat berjalan secara efektif, karena tidak ada otoritas yang menegakkannya.
- 2) Tanpa agama, kekuasaan akan kehilangan arah moral dan berpotensi menjadi tirani.

Kedua kondisi ini menunjukkan bahwa pemisahan total antara agama dan negara bukanlah pilihan yang diakomodasi dalam tradisi politik Sunni klasik. Sebaliknya, yang diinginkan adalah keseimbangan antara keduanya, di mana agama memberikan nilai, dan negara memberikan struktur.³⁰²

Analisis Kritis

Meskipun konsep ini menekankan integrasi antara agama dan negara, penting untuk dicatat bahwa pemikiran Al-Mawardi tidak identik dengan teokrasi dalam pengertian absolut. Ia tidak memberikan kekuasaan tanpa batas kepada pemimpin atas nama

³⁰¹ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 64.

³⁰² John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 70.

agama, melainkan tetap menekankan adanya tanggung jawab moral dan batasan normatif.³⁰³

Dalam konteks modern, konsep ini sering menjadi bahan perdebatan, terutama dalam kaitannya dengan sekularisme dan demokrasi. Sebagian pemikir melihat bahwa pemisahan agama dan negara diperlukan untuk menjamin kebebasan dan pluralitas, sementara yang lain berpendapat bahwa nilai-nilai agama tetap harus menjadi dasar dalam kehidupan politik.³⁰⁴

Dalam hal ini, pemikiran Al-Mawardi dapat dipahami sebagai model integratif yang berusaha menghindari dua ekstrem: sekularisme total yang mengabaikan agama, dan teokrasi absolut yang mengabaikan realitas sosial. Model ini menekankan bahwa agama dan kekuasaan harus berjalan bersama, tetapi dalam kerangka yang seimbang dan saling mengontrol.³⁰⁵

Relasi antara agama dan kekuasaan dalam pemikiran Al-Mawardi menunjukkan adanya keterkaitan yang erat antara dimensi normatif dan praktis dalam kehidupan politik Islam. Agama memberikan legitimasi dan arah moral, sementara negara menyediakan mekanisme untuk merealisasikan nilai-nilai tersebut dalam kehidupan sosial.

Dengan demikian, negara dalam Islam tidak hanya berfungsi sebagai institusi administratif, tetapi juga sebagai sarana untuk mewujudkan nilai-nilai keadilan, keteraturan, dan kemaslahatan. Relasi ini menjadi salah

³⁰³ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm. 97.

³⁰⁴ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), hlm. 65.

³⁰⁵ Khaled Abou El Fadl, *Islam and the Challenge of Democracy* (Princeton: Princeton University Press, 2004), hlm. 31.

satu ciri utama dalam tradisi politik Sunni, yang menekankan keseimbangan antara idealitas agama dan realitas politik.

9. Realisme Politik dalam Pemikiran Al-Mawardi

Meskipun pemikiran Al-Mawardi berangkat dari kerangka normatif yang berakar pada ajaran Islam, pendekatannya terhadap politik menunjukkan karakter yang sangat realistis. Ia tidak hanya merumuskan konsep ideal mengenai kepemimpinan, tetapi juga mempertimbangkan kondisi sosial-politik yang nyata pada masanya. Dalam hal ini, Al-Mawardi dapat dikategorikan sebagai pemikir yang berusaha menjembatani antara idealitas normatif dan realitas empiris dalam praktik kekuasaan.³⁰⁶

Realisme politik Al-Mawardi terlihat dari beberapa aspek utama. Pertama, ia menerima keberadaan kekuasaan yang tidak ideal sebagai bagian dari kenyataan politik. Dalam konteks Dinasti Abbasiyah, di mana kekuasaan khalifah sering kali hanya bersifat simbolik, Al-Mawardi tidak menolak struktur tersebut, melainkan berusaha memberikan legitimasi teoretis agar sistem tetap dapat berjalan.³⁰⁷

Kedua, ia tidak menuntut kesempurnaan dalam kepemimpinan. Meskipun menetapkan syarat-syarat ideal bagi seorang imam, Al-Mawardi menyadari bahwa dalam praktiknya sulit untuk menemukan pemimpin yang memenuhi semua kriteria tersebut secara sempurna. Oleh karena itu, ia membuka ruang bagi

³⁰⁶ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm. 98.

³⁰⁷ Philip K. Hitti, *History of the Arabs* (London: Macmillan, 1970), hlm. 188

kompromi selama fungsi-fungsi dasar pemerintahan tetap dapat dijalankan.³⁰⁸

Ketiga, ia menekankan pentingnya stabilitas politik sebagai prioritas utama. Dalam pandangannya, ketidakstabilan politik dapat membawa dampak yang lebih buruk dibandingkan dengan keberadaan penguasa yang tidak ideal. Hal ini menunjukkan bahwa stabilitas dipandang sebagai prasyarat bagi terlaksananya kehidupan sosial dan keagamaan secara baik.³⁰⁹

a. Toleransi terhadap Penguasa De Facto

Salah satu bentuk nyata dari realisme politik Al-Mawardi adalah sikapnya yang relatif toleran terhadap penguasa de facto. Ia mengakui bahwa dalam banyak kasus, kekuasaan riil berada di tangan pihak yang tidak sepenuhnya sesuai dengan kriteria ideal imam. Namun, selama penguasa tersebut mampu menjaga keteraturan dan tidak secara terang-terangan melanggar prinsip-prinsip dasar agama, keberadaannya masih dapat diterima.³¹⁰

Pendekatan ini mencerminkan sikap pragmatis yang bertujuan untuk menghindari konflik politik yang lebih besar. Dengan menerima realitas kekuasaan yang ada, Al-Mawardi berusaha menjaga stabilitas dan mencegah terjadinya kekacauan yang dapat merugikan umat secara keseluruhan.³¹¹

³⁰⁸ Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Kairo: Dar al-Hadith, 2006), hlm. 9.

³⁰⁹ Al-Ghazali, *Al-Iqtisad fi al-I'tiqad* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), hlm. 172.

³¹⁰ Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah*, hlm. 20.

³¹¹ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 65.

b. Fleksibilitas dalam Syarat Imam

Realisme Al-Mawardi juga terlihat dalam fleksibilitasnya terhadap syarat-syarat imam. Meskipun ia merumuskan kriteria yang cukup ketat, dalam praktiknya ia tidak menutup kemungkinan adanya penyimpangan dari standar tersebut. Hal ini terutama terlihat dalam konteks syarat asal-usul Quraisy, yang dalam perkembangan sejarah tidak selalu dapat dipenuhi.³¹²

Fleksibilitas ini menunjukkan bahwa bagi Al-Mawardi, yang lebih penting bukanlah kesesuaian formal dengan syarat-syarat tertentu, tetapi kemampuan pemimpin dalam menjalankan fungsi-fungsi pemerintahan secara efektif. Dengan demikian, legitimasi kekuasaan lebih bersifat fungsional daripada formalistik.³¹³

c. Implikasi: Ciri Utama Politik Sunni

Dari uraian tersebut, dapat disimpulkan bahwa realisme politik merupakan salah satu ciri utama dalam tradisi politik Sunni. Pendekatan ini menekankan pentingnya keseimbangan antara norma dan realitas, serta menghindari sikap ekstrem yang dapat mengganggu stabilitas sosial.³¹⁴

Realisme ini juga menjelaskan mengapa dalam sejarah, tradisi Sunni cenderung menghindari pemberontakan terhadap penguasa, kecuali dalam kondisi yang sangat ekstrem. Stabilitas dipandang

³¹² W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, hlm. 95.

³¹³ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 71.

³¹⁴ Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), hlm. 122.

sebagai nilai yang harus dijaga, bahkan jika harus mengorbankan sebagian idealitas normatif.³¹⁵

d. Analisis Kritis

Meskipun pendekatan realistik ini memiliki kelebihan dalam menjaga stabilitas, ia juga tidak lepas dari kritik. Beberapa sarjana berpendapat bahwa sikap toleran terhadap penguasa yang tidak ideal dapat berpotensi melegitimasi kekuasaan yang tidak adil atau bahkan otoriter.³¹⁶

Namun demikian, penting untuk memahami bahwa pemikiran Al-Mawardi lahir dalam konteks sejarah tertentu, di mana ancaman terbesar bagi umat adalah perpecahan dan kekacauan. Oleh karena itu, penekanan pada stabilitas harus dipahami sebagai strategi untuk menjaga keberlangsungan masyarakat, bukan sebagai pembenaran terhadap ketidakadilan.³¹⁷

Realisme politik dalam pemikiran Al-Mawardi menunjukkan bahwa teori politik Islam Sunni tidak bersifat utopis, melainkan berakar pada realitas sosial dan sejarah. Dengan menerima keberadaan kekuasaan yang tidak ideal, membuka ruang kompromi, dan menekankan stabilitas, Al-Mawardi berhasil merumuskan suatu paradigma politik yang adaptif dan kontekstual.

Paradigma ini kemudian menjadi ciri khas dalam tradisi politik Sunni, yang menekankan

³¹⁵ Khaled Abou El Fadl, *Islam and the Challenge of Democracy* (Princeton: Princeton University Press, 2004), hlm. 32.

³¹⁶ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), hlm. 67.

³¹⁷ Ibn Taymiyyah, *Al-Siyasah al-Shar'iyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), hlm. 163.

keseimbangan antara idealitas normatif dan realitas empiris, serta mengutamakan kemaslahatan umat sebagai tujuan utama dari kekuasaan.

10. Kritik terhadap Teori Al-Mawardi

Meskipun pemikiran Al-Mawardi memiliki kontribusi besar dalam pembentukan teori politik Sunni klasik, tidak dapat dipungkiri bahwa teorinya juga menuai berbagai kritik, baik dari kalangan sarjana klasik maupun pemikir kontemporer. Kritik-kritik ini terutama berkaitan dengan aspek legitimasi kekuasaan, partisipasi politik, serta relevansi konsep tersebut dalam konteks modern. Namun demikian, kritik terhadap Al-Mawardi perlu dipahami secara proporsional dengan mempertimbangkan konteks historis dan sosial-politik di mana pemikirannya berkembang.

i. Terlalu Elitis

Salah satu kritik utama terhadap teori Al-Mawardi adalah sifatnya yang elitis, khususnya dalam konsep *ahl al-hall wa al-'aqd*. Dalam teorinya, kelompok inilah yang memiliki otoritas untuk memilih dan mengangkat imam, sementara masyarakat umum tidak terlibat secara langsung dalam proses tersebut.³¹⁸

Hal ini menunjukkan bahwa partisipasi politik dalam pemikiran Al-Mawardi bersifat terbatas dan tidak inklusif. Kekuasaan politik lebih banyak ditentukan oleh kelompok elite yang memiliki otoritas sosial dan keagamaan. Dalam perspektif modern, model ini dianggap kurang demokratis karena tidak

³¹⁸ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm. 100.

memberikan ruang bagi partisipasi langsung dari seluruh lapisan masyarakat.³¹⁹

Namun demikian, penting untuk dicatat bahwa struktur sosial pada masa Al-Mawardi memang bersifat hierarkis, sehingga konsep representasi melalui elite merupakan hal yang wajar pada saat itu. Dengan demikian, kritik terhadap sifat elitis ini harus dilihat dalam konteks perkembangan sejarah sistem politik.³²⁰

ii. Legitimasi terhadap Status Quo

Kritik kedua adalah bahwa teori Al-Mawardi cenderung melegitimasi status quo, termasuk kekuasaan yang tidak ideal. Dengan memberikan ruang bagi penguasa de facto untuk tetap diakui selama mampu menjaga stabilitas, teorinya berpotensi digunakan untuk membenarkan kekuasaan yang tidak sepenuhnya adil.³²¹

Pendekatan ini sering dipandang sebagai bentuk kompromi politik yang terlalu jauh, sehingga mengurangi tekanan terhadap penguasa untuk memenuhi standar ideal kepemimpinan. Dalam konteks ini, teori Al-Mawardi dapat dianggap sebagai mekanisme yang memperkuat keberlangsungan kekuasaan yang ada, meskipun tidak sepenuhnya sesuai dengan prinsip-prinsip normatif.³²²

³¹⁹ Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Kairo: Dar al-Hadith, 2006), hlm. 21.

³²⁰ Khaled Abou El Fadl, *Islam and the Challenge of Democracy* (Princeton: Princeton University Press, 2004), hlm. 34.

³²¹ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 66.

³²² John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 72.

Namun, dari sudut pandang lain, pendekatan ini juga dapat dipahami sebagai strategi untuk menghindari konflik politik yang lebih besar. Dalam kondisi di mana stabilitas menjadi kebutuhan mendesak, mempertahankan sistem yang ada sering kali dianggap lebih rasional dibandingkan melakukan perubahan radikal yang berisiko tinggi.³²³

iii. Kurangnya Partisipasi Politik

Kritik lain yang sering diajukan adalah bahwa teori Al-Mawardi tidak memberikan ruang yang cukup bagi partisipasi politik masyarakat secara luas. Tidak adanya konsep demokrasi dalam pengertian modern membuat sistem politik yang ia rumuskan cenderung bersifat top-down.³²⁴

Dalam sistem ini, masyarakat lebih berperan sebagai objek daripada subjek politik. Hal ini berbeda dengan konsep politik modern yang menekankan partisipasi aktif masyarakat dalam proses pengambilan keputusan. Oleh karena itu, sebagian sarjana berpendapat bahwa teori Al-Mawardi perlu direinterpretasi agar lebih sesuai dengan prinsip-prinsip demokrasi dan hak asasi manusia.³²⁵

iv. Analisis Kontekstual

Meskipun berbagai kritik tersebut memiliki dasar yang kuat, penting untuk memahami bahwa pemikiran Al-Mawardi lahir dalam konteks sejarah tertentu. Pada masa itu, tantangan utama yang

³²³ Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), hlm. 125.

³²⁴ Philip K. Hitti, *History of the Arabs* (London: Macmillan, 1970), hlm. 191.

³²⁵ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), hlm. 68.

dihadapi umat Islam adalah menjaga stabilitas politik di tengah fragmentasi kekuasaan dan konflik internal. Oleh karena itu, pendekatan yang ia gunakan lebih menekankan pada stabilitas dan keberlangsungan sistem daripada idealitas normatif yang sulit diwujudkan.³²⁶

Dengan demikian, teori Al-Mawardi tidak dapat dinilai semata-mata berdasarkan standar politik modern. Sebaliknya, ia harus dipahami sebagai respons intelektual terhadap kondisi zamannya, yang berusaha menjaga keseimbangan antara norma agama dan realitas politik.³²⁷

Relevansi Kritik dalam Konteks Kontemporer

Dalam konteks modern, kritik terhadap teori Al-Mawardi justru membuka ruang bagi reinterpretasi yang lebih kontekstual. Banyak pemikir Muslim kontemporer berusaha mengembangkan konsep-konsep klasik seperti *ahl al-hall wa al-'aqd* menjadi bentuk representasi politik yang lebih inklusif, seperti parlemen atau lembaga legislatif.³²⁸

Selain itu, konsep legitimasi kekuasaan juga dapat ditafsirkan ulang dalam kerangka demokrasi, di mana legitimasi tidak hanya berasal dari elite, tetapi juga dari partisipasi masyarakat secara luas. Dengan demikian, pemikiran Al-Mawardi tetap memiliki relevansi, meskipun memerlukan penyesuaian dengan perkembangan zaman.³²⁹

³²⁶ Khaled Abou El Fadl, *Islam and the Challenge of Democracy*, hlm. 36.

³²⁷ Al-Ghazali, *Al-Iqtisad fi al-I'tiqad* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), hlm. 172.

³²⁸ Ibn Taymiyyah, *Al-Siyasah al-Shar'iyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), hlm. 164.

³²⁹ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State*, hlm. 70.

Kritik terhadap teori Al-Mawardi menunjukkan bahwa pemikiran politik Islam klasik tidak bersifat final, melainkan terbuka untuk evaluasi dan reinterpretasi. Meskipun memiliki keterbatasan, teorinya tetap memberikan kontribusi penting dalam memahami hubungan antara agama dan kekuasaan dalam Islam.

Dengan memahami kritik tersebut secara kontekstual, kita dapat melihat bahwa pemikiran Al-Mawardi bukan hanya produk sejarah, tetapi juga sumber inspirasi untuk mengembangkan teori politik Islam yang lebih inklusif, adil, dan relevan dengan kebutuhan masyarakat modern.

11. Relevansi Kontemporer

Pemikiran Al-Mawardi, meskipun lahir dalam konteks politik Islam klasik, tetap memiliki relevansi dalam diskursus politik kontemporer, khususnya dalam masyarakat Muslim. Relevansi ini tidak terletak pada bentuk institusional yang ia tawarkan, melainkan pada prinsip-prinsip dasar yang dapat dijadikan kerangka normatif dalam memahami hubungan antara kekuasaan, agama, dan masyarakat.³³⁰

Salah satu aspek penting dari relevansi tersebut adalah konsep legitimasi kekuasaan. Al-Mawardi menekankan bahwa kekuasaan harus memiliki dasar moral dan keagamaan, serta berorientasi pada kemaslahatan umat. Dalam konteks modern, prinsip ini dapat diterjemahkan sebagai tuntutan agar kekuasaan tidak hanya sah secara

³³⁰ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 75.

prosedural, tetapi juga memiliki legitimasi etis dan sosial di mata masyarakat.³³¹

a. Konsep Legitimasi Kekuasaan

Dalam dunia modern, legitimasi kekuasaan sering dikaitkan dengan mekanisme demokrasi seperti pemilihan umum. Namun, pemikiran Al-Mawardi mengingatkan bahwa legitimasi tidak hanya bersifat prosedural, tetapi juga substantif, yaitu sejauh mana kekuasaan mampu mewujudkan keadilan dan kesejahteraan.³³²

Dengan demikian, konsep legitimasi dalam pemikiran Al-Mawardi dapat menjadi kritik terhadap praktik politik modern yang hanya menekankan prosedur formal tanpa memperhatikan kualitas moral dan kinerja pemerintahan.

b. Pentingnya Stabilitas Politik

Aspek lain yang tetap relevan adalah penekanan pada stabilitas politik. Dalam banyak negara Muslim kontemporer, konflik politik dan ketidakstabilan masih menjadi tantangan utama. Dalam hal ini, pendekatan Al-Mawardi yang menempatkan stabilitas sebagai prasyarat bagi keberlangsungan kehidupan sosial dan keagamaan dapat menjadi perspektif penting.³³³

Namun demikian, stabilitas yang dimaksud tidak boleh dijadikan alasan untuk mempertahankan kekuasaan yang tidak adil. Oleh karena itu, stabilitas

³³¹ Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), hlm. 130.

³³² Khaled Abou El Fadl, *Islam and the Challenge of Democracy* (Princeton: Princeton University Press, 2004), hlm. 38.

³³³ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 68.

harus dipahami sebagai kondisi yang memungkinkan terwujudnya keadilan, bukan sebagai tujuan yang berdiri sendiri.³³⁴

c. Fungsi Negara

Pemikiran Al-Mawardi mengenai fungsi negara juga tetap relevan, terutama dalam hal peran negara sebagai pengatur kehidupan sosial, penegak hukum, dan penjaga kesejahteraan masyarakat. Dalam konteks modern, fungsi ini dapat dikaitkan dengan konsep negara kesejahteraan (*welfare state*), yang menekankan tanggung jawab negara dalam memenuhi kebutuhan dasar masyarakat.³³⁵

Dengan demikian, negara dalam perspektif Al-Mawardi tidak hanya berfungsi sebagai alat kekuasaan, tetapi juga sebagai institusi yang memiliki tanggung jawab moral terhadap masyarakat.

Kebutuhan Reinterpretasi dalam Konteks Modern

Meskipun memiliki relevansi, pemikiran Al-Mawardi tetap memerlukan reinterpretasi agar dapat sesuai dengan perkembangan zaman. Beberapa aspek yang perlu dikembangkan antara lain:

1) Demokrasi

Konsep *ahl al-hall wa al-'aqd* dalam pemikiran Al-Mawardi dapat ditafsirkan ulang sebagai bentuk awal dari representasi politik. Dalam konteks modern, konsep ini dapat dikembangkan menjadi sistem demokrasi yang lebih inklusif, di mana

³³⁴ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), hlm. 72.

³³⁵ Philip K. Hitti, *History of the Arabs* (London: Macmillan, 1970), hlm. 193.

masyarakat memiliki peran langsung dalam menentukan pemimpin.³³⁶

2) Partisipasi Politik

Pemikiran Al-Mawardi yang cenderung elitis perlu diperluas dengan memasukkan prinsip partisipasi masyarakat. Dalam sistem politik modern, keterlibatan masyarakat dalam proses pengambilan keputusan merupakan elemen penting dalam menjaga legitimasi dan akuntabilitas kekuasaan.³³⁷

3) Hak Asasi Manusia (HAM)

Aspek lain yang perlu mendapat perhatian adalah hak asasi manusia. Meskipun tidak dibahas secara eksplisit dalam pemikiran Al-Mawardi, prinsip keadilan yang ia tekankan dapat menjadi dasar untuk mengembangkan konsep HAM dalam kerangka Islam.³³⁸

d. Analisis: Antara Tradisi dan Modernitas

Relevansi pemikiran Al-Mawardi menunjukkan bahwa tradisi politik Islam memiliki potensi untuk beradaptasi dengan modernitas. Namun, adaptasi tersebut memerlukan pendekatan kritis dan kreatif, yang tidak hanya mempertahankan warisan klasik, tetapi juga mengembangkannya sesuai dengan kebutuhan masyarakat kontemporer.³³⁹

Dalam hal ini, pemikiran Al-Mawardi dapat dipahami sebagai titik awal, bukan sebagai model

³³⁶ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm. 102.

³³⁷ Khaled Abou El Fadl, *Islam and the Challenge of Democracy*, hlm. 40.

³³⁸ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State*, hlm. 74.

³³⁹ John L. Esposito, *Islam and Politics*, hlm. 78.

final. Ia menyediakan kerangka dasar yang dapat dikembangkan lebih lanjut untuk menjawab tantangan politik modern, seperti demokrasi, pluralisme, dan globalisasi.

Pemikiran Al-Mawardi tetap memiliki relevansi dalam konteks kontemporer, terutama dalam hal legitimasi kekuasaan, pentingnya stabilitas, dan fungsi negara. Namun, agar tetap kontekstual, pemikiran tersebut perlu direinterpretasi dengan memasukkan prinsip-prinsip modern seperti demokrasi, partisipasi politik, dan hak asasi manusia. Dengan demikian, warisan pemikiran Al-Mawardi tidak hanya menjadi bagian dari sejarah intelektual Islam, tetapi juga dapat menjadi sumber inspirasi dalam membangun sistem politik yang lebih adil, inklusif, dan berkelanjutan.

B. Al-Ghazali Dan Legitimasi Kekuasaan

1. Biografi Al-Ghazali

Al-Ghazali memiliki nama lengkap Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali al-Tusi (w. 505 H/1111 M), dan merupakan salah satu ulama terbesar dalam sejarah intelektual Islam. Ia lahir di kota Tus, wilayah Khurasan (sekarang Iran), dalam lingkungan keluarga sederhana yang memiliki perhatian besar terhadap pendidikan agama.³⁴⁰

Sejak usia muda, Al-Ghazali telah menunjukkan kecerdasan yang luar biasa. Ia mempelajari berbagai disiplin ilmu keislaman, khususnya fikih mazhab Syafi'i, ushul fikih, ilmu kalam, serta filsafat. Pendidikan

³⁴⁰ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm. 103.

intelektualnya mencapai puncak ketika ia berguru kepada Imam al-Juwayni (Imam al-Haramain), salah satu ulama besar dalam tradisi Asy'ariyah, di kota Naisabur.³⁴¹

Setelah wafat gurunya, Al-Ghazali mendapatkan pengakuan luas sebagai ulama terkemuka dan kemudian diangkat sebagai profesor di Madrasah Nizamiyah di Baghdad, yang merupakan pusat pendidikan paling bergengsi pada masa Dinasti Abbasiyah. Jabatan ini menunjukkan otoritas intelektualnya dalam bidang keilmuan Islam.³⁴²

Namun, di tengah kesuksesan tersebut, Al-Ghazali mengalami krisis spiritual yang mendalam. Ia meragukan kepastian ilmu rasional dan mengalami kegelisahan batin, yang mendorongnya untuk meninggalkan jabatan akademiknya dan menempuh kehidupan tasawuf. Selama beberapa tahun, ia melakukan pengembaraan spiritual ke berbagai wilayah seperti Damaskus, Yerusalem, dan Makkah.³⁴³

Setelah melewati fase tersebut, Al-Ghazali kembali ke dunia intelektual dengan pendekatan yang lebih integratif antara syariat dan tasawuf. Ia kemudian menulis karya-karya monumental seperti *Ihya' 'Ulum al-Din*, *Al-Munqidh min al-Dalal*, dan *Al-Iqtisad fi al-'Itiqad*, yang tidak hanya membahas aspek teologi dan

³⁴¹ Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), hlm. 132.

³⁴² Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 69.

³⁴³ Al-Ghazali, *Al-Munqidh min al-Dalal* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005), hlm. 45.

spiritualitas, tetapi juga memberikan refleksi mendalam tentang kehidupan sosial dan politik.³⁴⁴

Pengalaman hidup Al-Ghazali yang mencakup dimensi intelektual, spiritual, dan sosial-politik memberikan pengaruh besar terhadap pemikirannya. Ia tidak hanya berbicara dalam kerangka teoritis, tetapi juga memahami realitas kehidupan secara mendalam. Oleh karena itu, pandangannya tentang legitimasi kekuasaan mencerminkan keseimbangan antara idealitas agama dan realitas politik yang dihadapi umat Islam pada masanya.³⁴⁵

1. Kekuasaan sebagai Instrumen Menjaga Agama dan Ketertiban

Al-Ghazali memandang bahwa keberadaan kekuasaan politik merupakan kebutuhan yang tidak dapat dihindari dalam kehidupan manusia. Ia berangkat dari asumsi dasar bahwa manusia adalah makhluk sosial (*al-insan madani bi al-thab'*) yang tidak dapat hidup tanpa adanya keteraturan. Tanpa otoritas yang mengatur, masyarakat akan terjerumus dalam kekacauan (*fasad*) yang tidak hanya merusak tatanan sosial, tetapi juga mengancam keberlangsungan agama.³⁴⁶

Dalam kerangka ini, Al-Ghazali menempatkan kekuasaan sebagai instrumen yang memiliki fungsi vital dalam menjaga keseimbangan antara kehidupan dunia dan agama. Kekuasaan tidak dipahami sebagai tujuan akhir, melainkan sebagai sarana yang diperlukan untuk

³⁴⁴ Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), hlm. 10.

³⁴⁵ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 80.

³⁴⁶ Al-Ghazali, *Al-Iqtisad fi al-I'tiqad* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), hlm. 172.

mewujudkan kemaslahatan umat. Pandangan ini menunjukkan bahwa dalam tradisi Sunni, politik memiliki dimensi etis yang kuat dan tidak dapat dipisahkan dari tujuan moral yang lebih luas.³⁴⁷

Lebih lanjut, Al-Ghazali merinci bahwa fungsi kekuasaan mencakup beberapa aspek penting dalam kehidupan masyarakat, antara lain:

- a. Menegakkan hukum, yaitu memastikan bahwa aturan-aturan yang berlaku dapat dijalankan secara efektif dan adil. Tanpa kekuasaan, hukum tidak memiliki daya paksa sehingga keadilan sulit diwujudkan.³⁴⁸
- b. Menjaga keamanan, dengan menciptakan kondisi yang stabil dan bebas dari ancaman, baik dari dalam maupun luar masyarakat. Keamanan menjadi prasyarat utama bagi kehidupan sosial yang tertib.³⁴⁹
- c. Mengatur kehidupan sosial, termasuk mengelola hubungan antarindividu dan kelompok agar tidak terjadi konflik yang merusak tatanan masyarakat.³⁵⁰
- d. Melindungi agama, dengan memastikan bahwa ajaran Islam dapat dijalankan secara bebas dan terjaga dari penyimpangan.³⁵¹

Fungsi-fungsi tersebut menunjukkan bahwa kekuasaan dalam pemikiran Al-Ghazali memiliki peran yang komprehensif, mencakup dimensi hukum, sosial, dan

³⁴⁷ Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), hlm. 135.

³⁴⁸ Al-Ghazali, *Al-Iqtisad fi al-I'tiqad*, hlm. 173.

³⁴⁹ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 70.

³⁵⁰ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 81.

³⁵¹ Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), hlm. 12.

keagamaan sekaligus. Dengan demikian, kekuasaan tidak bersifat netral, tetapi harus diarahkan pada tujuan-tujuan moral yang sejalan dengan ajaran agama.³⁵²

Lebih jauh, pandangan Al-Ghazali ini mencerminkan konsep *maslahah* (kemaslahatan umum) sebagai tujuan utama dari kekuasaan. Kekuasaan yang sah adalah kekuasaan yang mampu menciptakan kesejahteraan dan mencegah kerusakan dalam masyarakat. Oleh karena itu, legitimasi kekuasaan tidak hanya diukur dari asal-usulnya, tetapi juga dari dampaknya terhadap kehidupan umat.³⁵³

Dari uraian tersebut, dapat dipahami bahwa Al-Ghazali mengembangkan pendekatan yang bersifat instrumental terhadap kekuasaan. Kekuasaan tidak dipandang sebagai entitas yang berdiri sendiri, tetapi sebagai alat untuk mencapai tujuan yang lebih tinggi, yaitu menjaga agama dan menciptakan keteraturan sosial.

Pendekatan ini sekaligus menunjukkan bahwa dalam pemikiran Al-Ghazali, politik tidak dapat dilepaskan dari etika. Kekuasaan yang tidak diarahkan pada kemaslahatan akan kehilangan legitimasi moralnya, meskipun secara formal tetap memiliki kekuatan. Dengan demikian, terdapat hubungan yang erat antara kekuasaan, moralitas, dan kesejahteraan dalam kerangka pemikiran politik Sunni.

2. Stabilitas sebagai Prioritas dalam Kondisi Tidak Ideal

Salah satu ciri khas pemikiran politik Al-Ghazali adalah penekanannya pada pentingnya stabilitas politik,

³⁵² W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm. 104.

³⁵³ Abu Ishaq al-Syathibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Shari'ah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), hlm. 14.

terutama dalam kondisi yang tidak ideal. Ia berpendapat bahwa keberadaan penguasa, meskipun tidak sempurna atau bahkan memiliki kelemahan, tetap lebih baik dibandingkan dengan kondisi tanpa pemerintahan yang dapat menimbulkan kekacauan (*fitnah*).³⁵⁴

Pandangan ini menunjukkan pendekatan realistis yang kuat dalam pemikiran Al-Ghazali. Ia menyadari bahwa dalam praktik politik, sulit untuk menemukan pemimpin yang sepenuhnya memenuhi standar ideal. Oleh karena itu, yang menjadi prioritas bukanlah kesempurnaan pemimpin, melainkan kemampuan sistem politik dalam menjaga keteraturan sosial dan mencegah kerusakan yang lebih besar.³⁵⁵

Pendekatan ini tidak dapat dilepaskan dari pengalaman historis umat Islam, khususnya konflik internal yang terjadi pada masa awal Islam, seperti *fitnah kubra*. Peristiwa tersebut menunjukkan bahwa perpecahan politik dapat membawa dampak yang sangat destruktif, tidak hanya dalam aspek kekuasaan, tetapi juga dalam kehidupan sosial dan keagamaan umat.³⁵⁶

Dalam konteks ini, Al-Ghazali menilai bahwa mempertahankan stabilitas merupakan langkah yang lebih rasional dibandingkan dengan melakukan perubahan radikal yang berpotensi menimbulkan kekacauan yang lebih besar. Dengan kata lain, ia lebih memilih pendekatan gradual dan konservatif dalam menghadapi ketidakadilan politik, selama kondisi

³⁵⁴ Al-Ghazali, *Al-Iqtisad fi al-'Itiqad* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), hlm. 172.

³⁵⁵ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm. 105.

³⁵⁶ Philip K. Hitti, *History of the Arabs* (London: Macmillan, 1970), hlm. 195.

tersebut masih memungkinkan kehidupan sosial berjalan dengan relatif stabil.³⁵⁷

Analisis: Stabilitas sebagai Prasyarat Keadilan

Meskipun menekankan stabilitas, Al-Ghazali tidak menempatkannya sebagai tujuan akhir dari politik. Stabilitas dipahami sebagai prasyarat bagi terciptanya keadilan dan keteraturan dalam masyarakat. Tanpa stabilitas, hukum tidak dapat ditegakkan, keamanan tidak terjamin, dan kehidupan keagamaan tidak dapat dijalankan dengan baik.³⁵⁸

Dengan demikian, stabilitas dan keadilan dalam pemikiran Al-Ghazali bukanlah dua hal yang saling bertentangan, melainkan saling berkaitan. Stabilitas menciptakan kondisi yang memungkinkan keadilan untuk diwujudkan, sementara keadilan memberikan legitimasi moral bagi stabilitas itu sendiri.³⁵⁹

Implikasi terhadap Sikap Politik

Pendekatan ini memiliki implikasi penting terhadap sikap politik dalam tradisi Sunni. Salah satunya adalah kecenderungan untuk menghindari pemberontakan terhadap penguasa, kecuali dalam kondisi yang sangat ekstrem. Hal ini didasarkan pada pertimbangan bahwa konflik politik terbuka sering kali membawa dampak yang lebih buruk dibandingkan dengan ketidakadilan yang ada.³⁶⁰

³⁵⁷ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 71.

³⁵⁸ Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), hlm. 15.

³⁵⁹ Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), hlm. 138.

³⁶⁰ Ibn Taymiyyah, *Al-Siyasah al-Shar'iyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), hlm. 165.

Selain itu, pendekatan ini juga mendorong sikap politik yang moderat dan gradual, di mana perubahan dilakukan secara bertahap dengan mempertimbangkan stabilitas sosial. Dengan demikian, pemikiran Al-Ghazali berkontribusi dalam membentuk karakter politik Sunni yang cenderung realistis, kompromistis, dan menghindari ekstremitas.³⁶¹

Dari uraian tersebut, dapat disimpulkan bahwa stabilitas dalam pemikiran Al-Ghazali memiliki posisi yang sangat penting, terutama dalam kondisi politik yang tidak ideal. Stabilitas tidak dipahami sebagai tujuan akhir, tetapi sebagai prasyarat bagi terciptanya kehidupan sosial dan keagamaan yang tertib.

Pendekatan ini mencerminkan realisme politik yang khas dalam tradisi Sunni, yang berusaha menyeimbangkan antara idealitas normatif dan realitas empiris. Dengan menempatkan stabilitas sebagai prioritas dalam situasi tertentu, Al-Ghazali memberikan kerangka pemikiran yang adaptif dalam menghadapi dinamika politik yang kompleks.

3. Legitimasi Kekuasaan yang Bersifat Fungsional

Berbeda dengan pendekatan politik yang menekankan aspek prosedural atau formal dalam memperoleh kekuasaan, Al-Ghazali mengembangkan konsep legitimasi yang bersifat fungsional. Dalam pandangannya, legitimasi kekuasaan tidak ditentukan oleh bagaimana seorang pemimpin memperoleh kekuasaan—apakah melalui pemilihan, warisan, atau bahkan dominasi politik—melainkan oleh sejauh mana ia

³⁶¹ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 82.

mampu menjalankan fungsi-fungsi pemerintahan secara efektif.³⁶²

Pendekatan ini menunjukkan bahwa Al-Ghazali lebih menekankan pada substansi daripada bentuk. Kekuasaan yang sah adalah kekuasaan yang mampu menjaga keteraturan sosial, menegakkan hukum, dan melindungi agama, bukan sekadar kekuasaan yang diperoleh melalui prosedur tertentu. Dengan demikian, legitimasi dalam pemikiran Al-Ghazali bersifat pragmatis dan berorientasi pada hasil (*output-oriented legitimacy*).³⁶³

Dalam kerangka ini, seorang penguasa dianggap memiliki legitimasi selama ia mampu menjalankan fungsi-fungsi dasar pemerintahan, antara lain:

- a. Menjaga ketertiban sosial, dengan memastikan bahwa kehidupan masyarakat berjalan secara stabil dan teratur.
- b. Mencegah kerusakan sosial (*fasad*), baik dalam bentuk konflik, kekacauan, maupun ketidakadilan yang merusak tatanan masyarakat.
- c. Melindungi agama, dengan menjamin bahwa ajaran Islam dapat dijalankan secara bebas dan terjaga dari penyimpangan.³⁶⁴

Kriteria-kriteria tersebut menunjukkan bahwa legitimasi kekuasaan dalam pemikiran Al-Ghazali sangat berkaitan dengan konsep *maslahah* (kemaslahatan umum). Kekuasaan yang mampu menciptakan kemaslahatan dan

³⁶² Al-Ghazali, *Al-Iqtisad fi al-'Itiqad* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), hlm. 173.

³⁶³ Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), hlm. 140.

³⁶⁴ Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), hlm. 18.

mencegah kerusakan dianggap sah, meskipun tidak sepenuhnya memenuhi standar ideal secara normatif.³⁶⁵

Analisis: Legitimasi sebagai Fungsi, Bukan Asal-usul
Pendekatan fungsional ini mencerminkan realisme politik yang kuat dalam pemikiran Al-Ghazali. Ia menyadari bahwa dalam praktik sejarah, kekuasaan sering kali tidak diperoleh melalui mekanisme yang ideal. Oleh karena itu, yang lebih penting adalah bagaimana kekuasaan tersebut digunakan, bukan bagaimana ia diperoleh.³⁶⁶

Dalam perspektif ini, legitimasi tidak bersifat tunggal atau absolut, melainkan dapat ditentukan oleh berbagai faktor yang berkaitan dengan kemaslahatan umat. Hal ini membuka ruang bagi fleksibilitas dalam memahami kekuasaan, sekaligus memungkinkan adaptasi terhadap berbagai bentuk sistem politik yang berbeda.³⁶⁷

Implikasi terhadap Pemikiran Politik Sunni

Konsep legitimasi fungsional ini memiliki implikasi yang luas dalam tradisi politik Sunni. Salah satunya adalah munculnya kecenderungan untuk menerima kekuasaan yang ada (*status quo*), selama kekuasaan tersebut mampu menjaga stabilitas dan keteraturan sosial. Hal ini menjelaskan mengapa dalam banyak kasus, ulama Sunni cenderung tidak menolak penguasa secara terbuka, kecuali dalam kondisi yang sangat ekstrem.³⁶⁸

³⁶⁵ Abu Ishaq al-Syathibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Shari'ah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), hlm. 15.

³⁶⁶ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm. 106.

³⁶⁷ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 83.

³⁶⁸ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 72.

Selain itu, pendekatan ini juga menunjukkan bahwa dalam politik Islam, legitimasi tidak hanya bersumber dari norma agama, tetapi juga dari kemampuan praktis dalam menjalankan pemerintahan. Dengan demikian, terdapat perpaduan antara dimensi normatif dan empiris dalam menentukan keabsahan kekuasaan.³⁶⁹

Kritik dan Relevansi Kontemporer

Meskipun memiliki kelebihan dalam menjaga stabilitas, konsep legitimasi fungsional juga tidak lepas dari kritik. Beberapa sarjana berpendapat bahwa pendekatan ini dapat digunakan untuk membenarkan kekuasaan otoriter, karena terlalu menekankan hasil dan mengabaikan proses.³⁷⁰

Dalam konteks modern, legitimasi kekuasaan tidak hanya diukur dari hasil, tetapi juga dari proses, seperti transparansi, akuntabilitas, dan partisipasi masyarakat. Oleh karena itu, konsep legitimasi Al-Ghazali perlu dikembangkan dengan mengintegrasikan prinsip-prinsip demokrasi agar tetap relevan.³⁷¹

Namun demikian, gagasan Al-Ghazali tetap memiliki nilai penting sebagai pengingat bahwa legitimasi kekuasaan tidak boleh hanya bersifat formal, tetapi juga harus memiliki dimensi moral dan fungsional. Kekuasaan yang sah bukan hanya yang dipilih secara prosedural, tetapi juga yang mampu memberikan manfaat nyata bagi masyarakat.³⁷²

³⁶⁹ Philip K. Hitti, *History of the Arabs* (London: Macmillan, 1970), hlm. 196.

³⁷⁰ Khaled Abou El Fadl, *Islam and the Challenge of Democracy* (Princeton: Princeton University Press, 2004), hlm. 47.

³⁷¹ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), hlm. 75.

³⁷² John L. Esposito, *Islam and Politics*, hlm. 85.

Legitimasi kekuasaan dalam pemikiran Al-Ghazali bersifat fungsional, yaitu didasarkan pada kemampuan penguasa dalam menjalankan fungsi-fungsi pemerintahan secara efektif. Pendekatan ini menekankan pentingnya kemaslahatan dan stabilitas sebagai dasar legitimasi, serta menunjukkan adanya realisme politik yang kuat dalam tradisi Sunni.

Meskipun memerlukan reinterpretasi dalam konteks modern, konsep ini tetap memberikan kontribusi penting dalam memahami hubungan antara kekuasaan, moralitas, dan kesejahteraan dalam politik Islam.

4. Kompromi terhadap Realitas Politik

Pemikiran politik Al-Ghazali sering dipahami sebagai bentuk kompromi terhadap realitas politik pada masa Abbasiyah, di mana struktur kekuasaan tidak selalu mencerminkan idealitas normatif yang diharapkan dalam Islam. Pada periode tersebut, kekuasaan sering kali berada di tangan penguasa yang secara moral maupun politik tidak sepenuhnya memenuhi kriteria ideal kepemimpinan. Dalam kondisi seperti ini, Al-Ghazali tidak mendorong perubahan radikal, melainkan memilih pendekatan yang bersifat gradual dan berorientasi pada stabilitas.³⁷³

Pendekatan ini menunjukkan bahwa Al-Ghazali memiliki kesadaran yang tinggi terhadap kompleksitas realitas politik. Ia memahami bahwa tuntutan untuk menerapkan idealitas secara mutlak dalam kondisi yang tidak memungkinkan justru dapat menimbulkan dampak yang lebih buruk, seperti konflik, disintegrasi, dan kekacauan sosial. Oleh karena itu, ia memilih strategi

³⁷³ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm. 105.

kompromi yang bertujuan untuk menjaga keberlangsungan sistem sosial dan politik.³⁷⁴

Lebih jauh, sikap kompromistis ini tidak berarti bahwa Al-Ghazali mengabaikan nilai-nilai normatif dalam Islam. Sebaliknya, ia berusaha mempertahankan nilai-nilai tersebut dalam batas-batas yang realistis. Dalam hal ini, kompromi bukanlah bentuk kelemahan, tetapi merupakan strategi rasional untuk menjaga keseimbangan antara norma dan realitas.³⁷⁵

Analisis: Kompromi sebagai Strategi Politik

Kompromi dalam pemikiran Al-Ghazali dapat dipahami sebagai strategi untuk mengelola ketegangan antara idealitas dan realitas. Dalam dunia politik, sering kali terdapat jarak antara apa yang seharusnya (*das sollen*) dan apa yang terjadi (*das sein*). Al-Ghazali tidak menutup mata terhadap kesenjangan ini, tetapi justru menjadikannya sebagai dasar untuk merumuskan pendekatan yang lebih kontekstual.³⁷⁶

Dalam kerangka ini, kompromi berfungsi sebagai mekanisme untuk:

- a. menghindari konflik yang merusak
- b. menjaga stabilitas sosial
- c. mempertahankan keberlangsungan sistem politik

Dengan demikian, kompromi bukan berarti menyerah pada realitas, tetapi merupakan upaya untuk mengelola

³⁷⁴ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 71.

³⁷⁵ Al-Ghazali, *Al-Iqtisad fi al-I'tiqad* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), hlm. 172.

³⁷⁶ Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), hlm. 138.

realitas tersebut agar tetap berada dalam batas yang dapat diterima secara normatif.³⁷⁷

Implikasi terhadap Tradisi Politik Sunni

Pendekatan kompromistis Al-Ghazali memiliki pengaruh besar dalam pembentukan karakter politik Sunni. Tradisi ini kemudian dikenal dengan kecenderungannya yang moderat, gradual, dan menghindari konfrontasi langsung terhadap penguasa.

Hal ini terlihat dalam sikap para ulama Sunni yang lebih memilih pendekatan nasihat (*nasiha*) dan reformasi moral daripada pemberontakan terbuka. Mereka beranggapan bahwa perubahan yang dilakukan secara bertahap lebih efektif dan tidak menimbulkan risiko besar terhadap stabilitas masyarakat.³⁷⁸

Kritik terhadap Pendekatan Kompromistis

Meskipun memiliki kelebihan dalam menjaga stabilitas, pendekatan kompromistis ini juga tidak lepas dari kritik. Beberapa sarjana berpendapat bahwa sikap tersebut dapat berpotensi melegitimasi kekuasaan yang tidak adil atau otoriter, karena terlalu toleran terhadap penyimpangan dari standar ideal.³⁷⁹

Dalam konteks ini, kompromi dapat berubah menjadi justifikasi terhadap status quo, yang menghambat terjadinya perubahan sosial dan politik yang lebih adil. Oleh karena itu, diperlukan keseimbangan antara sikap realistis dan komitmen terhadap nilai-nilai keadilan.³⁸⁰

³⁷⁷ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 82.

³⁷⁸ Khaled Abou El Fadl, *Islam and the Challenge of Democracy* (Princeton: Princeton University Press, 2004), hlm. 46.

³⁷⁹ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), hlm. 76.

³⁸⁰ Philip K. Hitti, *History of the Arabs* (London: Macmillan, 1970), hlm. 197.

Kompromi terhadap realitas politik dalam pemikiran Al-Ghazali mencerminkan pendekatan yang realistis dan kontekstual dalam memahami kekuasaan. Ia tidak menuntut idealitas yang sulit diwujudkan, tetapi berusaha menjaga keseimbangan antara norma dan realitas melalui pendekatan yang gradual dan stabil.

Meskipun demikian, pendekatan ini tetap memerlukan evaluasi kritis agar tidak menjadi alat legitimasi bagi kekuasaan yang tidak adil. Dengan demikian, pemikiran Al-Ghazali dapat dipahami sebagai upaya untuk mengelola realitas politik secara rasional, tanpa sepenuhnya melepaskan komitmen terhadap nilai-nilai normatif Islam.

5. Analisis Kritis

Meskipun pendekatan politik Al-Ghazali memiliki kelebihan dalam menjaga stabilitas sosial dan keberlangsungan sistem politik, pemikirannya tidak lepas dari berbagai kritik, terutama dalam konteks politik modern. Salah satu kritik utama yang sering diajukan adalah bahwa pandangan Al-Ghazali berpotensi digunakan untuk melegitimasi kekuasaan yang bersifat otoriter. Hal ini disebabkan oleh penekanannya yang kuat terhadap stabilitas, yang dalam praktiknya dapat mengabaikan aspek keadilan dan partisipasi politik masyarakat.³⁸¹

Dalam perspektif ini, pendekatan Al-Ghazali dianggap terlalu toleran terhadap penguasa yang tidak ideal. Selama penguasa mampu menjaga ketertiban, kekuasaannya cenderung dianggap sah, meskipun terdapat praktik ketidakadilan. Kritik ini menunjukkan

³⁸¹Khaled Abou El Fadl, *Islam and the Challenge of Democracy* (Princeton: Princeton University Press, 2004), hlm. 47.

adanya ketegangan antara stabilitas dan keadilan dalam pemikiran politik Sunni, di mana stabilitas sering kali ditempatkan sebagai prioritas utama.³⁸²

Namun demikian, kritik tersebut perlu ditempatkan dalam konteks historis yang tepat. Pemikiran Al-Ghazali lahir dalam situasi politik yang penuh ketidakstabilan, di mana ancaman terbesar bagi umat Islam adalah perpecahan dan konflik internal. Dalam kondisi seperti itu, menjaga stabilitas merupakan kebutuhan yang mendesak, bahkan lebih penting daripada mengejar idealitas yang sulit diwujudkan.³⁸³

Dengan demikian, penekanan Al-Ghazali pada stabilitas tidak dapat dipahami sebagai pembenaran terhadap ketidakadilan, melainkan sebagai respons terhadap realitas politik yang dihadapi pada masanya. Ia berusaha mencari titik tengah antara norma ideal dan kondisi empiris, sehingga masyarakat tetap dapat menjalankan kehidupan sosial dan keagamaan secara relatif tertib.³⁸⁴

Analisis Teoretis: Ketegangan antara Stabilitas dan Keadilan

Pemikiran Al-Ghazali mencerminkan adanya dialektika antara dua prinsip utama dalam politik, yaitu stabilitas (*al-istiqrar*) dan keadilan (*al-'adl*). Dalam kondisi ideal, kedua prinsip ini seharusnya berjalan beriringan. Namun, dalam praktiknya, sering kali terjadi konflik

³⁸²Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), hlm. 140.

³⁸³ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm. 106.

³⁸⁴ Al-Ghazali, *Al-Iqtisad fi al-I'tiqad* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), hlm. 172.

antara keduanya, sehingga diperlukan prioritas tertentu.³⁸⁵

Al-Ghazali cenderung memprioritaskan stabilitas dalam situasi krisis, dengan asumsi bahwa tanpa stabilitas, keadilan tidak dapat ditegakkan. Pendekatan ini menunjukkan bahwa stabilitas dipahami sebagai prasyarat bagi terwujudnya keadilan, bukan sebagai pengganti keadilan itu sendiri.³⁸⁶

Namun, dalam konteks modern, pendekatan ini perlu dikaji ulang. Jika stabilitas dijadikan alasan untuk mempertahankan kekuasaan yang tidak adil, maka hal tersebut justru bertentangan dengan tujuan utama politik dalam Islam, yaitu mewujudkan kemaslahatan dan keadilan sosial.³⁸⁷

Relevansi Kritis dalam Konteks Kontemporer

Dalam konteks politik kontemporer, pemikiran Al-Ghazali dapat dibaca secara kritis sebagai peringatan terhadap dua ekstrem:

- a. Ekstrem pertama, yaitu radikalisme politik yang mengorbankan stabilitas demi perubahan cepat.
- b. Ekstrem kedua, yaitu otoritarianisme yang mengorbankan keadilan demi stabilitas semu.

Pendekatan Al-Ghazali sebenarnya berada di antara dua ekstrem tersebut, yaitu dengan menekankan keseimbangan antara idealitas dan realitas. Namun,

³⁸⁵ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 72.

³⁸⁶ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 83.

³⁸⁷ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), hlm. 77.

keseimbangan ini harus terus dikaji agar tidak condong ke salah satu sisi secara berlebihan.³⁸⁸

Analisis kritis terhadap pemikiran Al-Ghazali menunjukkan bahwa teorinya memiliki kekuatan sekaligus keterbatasan. Di satu sisi, ia menawarkan pendekatan realistis yang mampu menjaga stabilitas dalam situasi politik yang kompleks. Di sisi lain, pendekatan tersebut berpotensi disalahgunakan untuk melegitimasi kekuasaan yang tidak adil jika tidak disertai dengan kontrol moral dan sosial.

Dengan demikian, pemikiran Al-Ghazali perlu dipahami secara kontekstual dan dikembangkan lebih lanjut agar tetap relevan dalam menghadapi tantangan politik modern. Pendekatan yang ia tawarkan – yaitu keseimbangan antara idealitas normatif dan realitas empiris – tetap menjadi kontribusi penting dalam tradisi politik Sunni, khususnya dalam memahami hubungan antara kekuasaan, keadilan, dan stabilitas.

C. Ibnu Taimiyah: Realisme Politik Dan Syariah

Biografi Ibnu Taymiyyah

Ibnu Taymiyyah memiliki nama lengkap Taqiyuddin Ahmad ibn 'Abd al-Halim ibn Taymiyyah (w. 728 H/1328 M), dan merupakan salah satu ulama besar dalam tradisi Sunni yang dikenal luas karena pemikirannya yang kritis, reformis, dan kontekstual. Ia lahir di Harran (wilayah yang kini termasuk Turki) dan kemudian pindah ke Damaskus bersama keluarganya akibat invasi Mongol.³⁸⁹

³⁸⁸ Philip K. Hitti, *History of the Arabs* (London: Macmillan, 1970), hlm. 198.

³⁸⁹ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm. 108.

Sejak kecil, Ibnu Taymiyyah telah menunjukkan kecerdasan yang luar biasa dalam berbagai bidang ilmu, terutama fikih mazhab Hanbali, tafsir, hadis, dan ilmu kalam. Ia tumbuh dalam lingkungan keluarga ulama, yang sangat memengaruhi perkembangan intelektualnya. Dalam waktu relatif singkat, ia telah menjadi salah satu otoritas keilmuan yang diakui di Damaskus.³⁹⁰

Kehidupan Ibnu Taymiyyah tidak hanya diwarnai oleh aktivitas ilmiah, tetapi juga keterlibatan langsung dalam dinamika sosial dan politik. Ia hidup pada masa yang penuh gejolak, terutama akibat ancaman invasi Mongol dan krisis politik di dunia Islam. Dalam situasi tersebut, Ibnu Taymiyyah tidak hanya berperan sebagai ulama, tetapi juga sebagai pemimpin moral yang memberikan fatwa dan bahkan turut serta dalam mobilisasi perlawanan terhadap Mongol.³⁹¹

Ia dikenal sebagai pemikir yang berani mengkritik praktik keagamaan maupun kebijakan politik yang dianggap menyimpang dari prinsip-prinsip Islam. Akibat pandangannya yang tegas, ia beberapa kali mengalami penahanan oleh otoritas politik. Namun, hal tersebut tidak menghentikannya untuk terus menulis dan menyampaikan gagasannya.³⁹²

Salah satu karya pentingnya dalam bidang politik adalah *Al-Siyasah al-Shar'iyah fi Islah al-Ra'i wa al-Ra'iyah*, yang membahas prinsip-prinsip pemerintahan dalam Islam dengan pendekatan yang realistis dan kontekstual. Karya ini

³⁹⁰ Henri Laoust, *Ibn Taymiyya* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), hlm. 15.

³⁹¹ Philip K. Hitti, *History of the Arabs* (London: Macmillan, 1970), hlm. 199.

³⁹² Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 73.

menjadi salah satu referensi utama dalam memahami pemikiran politik Ibnu Taymiyyah.³⁹³

Dengan latar belakang tersebut, pemikiran Ibnu Taymiyyah tidak hanya bersifat teoritis, tetapi juga sangat dipengaruhi oleh pengalaman langsung dalam menghadapi krisis politik dan sosial. Hal ini menjadikan pendekatannya terhadap politik Islam lebih pragmatis dan berorientasi pada kemaslahatan umat.³⁹⁴

Realisme Politik dan Syariah dalam Pemikiran Ibnu Taymiyyah

Ibnu Taymiyyah dikenal sebagai salah satu pemikir yang mengembangkan pendekatan realistik dalam politik Islam, yang memadukan antara prinsip-prinsip normatif syariah dengan realitas sosial-politik yang kompleks. Dalam karyanya *Al-Siyasah al-Shar'iyah fi Islah al-Ra'i wa al-Ra'iyah*, ia menegaskan bahwa tujuan utama kekuasaan adalah menegakkan keadilan (*al-'adl*) dan mewujudkan kemaslahatan umat (*jalb al-maslahah*).³⁹⁵

Bagi Ibnu Taymiyyah, kekuasaan bukanlah tujuan akhir, melainkan sarana untuk mencapai tujuan-tujuan syariah yang lebih luas. Oleh karena itu, legitimasi kekuasaan tidak hanya diukur dari kesesuaian formal dengan teks agama, tetapi juga dari kemampuannya dalam menghasilkan keadilan dan kesejahteraan sosial.³⁹⁶

³⁹³ Ibn Taymiyyah, *Al-Siyasah al-Shar'iyah fi Islah al-Ra'i wa al-Ra'iyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), hlm. 5.

³⁹⁴ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 85.

³⁹⁵ Ibn Taymiyyah, *Al-Siyasah al-Shar'iyah fi Islah al-Ra'i wa al-Ra'iyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), hlm. 162.

³⁹⁶ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm. 108.

- a. Syariah sebagai Sistem Tujuan, bukan Sekadar Teks
Berbeda dengan pendekatan normatif yang cenderung tekstual, Ibnu Taymiyyah menekankan bahwa syariah harus dipahami sebagai sistem nilai yang memiliki tujuan (*maqasid*), bukan sekadar kumpulan aturan literal. Dalam hal ini, penerapan hukum Islam harus mempertimbangkan konteks sosial dan dampaknya terhadap masyarakat.³⁹⁷

Ia menegaskan bahwa kebijakan politik tidak selalu harus mengikuti teks secara literal, selama tetap berada dalam kerangka tujuan syariah. Dengan demikian, terdapat ruang ijtihad yang luas dalam menentukan kebijakan yang paling sesuai dengan kondisi masyarakat.³⁹⁸

Pendekatan ini menunjukkan bahwa syariah dalam pemikiran Ibnu Taymiyyah bersifat dinamis dan kontekstual, bukan rigid dan statis. Hal ini sekaligus membuka ruang bagi fleksibilitas dalam praktik politik Islam.

- b. Prinsip Masalah dan Mafsadah

Salah satu kontribusi penting Ibnu Taymiyyah adalah penekanannya pada prinsip *masalahah* (kemaslahatan) dan *mafsadah* (kerusakan) sebagai dasar dalam pengambilan kebijakan politik. Ia berpendapat bahwa setiap kebijakan harus diarahkan untuk:

- 1) mewujudkan kemaslahatan (jalb al-maslahah)
- 2) mencegah kerusakan (dar' al-mafsadah)

Dalam beberapa kasus, ia bahkan menyatakan bahwa memilih kebijakan yang “kurang ideal” dapat

³⁹⁷ Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), hlm. 142.

³⁹⁸ Ibn Taymiyyah, *Al-Siyasah al-Shar'iyah*, hlm. 164.

dibenarkan jika hal tersebut mampu mencegah kerusakan yang lebih besar. Prinsip ini dikenal sebagai memilih “mudarat yang lebih kecil” (*akhaff al-dararayn*).³⁹⁹ Dengan demikian, politik dalam Islam tidak dipahami secara hitam-putih, tetapi sebagai proses pengambilan keputusan yang kompleks dan mempertimbangkan berbagai kemungkinan dampak.⁴⁰⁰

c. Realisme dalam Penerapan Hukum

Ibnu Taymiyyah juga menekankan bahwa penerapan hukum Islam harus mempertimbangkan kemampuan masyarakat dan kondisi yang ada. Ia menolak pendekatan yang memaksakan penerapan hukum secara kaku tanpa mempertimbangkan realitas sosial, karena hal tersebut justru dapat menimbulkan kerusakan yang lebih besar.⁴⁰¹

Dalam hal ini, ia memberikan ruang bagi kebijakan administratif (*siyasah*) yang tidak secara eksplisit disebutkan dalam teks, selama kebijakan tersebut bertujuan untuk mencapai keadilan dan kemaslahatan. Pendekatan ini menunjukkan adanya fleksibilitas dalam sistem hukum Islam yang memungkinkan adaptasi terhadap perubahan zaman.⁴⁰²

d. Negara sebagai Instrumen Keadilan

Selain itu, Ibnu Taymiyyah menegaskan bahwa keberadaan negara merupakan kebutuhan fundamental dalam kehidupan masyarakat. Ia bahkan menyatakan bahwa:

³⁹⁹ Ibid., hlm. 165.

⁴⁰⁰ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 73.

⁴⁰¹ bn Taymiyyah, *Al-Siyasah al-Shar'iyah*, hlm. 166.

⁴⁰² John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 86.

“Enam puluh tahun di bawah penguasa yang zalim lebih baik daripada satu malam tanpa pemimpin.”⁴⁰³

Pernyataan ini menunjukkan bahwa keberadaan otoritas politik, meskipun tidak ideal, tetap lebih baik daripada kondisi anarki. Tanpa negara, hukum tidak dapat ditegakkan, keamanan tidak terjamin, dan masyarakat akan terjerumus dalam kekacauan.⁴⁰⁴

Namun demikian, ia tetap menekankan bahwa tujuan utama negara adalah menegakkan keadilan. Kekuasaan yang tidak adil pada akhirnya akan kehilangan legitimasi moralnya, meskipun secara de facto masih berkuasa.⁴⁰⁵

e. Kesenambungan dengan Tradisi Sunni

Pemikiran Ibnu Taymiyyah memperkuat tradisi politik Sunni yang telah dikembangkan oleh tokoh-tokoh sebelumnya seperti Al-Mawardi dan Al-Ghazali. Seperti mereka, ia menekankan pentingnya stabilitas politik sebagai dasar kehidupan sosial.

Namun, yang membedakan Ibnu Taymiyyah adalah penekanannya yang lebih kuat pada aspek keadilan dan kemaslahatan sebagai tujuan utama kekuasaan. Dengan demikian, ia tidak hanya melanjutkan tradisi tersebut, tetapi juga mengembangkannya dengan memberikan dimensi yang lebih kritis dan kontekstual.⁴⁰⁶

f. Analisis: Sintesis antara Normativitas dan Realisme

Dari uraian tersebut, dapat disimpulkan bahwa pemikiran Ibnu Taymiyyah mencerminkan sintesis

⁴⁰³ Ibn Taymiyyah, *Al-Siyasah al-Shar'iyah*, hlm. 165.

⁴⁰⁴ Philip K. Hitti, *History of the Arabs* (London: Macmillan, 1970), hlm. 200.

⁴⁰⁵ Khaled Abou El Fadl, *Islam and the Challenge of Democracy* (Princeton: Princeton University Press, 2004), hlm. 50.

⁴⁰⁶ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, hlm. 109.

antara normativitas syariah dan realisme politik. Ia tidak mengabaikan prinsip-prinsip agama, tetapi juga tidak menutup mata terhadap realitas sosial yang kompleks. Pendekatan ini menunjukkan bahwa politik dalam Islam bukanlah sistem yang kaku, melainkan sistem yang adaptif dan berorientasi pada tujuan. Dengan demikian, pemikiran Ibnu Taymiyyah memberikan kontribusi penting dalam membangun paradigma politik Islam yang kontekstual, fleksibel, dan berorientasi pada kemaslahatan umat.

1. Konsep Keadilan dalam Politik Ibnu Taymiyyah

Keadilan (*al-'adl*) merupakan konsep sentral dalam pemikiran politik Ibnu Taymiyyah. Ia menempatkan keadilan sebagai tujuan utama dari kekuasaan dan sebagai dasar legitimasi politik. Dalam pandangannya, keberadaan negara dan kekuasaan tidak memiliki makna jika tidak diarahkan untuk menegakkan keadilan dalam kehidupan masyarakat.⁴⁰⁷

Ibnu Taymiyyah secara tegas menyatakan bahwa:

*"Sesungguhnya Allah menegakkan negara yang adil meskipun kafir, dan tidak menegakkan negara yang zalim meskipun Muslim."*⁴⁰⁸

Pernyataan ini menunjukkan bahwa keadilan memiliki kedudukan yang lebih fundamental dibandingkan identitas formal suatu negara. Dengan kata lain, legitimasi kekuasaan tidak ditentukan oleh klaim keagamaan semata, tetapi oleh

⁴⁰⁷ Ibn Taymiyyah, *Al-Siyasah al-Shar'iyah fi Islah al-Ra'i wa al-Ra'iyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), hlm. 162.

⁴⁰⁸ *ibid.*, hlm. 164.

sejauh mana kekuasaan tersebut mampu mewujudkan keadilan dalam praktik.⁴⁰⁹

a. Keadilan sebagai Tujuan Utama Kekuasaan

Dalam pemikiran Ibnu Taymiyyah, tujuan utama dari kekuasaan adalah menegakkan keadilan dan mencegah kezaliman. Ia memandang bahwa seluruh aspek pemerintahan—baik dalam bidang hukum, ekonomi, maupun sosial—harus diarahkan untuk menciptakan keadilan bagi masyarakat.⁴¹⁰

Keadilan dalam hal ini tidak hanya bersifat legal formal, tetapi juga mencakup aspek substantif, seperti:

- 1) perlindungan hak-hak masyarakat
- 2) distribusi sumber daya yang adil
- 3) penegakan hukum tanpa diskriminasi

Dengan demikian, keadilan menjadi ukuran utama keberhasilan suatu pemerintahan.⁴¹¹

b. Keadilan sebagai Syarat Legitimasi

Ibnu Taymiyyah menempatkan keadilan sebagai syarat utama legitimasi kekuasaan. Kekuasaan yang tidak adil pada akhirnya akan kehilangan dasar moralnya, meskipun secara *de facto* masih berkuasa.

Dalam kerangka ini, legitimasi tidak hanya bersifat formal atau prosedural, tetapi juga bersifat moral dan substantif. Kekuasaan yang sah adalah kekuasaan yang mampu menjaga keadilan dan mencegah kezaliman dalam masyarakat.⁴¹²

⁴⁰⁹ Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), hlm. 143.

⁴¹⁰ Ibn Taymiyyah, *Al-Siyasah al-Shar'iyah*, hlm. 165.

⁴¹¹ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 87.

⁴¹² W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm. 110.

Pandangan ini menunjukkan adanya pergeseran penting dalam tradisi politik Sunni, di mana legitimasi tidak hanya dikaitkan dengan stabilitas, tetapi juga dengan kualitas keadilan yang dihasilkan oleh kekuasaan tersebut.⁴¹³

c. Keadilan dan Masalahah

Konsep keadilan dalam pemikiran Ibnu Taymiyyah sangat erat kaitannya dengan prinsip *masalahah* (kemaslahatan umum). Ia berpendapat bahwa keadilan pada hakikatnya adalah upaya untuk mewujudkan kemaslahatan dan mencegah kerusakan (*mafsadah*).

Dengan demikian, keadilan tidak dipahami secara sempit sebagai penerapan hukum secara literal, tetapi sebagai upaya untuk mencapai tujuan-tujuan sosial yang lebih luas. Hal ini menunjukkan bahwa keadilan bersifat kontekstual dan harus disesuaikan dengan kondisi masyarakat.⁴¹⁴

d. Keadilan dalam Kondisi Tidak Ideal

Meskipun menekankan pentingnya keadilan, Ibnu Taymiyyah juga menyadari bahwa dalam praktik politik, keadilan tidak selalu dapat diwujudkan secara sempurna. Oleh karena itu, ia mengembangkan pendekatan realistik yang mempertimbangkan kondisi yang ada.

Dalam situasi di mana pilihan yang tersedia tidak ideal, ia menganjurkan untuk memilih kebijakan yang paling mendekati keadilan atau yang mampu meminimalkan

⁴¹³ Khaled Abou El Fadl, *Islam and the Challenge of Democracy* (Princeton: Princeton University Press, 2004), hlm. 51.

⁴¹⁴ Ibn Taymiyyah, *Al-Siyasah al-Shar'iyah*, hlm. 166.

kezaliman. Prinsip ini sejalan dengan kaidah *akhaff al-dararayn* (memilih mudarat yang lebih kecil).⁴¹⁵

Pendekatan ini menunjukkan bahwa keadilan dalam pemikiran Ibnu Taymiyyah bukanlah konsep yang absolut, tetapi merupakan proses yang harus terus diupayakan dalam batas-batas realitas yang ada.⁴¹⁶

e. Relasi antara Keadilan dan Stabilitas

Ibnu Taymiyyah juga mengakui adanya hubungan yang erat antara keadilan dan stabilitas. Ia berpendapat bahwa keadilan merupakan fondasi utama bagi stabilitas politik. Tanpa keadilan, stabilitas yang ada hanya bersifat sementara dan rentan terhadap konflik.⁴¹⁷

Namun, di sisi lain, ia juga menyadari bahwa stabilitas merupakan prasyarat bagi terwujudnya keadilan. Oleh karena itu, kedua konsep ini harus dikelola secara seimbang. Stabilitas tanpa keadilan akan menghasilkan tirani, sementara keadilan tanpa stabilitas sulit untuk diwujudkan.⁴¹⁸

Analisis: Keadilan sebagai Prinsip Transformatif

Pemikiran Ibnu Taymiyyah mengenai keadilan menunjukkan adanya pendekatan yang lebih progresif dibandingkan dengan beberapa pemikir Sunni sebelumnya. Jika Al-Ghazali lebih menekankan stabilitas, maka Ibnu Taymiyyah memberikan penekanan yang lebih kuat pada keadilan sebagai tujuan utama kekuasaan.

Pendekatan ini menjadikan keadilan sebagai prinsip transformatif yang tidak hanya mempertahankan sistem

⁴¹⁵ Ibid., hlm. 167.

⁴¹⁶ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 74.

⁴¹⁷ Philip K. Hitti, *History of the Arabs* (London: Macmillan, 1970), hlm. 201.

⁴¹⁸ John L. Esposito, *Islam and Politics*, hlm. 88.

yang ada, tetapi juga mendorong perbaikan sosial. Dengan demikian, pemikiran Ibnu Taymiyyah membuka ruang bagi kritik terhadap kekuasaan yang tidak adil, sekaligus memberikan dasar normatif bagi reformasi politik.⁴¹⁹

Konsep keadilan dalam pemikiran Ibnu Taymiyyah merupakan salah satu kontribusi paling penting dalam tradisi politik Islam. Ia menempatkan keadilan sebagai tujuan utama kekuasaan sekaligus sebagai dasar legitimasi politik.

Dengan mengaitkan keadilan dengan kemaslahatan dan realitas sosial, Ibnu Taymiyyah berhasil merumuskan konsep yang tidak hanya normatif, tetapi juga kontekstual dan aplikatif. Pendekatan ini menjadikan pemikirannya tetap relevan dalam menghadapi tantangan politik modern, terutama dalam upaya mewujudkan sistem politik yang adil dan berkelanjutan.

D. Karakter Umum Pemikiran Politik Sunni Klasik

Secara umum, pemikiran politik Sunni klasik memiliki sejumlah karakteristik utama yang membedakannya dari tradisi politik Islam lainnya, seperti Syiah maupun Khawarij. Karakteristik ini tidak hanya bersifat teoretis, tetapi juga merupakan hasil dari interaksi antara ajaran normatif Islam dengan realitas sejarah yang kompleks. Oleh karena itu, pemikiran politik Sunni berkembang sebagai suatu paradigma yang bersifat moderat, kontekstual, dan adaptif.⁴²⁰

⁴¹⁹ Fazlur Rahman, *Islam*, hlm. 145.

⁴²⁰ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm. 112.

1. Integrasi antara Norma Agama dan Realitas Politik
Salah satu ciri utama pemikiran politik Sunni klasik adalah adanya upaya untuk mengintegrasikan antara norma agama (*al-nass*) dan realitas politik (*al-waqi'*). Para ulama Sunni tidak hanya berbicara dalam kerangka ideal yang bersifat normatif, tetapi juga mempertimbangkan kondisi sosial dan politik yang konkret.⁴²¹

Hal ini terlihat jelas dalam pemikiran tokoh-tokoh seperti Al-Mawardi, Al-Ghazali, dan Ibnu Taymiyyah, yang berusaha merumuskan teori politik yang tidak hanya sesuai dengan ajaran Islam, tetapi juga relevan dengan kondisi zamannya. Mereka menyadari bahwa politik tidak dapat dilepaskan dari dinamika sosial, sehingga diperlukan pendekatan yang fleksibel dan kontekstual.⁴²²

Pendekatan ini mencerminkan sikap realistis dalam tradisi Sunni, di mana norma agama tidak diterapkan secara kaku, tetapi melalui proses interpretasi yang mempertimbangkan kemaslahatan umat.⁴²³

2. Stabilitas sebagai Prasyarat Kehidupan Umat
Karakter kedua adalah penekanan yang kuat pada stabilitas politik (*al-istiqrar*) sebagai prasyarat bagi keberlangsungan kehidupan umat. Stabilitas dipandang sebagai fondasi utama yang memungkinkan

⁴²¹ Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), hlm. 146.

⁴²² John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 90.

⁴²³ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 75.

terlaksananya kehidupan sosial dan keagamaan secara tertib.⁴²⁴

Penekanan ini tidak dapat dilepaskan dari pengalaman historis umat Islam, terutama konflik internal seperti *fitnah kubra*, yang menunjukkan betapa destruktifnya perpecahan politik. Dari pengalaman tersebut, para ulama Sunni mengembangkan sikap yang sangat berhati-hati terhadap konflik politik dan cenderung menghindari konfrontasi terbuka.⁴²⁵

Dalam kerangka ini, stabilitas tidak hanya dipahami sebagai kondisi politik, tetapi juga sebagai kebutuhan religius, karena tanpa stabilitas, pelaksanaan ajaran agama akan terganggu. Oleh karena itu, menjaga stabilitas menjadi bagian dari tanggung jawab kolektif umat.⁴²⁶

3. Legitimasi Kekuasaan yang Bersifat Fungsional

Ciri ketiga adalah konsep legitimasi kekuasaan yang bersifat fungsional. Dalam tradisi Sunni, legitimasi tidak semata-mata ditentukan oleh prosedur formal atau asal-usul kekuasaan, tetapi oleh kemampuan penguasa dalam menjalankan fungsi-fungsi pemerintahan secara efektif.⁴²⁷

Kekuasaan dianggap sah selama mampu:

- a. menjaga keteraturan sosial
- b. menegakkan hukum
- c. melindungi agama

⁴²⁴ Al-Ghazali, *Al-Iqtisad fi al-I'tiqad* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), hlm. 172.

⁴²⁵ Philip K. Hitti, *History of the Arabs* (London: Macmillan, 1970), hlm. 202.

⁴²⁶ Ibn Taymiyyah, *Al-Siyasah al-Shar'iyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), hlm. 165.

⁴²⁷ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, hlm. 113.

d. mewujudkan kemaslahatan masyarakat

Pendekatan ini menunjukkan bahwa legitimasi dalam politik Sunni bersifat pragmatis dan berorientasi pada hasil (*output legitimacy*). Hal ini juga menjelaskan mengapa dalam sejarah, tradisi Sunni relatif fleksibel terhadap berbagai bentuk sistem pemerintahan.⁴²⁸

Namun demikian, legitimasi fungsional ini tetap berada dalam kerangka nilai-nilai moral Islam, sehingga kekuasaan yang tidak adil pada akhirnya akan kehilangan legitimasi secara normatif.⁴²⁹

4. Peran Ulama sebagai Mediator dan Pengontrol Moral

Karakter berikutnya adalah peran penting ulama sebagai mediator antara kekuasaan dan masyarakat. Dalam tradisi Sunni, ulama tidak hanya berfungsi sebagai penafsir ajaran agama, tetapi juga sebagai penjaga moralitas publik dan pengontrol kekuasaan.⁴³⁰

Ulama memiliki posisi yang unik, karena mereka tidak berada dalam struktur kekuasaan secara langsung, tetapi memiliki otoritas moral yang dapat memengaruhi kebijakan politik. Mereka berperan dalam:

- a. memberikan nasihat kepada penguasa
- b. mengoreksi kebijakan yang menyimpang
- c. membimbing masyarakat dalam memahami agama

Peran ini menunjukkan bahwa dalam tradisi Sunni, terdapat mekanisme non-formal yang berfungsi sebagai kontrol terhadap kekuasaan, sehingga mencegah terjadinya penyalahgunaan wewenang.⁴³¹

⁴²⁸ John L. Esposito, *Islam and Politics*, hlm. 92.

⁴²⁹ Khaled Abou El Fadl, *Islam and the Challenge of Democracy* (Princeton: Princeton University Press, 2004), hlm. 52.

⁴³⁰ Fazlur Rahman, *Islam*, hlm. 147.

⁴³¹ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, hlm. 76.

5. Moderasi dan Jalan Tengah (Wasathiyah)

Pemikiran politik Sunni juga ditandai oleh sikap moderasi (*wasathiyah*), yaitu mengambil posisi tengah antara dua ekstrem. Di satu sisi, ia menolak radikalisme Khawarij yang cenderung mengkafirkan dan memberontak terhadap penguasa. Di sisi lain, ia juga tidak sepenuhnya menerima konsep otoritas absolut seperti dalam beberapa interpretasi Syiah.⁴³²

Pendekatan moderat ini tercermin dalam sikap politik Sunni yang:

- a. menghindari ekstremitas
- b. mengutamakan kompromi
- c. menekankan keseimbangan antara norma dan realitas

Moderasi ini menjadi salah satu kekuatan utama dalam tradisi Sunni, yang memungkinkan adaptasi terhadap berbagai situasi politik yang berbeda.⁴³³

6. Dialektika antara Stabilitas dan Keadilan

Karakter penting lainnya adalah adanya dialektika antara stabilitas dan keadilan. Dalam pemikiran Sunni, kedua prinsip ini tidak selalu berada dalam posisi yang seimbang, tetapi harus dikelola secara kontekstual.⁴³⁴

Dalam kondisi normal, keadilan menjadi tujuan utama kekuasaan. Namun, dalam situasi krisis, stabilitas sering kali diprioritaskan sebagai langkah strategis untuk mencegah kerusakan yang lebih besar. Pendekatan ini menunjukkan bahwa politik Sunni bersifat realistis dan tidak terjebak pada idealisme yang tidak kontekstual.⁴³⁵

⁴³² W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, hlm. 114.

⁴³³ John L. Esposito, *Islam and Politics*, hlm. 94.

⁴³⁴ Ibn Taymiyyah, *Al-Siyasah al-Shar'iyah*, hlm. 166.

⁴³⁵ Khaled Abou El Fadl, *Islam and the Challenge of Democracy*, hlm. 53.

Analisis: Paradigma Politik yang Adaptif dan Kontekstual

Dari berbagai karakteristik tersebut, dapat disimpulkan bahwa pemikiran politik Sunni klasik merupakan paradigma yang bersifat adaptif dan kontekstual. Ia tidak menawarkan model politik yang kaku, tetapi menyediakan kerangka prinsip yang dapat diterapkan dalam berbagai situasi.⁴³⁶

Paradigma ini mengedepankan keseimbangan antara:

- a. norma agama dan realitas politik
- b. stabilitas dan keadilan
- c. kekuasaan dan moralitas

Dengan demikian, pemikiran politik Sunni tidak hanya relevan dalam konteks klasik, tetapi juga memiliki potensi untuk dikembangkan dalam menghadapi tantangan politik modern.⁴³⁷

Pemikiran politik Sunni klasik dapat dipahami sebagai suatu paradigma yang menekankan keseimbangan dan moderasi dalam menghadapi kompleksitas kehidupan politik. Karakteristik utamanya – seperti integrasi antara norma dan realitas, penekanan pada stabilitas, legitimasi fungsional, serta peran ulama – menunjukkan bahwa tradisi ini berusaha menjaga harmoni antara idealitas agama dan kebutuhan praktis masyarakat.

Paradigma ini kemudian menjadi dasar penting bagi perkembangan pemikiran politik Islam hingga masa kontemporer, sekaligus memberikan kontribusi dalam

⁴³⁶ Fazlur Rahman, *Islam*, hlm. 148.

⁴³⁷ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), hlm. 79.

membangun sistem politik yang lebih stabil, adil, dan berorientasi pada kemaslahatan umat.

BAB V

NEGARA DAN KEKUASAAN DALAM TRADISI SUNNI

A. Konsep Khilafah Dan Imamah

Dalam tradisi politik Sunni, konsep khilafah dan imamah merupakan dua istilah fundamental yang digunakan untuk memahami struktur, fungsi, dan legitimasi kekuasaan dalam Islam. Kedua istilah ini sering digunakan secara bergantian, meskipun dalam kajian teoritis memiliki nuansa yang berbeda. Secara umum, khilafah merujuk pada institusi kepemimpinan politik yang menggantikan fungsi Nabi Muhammad ﷺ dalam mengatur urusan publik, sedangkan imamah lebih menekankan pada aspek kepemimpinan sebagai otoritas dalam menjaga agama dan mengelola kehidupan dunia.⁴³⁸

Perbedaan konseptual ini menjadi penting karena menunjukkan bahwa dalam tradisi Sunni, kekuasaan tidak hanya dipahami sebagai struktur politik, tetapi juga sebagai fungsi normatif yang berkaitan dengan tanggung jawab keagamaan. Dalam hal ini, khilafah lebih menonjol sebagai sistem atau institusi, sementara imamah lebih menekankan pada peran dan fungsi kepemimpinan itu sendiri.⁴³⁹

1. Definisi Khilafah dan Imamah dalam Tradisi Sunni

Dalam literatur klasik Sunni, definisi paling sistematis mengenai imamah dirumuskan oleh Al-Mawardi. Ia mendefinisikan imamah sebagai:

⁴³⁸ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm. 28.

⁴³⁹ Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), hlm. 115.

"Khilafah 'an al-nubuwwah fi hirasat al-din wa siyasat al-dunya"

(pengganti fungsi kenabian dalam menjaga agama dan mengatur dunia).⁴⁴⁰

Definisi ini menunjukkan bahwa kepemimpinan politik dalam Islam tidak hanya memiliki dimensi administratif, tetapi juga dimensi religius. Kekuasaan bukan sekadar alat pengatur masyarakat, melainkan juga instrumen untuk menjaga keberlangsungan ajaran agama dalam kehidupan sosial.

Al-Juwayni, guru Al-Ghazali, dalam *Ghiyath al-Umam* juga menegaskan bahwa imamah adalah institusi yang bertujuan menjaga keteraturan umat dan memastikan terlaksananya hukum-hukum syariah.⁴⁴¹ Ia menekankan bahwa tanpa kepemimpinan, masyarakat akan mengalami disintegrasi dan hukum tidak dapat ditegakkan.

Sementara itu, Al-Ghazali memperkuat definisi tersebut dengan menekankan hubungan antara agama dan kekuasaan. Ia menyatakan bahwa imamah adalah kebutuhan yang tidak dapat dihindari karena agama membutuhkan kekuasaan untuk menjaga eksistensinya dalam kehidupan sosial.⁴⁴²

Ibnu Taymiyyah kemudian mengembangkan pendekatan yang lebih realistis dengan menegaskan bahwa keberadaan kekuasaan adalah sarana untuk menegakkan keadilan dan kemaslahatan. Ia tidak terlalu

⁴⁴⁰ Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Kairo: Dar al-Hadith, 2006), hlm. 5.

⁴⁴¹ Al-Juwayni, *Ghiyath al-Umam fi Tiyath al-Zulam* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), hlm. 20.

⁴⁴² Al-Ghazali, *Al-Iqtisad fi al-I'tiqad* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), hlm. 170.

menekankan bentuk institusi, tetapi lebih pada fungsi kekuasaan itu sendiri.⁴⁴³

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa:

- a. Al-Mawardi → menekankan fungsi institusional dan normatif
- b. Al-Juwayni → menekankan kebutuhan sosial-politik
- c. Al-Ghazali → menekankan hubungan agama dan kekuasaan
- d. Ibnu Taymiyyah → menekankan keadilan dan kemaslahatan



Dengan demikian, dari berbagai definisi tersebut dapat disimpulkan bahwa dalam tradisi Sunni:

- *Khilafah* → lebih bersifat institusional (struktur kekuasaan)

⁴⁴³ Ibn Taymiyyah, *Al-Siyasah al-Shar'iyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), hlm. 162.

- *Imamah* → lebih bersifat fungsional (peran kepemimpinan)



2. Karakter Kepemimpinan dalam Sunni: Tidak Sakral Absolut

Salah satu ciri paling mendasar dalam konsep khilafah dan imamah dalam tradisi Sunni adalah sifat kepemimpinan yang tidak sakral secara absolut. Berbeda dengan konsep imamah dalam tradisi Syiah yang menempatkan imam sebagai figur ma'sum (terjaga dari kesalahan) dan memiliki legitimasi ilahi, dalam Sunni pemimpin dipandang sebagai manusia biasa yang tidak terbebas dari kekeliruan dan keterbatasan.⁴⁴⁴

Pandangan ini berakar pada pemahaman bahwa setelah wafatnya Nabi Muhammad ﷺ, tidak ada lagi otoritas keagamaan yang memiliki kedudukan seperti kenabian. Oleh karena itu, kepemimpinan politik tidak memiliki

⁴⁴⁴ Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam* (New Haven: Yale University Press, 1985), hlm. 154.

dimensi kesucian yang mutlak, melainkan merupakan hasil dari proses sosial dan kebutuhan umat. Hal ini menjadikan konsep kepemimpinan dalam Sunni bersifat lebih rasional dan terbuka terhadap evaluasi.⁴⁴⁵

a. Penolakan terhadap Sakralisasi Kekuasaan

Dalam kerangka ini, kepemimpinan dalam Sunni secara tegas tidak didasarkan pada:

- 1) garis keturunan tertentu, sebagaimana dalam konsep imamah Syiah yang mengaitkan kepemimpinan dengan Ahlul Bait
- 2) penunjukan ilahi secara langsung, yang memberikan legitimasi teologis absolut kepada pemimpin
- 3) otoritas spiritual yang tidak dapat dipertanyakan, seperti sifat kemaksuman

Sebaliknya, kepemimpinan dipahami sebagai hasil dari kebutuhan sosial-politik umat untuk menjaga keteraturan dan menghindari kekacauan. Hal ini menunjukkan bahwa kekuasaan dalam Sunni tidak bersifat teologis-mistik, tetapi lebih bersifat institusional dan fungsional.⁴⁴⁶

b. Kepemimpinan sebagai Institusi Rasional

Karakter non-sakral ini menjadikan kepemimpinan dalam tradisi Sunni sebagai institusi yang bersifat rasional. Artinya, keberadaan pemimpin didasarkan pada pertimbangan kebutuhan praktis, seperti:

- 1) menjaga stabilitas sosial
- 2) menegakkan hukum

⁴⁴⁵ Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), hlm. 116.

⁴⁴⁶ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 59.

3) melindungi masyarakat dari konflik

Al-Juwayni menegaskan bahwa imamah merupakan kebutuhan rasional (*dharurah 'aqliyyah*) karena tanpa kepemimpinan, masyarakat akan terjerumus dalam kekacauan.⁴⁴⁷

Sementara itu, Al-Mawardi melihat imamah sebagai institusi yang memiliki fungsi administratif dan religius sekaligus, tetapi tetap berada dalam kerangka rasional, bukan sakral.⁴⁴⁸

c. Legitimasi Berbasis Kinerja, bukan Status

Konsekuensi penting dari karakter non-sakral ini adalah bahwa legitimasi pemimpin dalam Sunni tidak ditentukan oleh siapa dia, melainkan oleh bagaimana ia menjalankan kekuasaan.

Legitimasi tersebut bergantung pada:

- 1) kemampuan menjaga stabilitas politik, agar masyarakat terhindar dari konflik dan perpecahan
- 2) kemampuan menegakkan hukum, sehingga keadilan dapat diwujudkan
- 3) kemampuan mewujudkan kemaslahatan, yaitu kesejahteraan dan kepentingan umum masyarakat

Pendekatan ini menunjukkan bahwa legitimasi dalam tradisi Sunni bersifat fungsional dan pragmatis, bukan genealogis atau teologis.⁴⁴⁹

⁴⁴⁷ Al-Juwayni, *Ghiyath al-Umam fi Tiyath al-Zulam* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), hlm. 22.

⁴⁴⁸ Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Kairo: Dar al-Hadith, 2006), hlm. 6.

⁴⁴⁹ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm. 31.

Ibnu Taymiyyah bahkan menegaskan bahwa keadilan lebih penting daripada identitas formal penguasa. Ia menyatakan bahwa negara yang adil akan bertahan, meskipun tidak sepenuhnya ideal secara religius.⁴⁵⁰

d. Implikasi terhadap Kritik terhadap Kekuasaan

Karena pemimpin tidak dianggap sakral, maka dalam tradisi Sunni terdapat ruang untuk melakukan kritik terhadap kekuasaan. Ulama memiliki peran penting dalam memberikan nasihat (*nasihah*) dan mengingatkan penguasa agar tetap berada dalam koridor keadilan dan syariah.⁴⁵¹

Namun, kritik tersebut umumnya dilakukan secara moderat dan tidak konfrontatif, karena tetap mempertimbangkan pentingnya stabilitas. Hal ini menunjukkan adanya keseimbangan antara:

- 1) hak untuk mengkritik kekuasaan
- 2) kewajiban menjaga keteraturan sosial

Analisis

Karakter kepemimpinan yang tidak sakral dalam tradisi Sunni mencerminkan pendekatan politik yang realistis dan kontekstual. Dengan menolak sakralisasi kekuasaan, tradisi Sunni membuka ruang bagi:

- a. evaluasi terhadap pemimpin
- b. fleksibilitas dalam sistem politik
- c. adaptasi terhadap perubahan sosial

Namun, pendekatan ini juga memiliki implikasi ganda. Di satu sisi, ia mencegah absolutisme kekuasaan. Di sisi

⁴⁵⁰ Ibn Taymiyyah, *Al-Siyasah al-Shar'iyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), hlm. 164.

⁴⁵¹ Imam al-Nawawi, *Syarh Shahih Muslim* (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1996), hlm. 231.

lain, ia dapat membuka ruang bagi legitimasi kekuasaan yang tidak ideal, selama masih mampu menjaga stabilitas. Oleh karena itu, diperlukan keseimbangan antara stabilitas dan keadilan dalam praktik politik Sunni.⁴⁵²

3. Latar Historis Kemunculan Konsep Khilafah

Konsep khilafah dan imamah dalam tradisi Sunni tidak lahir sebagai konstruksi teoritis yang langsung mapan sejak awal, melainkan berkembang secara bertahap dalam konteks sejarah yang penuh dinamika dan konflik. Setelah wafatnya Nabi Muhammad ﷺ pada tahun 632 M, umat Islam dihadapkan pada persoalan mendasar yang belum pernah diatur secara eksplisit sebelumnya, yaitu mengenai siapa yang berhak memimpin komunitas Muslim dan bagaimana mekanisme penentuannya.⁴⁵³

Ketiadaan penunjukan eksplisit dari Nabi mengenai penggantinya membuka ruang bagi berbagai interpretasi di kalangan sahabat. Dalam situasi ini, peristiwa Saqifah Bani Sa'adah menjadi titik awal yang sangat penting dalam sejarah politik Islam. Di tempat tersebut, para sahabat dari kalangan Anshar dan Muhajirin melakukan musyawarah yang kemudian menghasilkan kesepakatan untuk mengangkat Abu Bakar sebagai khalifah pertama.⁴⁵⁴

Peristiwa ini menunjukkan bahwa dalam praktik awal Islam, kepemimpinan tidak ditentukan melalui penunjukan ilahi secara langsung, melainkan melalui

⁴⁵² Khaled Abou El Fadl, *Islam and the Challenge of Democracy* (Princeton: Princeton University Press, 2004), hlm. 50.

⁴⁵³ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm. 29.

⁴⁵⁴ Philip K. Hitti, *History of the Arabs* (London: Macmillan, 1970), hlm. 183.

proses sosial-politik yang melibatkan musyawarah (*syura*) dan konsensus komunitas. Hal ini menjadi dasar penting bagi tradisi Sunni yang kemudian menekankan bahwa legitimasi kekuasaan dapat bersumber dari penerimaan umat, bukan semata-mata dari klaim teologis tertentu.⁴⁵⁵

a. Dinamika Awal: Dari Konsensus ke Konflik

Meskipun periode Khulafaur Rasyidin sering dipandang sebagai fase ideal dalam sejarah Islam, dinamika politik pada masa tersebut tidak sepenuhnya stabil. Setelah masa pemerintahan Abu Bakar dan Umar yang relatif stabil, konflik mulai muncul secara lebih terbuka pada masa Utsman bin Affan dan mencapai puncaknya pada masa Ali bin Abi Thalib.

Konflik-konflik ini, yang dikenal sebagai *fitnah kubra*, melibatkan berbagai kelompok dan kepentingan politik, serta berujung pada perang saudara seperti Perang Jamal dan Perang Shiffin.⁴⁵⁶ Situasi ini tidak hanya menimbulkan krisis politik, tetapi juga memunculkan perpecahan teologis dalam umat Islam.

Dari konflik tersebut lahir berbagai kelompok, antara lain:

- 1) Khawarij, yang mengembangkan pendekatan ekstrem dengan mengkafirkan pihak yang dianggap menyimpang

⁴⁵⁵ Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), hlm. 117.

⁴⁵⁶ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 60.

- 2) Syiah, yang menegaskan bahwa kepemimpinan harus berada dalam garis keturunan Ahlul Bait
- 3) Sunni, yang berusaha mengambil posisi moderat dan kompromistis

b. Khilafah sebagai Kompromi Historis

Dalam konteks konflik tersebut, tradisi Sunni mengembangkan konsep khilafah sebagai bentuk kompromi antara dua kebutuhan utama, yaitu:

- 1) kebutuhan akan stabilitas politik, untuk mencegah perpecahan dan kekacauan
- 2) tuntutan legitimasi keagamaan, agar kekuasaan tetap berada dalam kerangka ajaran Islam

Sunni menolak pendekatan Khawarij yang radikal dan eksklusif, serta tidak menerima klaim Syiah tentang legitimasi genealogis yang bersifat absolut. Sebaliknya, Sunni mengembangkan konsep kepemimpinan yang berbasis pada:

- 1) konsensus umat (*ijma'*)
- 2) kemampuan menjalankan fungsi kekuasaan
- 3) komitmen terhadap menjaga agama dan keteraturan sosial

Dengan demikian, khilafah dalam Sunni bukanlah konsep yang bersifat ideologis semata, tetapi merupakan hasil dari proses historis yang bertujuan menjaga keseimbangan antara norma agama dan realitas politik.⁴⁵⁷

c. Transformasi dari Praktik ke Teori

Seiring berjalannya waktu, pengalaman sejarah tersebut kemudian dirumuskan secara sistematis oleh para ulama dalam bentuk teori politik. Tokoh-tokoh

⁴⁵⁷ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, hlm. 30.

seperti Al-Mawardi, Al-Juwayni, dan Al-Ghazali mengkodifikasikan konsep khilafah dan imamah ke dalam kerangka normatif yang lebih terstruktur.

Namun, penting untuk dicatat bahwa teori-teori tersebut tidak sepenuhnya idealistik. Mereka tetap mempertimbangkan realitas politik yang berkembang, seperti melemahnya kekuasaan khalifah dan munculnya penguasa *de facto*. Hal ini menunjukkan bahwa teori politik Sunni merupakan refleksi dari praktik sejarah, bukan konstruksi utopis yang terlepas dari realitas.⁴⁵⁸

d. Implikasi Historis terhadap Karakter Politik Sunni

Latar historis kemunculan konsep khilafah memberikan pengaruh yang sangat besar terhadap karakter pemikiran politik Sunni. Beberapa implikasi pentingnya adalah:

- 1) Penekanan pada stabilitas sebagai prioritas utama
- 2) Kecenderungan moderat dan kompromistis dalam menghadapi konflik
- 3) Penolakan terhadap klaim legitimasi absolut, baik berbasis teologis maupun genealogis
- 4) Fleksibilitas dalam bentuk pemerintahan, selama tujuan dasar tercapai

Dengan demikian, konsep khilafah dalam Sunni tidak dapat dipahami sebagai doktrin teologis yang statis, melainkan sebagai hasil dari proses historis

⁴⁵⁸ Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Kairo: Dar al-Hadith, 2006), hlm. 8.

yang dinamis dan adaptif terhadap perubahan kondisi sosial-politik.⁴⁵⁹

Dari uraian tersebut dapat disimpulkan bahwa konsep khilafah dalam tradisi Sunni merupakan hasil dari perkembangan sejarah yang kompleks, yang melibatkan interaksi antara norma agama, pengalaman politik, dan kebutuhan sosial umat.

Peristiwa Saqifah, konflik fitnah kubra, serta munculnya berbagai kelompok teologis menjadi faktor penting dalam membentuk konsep ini. Oleh karena itu, khilafah dalam Sunni bukan sekadar konsep teoritis, tetapi merupakan refleksi dari upaya umat Islam untuk menjaga stabilitas, legitimasi, dan keberlangsungan kehidupan bersama dalam situasi yang penuh tantangan.

4. Fleksibilitas Institusi Khilafah dalam Tradisi Sunni

Meskipun khilafah dalam tradisi Sunni sering dipahami sebagai institusi ideal dalam sistem politik Islam, para pemikir Sunni klasik tidak pernah memaksakan satu bentuk negara yang baku dan kaku. Sebaliknya, mereka menunjukkan tingkat fleksibilitas yang tinggi dalam merespons perubahan realitas politik yang terjadi sepanjang sejarah Islam. Hal ini menunjukkan bahwa dalam tradisi Sunni, yang lebih ditekankan bukanlah bentuk institusional kekuasaan, melainkan fungsi dan tujuan dari kekuasaan itu sendiri.⁴⁶⁰

Pendekatan ini lahir dari kesadaran bahwa realitas politik sering kali tidak sesuai dengan idealitas normatif yang dirumuskan dalam teori. Oleh karena itu, para ulama

⁴⁵⁹ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 91.

⁴⁶⁰ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm. 32.

Sunni berusaha mengembangkan pemikiran politik yang tidak hanya normatif, tetapi juga realistis dan adaptif terhadap kondisi sosial yang terus berubah.⁴⁶¹

a. Al-Mawardi: Antara Idealitas dan Realitas Politik

Al-Mawardi, sebagai salah satu perumus teori politik Sunni klasik, tetap menempatkan khalifah sebagai pusat legitimasi politik. Namun, ia juga menyadari bahwa dalam praktiknya, kekuasaan sering kali tidak berada sepenuhnya di tangan khalifah, melainkan dipegang oleh penguasa militer atau pejabat administratif lainnya.⁴⁶²

Dalam *Al-Ahkam al-Sultaniyyah*, Al-Mawardi mengakui adanya pembagian kekuasaan antara otoritas formal (khalifah) dan otoritas de facto (penguasa lapangan). Ia tidak menolak realitas tersebut, tetapi justru mencoba mengakomodasinya dalam kerangka teori politiknya.

Hal ini menunjukkan bahwa Al-Mawardi tidak memaksakan idealitas secara kaku, melainkan berusaha menjaga keberlangsungan institusi politik dengan cara menyesuaikan teori dengan realitas yang ada.⁴⁶³

b. Al-Ghazali: Prioritas Stabilitas atas Idealitas

Al-Ghazali melangkah lebih jauh dalam menunjukkan fleksibilitas politik Sunni. Ia menekankan bahwa keberadaan penguasa, meskipun tidak ideal secara moral atau politik, tetap lebih baik

⁴⁶¹ Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), hlm. 118.

⁴⁶² Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Kairo: Dar al-Hadith, 2006), hlm. 10.

⁴⁶³ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 61.

dibandingkan dengan kondisi tanpa pemerintahan yang dapat menimbulkan kekacauan (*fitnah*).⁴⁶⁴

Pandangan ini mencerminkan pendekatan yang sangat realistis, di mana stabilitas politik ditempatkan sebagai prioritas utama. Al-Ghazali menyadari bahwa perubahan radikal dalam kondisi yang tidak stabil justru dapat membawa dampak yang lebih buruk bagi masyarakat.

Dengan demikian, fleksibilitas dalam pemikiran Al-Ghazali terlihat dalam kesediaannya untuk menerima kekuasaan yang tidak sempurna, selama kekuasaan tersebut masih mampu menjaga keteraturan sosial dan memungkinkan kehidupan keagamaan berlangsung.⁴⁶⁵

c. Ibnu Taymiyyah: Penekanan pada Fungsi, bukan Bentuk

Ibnu Taymiyyah memberikan kontribusi penting dalam mempertegas fleksibilitas konsep khilafah dalam Sunni. Ia menekankan bahwa yang terpenting dalam politik bukanlah bentuk negara atau struktur kekuasaan, tetapi fungsi kekuasaan dalam menegakkan keadilan dan mewujudkan kemaslahatan umat.⁴⁶⁶

Menurutnya, berbagai bentuk pemerintahan dapat diterima selama mampu menjalankan fungsi-fungsi dasar tersebut. Pendekatan ini menunjukkan bahwa legitimasi politik tidak ditentukan oleh kesesuaian

⁴⁶⁴ Al-Ghazali, *Al-Iqtisad fi al-I'tiqad* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), hlm. 172.

⁴⁶⁵ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 82.

⁴⁶⁶ Ibn Taymiyyah, *Al-Siyasah al-Shar'iyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), hlm. 165.

formal dengan model khilafah klasik, tetapi oleh hasil nyata yang dihasilkan oleh kekuasaan tersebut.⁴⁶⁷

Dengan demikian, Ibnu Taymiyyah memperluas pemahaman tentang khilafah dari sekadar institusi historis menjadi prinsip normatif yang dapat diterapkan dalam berbagai konteks politik.

- e. Khilafah sebagai Prinsip, bukan Sistem Tunggal
- Dari pandangan para tokoh tersebut, dapat disimpulkan bahwa khilafah dalam tradisi Sunni tidak dipahami sebagai sistem politik tunggal yang harus diterapkan secara literal dalam setiap zaman. Sebaliknya, ia lebih tepat dipahami sebagai prinsip dasar kepemimpinan yang berorientasi pada tujuan-tujuan tertentu.

Pendekatan ini menunjukkan bahwa:

- 1) khilafah bukan sistem tunggal yang kaku, tetapi konsep yang dapat ditafsirkan sesuai konteks
- 2) yang utama adalah tujuan kekuasaan, seperti keadilan, stabilitas, dan kemaslahatan
- 3) bentuk negara dapat beragam, selama tujuan-tujuan tersebut dapat tercapai secara efektif

Dengan demikian, tradisi Sunni memberikan ruang yang luas bagi adaptasi politik tanpa harus meninggalkan nilai-nilai dasar Islam.⁴⁶⁸

- f. Implikasi terhadap Pemikiran Politik Kontemporer
- Fleksibilitas konsep khilafah dalam tradisi Sunni memiliki implikasi penting dalam konteks modern. Ia memungkinkannya umat Islam untuk:

⁴⁶⁷ Khaled Abou El Fadl, *Islam and the Challenge of Democracy* (Princeton: Princeton University Press, 2004), hlm. 51.

⁴⁶⁸ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, hlm. 33.

- 1) menerima berbagai bentuk negara modern
 - 2) mengintegrasikan prinsip-prinsip demokrasi
 - 3) mengembangkan sistem politik yang kontekstual
- Pendekatan ini menunjukkan bahwa pemikiran politik Sunni memiliki potensi untuk beradaptasi dengan perubahan zaman, tanpa kehilangan landasan normatifnya.⁴⁶⁹

Fleksibilitas dalam konsep khilafah merupakan salah satu kekuatan utama dalam tradisi politik Sunni. Dengan tidak mengikat diri pada satu bentuk institusi yang rigid, tradisi ini mampu bertahan dan berkembang dalam berbagai konteks sejarah.

Namun, fleksibilitas ini juga memiliki tantangan. Tanpa batasan yang jelas, ia berpotensi digunakan untuk melegitimasi berbagai bentuk kekuasaan, termasuk yang tidak sepenuhnya adil. Oleh karena itu, fleksibilitas tersebut harus selalu diimbangi dengan komitmen terhadap nilai-nilai keadilan dan kemaslahatan.⁴⁷⁰

5. Negara sebagai Kebutuhan Rasional dan Religius

Dalam tradisi politik Sunni, negara dipahami sebagai suatu kebutuhan yang bersifat ganda, yaitu rasional sekaligus religius. Kebutuhan rasional berkaitan dengan fungsi negara dalam menjaga keteraturan sosial, keamanan, dan stabilitas kehidupan masyarakat. Sementara itu, kebutuhan religius berkaitan dengan peran negara dalam menjamin terlaksananya ajaran Islam secara kolektif dalam kehidupan publik.⁴⁷¹

⁴⁶⁹ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), hlm. 80.

⁴⁷⁰ Fazlur Rahman, *Islam*, hlm. 120.

⁴⁷¹ Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), hlm. 118.

Pemahaman ini menunjukkan bahwa negara dalam perspektif Sunni tidak sekadar dilihat sebagai institusi kekuasaan yang bersifat administratif, tetapi juga sebagai bagian integral dari kehidupan keagamaan umat. Dengan kata lain, negara menjadi sarana yang memungkinkan nilai-nilai Islam dapat diimplementasikan secara efektif dalam masyarakat.

a. Negara sebagai Kebutuhan Rasional

Dari sudut pandang rasional, keberadaan negara dianggap sebagai suatu keniscayaan (*dharurah 'aqliyyah*). Tanpa adanya otoritas yang mengatur, masyarakat akan berada dalam kondisi anarki yang ditandai oleh konflik, ketidakamanan, dan ketidakpastian hukum.

Ibnu Taymiyyah menegaskan bahwa manusia pada dasarnya adalah makhluk sosial yang tidak dapat hidup tanpa organisasi dan kepemimpinan. Oleh karena itu, keberadaan kekuasaan politik diperlukan untuk:

- 1) menjaga ketertiban sosial
- 2) menyelesaikan konflik
- 3) menegakkan hukum
- 4) melindungi hak-hak masyarakat

Ia menyatakan bahwa tanpa kekuasaan, hukum tidak dapat ditegakkan dan masyarakat akan terjerumus dalam kekacauan (*fasad*).⁴⁷²

Pandangan ini menunjukkan bahwa negara dalam tradisi Sunni tidak hanya dilihat sebagai pilihan,

⁴⁷² Ibn Taymiyyah, *Al-Siyasah al-Shar'iyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), hlm. 166.

tetapi sebagai kebutuhan mendasar bagi keberlangsungan kehidupan manusia.

b. Negara sebagai Kebutuhan Religius

Selain sebagai kebutuhan rasional, negara juga dipahami sebagai kebutuhan religius. Hal ini didasarkan pada keyakinan bahwa banyak aspek ajaran Islam tidak dapat dijalankan secara optimal tanpa adanya institusi kekuasaan yang mendukungnya.

Al-Ghazali menegaskan bahwa agama dan kekuasaan memiliki hubungan yang tidak terpisahkan. Ia menyatakan bahwa:

“Agama adalah fondasi, dan kekuasaan adalah penjaganya; sesuatu yang tidak memiliki fondasi akan runtuh, dan sesuatu yang tidak memiliki penjaga akan hilang.”⁴⁷³

Pernyataan ini menunjukkan bahwa agama membutuhkan negara sebagai instrumen untuk menjaga keberlangsungannya dalam kehidupan sosial. Tanpa negara, pelaksanaan hukum, perlindungan terhadap masyarakat, dan pengaturan kehidupan publik tidak dapat berjalan dengan baik. Dengan demikian, negara dalam perspektif Sunni berfungsi sebagai:

- 1) penjaga syariat
- 2) pelindung kehidupan beragama
- 3) fasilitator pelaksanaan kewajiban sosial keagamaan

c. Integrasi antara Rasionalitas dan Religiusitas

⁴⁷³ Al-Ghazali, *Al-Iqtisad fi al-I'tiqad* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), hlm. 171.

Salah satu keunikan pemikiran politik Sunni adalah kemampuannya mengintegrasikan antara rasionalitas dan religiusitas dalam memahami negara. Negara tidak dipahami secara sekuler murni yang memisahkan agama dari politik, tetapi juga tidak sepenuhnya teokratis yang menjadikan kekuasaan sebagai otoritas sakral absolut.

Sebaliknya, negara diposisikan sebagai:

- 1) institusi rasional → karena diperlukan untuk menjaga keteraturan
- 2) instrumen religius → karena berfungsi menjaga dan menegakkan nilai-nilai Islam

Pendekatan ini menunjukkan adanya keseimbangan antara dua dimensi tersebut, sehingga negara dapat berfungsi secara efektif tanpa kehilangan orientasi moralnya.⁴⁷⁴

d. Negara sebagai Instrumen Maqasid Syariah

Dalam perkembangan pemikiran politik Islam, konsep negara dalam tradisi Sunni juga dapat dipahami dalam kerangka *maqasid al-shariah* (tujuan-tujuan syariah). Negara berfungsi sebagai alat untuk mewujudkan tujuan-tujuan tersebut, seperti:

- 1) menjaga agama (*hifz al-din*)
- 2) menjaga jiwa (*hifz al-nafs*)
- 3) menjaga akal (*hifz al-'aql*)
- 4) menjaga harta (*hifz al-mal*)
- 5) menjaga keturunan (*hifz al-nasl*)

Dengan demikian, negara tidak hanya berfungsi sebagai pengatur kekuasaan, tetapi juga sebagai

⁴⁷⁴ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm. 34.

penjaga kesejahteraan dan keberlangsungan kehidupan manusia secara menyeluruh.⁴⁷⁵

e. Implikasi terhadap Pemikiran Politik Sunni

Pandangan bahwa negara merupakan kebutuhan rasional dan religius memiliki beberapa implikasi penting dalam tradisi politik Sunni, antara lain:

- 1) Negara tidak dapat dihilangkan karena merupakan kebutuhan dasar masyarakat
- 2) Kekuasaan memiliki tanggung jawab moral, bukan sekadar fungsi administratif
- 3) Agama dan politik saling berkaitan, tetapi tidak identik secara absolut
- 4) Legitimasi negara bersifat etis dan fungsional, bukan sekadar formal

Pendekatan ini menjadikan pemikiran politik Sunni bersifat moderat dan kontekstual, karena mampu mengakomodasi kebutuhan praktis tanpa mengabaikan nilai-nilai normatif agama.⁴⁷⁶

Konsep negara sebagai kebutuhan rasional dan religius merupakan salah satu fondasi utama dalam pemikiran politik Sunni. Ia menunjukkan bahwa negara bukan sekadar alat kekuasaan, tetapi juga sarana untuk mencapai tujuan-tujuan moral dan sosial yang lebih luas. Namun, pendekatan ini juga mengandung tantangan. Dalam praktiknya, hubungan antara agama dan negara dapat digunakan untuk melegitimasi kekuasaan tertentu. Oleh karena itu, diperlukan mekanisme kontrol—baik

⁴⁷⁵ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: International Institute of Islamic Thought, 2008), hlm. 22.

⁴⁷⁶ Khaled Abou El Fadl, *Islam and the Challenge of Democracy* (Princeton: Princeton University Press, 2004), hlm. 52.

melalui ulama maupun masyarakat—agar negara tetap berada dalam koridor keadilan dan kemaslahatan.

Negara dalam tradisi Sunni dipahami sebagai institusi yang memiliki dimensi ganda, yaitu rasional dan religius. Ia diperlukan untuk menjaga keteraturan sosial sekaligus untuk menjamin pelaksanaan ajaran agama.

Dengan demikian, negara bukan sekadar entitas politik, tetapi juga instrumen moral yang berfungsi mewujudkan tujuan-tujuan syariah dalam kehidupan masyarakat. Pendekatan ini menjadikan pemikiran politik Sunni tetap relevan dalam berbagai konteks, karena mampu mengintegrasikan antara kebutuhan praktis dan nilai-nilai normatif secara seimbang.

6. Analisis: Khilafah sebagai Prinsip, bukan Bentuk

Dari seluruh uraian mengenai khilafah dan imamah dalam tradisi Sunni, dapat disimpulkan bahwa konsep tersebut tidak boleh dipahami secara sempit sebagai suatu bentuk negara tertentu yang bersifat baku dan harus diterapkan secara literal dalam setiap konteks sejarah. Pemahaman yang demikian justru akan mereduksi kompleksitas pemikiran politik Islam klasik yang pada dasarnya bersifat dinamis dan kontekstual.⁴⁷⁷ Sebaliknya, khilafah dalam tradisi Sunni lebih tepat dipahami sebagai suatu prinsip dasar kepemimpinan politik yang mengandung nilai-nilai normatif, bukan sebagai model institusional yang kaku. Para pemikir Sunni seperti Al-Mawardi, Al-Ghazali, dan Ibnu Taymiyyah tidak hanya berbicara tentang bentuk negara,

⁴⁷⁷ Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), hlm. 120.

tetapi lebih menekankan pada tujuan dan fungsi kekuasaan dalam kehidupan masyarakat.⁴⁷⁸

- a. Khilafah sebagai Prinsip Kepemimpinan Politik
Sebagai prinsip kepemimpinan, khilafah mengandung gagasan bahwa setiap bentuk kekuasaan harus memiliki orientasi yang jelas dalam menjaga keteraturan sosial dan mengelola kehidupan publik. Kepemimpinan tidak hanya dilihat sebagai posisi kekuasaan, tetapi sebagai amanah yang memiliki tanggung jawab moral dan sosial.⁴⁷⁹

Dalam kerangka ini, yang menjadi fokus bukanlah struktur formal negara, melainkan bagaimana kepemimpinan dijalankan secara efektif untuk memenuhi kebutuhan masyarakat. Hal ini menunjukkan bahwa dalam tradisi Sunni, politik tidak dipahami secara simbolik, tetapi secara fungsional dan praktis.

- b. Khilafah sebagai Kerangka Normatif Kekuasaan
Selain sebagai prinsip kepemimpinan, khilafah juga berfungsi sebagai kerangka normatif yang memberikan batasan dan arah bagi kekuasaan. Kerangka ini mencakup nilai-nilai seperti:
 - 1) keadilan (*al-'adl*)
 - 2) kemaslahatan (*maslahah*)
 - 3) tanggung jawab (*amanah*)
 - 4) stabilitas (*al-istiqrar*)

⁴⁷⁸ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm. 35.

⁴⁷⁹ Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Kairo: Dar al-Hadith, 2006), hlm. 6.

Nilai-nilai tersebut menjadi standar dalam menilai apakah suatu kekuasaan dapat dianggap sah atau tidak. Dengan demikian, legitimasi politik dalam Sunni tidak hanya bersifat formal, tetapi juga bersifat etis dan substantif.⁴⁸⁰

- c. Khilafah sebagai Instrumen Kemaslahatan
- Lebih jauh, khilafah dipahami sebagai instrumen untuk mencapai tujuan-tujuan yang lebih luas, yaitu keadilan dan kemaslahatan umat. Dalam hal ini, kekuasaan bukanlah tujuan akhir, melainkan sarana untuk menciptakan kesejahteraan sosial dan menjaga keseimbangan kehidupan masyarakat.⁴⁸¹ Ibnu Taymiyyah menegaskan bahwa tujuan utama kekuasaan adalah menegakkan keadilan dan mencegah kezaliman. Hal ini menunjukkan bahwa nilai keberhasilan suatu sistem politik tidak diukur dari bentuknya, tetapi dari dampaknya terhadap kehidupan masyarakat.⁴⁸²
- d. Implikasi: Fleksibilitas, Adaptasi, dan Realisme
- Pendekatan yang memahami khilafah sebagai prinsip, bukan bentuk, menjadikan tradisi politik Sunni memiliki karakter yang khas, yaitu:
- 1) Fleksibel, karena tidak terikat pada satu model negara tertentu
 - 2) Adaptif, karena mampu menyesuaikan diri dengan perubahan sosial dan politik

⁴⁸⁰ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 62.

⁴⁸¹ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: IIIT, 2008), hlm. 25.

⁴⁸² Ibn Taymiyyah, *Al-Siyasah al-Shar'iyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), hlm. 164.

3) Realistis, karena mempertimbangkan kondisi nyata dalam pengambilan keputusan politik. Karakter ini menjadikan pemikiran politik Sunni mampu bertahan dan berkembang dalam berbagai konteks sejarah, mulai dari masa klasik hingga era modern.⁴⁸³

e. Relevansi dalam Konteks Kontemporer

Pemahaman khilafah sebagai prinsip, bukan bentuk, memiliki relevansi yang sangat penting dalam konteks modern. Dalam dunia yang ditandai oleh keberagaman sistem politik, pendekatan ini memungkinkan umat Islam untuk:

- 1) menerima berbagai bentuk negara modern
- 2) mengintegrasikan nilai-nilai Islam dalam sistem demokrasi
- 3) mengembangkan politik yang berbasis pada keadilan dan kemaslahatan

Dengan demikian, tradisi Sunni tidak harus dipahami sebagai penghalang modernitas, tetapi justru sebagai sumber nilai yang dapat berkontribusi dalam membangun sistem politik yang lebih seimbang dan inklusif.⁴⁸⁴

Meskipun pendekatan ini memiliki kelebihan dalam hal fleksibilitas dan adaptasi, terdapat juga potensi kelemahan. Jika tidak disertai dengan standar normatif yang kuat, fleksibilitas tersebut dapat digunakan untuk melegitimasi berbagai bentuk kekuasaan, termasuk yang tidak adil.

⁴⁸³ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 95.

⁴⁸⁴ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), hlm. 82.

Oleh karena itu, penting untuk menegaskan bahwa fleksibilitas dalam tradisi Sunni harus selalu berada dalam kerangka nilai-nilai dasar seperti keadilan dan kemaslahatan. Tanpa hal tersebut, konsep khilafah sebagai prinsip dapat kehilangan arah normatifnya.⁴⁸⁵

Konsep khilafah dalam tradisi Sunni pada dasarnya bukanlah bentuk negara yang statis, melainkan prinsip kepemimpinan yang berorientasi pada keadilan, kemaslahatan, dan keteraturan sosial. Pendekatan ini menjadikan pemikiran politik Sunni bersifat fleksibel, adaptif, dan realistis, sehingga mampu merespons berbagai perubahan zaman tanpa kehilangan landasan normatifnya.

Dengan demikian, khilafah tidak harus dipahami sebagai model institusional tertentu, tetapi sebagai kerangka nilai yang membimbing praktik politik menuju tujuan-tujuan yang lebih luas dalam kehidupan masyarakat.

B. Relasi Antara Agama Dan Negara

Pengantar Konseptual Relasi Agama dan Negara

Relasi antara agama dan negara merupakan salah satu tema sentral dalam pemikiran politik Islam, khususnya dalam tradisi Sunni. Sejak masa awal Islam, persoalan mengenai hubungan antara otoritas keagamaan dan kekuasaan politik telah menjadi perdebatan yang terus berkembang, baik dalam tataran teoritis maupun praktis. Peristiwa wafatnya Nabi Muhammad SAW tanpa penunjukan sistem politik yang eksplisit membuka ruang bagi ijtihad para sahabat dalam menentukan bentuk kepemimpinan, yang kemudian

⁴⁸⁵ Khaled Abou El Fadl, *Islam and the Challenge of Democracy* (Princeton: Princeton University Press, 2004), hlm. 54.

melahirkan berbagai konsepsi tentang relasi agama dan negara dalam Islam.⁴⁸⁶

Dalam tradisi Sunni, hubungan antara agama dan negara tidak dipahami secara dikotomis atau terpisah secara mutlak, sebagaimana dalam paradigma sekularisme modern, dan juga tidak dilebur sepenuhnya dalam bentuk teokrasi absolut. Sebaliknya, hubungan tersebut dipandang sebagai relasi yang saling melengkapi (*complementary relationship*), di mana agama dan negara memiliki fungsi yang berbeda, tetapi tetap terintegrasi dalam satu kerangka kehidupan sosial. Agama menyediakan nilai-nilai normatif dan etis, sedangkan negara berperan sebagai institusi yang menjamin implementasi nilai-nilai tersebut dalam kehidupan masyarakat.⁴⁸⁷

Islam sebagai agama memiliki cakupan ajaran yang komprehensif, tidak hanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhan (*hablun min Allah*), tetapi juga hubungan manusia dengan sesama (*hablun min al-nas*). Dimensi kedua ini mencakup berbagai aspek kehidupan, seperti sosial, ekonomi, hukum, dan politik. Oleh karena itu, ajaran Islam tidak dapat sepenuhnya dipisahkan dari realitas kehidupan publik, termasuk dalam hal pengelolaan kekuasaan dan penyelenggaraan negara.⁴⁸⁸ Dalam konteks ini, negara dipandang sebagai kebutuhan instrumental yang berfungsi untuk menegakkan nilai-nilai agama dalam kehidupan kolektif masyarakat.

⁴⁸⁶ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm. 1-5.

⁴⁸⁷ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 3-6.

⁴⁸⁸ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 12-15.

Negara dalam perspektif Sunni tidak hanya dipahami sebagai organisasi kekuasaan yang bersifat administratif, tetapi juga sebagai institusi yang memiliki tanggung jawab moral. Negara berfungsi untuk menjaga keteraturan sosial (*al-nizam al-ijtima'i*), menegakkan hukum (*iqamat al-'adl*), serta melindungi kepentingan umat sesuai dengan prinsip-prinsip syariah.⁴⁸⁹ Dengan demikian, keberadaan negara menjadi penting sebagai sarana untuk memastikan bahwa nilai-nilai agama tidak hanya berhenti pada tataran normatif, tetapi juga terwujud dalam praktik sosial yang nyata.

Lebih jauh, relasi antara agama dan negara dalam tradisi Sunni dapat dipahami dalam kerangka normatif-institusional. Agama memberikan legitimasi moral dan arah etis bagi penyelenggaraan kekuasaan, sedangkan negara menyediakan perangkat kelembagaan yang memungkinkan nilai-nilai tersebut dijalankan secara efektif. Dalam hal ini, negara tidak berada di atas agama, tetapi juga tidak sepenuhnya dikendalikan oleh otoritas keagamaan secara absolut. Hubungan keduanya bersifat dinamis dan kontekstual, bergantung pada kondisi sosial dan politik yang melingkupinya.⁴⁹⁰

Pandangan ini juga menunjukkan bahwa dalam tradisi Sunni tidak terdapat pemisahan total antara agama dan negara sebagaimana dalam konsep sekularisme radikal. Namun demikian, hal ini tidak berarti bahwa negara harus berbentuk teokrasi yang menempatkan penguasa sebagai representasi langsung dari kehendak Tuhan. Tradisi Sunni cenderung mengambil posisi tengah (*middle position*), yang berupaya

⁴⁸⁹ Al-Mawardi, *al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1985), hlm. 5-7.

⁴⁹⁰ Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), hlm. 160-165.

menjaga keseimbangan antara nilai-nilai agama dan kebutuhan praktis dalam kehidupan bernegara.⁴⁹¹

Dengan demikian, secara konseptual, relasi agama dan negara dalam tradisi Sunni dapat dipahami sebagai hubungan yang bersifat komplementer, normatif, dan fungsional. Agama menyediakan dasar nilai dan legitimasi etis, sementara negara menyediakan mekanisme implementasi dan pengelolaan kehidupan sosial. Paradigma ini menjadi landasan penting dalam memahami perkembangan pemikiran politik Islam, sekaligus memberikan kerangka analisis yang relevan untuk membaca hubungan agama dan negara dalam konteks kontemporer.

- a. Pandangan Ulama Klasik tentang Relasi Agama dan Negara
 - a. Al-Ghazali: Agama sebagai Fondasi, Negara sebagai Penjaga

Salah satu tokoh penting dalam tradisi Sunni yang membahas relasi agama dan negara adalah Abu Hamid Al-Ghazali (w. 1111 M). Dalam pemikirannya, Al-Ghazali menempatkan agama dan kekuasaan sebagai dua elemen yang saling bergantung dan tidak dapat dipisahkan. Ia menyatakan bahwa:

“Agama adalah fondasi, dan kekuasaan adalah penjanganya; sesuatu yang tidak memiliki fondasi akan runtuh, dan sesuatu yang tidak memiliki penjaga akan hilang.”⁴⁹²

Pernyataan ini menunjukkan bahwa Al-Ghazali memandang negara sebagai instrumen yang esensial dalam menjaga eksistensi agama dalam kehidupan

⁴⁹¹ Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State* (Princeton: Princeton University Press, 2008), hlm. 25-30.

⁴⁹² Al-Ghazali, *al-Iqtisad fi al-I'tiqad* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), hlm. 199.

sosial. Agama, sebagai sumber nilai dan norma, membutuhkan kekuasaan politik agar dapat ditegakkan secara nyata dalam kehidupan masyarakat. Tanpa adanya kekuasaan, ajaran agama berpotensi hanya menjadi idealitas normatif yang tidak memiliki daya paksa dalam realitas sosial.⁴⁹³

Sebaliknya, Al-Ghazali juga menegaskan bahwa kekuasaan politik tanpa landasan agama akan kehilangan orientasi moral dan mudah terjerumus ke dalam praktik kezaliman. Kekuasaan yang tidak dibimbing oleh nilai-nilai agama berpotensi menjadi tirani, karena tidak memiliki standar etis yang mengikat.⁴⁹⁴ Oleh karena itu, hubungan antara agama dan negara dalam pandangan Al-Ghazali bersifat simbiotik: agama membutuhkan negara untuk implementasi, sementara negara membutuhkan agama sebagai sumber legitimasi moral.

Lebih lanjut, Al-Ghazali menekankan bahwa tujuan utama negara adalah menciptakan kemaslahatan (masalah) dan mencegah kerusakan (mafsadah). Dalam kerangka ini, legitimasi kekuasaan tidak hanya ditentukan oleh kekuatan politik semata, tetapi juga oleh kemampuannya dalam mewujudkan keadilan ('adl) dan kesejahteraan masyarakat.⁴⁹⁵ Dengan demikian, negara dalam perspektif Al-Ghazali tidak sekadar alat kekuasaan, tetapi juga instrumen etis yang harus berorientasi pada nilai-nilai agama.

⁴⁹³ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm. 85.

⁴⁹⁴ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 34.

⁴⁹⁵ Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), hlm. 162.

- b. Al-Mawardi: Negara sebagai Institusi Penjaga Syariah
Al-Mawardi (w. 1058 M) merupakan salah satu pemikir politik Sunni yang memberikan formulasi sistematis mengenai konsep negara dalam Islam. Dalam karyanya *al-Ahkam al-Sultaniyyah*, ia mendefinisikan imamah (kepemimpinan politik) sebagai:

“Pengganti fungsi kenabian dalam menjaga agama dan mengatur urusan dunia.”⁴⁹⁶

Definisi ini menegaskan bahwa negara memiliki dua fungsi utama, yaitu menjaga agama (*hifz al-din*) dan mengatur kehidupan dunia (*siyasa al-dunya*). Dengan demikian, negara tidak hanya berperan sebagai institusi administratif, tetapi juga sebagai penjaga keberlangsungan ajaran agama dalam kehidupan masyarakat.

Dalam pandangan Al-Mawardi, negara bertanggung jawab untuk menegakkan hukum Islam, menjaga keamanan, melindungi wilayah, serta menjamin keadilan sosial. Negara juga memiliki kewajiban untuk mengelola keuangan publik, termasuk zakat dan pajak, serta memastikan distribusi kesejahteraan secara adil.⁴⁹⁷ Hal ini menunjukkan bahwa fungsi negara dalam Islam tidak terbatas pada aspek politik, tetapi juga mencakup dimensi sosial dan ekonomi.

Al-Mawardi juga menekankan pentingnya kepemimpinan yang adil dan bertanggung jawab. Meskipun pemimpin memiliki otoritas, ia tetap terikat oleh hukum dan prinsip-prinsip syariah. Dengan demikian, konsep negara dalam pemikiran Al-Mawardi mencerminkan hubungan yang erat antara agama dan

⁴⁹⁶ Al-Mawardi, *al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1985), hlm. 5.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, hlm. 15–20.

kekuasaan, tetapi tetap memberikan ruang bagi akuntabilitas dan kontrol terhadap penguasa.⁴⁹⁸

c. Ibnu Taymiyyah: Negara sebagai Kebutuhan Sosial

Ibnu Taymiyyah (w. 1328 M) memberikan perspektif yang lebih realistis dan pragmatis dalam memahami relasi antara agama dan negara. Ia menekankan bahwa keberadaan negara merupakan kebutuhan sosial yang tidak dapat dihindari. Dalam salah satu pernyataannya, ia menyatakan:

“Enam puluh tahun di bawah pemerintahan zalim lebih baik daripada satu malam tanpa pemerintahan.⁴⁹⁹

Pernyataan ini menunjukkan bahwa Ibnu Taymiyyah memandang stabilitas sosial sebagai prioritas utama. Ketidadaan negara akan menyebabkan kekacauan (fitnah) yang justru lebih merugikan masyarakat dibandingkan dengan keberadaan pemerintahan yang tidak ideal. Dengan kata lain, negara dipandang sebagai instrumen untuk menjaga ketertiban dan mencegah kerusakan sosial yang lebih besar.⁵⁰⁰

Meskipun demikian, Ibnu Taymiyyah tidak membenarkan kezaliman penguasa. Ia tetap menegaskan bahwa tujuan utama kekuasaan adalah menegakkan keadilan dan melindungi hak-hak masyarakat. Dalam hal ini, legitimasi negara tidak ditentukan oleh bentuk formalnya, melainkan oleh

⁴⁹⁸ Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State* (Princeton: Princeton University Press, 2008), hlm. 32.

⁴⁹⁹ Ibn Taymiyyah, *al-Siyasah al-Shar'iyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), hlm. 10.

⁵⁰⁰ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 45.

sejauh mana ia mampu mewujudkan keadilan dan kemaslahatan.⁵⁰¹

Ibnu Taymiyyah juga menekankan bahwa agama dan negara memiliki hubungan yang saling membutuhkan. Agama membutuhkan kekuasaan untuk ditegakkan, sementara negara membutuhkan agama sebagai sumber nilai moral. Namun, ia tidak mengharuskan bentuk negara tertentu, sehingga membuka ruang bagi fleksibilitas dalam praktik politik sesuai dengan kondisi zaman dan masyarakat.⁵⁰²

Karakter Relasi Agama dan Negara dalam Tradisi Sunni

a. Normatif-Fungsional

Relasi antara agama dan negara dalam tradisi Sunni pada dasarnya bersifat normatif-fungsional, yaitu suatu hubungan yang menempatkan agama sebagai sumber norma, nilai, dan legitimasi moral, sementara negara berfungsi sebagai institusi yang mengimplementasikan nilai-nilai tersebut dalam kehidupan sosial. Dalam kerangka ini, agama memberikan arah etis dan prinsip-prinsip dasar, sedangkan negara menyediakan perangkat struktural dan kekuasaan yang diperlukan untuk merealisasikan nilai-nilai tersebut secara konkret dalam masyarakat.⁵⁰³

Hubungan ini tidak bersifat sakral absolut yang menempatkan negara sebagai representasi langsung dari kehendak ilahi, melainkan lebih sebagai hubungan kerja (functional relationship) yang saling melengkapi.

⁵⁰¹ Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, hlm. 165.

⁵⁰² John L. Esposito, *Islam and Politics*, hlm. 36.

⁵⁰³ Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), hlm. 160-162.

Negara tidak memiliki otoritas religius secara intrinsik, tetapi memperoleh legitimasi dari kemampuannya dalam menjalankan fungsi-fungsi sosial sesuai dengan nilai-nilai agama. Sebaliknya, agama tidak berfungsi sebagai institusi politik, tetapi sebagai sumber norma yang membimbing arah kebijakan negara.⁵⁰⁴

Dengan demikian, karakter normatif-fungsional ini mencerminkan adanya pembagian peran yang jelas antara agama dan negara, namun tetap dalam satu kerangka integratif. Agama menjaga orientasi moral, sementara negara memastikan implementasi nilai tersebut dalam kehidupan publik.

b. Bukan Teokrasi Absolut

Salah satu karakter penting dari relasi agama dan negara dalam tradisi Sunni adalah penolakannya terhadap konsep teokrasi absolut. Dalam teokrasi, kekuasaan politik dianggap sebagai perpanjangan langsung dari otoritas ilahi, sehingga penguasa memiliki legitimasi sakral yang tidak dapat diganggu gugat. Namun, dalam tradisi Sunni, konsep ini tidak diterima secara penuh.

Penguasa dalam perspektif Sunni tidak dianggap ma'sum (terbebas dari kesalahan), tidak memiliki otoritas ilahi secara langsung, dan tetap tunduk pada hukum serta prinsip-prinsip syariah. Ia adalah manusia biasa yang dapat melakukan kesalahan, sehingga dapat dikritik, diawasi, bahkan dilengserkan apabila menyimpang dari keadilan.⁵⁰⁵ Hal ini menunjukkan adanya mekanisme kontrol moral terhadap kekuasaan,

⁵⁰⁴ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 40.

⁵⁰⁵ Al-Mawardi, *al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1985), hlm. 22.

yang menjadi ciri penting dalam pemikiran politik Sunni.

Para ulama klasik juga menegaskan bahwa legitimasi kekuasaan tidak bersumber dari klaim kesucian, tetapi dari kemampuannya dalam menegakkan keadilan dan menjaga kemaslahatan masyarakat. Dengan demikian, kekuasaan dalam tradisi Sunni bersifat rasional-normatif, bukan sakral-dogmatis.⁵⁰⁶

Pandangan ini sekaligus menunjukkan bahwa meskipun agama memiliki peran penting dalam negara, hal tersebut tidak berarti bahwa negara menjadi institusi teokratis yang absolut. Sebaliknya, terdapat keseimbangan antara otoritas politik dan nilai-nilai agama, yang memungkinkan adanya kritik dan koreksi terhadap penguasa.

c. Tidak Sekuler Total

Di sisi lain, tradisi Sunni juga menolak pemisahan total antara agama dan negara sebagaimana dalam konsep sekularisme radikal. Sekularisme dalam bentuk ekstrem cenderung meminggirkan agama dari ruang publik dan membatasi perannya hanya pada ranah privat. Pandangan ini tidak sejalan dengan karakter ajaran Islam yang bersifat komprehensif dan mencakup berbagai aspek kehidupan, termasuk sosial dan politik.⁵⁰⁷

Dalam perspektif Sunni, agama tetap memiliki peran penting dalam kehidupan publik, terutama sebagai sumber nilai moral dan etika dalam penyelenggaraan

⁵⁰⁶ Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State* (Princeton: Princeton University Press, 2008), hlm. 35.

⁵⁰⁷ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 50–52.

negara. Negara diharapkan berlandaskan prinsip-prinsip keadilan, kemaslahatan, dan keseimbangan yang bersumber dari ajaran Islam. Namun demikian, hal ini tidak berarti bahwa negara harus menjadi identik dengan agama atau berubah menjadi institusi keagamaan itu sendiri.

Dengan kata lain, tradisi Sunni mengambil posisi tengah antara dua kutub ekstrem, yaitu teokrasi absolut dan sekularisme total. Negara tidak sepenuhnya didominasi oleh otoritas agama, tetapi juga tidak memisahkan diri dari nilai-nilai agama. Agama berfungsi sebagai pedoman moral, sementara negara berfungsi sebagai pelaksana kebijakan publik yang rasional dan kontekstual.⁵⁰⁸

Pendekatan ini menunjukkan fleksibilitas pemikiran politik Sunni dalam merespons dinamika sosial dan politik. Relasi agama dan negara tidak dipahami secara kaku, tetapi disesuaikan dengan kebutuhan masyarakat, selama tetap berlandaskan pada prinsip-prinsip dasar ajaran Islam.

Fungsi Negara dalam Perspektif Sunni

Dalam tradisi pemikiran politik Sunni, negara tidak hanya dipahami sebagai institusi kekuasaan yang bersifat administratif, tetapi juga sebagai entitas yang memiliki fungsi moral dan sosial dalam menjaga keteraturan serta mewujudkan kemaslahatan masyarakat. Para pemikir klasik, seperti Al-Mawardi, Al-Ghazali, dan Ibnu Taymiyyah, merumuskan berbagai fungsi negara yang mencerminkan

⁵⁰⁸ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm. 95.

integrasi antara nilai-nilai agama dan kebutuhan praktis kehidupan sosial.⁵⁰⁹

i. Menegakkan Hukum

Salah satu fungsi utama negara dalam perspektif Sunni adalah menegakkan hukum, khususnya hukum yang berlandaskan pada prinsip-prinsip syariah. Negara bertanggung jawab untuk memastikan bahwa keadilan ('adl) ditegakkan dan pelanggaran terhadap hukum dapat ditindak secara proporsional. Penegakan hukum ini tidak hanya bersifat formal, tetapi juga bertujuan untuk menjaga keseimbangan sosial dan melindungi hak-hak masyarakat.⁵¹⁰ Dalam hal ini, negara berfungsi sebagai penjamin keadilan yang menjadi salah satu nilai utama dalam ajaran Islam.

ii. Menjaga Keamanan

Negara juga memiliki fungsi untuk menjaga keamanan dan stabilitas masyarakat, baik dari ancaman internal maupun eksternal. Keamanan merupakan prasyarat penting bagi berlangsungnya kehidupan sosial yang tertib dan harmonis. Tanpa adanya keamanan, pelaksanaan ajaran agama dan aktivitas sosial tidak dapat berjalan dengan baik. Oleh karena itu, negara berkewajiban melindungi masyarakat dari konflik, kekacauan, serta ancaman yang dapat merusak tatanan sosial.⁵¹¹

⁵⁰⁹ Al-Mawardi, *al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1985), hlm. 15-20.

⁵¹⁰ Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), hlm. 162-165.

⁵¹¹ Ibn Taymiyyah, *al-Siyasah al-Shar'iyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), hlm. 12.

iii. Mengelola Ekonomi

Dalam perspektif Sunni, negara memiliki peran penting dalam mengelola kehidupan ekonomi masyarakat. Negara bertanggung jawab atas pengelolaan keuangan publik, termasuk zakat, pajak, dan sumber-sumber pendapatan lainnya. Selain itu, negara juga berperan dalam memastikan distribusi kekayaan yang adil serta mencegah terjadinya kesenjangan sosial yang berlebihan.⁵¹² Fungsi ini menunjukkan bahwa negara tidak hanya berperan sebagai pengatur politik, tetapi juga sebagai pengelola kesejahteraan ekonomi masyarakat.

iv. Menjaga Agama

Negara dalam tradisi Sunni juga memiliki tanggung jawab untuk menjaga keberlangsungan agama. Hal ini mencakup perlindungan terhadap pelaksanaan ibadah, kebebasan beragama, serta dukungan terhadap institusi-institusi keagamaan. Negara diharapkan mampu menciptakan kondisi yang memungkinkan masyarakat menjalankan ajaran agama secara bebas dan aman.⁵¹³ Dengan demikian, negara berfungsi sebagai pelindung nilai-nilai religius dalam kehidupan publik.

v. Mewujudkan Kemaslahatan

Tujuan akhir dari seluruh fungsi negara dalam perspektif Sunni adalah mewujudkan kemaslahatan (masalah) bagi masyarakat. Kemaslahatan ini mencakup berbagai aspek, seperti kesejahteraan, keadilan, keamanan, dan keharmonisan sosial. Negara

⁵¹² John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 40–42.

⁵¹³ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 45.

dipandang sebagai instrumen untuk mencapai tujuan-tujuan tersebut, sehingga keberhasilan suatu pemerintahan diukur dari sejauh mana ia mampu memenuhi kebutuhan dan kepentingan masyarakat secara adil dan berkelanjutan.⁵¹⁴

Dengan demikian, fungsi negara dalam perspektif Sunni mencerminkan integrasi antara dimensi normatif dan praktis. Negara tidak hanya berperan sebagai alat kekuasaan, tetapi juga sebagai institusi yang bertanggung jawab dalam mewujudkan nilai-nilai keadilan, kesejahteraan, dan keberlangsungan kehidupan sosial sesuai dengan prinsip-prinsip ajaran Islam.

b. Fleksibilitas Konsep Negara dalam Sunni

Salah satu karakter penting dalam tradisi pemikiran politik Sunni adalah sifatnya yang fleksibel dalam memahami konsep negara. Berbeda dengan pendekatan yang menekankan bentuk negara tertentu secara rigid, tradisi Sunni tidak mengharuskan satu model negara yang baku dan universal. Para ulama klasik lebih menekankan pada tujuan dan fungsi negara daripada bentuk formalnya. Hal ini menunjukkan bahwa konsep negara dalam Sunni bersifat adaptif terhadap perubahan zaman dan kondisi sosial masyarakat.⁵¹⁵

Fleksibilitas ini tampak dalam pandangan para pemikir Sunni yang tidak mewajibkan sistem khilafah dalam satu bentuk tunggal yang seragam. Meskipun khilafah pernah menjadi sistem politik dalam sejarah Islam, para ulama tidak

⁵¹⁴ Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State* (Princeton: Princeton University Press, 2008), hlm. 35-37.

⁵¹⁵ Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), hlm. 170.

memandangnya sebagai satu-satunya model yang harus diterapkan dalam setiap konteks. Yang lebih ditekankan adalah bagaimana suatu sistem pemerintahan mampu menjalankan prinsip-prinsip dasar Islam, seperti keadilan ('adl), kemaslahatan (masalah), dan stabilitas sosial.⁵¹⁶

Dalam kerangka ini, konsep *maqasid al-shariah* (tujuan-tujuan syariah) menjadi landasan penting dalam memahami fungsi negara. Negara dipandang sebagai sarana untuk mewujudkan tujuan-tujuan tersebut, seperti menjaga agama (hifz al-din), jiwa (hifz al-nafs), akal (hifz al-'aql), keturunan (hifz al-nasl), dan harta (hifz al-mal). Dengan demikian, keberhasilan suatu negara tidak diukur dari bentuk institusionalnya, tetapi dari sejauh mana ia mampu melindungi dan mewujudkan lima tujuan pokok tersebut dalam kehidupan masyarakat.⁵¹⁷

Pandangan ini menunjukkan bahwa dalam tradisi Sunni, yang menjadi prioritas bukanlah bentuk negara, melainkan fungsi dan tujuan yang dijalankannya. Negara dapat berbentuk kerajaan, republik, atau sistem lainnya, selama mampu menjamin keadilan, menjaga ketertiban, serta mewujudkan kesejahteraan masyarakat. Dengan kata lain, esensi negara terletak pada performa etis dan fungsionalnya, bukan pada simbol atau struktur formal semata.⁵¹⁸

Fleksibilitas ini juga memberikan ruang bagi umat Islam untuk beradaptasi dengan sistem politik modern, termasuk negara-bangsa (nation-state) yang berkembang saat ini. Tradisi Sunni tidak menolak bentuk negara modern selama

⁵¹⁶ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 60-62.

⁵¹⁷ Al-Shatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), hlm. 8-10.

⁵¹⁸ Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State* (Princeton: Princeton University Press, 2008), hlm. 40.

nilai-nilai dasar Islam tetap dapat diakomodasi dalam kehidupan bernegara. Hal ini menunjukkan bahwa pemikiran politik Sunni memiliki daya lentur yang tinggi dan mampu berdialog dengan perkembangan zaman tanpa kehilangan prinsip-prinsip dasarnya.⁵¹⁹

Dengan demikian, fleksibilitas konsep negara dalam tradisi Sunni merupakan salah satu keunggulan yang memungkinkan ajaran Islam tetap relevan dalam berbagai konteks historis dan sosial. Paradigma ini menegaskan bahwa yang terpenting bukanlah bentuk negara, melainkan kemampuannya dalam mewujudkan keadilan, kemaslahatan, dan keseimbangan dalam kehidupan masyarakat.

c. Relasi Agama dan Negara dalam Konteks Modern

Dalam konteks modern, relasi antara agama dan negara dalam tradisi Sunni tidak dapat dipahami secara statis, melainkan perlu dibaca ulang secara kritis sesuai dengan dinamika sosial, politik, dan perkembangan negara-bangsa (nation-state). Perubahan sistem politik global, munculnya demokrasi, serta berkembangnya konsep hak asasi manusia menuntut reinterpretasi terhadap hubungan agama dan negara agar tetap relevan tanpa kehilangan prinsip-prinsip dasar ajaran Islam.⁵²⁰

i. Negara sebagai Mediator

Dalam konteks modern, negara dapat dipahami sebagai mediator antara nilai-nilai agama dan realitas sosial yang plural dan dinamis. Negara tidak lagi hanya berfungsi sebagai pelaksana norma keagamaan secara literal, tetapi

⁵¹⁹ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 55.

⁵²⁰ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 70–72.

juga sebagai institusi yang menyeimbangkan berbagai kepentingan dalam masyarakat yang majemuk. Dalam hal ini, negara berperan untuk menerjemahkan nilai-nilai universal dalam agama, seperti keadilan, kesejahteraan, dan kemanusiaan, ke dalam kebijakan publik yang inklusif dan kontekstual.⁵²¹

Peran mediatif ini menunjukkan bahwa negara tidak berada di bawah dominasi mutlak agama, tetapi juga tidak sepenuhnya terlepas dari nilai-nilai agama. Negara menjadi ruang dialog antara nilai normatif dan realitas sosial, sehingga memungkinkan terciptanya kebijakan yang adaptif dan responsif terhadap kebutuhan masyarakat.

ii. Agama sebagai Etika Publik

Dalam perspektif modern, agama lebih tepat dipahami sebagai sumber etika publik (public ethics), bukan sebagai alat kekuasaan politik. Agama berfungsi memberikan arah moral dan nilai-nilai dasar dalam kehidupan bernegara, seperti kejujuran, keadilan, tanggung jawab, dan kepedulian sosial. Dengan demikian, agama tidak diposisikan sebagai ideologi negara yang kaku, tetapi sebagai sumber inspirasi etis dalam penyelenggaraan pemerintahan.⁵²²

Pendekatan ini memungkinkan agama tetap hadir dalam ruang publik tanpa harus mendominasi struktur kekuasaan. Agama berperan sebagai kekuatan moral yang mengontrol dan mengarahkan kebijakan negara, bukan sebagai alat legitimasi kekuasaan yang absolut.

⁵²¹ Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State* (Princeton: Princeton University Press, 2008), hlm. 45–48.

⁵²² Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), hlm. 5–7.

Hal ini juga sejalan dengan prinsip dalam tradisi Sunni yang menempatkan agama sebagai sumber nilai, bukan sebagai institusi politik yang menggantikan negara.

iii. Anti Otoritarianisme

Salah satu implikasi penting dari relasi agama dan negara dalam tradisi Sunni adalah penolakannya terhadap otoritarianisme. Tradisi ini secara prinsip menolak absolutisme kekuasaan, baik yang berbasis politik maupun yang mengatasnamakan agama. Penggunaan agama sebagai legitimasi untuk mempertahankan kekuasaan yang zalim dipandang bertentangan dengan nilai-nilai keadilan dalam Islam.⁵²³

Para pemikir Sunni menekankan bahwa kekuasaan harus selalu berada dalam koridor keadilan dan kemaslahatan. Penguasa tidak memiliki otoritas mutlak dan tetap harus tunduk pada prinsip-prinsip moral serta dapat dikritik oleh masyarakat. Dalam konteks modern, prinsip ini sejalan dengan konsep akuntabilitas, supremasi hukum, dan partisipasi publik dalam sistem pemerintahan.⁵²⁴

Dengan demikian, relasi agama dan negara dalam tradisi Sunni tidak memberikan ruang bagi penggunaan agama sebagai alat untuk melegitimasi tirani. Sebaliknya, agama justru berfungsi sebagai kontrol moral terhadap kekuasaan agar tidak menyimpang dari prinsip keadilan dan kemanusiaan.

Secara keseluruhan, dalam konteks modern, relasi antara agama dan negara dalam tradisi Sunni menunjukkan

⁵²³ Wael B. Hallaq, *The Impossible State* (New York: Columbia University Press, 2013), hlm. 90-95.

⁵²⁴ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 60.

karakter yang adaptif dan moderat. Negara berfungsi sebagai mediator yang menghubungkan nilai agama dengan realitas sosial, agama berperan sebagai sumber etika publik, dan keduanya bersama-sama menolak bentuk-bentuk kekuasaan yang otoriter. Paradigma ini memberikan kerangka yang relevan untuk membangun sistem politik yang adil, inklusif, dan berorientasi pada kemaslahatan masyarakat.

d. Analisis Kritis

Relasi antara agama dan negara dalam tradisi Sunni menunjukkan suatu konstruksi pemikiran politik yang relatif seimbang dan moderat. Salah satu kekuatan utama dari paradigma ini adalah kemampuannya dalam mengintegrasikan dimensi moral dan politik secara proporsional. Agama berfungsi sebagai sumber nilai dan legitimasi etis, sementara negara bertindak sebagai instrumen untuk mengimplementasikan nilai-nilai tersebut dalam kehidupan sosial. Keseimbangan ini menjadikan tradisi Sunni tidak terjebak dalam ekstremitas, baik dalam bentuk teokrasi absolut maupun sekularisme total.⁵²⁵

Selain itu, karakter non-ekstrem ini memberikan fleksibilitas yang tinggi dalam menghadapi perubahan zaman. Tradisi Sunni tidak mengikat diri pada satu bentuk negara tertentu, melainkan lebih menekankan pada tujuan utama kekuasaan, seperti keadilan, stabilitas, dan kemaslahatan. Hal ini memungkinkan pemikiran politik Sunni untuk beradaptasi dengan berbagai sistem politik modern, termasuk demokrasi dan negara-bangsa, selama nilai-nilai dasar Islam tetap dapat

⁵²⁵ ohn L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 75–78.

diakomodasi.⁵²⁶ Fleksibilitas ini menjadi salah satu keunggulan yang membuat tradisi Sunni tetap relevan dalam berbagai konteks historis dan geografis.

Namun demikian, di balik keunggulan tersebut, terdapat sejumlah tantangan yang perlu dicermati secara kritis. Salah satu tantangan utama adalah potensi penyalahgunaan relasi agama dan negara oleh penguasa. Dalam praktiknya, agama seringkali dijadikan alat legitimasi untuk mempertahankan kekuasaan, bahkan ketika kekuasaan tersebut bersifat otoriter atau tidak adil. Hal ini menunjukkan bahwa hubungan normatif antara agama dan negara dapat mengalami distorsi ketika tidak diimbangi dengan mekanisme kontrol yang kuat.⁵²⁷

Selain itu, keberagaman interpretasi terhadap syariah juga menjadi tantangan tersendiri. Dalam tradisi Islam, tidak terdapat satu otoritas tunggal yang secara absolut menentukan tafsir agama. Perbedaan mazhab dan pendekatan ijtihad dapat menghasilkan berbagai pandangan mengenai bagaimana nilai-nilai agama harus diterapkan dalam negara. Kondisi ini dapat memunculkan perdebatan bahkan konflik, terutama ketika interpretasi tertentu dipaksakan sebagai satu-satunya kebenaran dalam ruang publik.⁵²⁸

Tantangan lainnya adalah kebutuhan akan institusi negara yang kuat dan akuntabel. Relasi ideal antara agama dan negara dalam tradisi Sunni hanya dapat berjalan secara efektif apabila didukung oleh sistem kelembagaan yang

⁵²⁶ Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State* (Princeton: Princeton University Press, 2008), hlm. 50–52.

⁵²⁷ Wael B. Hallaq, *The Impossible State* (New York: Columbia University Press, 2013), hlm. 100–105.

⁵²⁸ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 62–65.

mampu menjamin supremasi hukum, keadilan, dan partisipasi masyarakat. Tanpa institusi yang kuat, nilai-nilai agama yang seharusnya menjadi pedoman justru berpotensi dimanipulasi untuk kepentingan politik jangka pendek.⁵²⁹

Dengan demikian, analisis kritis terhadap relasi agama dan negara dalam tradisi Sunni menunjukkan bahwa meskipun paradigma ini memiliki keunggulan dalam hal keseimbangan dan fleksibilitas, implementasinya tetap menghadapi berbagai tantangan struktural dan interpretatif. Oleh karena itu, diperlukan upaya berkelanjutan untuk memperkuat institusi negara, mengembangkan pemahaman keagamaan yang inklusif, serta menjaga agar agama tetap berfungsi sebagai sumber etika publik, bukan sebagai alat legitimasi kekuasaan yang otoriter.

e. Kesimpulan

Relasi antara agama dan negara dalam tradisi Sunni menunjukkan suatu konstruksi pemikiran politik yang bersifat timbal balik, normatif, dan fungsional. Agama berperan sebagai sumber nilai, norma, dan legitimasi etis yang memberikan arah moral bagi kehidupan masyarakat, sementara negara berfungsi sebagai instrumen institusional yang mengimplementasikan serta melindungi nilai-nilai tersebut dalam ranah sosial-politik. Dengan demikian, hubungan keduanya tidak bersifat subordinatif maupun terpisah secara mutlak, melainkan saling melengkapi dalam mewujudkan keteraturan dan kesejahteraan masyarakat.

Lebih jauh, paradigma Sunni tidak menempatkan relasi agama dan negara dalam kerangka teokrasi absolut yang mensakralkan kekuasaan politik, juga tidak menganut sekularisme total yang memisahkan agama dari ruang

⁵²⁹ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), hlm. 10-12.

publik. Sebaliknya, tradisi ini mengambil posisi moderat yang berupaya menjaga keseimbangan antara dimensi moral keagamaan dan kebutuhan praktis dalam penyelenggaraan negara. Penguasa tetap dipandang sebagai manusia biasa yang tunduk pada hukum dan prinsip keadilan, sehingga membuka ruang bagi kritik dan akuntabilitas dalam sistem pemerintahan.

Fleksibilitas merupakan salah satu karakter utama dalam pemikiran politik Sunni. Tradisi ini tidak mengikat diri pada satu bentuk negara tertentu, melainkan lebih menekankan pada tujuan-tujuan dasar kekuasaan, seperti keadilan ('*adl*), stabilitas (*istiqrar*), dan kemaslahatan (*maslahah*). Oleh karena itu, keberhasilan suatu negara tidak diukur dari bentuk formalnya, tetapi dari kemampuannya dalam mewujudkan nilai-nilai tersebut secara nyata dalam kehidupan masyarakat.

Dalam konteks modern, paradigma ini tetap relevan sebagai kerangka konseptual yang mampu menjembatani antara nilai-nilai agama dan realitas sosial yang dinamis. Relasi agama dan negara dalam tradisi Sunni memberikan dasar bagi terbentuknya sistem politik yang tidak hanya efektif secara institusional, tetapi juga berlandaskan pada etika dan keadilan. Dengan demikian, konsep ini tidak hanya memiliki signifikansi historis, tetapi juga menawarkan perspektif normatif yang penting dalam membangun tata kelola pemerintahan yang adil, inklusif, dan berorientasi pada kemaslahatan umat.

C. Peran Ulama Dalam Legitimasi Kekuasaan

Dalam tradisi politik Sunni, ulama menempati posisi yang sangat strategis dalam proses legitimasi kekuasaan. Peran ini tidak hanya bersifat normatif sebagai penafsir

ajaran agama, tetapi juga bersifat sosial dan politik sebagai aktor yang menjembatani antara nilai-nilai syariah dengan realitas kekuasaan. Dalam kerangka ini, legitimasi kekuasaan tidak hanya ditentukan oleh kekuatan koersif negara, seperti militer dan birokrasi, tetapi juga oleh penerimaan moral dan religius dari masyarakat yang sebagian besar dibentuk melalui otoritas ulama.⁵³⁰

Secara konseptual, posisi ulama dalam legitimasi kekuasaan berakar pada struktur otoritas dalam Islam Sunni yang bersifat non-hierarkis. Berbeda dengan tradisi keagamaan yang memiliki lembaga otoritas tunggal, seperti gereja dalam tradisi Kristen atau konsep imamah dalam Syiah, Sunni tidak mengenal figur sentral yang memiliki otoritas spiritual absolut setelah Nabi Muhammad ﷺ. Otoritas keagamaan tersebar di kalangan para ulama yang memiliki kapasitas keilmuan dalam memahami Al-Qur'an, hadis, dan tradisi hukum Islam. Kondisi ini menjadikan ulama sebagai aktor kolektif yang memiliki peran penting dalam menentukan legitimasi suatu kekuasaan.⁵³¹

Dalam praktiknya, legitimasi kekuasaan dalam tradisi Sunni dibangun melalui interaksi antara otoritas politik dan otoritas keagamaan. Penguasa membutuhkan dukungan ulama untuk memperoleh legitimasi moral, sementara ulama membutuhkan stabilitas politik untuk menjaga keberlangsungan dakwah dan pendidikan agama. Hubungan ini sering kali bersifat simbiotik, namun tidak selalu harmonis, karena ulama tetap memiliki ruang untuk

⁵³⁰ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 52-54.

⁵³¹ Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), hlm. 170-172.

mengkritik kekuasaan ketika dianggap menyimpang dari prinsip keadilan dan syariah.⁵³²

1. Ulama sebagai Arsitek Normatif Kekuasaan

Salah satu peran fundamental ulama dalam tradisi politik Sunni adalah sebagai arsitek normatif kekuasaan, yaitu pihak yang merumuskan kerangka teoretis dan prinsip-prinsip dasar yang menjadi landasan legitimasi politik dalam Islam. Peran ini tidak hanya bersifat deskriptif, tetapi juga preskriptif, karena ulama tidak sekadar menjelaskan realitas kekuasaan, melainkan menetapkan standar normatif mengenai bagaimana kekuasaan seharusnya dijalankan sesuai dengan ajaran Islam. Dalam konteks ini, legitimasi kekuasaan tidak muncul secara otomatis dari kekuatan politik atau dominasi militer, tetapi harus memenuhi kriteria etis dan religius yang dirumuskan oleh para ulama.⁵³³

Peran ini tampak jelas dalam karya-karya klasik para pemikir Sunni seperti Al-Mawardi, Al-Ghazali, dan Ibnu Taymiyyah. Al-Mawardi, melalui konsep imamah, memberikan formulasi sistematis mengenai kepemimpinan politik dalam Islam. Ia menyatakan bahwa imamah memiliki fungsi utama untuk menjaga agama (*hifz al-din*) dan mengatur urusan dunia (*siyash al-dunya*). Selain itu, Al-Mawardi juga menetapkan sejumlah syarat yang harus dimiliki oleh seorang pemimpin, seperti keadilan (*'adl*), kemampuan intelektual (*ilm*), serta kecakapan dalam mengelola

⁵³² John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 80.

⁵³³ Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), hlm. 170.

pemerintahan.⁵³⁴ Dengan demikian, legitimasi kekuasaan menurut Al-Mawardi bersifat normatif, karena harus didasarkan pada kualitas moral dan kapasitas kepemimpinan, bukan sekadar kekuasaan de facto.

Al-Ghazali kemudian memperkuat kerangka tersebut dengan memberikan dimensi filosofis dan etis terhadap hubungan antara agama dan negara. Ia menegaskan bahwa kekuasaan merupakan sarana yang diperlukan untuk menjaga keberlangsungan agama dan keteraturan sosial. Dalam pandangannya, agama tidak dapat bertahan tanpa kekuasaan, sementara kekuasaan tanpa agama akan kehilangan arah moral dan berpotensi menjadi tirani.⁵³⁵ Oleh karena itu, legitimasi kekuasaan tidak hanya ditentukan oleh struktur politik, tetapi juga oleh sejauh mana kekuasaan tersebut berfungsi sebagai penjaga nilai-nilai agama dan moralitas masyarakat.

Sementara itu, Ibnu Taymiyyah memberikan pendekatan yang lebih realistis dan kontekstual terhadap legitimasi kekuasaan. Ia menekankan bahwa ukuran utama legitimasi bukanlah bentuk formal pemerintahan, melainkan kemampuannya dalam menegakkan keadilan dan mencegah kerusakan sosial (mafsadah). Dalam perspektif ini, kekuasaan yang tidak ideal sekalipun masih dapat diterima selama mampu menjaga stabilitas dan mencegah kekacauan yang lebih besar.⁵³⁶ Pendekatan ini menunjukkan adanya

⁵³⁴ Al-Mawardi, *al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1985), hlm. 5-10.

⁵³⁵ Al-Ghazali, *al-Iqtisad fi al-I'tiqad* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), hlm. 199.

⁵³⁶ Al-Ghazali, *al-Iqtisad fi al-I'tiqad* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), hlm. 199.

fleksibilitas dalam pemikiran politik Sunni, di mana legitimasi tidak hanya diukur secara normatif, tetapi juga secara pragmatis berdasarkan dampaknya terhadap masyarakat.

Dari pemikiran para ulama tersebut, terlihat bahwa ulama tidak hanya berfungsi sebagai komentator agama yang pasif, tetapi sebagai aktor intelektual yang aktif dalam membentuk konsep legitimasi kekuasaan. Mereka merumuskan prinsip-prinsip dasar yang menjadi acuan bagi hubungan antara agama dan negara, sekaligus memberikan batasan normatif terhadap kekuasaan agar tidak menyimpang dari nilai-nilai keadilan dan kemaslahatan. Dengan demikian, ulama dapat dipahami sebagai arsitek konseptual yang membangun fondasi etis dan normatif bagi sistem politik dalam tradisi Sunni. Lebih jauh, peran ini juga menunjukkan bahwa dalam tradisi Islam Sunni, legitimasi kekuasaan memiliki dimensi ganda, yaitu dimensi struktural dan dimensi normatif. Dimensi struktural berkaitan dengan keberadaan institusi kekuasaan itu sendiri, sedangkan dimensi normatif berkaitan dengan kesesuaiannya dengan nilai-nilai agama. Ulama berperan penting dalam menjembatani kedua dimensi ini, sehingga kekuasaan tidak hanya sah secara politik, tetapi juga sah secara moral dan religius.⁵³⁷

2. Ulama sebagai Pengontrol Moral Kekuasaan

Selain berperan sebagai perumus kerangka normatif kekuasaan, ulama dalam tradisi Sunni juga memiliki fungsi penting sebagai pengontrol moral terhadap penguasa. Peran ini berakar pada prinsip dasar dalam

⁵³⁷ Ibn Taymiyyah, *al-Siyasah al-Shar'iyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), hlm. 10-12.

ajaran Islam, yaitu *amar ma'ruf nahi munkar*, yang mengharuskan setiap Muslim, terutama ulama sebagai otoritas keagamaan, untuk mendorong kebaikan dan mencegah kemungkaran, termasuk dalam konteks kekuasaan politik. Dalam hal ini, ulama tidak hanya bertanggung jawab terhadap pembinaan moral individu, tetapi juga terhadap pengawasan etika dalam penyelenggaraan pemerintahan.⁵³⁸

Fungsi pengawasan moral ini menjadi sangat penting karena dalam tradisi Sunni, penguasa tidak dipandang memiliki otoritas absolut yang bebas dari kritik. Kekuasaan tetap berada dalam batasan nilai-nilai syariah dan prinsip keadilan, sehingga setiap bentuk penyimpangan, seperti kezaliman, korupsi, atau penyalahgunaan wewenang, dapat dan harus dikritisi. Ulama dalam hal ini bertindak sebagai penjaga integritas moral kekuasaan, yang memastikan bahwa pemerintahan berjalan sesuai dengan prinsip keadilan dan kemaslahatan.⁵³⁹

Namun demikian, karakter kritik ulama dalam tradisi Sunni memiliki corak yang khas, yaitu lebih mengedepankan pendekatan moral, edukatif, dan persuasif dibandingkan dengan pendekatan konfrontatif. Kritik terhadap penguasa umumnya disampaikan melalui nasihat (*nashihah*), fatwa, ceramah, maupun pendidikan masyarakat. Pendekatan ini didasarkan pada pertimbangan untuk menjaga stabilitas

⁵³⁸ Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State* (Princeton: Princeton University Press, 2008), hlm. 55.

⁵³⁹ Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), hlm. 172.

sosial serta menghindari konflik terbuka yang dapat menimbulkan kekacauan (*fitnah*) dalam masyarakat.⁵⁴⁰

Pendekatan non-konfrontatif ini tidak berarti bahwa ulama bersikap pasif atau kompromistis terhadap kekuasaan. Sebaliknya, hal ini mencerminkan strategi etis dalam menjaga keseimbangan antara kritik terhadap penguasa dan stabilitas sosial. Dalam banyak kasus, ulama memilih jalur moral sebagai bentuk kritik yang lebih konstruktif, dengan tujuan memperbaiki kekuasaan tanpa merusak tatanan sosial yang ada.

Peran ulama sebagai pengontrol moral juga dapat dipahami sebagai bentuk mekanisme *checks and balances* dalam sistem politik Islam, meskipun tidak diwujudkan dalam bentuk institusi formal seperti dalam sistem demokrasi modern. Ulama berfungsi sebagai kekuatan moral independen yang memiliki otoritas simbolik di mata masyarakat. Otoritas ini memungkinkan mereka untuk mempengaruhi opini publik dan memberikan tekanan moral terhadap penguasa agar tetap berada dalam koridor etika dan hukum.⁵⁴¹

Lebih jauh, efektivitas peran ulama sebagai pengontrol moral sangat bergantung pada independensi mereka dari kekuasaan. Ulama yang memiliki kedekatan berlebihan dengan penguasa berpotensi kehilangan fungsi kritisnya, sementara ulama yang menjaga jarak dari kekuasaan cenderung lebih memiliki legitimasi moral di mata masyarakat. Oleh karena itu, posisi ulama

⁵⁴⁰ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm. 102-104.

⁵⁴¹ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 60.

dalam relasi dengan negara sering kali berada dalam ketegangan antara kolaborasi dan kritik.⁵⁴²

Dalam perspektif sosiologis, peran ini menunjukkan bahwa legitimasi kekuasaan tidak hanya bersifat struktural, tetapi juga bersifat moral dan kultural. Ulama, melalui otoritas keagamaannya, membentuk persepsi masyarakat tentang keadilan dan legitimasi politik. Ketika ulama mendukung penguasa, legitimasi sosial kekuasaan akan menguat; sebaliknya, ketika ulama mengkritik, legitimasi tersebut dapat melemah.

Dengan demikian, ulama sebagai pengontrol moral kekuasaan memainkan peran yang sangat penting dalam menjaga keseimbangan antara kekuasaan dan etika dalam tradisi politik Sunni. Mereka tidak hanya berfungsi sebagai penjaga nilai, tetapi juga sebagai kekuatan moral yang mampu mengarahkan, membatasi, dan mengoreksi praktik kekuasaan agar tetap sesuai dengan prinsip-prinsip keadilan dan kemaslahatan.

3. Ulama sebagai Mediator antara Negara dan Masyarakat
Selain berperan sebagai arsitek normatif dan pengontrol moral kekuasaan, ulama dalam tradisi Sunni juga memiliki fungsi strategis sebagai mediator antara negara dan masyarakat. Peran ini menempatkan ulama pada posisi yang unik, yaitu sebagai penghubung antara kepentingan politik penguasa dengan aspirasi keagamaan dan sosial masyarakat. Dalam konteks ini, ulama tidak hanya berfungsi sebagai penyampai ajaran agama, tetapi juga sebagai aktor sosial yang mampu

⁵⁴² John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 82-84.

menjembatani dua ranah yang seringkali memiliki kepentingan yang berbeda.⁵⁴³

Sebagai mediator, ulama berperan dalam menerjemahkan kebijakan negara ke dalam bahasa dan kerangka normatif agama yang dapat dipahami dan diterima oleh masyarakat. Kebijakan-kebijakan publik yang bersifat teknokratis atau administratif sering kali memerlukan legitimasi moral agar dapat diterima secara luas. Ulama, dengan otoritas keagamaannya, dapat memberikan penjelasan bahwa kebijakan tersebut sejalan dengan prinsip-prinsip Islam, seperti keadilan, kemaslahatan, dan kesejahteraan. Dengan demikian, ulama membantu mengintegrasikan dimensi normatif agama dengan praktik kebijakan negara.⁵⁴⁴

Di sisi lain, ulama juga berperan dalam menyampaikan aspirasi masyarakat kepada penguasa. Kedekatan ulama dengan masyarakat menjadikan mereka lebih memahami kebutuhan, harapan, dan persoalan yang dihadapi oleh umat. Dalam posisi ini, ulama berfungsi sebagai representasi moral masyarakat yang dapat memberikan masukan, kritik, maupun rekomendasi kepada penguasa dalam kerangka ajaran Islam. Peran ini menunjukkan bahwa ulama tidak hanya menjadi perpanjangan tangan kekuasaan, tetapi juga memiliki fungsi representatif terhadap kepentingan masyarakat.⁵⁴⁵

⁵⁴³ Clifford Geertz, *Islam Observed* (Chicago: University of Chicago Press, 1971), hlm. 120.

⁵⁴⁴ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 85.

⁵⁴⁵ Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), hlm. 175.

Peran mediatif ini sangat penting dalam menjaga stabilitas sosial, terutama dalam masyarakat yang memiliki tingkat religiositas tinggi. Kepercayaan masyarakat terhadap ulama sebagai otoritas moral membuat mereka memiliki pengaruh yang signifikan dalam membentuk opini publik. Ketika ulama memberikan dukungan terhadap suatu kebijakan, masyarakat cenderung lebih mudah menerima dan mematuhi kebijakan tersebut. Sebaliknya, ketika ulama mengkritik atau menolak kebijakan tertentu, hal tersebut dapat mempengaruhi legitimasi sosial penguasa dan bahkan memicu resistensi masyarakat.⁵⁴⁶

Namun demikian, posisi ulama sebagai mediator juga tidak lepas dari tantangan. Dalam praktiknya, ulama seringkali berada dalam situasi dilematis antara menjaga independensi moral dan menjalin hubungan dengan kekuasaan. Kedekatan yang berlebihan dengan penguasa dapat mengurangi kepercayaan masyarakat terhadap ulama, sementara jarak yang terlalu jauh dapat membatasi pengaruh mereka dalam proses kebijakan publik. Oleh karena itu, peran mediatif ulama menuntut keseimbangan antara kedekatan dan independensi agar tetap efektif dan kredibel.⁵⁴⁷

Dari perspektif sosiologis, peran ulama sebagai mediator menunjukkan bahwa relasi antara negara dan masyarakat dalam tradisi Sunni tidak bersifat langsung, tetapi melalui proses komunikasi yang dimediasi oleh otoritas keagamaan. Ulama menjadi jembatan yang

⁵⁴⁶ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 62.

⁵⁴⁷ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), hlm. 28.

menghubungkan dua ranah tersebut, sehingga tercipta hubungan yang lebih harmonis antara kekuasaan dan masyarakat. Peran ini juga memperkuat legitimasi kekuasaan, karena kebijakan negara tidak hanya diterima secara formal, tetapi juga secara moral dan kultural.

Dengan demikian, ulama sebagai mediator antara negara dan masyarakat memainkan peran yang sangat penting dalam menjaga keseimbangan antara kekuasaan politik dan aspirasi keagamaan masyarakat. Mereka tidak hanya berfungsi sebagai penghubung komunikasi, tetapi juga sebagai penjamin bahwa interaksi antara negara dan masyarakat tetap berada dalam koridor nilai-nilai Islam dan prinsip kemaslahatan.

4. Dinamika Historis: Antara Legitimasi dan Kritik

Dalam sejarah Islam, hubungan antara ulama dan penguasa menunjukkan dinamika yang kompleks dan tidak bersifat linear. Relasi ini bergerak antara dua kutub utama, yaitu sebagai sumber legitimasi kekuasaan dan sebagai kekuatan kritik moral terhadap penguasa. Pada satu sisi, ulama sering kali berperan dalam memperkuat legitimasi kekuasaan, terutama ketika penguasa dianggap mampu menjaga stabilitas politik, menegakkan hukum, serta mewujudkan kemaslahatan masyarakat. Dukungan ulama dalam konteks ini memberikan legitimasi religius yang penting bagi penguasa, sehingga kekuasaan tidak hanya diterima secara politik, tetapi juga secara moral oleh masyarakat.⁵⁴⁸

⁵⁴⁸ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 60-62.

Namun di sisi lain, ulama juga memiliki potensi untuk menjadi oposisi moral terhadap kekuasaan yang menyimpang dari prinsip-prinsip keadilan dan ajaran Islam. Ketika penguasa dianggap zalim, korup, atau menyalahgunakan kekuasaan, ulama dapat mengambil posisi kritis sebagai bentuk tanggung jawab moral dan keagamaan. Dalam posisi ini, ulama berfungsi sebagai penjaga nilai (*guardian of moral order*) yang mengingatkan penguasa akan batas-batas etis dalam menjalankan kekuasaan.⁵⁴⁹

Dinamika ini terlihat dalam berbagai periode sejarah Islam. Pada masa tertentu, sebagian ulama memilih untuk menjaga jarak dari kekuasaan guna mempertahankan independensi moral dan integritas keilmuan mereka. Sikap ini didasarkan pada kekhawatiran bahwa kedekatan dengan penguasa dapat mengurangi objektivitas ulama dan menjadikan mereka alat legitimasi kekuasaan. Ulama dalam posisi ini cenderung berperan sebagai kekuatan sosial yang independen, yang lebih fokus pada pendidikan, dakwah, dan kritik moral terhadap penguasa.⁵⁵⁰

Sebaliknya, terdapat pula ulama yang memilih untuk terlibat dalam struktur kekuasaan, baik sebagai penasihat, hakim (*qadhi*), maupun pejabat negara lainnya. Keterlibatan ini tidak selalu berarti kompromi terhadap kekuasaan, tetapi sering kali dimaksudkan sebagai upaya untuk mempengaruhi kebijakan dari dalam agar tetap sejalan dengan prinsip-prinsip syariah.

⁵⁴⁹ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 90–92.

⁵⁵⁰ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm. 105–108.

Dalam konteks ini, ulama berfungsi sebagai aktor internal yang memberikan legitimasi sekaligus kontrol normatif terhadap kekuasaan.⁵⁵¹

Variasi sikap ini menunjukkan bahwa relasi antara ulama dan kekuasaan tidak bersifat tunggal atau statis, melainkan sangat bergantung pada konteks sosial, politik, dan historis yang melingkupinya. Dalam situasi di mana kekuasaan relatif adil dan stabil, ulama cenderung memberikan dukungan sebagai bentuk legitimasi. Namun dalam kondisi di mana kekuasaan dianggap menyimpang, ulama dapat beralih menjadi kekuatan kritik yang menantang legitimasi tersebut.

Dari perspektif analitis, dinamika ini mencerminkan adanya ketegangan kreatif antara otoritas keagamaan dan otoritas politik dalam tradisi Sunni. Ketegangan ini justru menjadi mekanisme penting dalam menjaga keseimbangan antara kekuasaan dan moralitas. Tanpa legitimasi ulama, kekuasaan berpotensi kehilangan basis moralnya; sebaliknya, tanpa jarak kritis dari ulama, kekuasaan berisiko menjadi otoriter tanpa kontrol etis.⁵⁵² Dengan demikian, dinamika historis hubungan antara ulama dan penguasa menunjukkan bahwa legitimasi kekuasaan dalam tradisi Sunni tidak pernah bersifat final, melainkan selalu berada dalam proses negosiasi yang berkelanjutan. Ulama dapat berperan sebagai pendukung maupun pengkritik kekuasaan, tergantung pada sejauh mana kekuasaan tersebut sejalan dengan prinsip keadilan dan kemaslahatan. Relasi yang dinamis

⁵⁵¹ Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), hlm. 180.

⁵⁵² Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State* (Princeton: Princeton University Press, 2008), hlm. 58–60.

ini menjadi salah satu ciri khas pemikiran politik Sunni yang menempatkan agama sebagai kekuatan moral yang hidup dalam interaksi dengan realitas politik.

5. Perspektif Sosiologis: Ulama sebagai Penjaga Moral Order

Dari perspektif sosiologis, ulama dapat dipahami sebagai penjaga *moral order* dalam masyarakat Muslim, yaitu aktor yang berperan dalam membentuk, memelihara, dan mereproduksi nilai-nilai moral yang menjadi dasar kehidupan sosial. Peran ini tidak hanya terbatas pada pengajaran hukum dan ibadah, tetapi juga mencakup pembentukan kesadaran kolektif masyarakat mengenai konsep keadilan, kekuasaan, ketaatan, serta tanggung jawab sosial. Dalam konteks ini, ulama berfungsi sebagai agen sosialisasi nilai yang memiliki pengaruh besar dalam membentuk orientasi moral masyarakat.⁵⁵³

Dalam kerangka teori sosiologi, peran ulama dapat dianalisis melalui konsep otoritas simbolik dan kultural. Ulama memiliki legitimasi bukan karena kekuasaan formal, tetapi karena pengakuan masyarakat terhadap kapasitas keilmuan dan integritas moral mereka. Otoritas ini memungkinkan ulama untuk mempengaruhi cara pandang masyarakat terhadap berbagai aspek kehidupan, termasuk dalam menilai legitimasi kekuasaan politik. Dengan demikian, legitimasi kekuasaan dalam masyarakat Muslim tidak hanya bersifat struktural (berdasarkan institusi negara),

⁵⁵³ Clifford Geertz, *Islam Observed* (Chicago: University of Chicago Press, 1971), hlm. 120-122.

tetapi juga bersifat kultural dan simbolik (berdasarkan penerimaan masyarakat yang dimediasi oleh ulama).⁵⁵⁴ Peran ulama sebagai penjaga *moral order* juga terlihat dalam kemampuannya untuk mendefinisikan batas antara yang dianggap sah dan tidak sah secara moral dalam kehidupan sosial. Melalui fatwa, ceramah, dan pendidikan keagamaan, ulama membentuk standar normatif yang menjadi acuan masyarakat dalam menilai tindakan individu maupun kebijakan negara. Dalam hal ini, ulama tidak hanya mereproduksi nilai-nilai agama, tetapi juga mengonstruksi makna sosial yang mempengaruhi perilaku kolektif masyarakat.⁵⁵⁵

Implikasi dari peran ini sangat signifikan terhadap legitimasi kekuasaan. Ketika ulama memberikan dukungan terhadap penguasa, baik secara eksplisit maupun implisit, hal tersebut cenderung memperkuat legitimasi sosial kekuasaan di mata masyarakat. Dukungan ini tidak hanya bersifat formal, tetapi juga simbolik, karena masyarakat melihatnya sebagai tanda bahwa kekuasaan tersebut sejalan dengan nilai-nilai agama. Sebaliknya, ketika ulama mengambil posisi kritis terhadap penguasa, legitimasi tersebut dapat melemah, bahkan dapat memicu resistensi sosial terhadap kebijakan negara.⁵⁵⁶

Lebih jauh, peran ulama dalam membentuk legitimasi juga menunjukkan bahwa kekuasaan dalam masyarakat Muslim tidak dapat dilepaskan dari dimensi keagamaan.

⁵⁵⁴ Max Weber, *Economy and Society* (Berkeley: University of California Press, 1978), hlm. 215–220.

⁵⁵⁵ Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), hlm. 185.

⁵⁵⁶ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 65.

Kekuasaan tidak hanya bergantung pada kontrol terhadap institusi negara, tetapi juga pada kemampuan untuk memperoleh pengakuan moral dari masyarakat. Dalam hal ini, ulama menjadi aktor kunci yang menghubungkan antara struktur kekuasaan dan budaya masyarakat, sehingga legitimasi politik selalu memiliki dimensi etis dan religius yang kuat.⁵⁵⁷

Namun demikian, dari perspektif kritis, peran ulama sebagai penjaga *moral order* juga tidak lepas dari potensi problematik. Otoritas moral yang dimiliki ulama dapat digunakan secara konstruktif untuk menjaga keadilan, tetapi juga dapat disalahgunakan untuk mendukung kekuasaan yang tidak adil. Oleh karena itu, independensi dan integritas ulama menjadi faktor penting dalam menentukan apakah peran tersebut akan memperkuat atau justru melemahkan kualitas moral dalam kehidupan politik.⁵⁵⁸

Dengan demikian, secara sosiologis, ulama tidak hanya berfungsi sebagai pengajar agama, tetapi sebagai aktor kultural yang memiliki pengaruh besar dalam membentuk legitimasi kekuasaan. Mereka menjadi penjaga *moral order* yang memastikan bahwa hubungan antara negara dan masyarakat tetap berada dalam kerangka nilai-nilai etis dan keagamaan. Peran ini menjadikan ulama sebagai elemen kunci dalam memahami dinamika politik dalam masyarakat Muslim, khususnya dalam tradisi Sunni.

⁵⁵⁷ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 95.

⁵⁵⁸ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), hlm. 30-32.

6. Relevansi dalam Konteks Modern

Dalam konteks modern, peran ulama dalam legitimasi kekuasaan tetap memiliki signifikansi yang kuat, meskipun mengalami berbagai transformasi seiring dengan perubahan struktur politik dan sosial masyarakat. Di banyak negara Muslim kontemporer, legitimasi kekuasaan tidak hanya ditentukan oleh mekanisme formal seperti pemilu, konstitusi, atau kekuatan institusional negara, tetapi juga oleh sejauh mana kebijakan dan praktik pemerintahan dianggap selaras dengan nilai-nilai agama yang hidup dalam masyarakat. Dalam hal ini, ulama tetap berperan sebagai penjaga moral publik sekaligus sebagai penghubung antara aspirasi keagamaan masyarakat dengan kebijakan negara.⁵⁵⁹

Peran ini menjadi semakin penting dalam masyarakat yang memiliki tingkat religiositas tinggi, di mana legitimasi moral sering kali menjadi faktor penentu dalam penerimaan kebijakan publik. Ulama, melalui otoritas keagamaannya, mampu memberikan justifikasi normatif terhadap kebijakan negara, sehingga kebijakan tersebut tidak hanya sah secara hukum, tetapi juga diterima secara sosial dan kultural. Dengan demikian, ulama tetap menjadi aktor penting dalam proses konstruksi legitimasi politik di era modern.

Namun demikian, konteks modern juga menghadirkan berbagai tantangan baru yang tidak dihadapi dalam periode klasik. Salah satu tantangan utama adalah fenomena politisasi agama, di mana nilai-nilai keagamaan digunakan secara instrumental oleh aktor

⁵⁵⁹ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 100-102.

politik untuk memperoleh atau mempertahankan kekuasaan. Dalam kondisi ini, ulama berpotensi terlibat dalam kontestasi politik praktis, yang dapat mengaburkan peran mereka sebagai otoritas moral yang independen.⁵⁶⁰

Selain itu, fragmentasi otoritas keagamaan juga menjadi tantangan signifikan. Berbeda dengan masa klasik di mana ulama memiliki posisi yang relatif kuat dan diakui secara luas, dalam konteks modern otoritas keagamaan menjadi lebih tersebar dan beragam. Munculnya berbagai kelompok keagamaan, organisasi Islam, serta media digital telah menciptakan pluralitas otoritas yang kadang saling bersaing. Hal ini dapat melemahkan posisi ulama sebagai sumber legitimasi tunggal, sekaligus membuka ruang bagi perbedaan interpretasi yang lebih luas dalam menilai kekuasaan.⁵⁶¹

Perubahan struktur sosial masyarakat juga turut mempengaruhi peran ulama. Modernisasi, urbanisasi, dan meningkatnya tingkat pendidikan masyarakat telah mengubah pola hubungan antara ulama dan umat. Masyarakat tidak lagi sepenuhnya bergantung pada otoritas ulama dalam menentukan sikap politik, melainkan memiliki akses yang lebih luas terhadap berbagai sumber informasi dan perspektif. Kondisi ini menuntut ulama untuk beradaptasi dengan pendekatan yang lebih dialogis dan kontekstual dalam menjalankan perannya.⁵⁶²

⁵⁶⁰ Wael B. Hallaq, *The Impossible State* (New York: Columbia University Press, 2013), hlm. 110–115.

⁵⁶¹ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), hlm. 35–38.

⁵⁶² Olivier Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1994), hlm. 75–80.

Di tengah berbagai tantangan tersebut, peran ulama dalam legitimasi kekuasaan tetap memiliki potensi strategis, terutama jika mampu menjaga keseimbangan antara independensi moral dan keterlibatan sosial-politik. Ulama dituntut tidak hanya menjadi penjaga tradisi, tetapi juga mampu merespons dinamika zaman dengan pendekatan yang inklusif dan moderat. Dalam hal ini, ulama dapat berperan sebagai kekuatan moral yang mengarahkan kekuasaan agar tetap berorientasi pada keadilan, kemaslahatan, dan kepentingan publik. Dengan demikian, relevansi ulama dalam konteks modern tidak hanya terletak pada perannya sebagai legitimator kekuasaan, tetapi juga sebagai aktor kritis yang menjaga agar hubungan antara agama dan negara tetap berada dalam koridor etika dan keadilan. Transformasi peran ini menunjukkan bahwa ulama tetap menjadi elemen penting dalam dinamika politik masyarakat Muslim, meskipun harus terus beradaptasi dengan perubahan zaman.

Kesimpulan

Peran ulama dalam legitimasi kekuasaan dalam tradisi Sunni menunjukkan bahwa konstruksi politik Islam tidak semata-mata ditentukan oleh kekuatan institusional atau struktur kekuasaan formal, tetapi juga sangat dipengaruhi oleh otoritas moral dan keagamaan yang hidup dalam masyarakat. Dalam kerangka ini, legitimasi kekuasaan memiliki dimensi ganda, yaitu dimensi struktural yang berkaitan dengan keberadaan institusi negara, serta dimensi normatif yang berkaitan dengan kesesuaiannya terhadap nilai-nilai agama dan etika Islam.

Ulama menempati posisi sentral dalam menjembatani kedua dimensi tersebut melalui berbagai peran strategis. Pertama, sebagai arsitek normatif, ulama merumuskan prinsip-prinsip dasar yang menjadi landasan legitimasi kekuasaan, seperti keadilan, kemaslahatan, dan tanggung jawab sosial. Kedua, sebagai pengontrol moral, ulama menjalankan fungsi kritik terhadap penguasa melalui mekanisme *amar ma'ruf nahi munkar*, sehingga kekuasaan tidak terlepas dari kontrol etis. Ketiga, sebagai mediator sosial, ulama menghubungkan kepentingan negara dengan aspirasi masyarakat, sekaligus menerjemahkan nilai-nilai agama dalam konteks kebijakan publik.

Lebih jauh, dinamika hubungan antara ulama dan kekuasaan menunjukkan bahwa legitimasi dalam tradisi Sunni tidak bersifat statis, melainkan terus dinegosiasikan melalui interaksi antara otoritas politik dan otoritas keagamaan. Ulama dapat berperan sebagai sumber legitimasi ketika kekuasaan sejalan dengan prinsip keadilan dan kemaslahatan, namun juga dapat menjadi kekuatan kritik ketika kekuasaan menyimpang dari nilai-nilai tersebut. Hal ini mencerminkan adanya keseimbangan antara stabilitas politik dan kontrol moral dalam tradisi Sunni.

Dalam konteks modern, peran ulama tetap relevan meskipun menghadapi berbagai tantangan, seperti politisasi agama, fragmentasi otoritas keagamaan, dan perubahan struktur sosial masyarakat. Oleh karena itu, diperlukan upaya untuk menjaga independensi, integritas, dan kapasitas ulama agar tetap mampu menjalankan fungsi normatif dan kritisnya secara efektif.

Dengan demikian, peran ulama dalam legitimasi kekuasaan tidak hanya memperkuat dimensi etis dalam politik Islam, tetapi juga menjadi mekanisme penting dalam

menjaga keseimbangan antara kekuasaan dan moralitas. Paradigma ini menunjukkan bahwa dalam tradisi Sunni, legitimasi kekuasaan tidak hanya bersumber dari kekuatan, tetapi juga dari nilai, etika, dan pengakuan sosial yang dibentuk melalui otoritas keagamaan.

BAB VI

DINASTI DAN PRAKTIK POLITIK SUNNI

A. Dinasti Umayyah dan Abbasiyah

Perkembangan politik dalam tradisi Sunni tidak dapat dilepaskan dari sejarah dua dinasti besar Islam, yaitu Dinasti Umayyah dan Dinasti Abbasiyah. Kedua dinasti ini menempati posisi yang sangat penting dalam sejarah politik Islam karena pada masa inilah terjadi perubahan besar dalam bentuk, struktur, dan praktik kekuasaan. Jika pada masa Khulafaur Rasyidin sistem politik Islam masih relatif sederhana, kolegial, dan berbasis musyawarah, maka pada masa Umayyah dan Abbasiyah sistem tersebut berkembang menjadi bentuk kekuasaan yang lebih terpusat, birokratis, dan dinastik. Oleh karena itu, pembahasan mengenai dua dinasti ini penting untuk memahami bagaimana tradisi politik Sunni terbentuk, berkembang, dan memperoleh karakter khasnya dalam sejarah Islam.⁵⁶³

Dinasti Umayyah berdiri pada tahun 661 M setelah berakhirnya masa pemerintahan Ali bin Abi Thalib dan naiknya Mu'awiyah bin Abi Sufyan sebagai khalifah. Berdirinya Dinasti Umayyah menandai awal transformasi politik Islam dari pola kepemimpinan yang relatif partisipatif menuju sistem monarki hereditas. Dalam sistem ini, kekuasaan tidak lagi ditentukan terutama melalui musyawarah komunitas, tetapi diwariskan dalam lingkup keluarga penguasa, yaitu Bani Umayyah. Perubahan ini

⁵⁶³ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm. 24-27.

menjadi titik balik yang sangat penting karena menunjukkan bahwa realitas politik Islam mulai menyesuaikan diri dengan kebutuhan stabilitas kekuasaan dan administrasi wilayah yang semakin luas.⁵⁶⁴

Mu'awiyah memainkan peran sentral dalam membangun fondasi politik dinasti tersebut. Ia mengembangkan sistem pemerintahan yang lebih terorganisasi, memperkuat birokrasi, serta memusatkan kekuasaan di Damaskus sebagai ibu kota pemerintahan. Dalam konteks ini, khalifah tidak lagi hanya dipahami sebagai pemimpin komunitas Muslim dalam arti moral dan religius, tetapi juga sebagai kepala negara yang memimpin militer, mengelola administrasi, dan mengendalikan ekspansi wilayah. Sentralisasi kekuasaan ini mencerminkan perubahan dari model kepemimpinan awal Islam yang bersifat lebih egaliter ke arah sistem pemerintahan imperium.⁵⁶⁵

Penerapan monarki herediter pada masa Umayyah membawa konsekuensi besar terhadap teori dan praktik legitimasi politik dalam Islam. Di satu sisi, sistem ini dipandang mampu menciptakan stabilitas politik setelah periode konflik internal yang panjang, khususnya setelah perang saudara (fitnah kubra) yang melibatkan kelompok pendukung Ali, Mu'awiyah, dan kelompok-kelompok lain. Namun di sisi lain, sistem turun-temurun tersebut dianggap oleh banyak kalangan sebagai penyimpangan dari semangat *syura* yang menjadi ciri kepemimpinan pada masa Khulafaur

⁵⁶⁴ Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates* (London: Longman, 2004), hlm. 83-88.

⁵⁶⁵ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 48-50.

Rasyidin.⁵⁶⁶ Dalam konteks inilah mulai muncul ketegangan antara ideal normatif politik Islam dan realitas kekuasaan yang berkembang dalam bentuk dinasti.

Meskipun demikian, Dinasti Umayyah tetap berupaya mempertahankan legitimasi keagamaan. Para penguasa Umayyah menampilkan diri sebagai pelindung agama, penjaga persatuan umat, dan penegak syariat. Legitimasi ini penting karena kekuasaan politik dalam masyarakat Muslim tidak dapat berdiri semata-mata di atas kekuatan militer atau administrasi, tetapi juga memerlukan pengakuan moral dan religius. Oleh karena itu, para khalifah Umayyah berusaha mengaitkan kekuasaan mereka dengan simbol-simbol keagamaan, termasuk penggunaan gelar khalifah, pengelolaan masjid, dan dukungan terhadap perluasan wilayah Islam yang dapat dipahami sebagai bentuk jihad politik dan militer.⁵⁶⁷

Akan tetapi, dalam praktiknya orientasi kekuasaan Dinasti Umayyah cenderung lebih politis dan administratif daripada religius dalam arti substantif. Hal ini terlihat dari penekanan pada stabilitas negara, loyalitas politik, serta penguatan kekuasaan keluarga penguasa. Akibatnya, sebagian ulama dan kelompok masyarakat mengkritik pemerintahan Umayyah karena dianggap lebih mengutamakan kepentingan dinasti dibandingkan prinsip-prinsip keadilan dan kesederhanaan politik Islam awal. Kritik juga muncul dari kelompok-kelompok yang merasa termarginalkan secara politik, seperti pendukung Ahl al-Bayt,

⁵⁶⁶ Patricia Crone dan Martin Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), hlm. 7-10.

⁵⁶⁷ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 34-36.

Khawarij, dan sebagian kalangan ulama independen.⁵⁶⁸ Kritik-kritik ini memperlihatkan bahwa legitimasi politik dalam Islam sejak awal bukanlah sesuatu yang absolut, melainkan terus dinegosiasikan antara kekuasaan dan otoritas moral-keagamaan.

Berbeda dari Dinasti Umayyah, Dinasti Abbasiyah yang berdiri pada tahun 750 M menghadirkan corak baru dalam praktik politik Islam. Abbasiyah naik ke tampuk kekuasaan dengan memanfaatkan ketidakpuasan luas terhadap Umayyah dan dengan mengusung klaim kedekatan genealogis dengan keluarga Nabi melalui jalur Abbas, paman Nabi Muhammad SAW. Klaim ini memberikan legitimasi simbolik yang kuat bagi Abbasiyah, terutama di tengah masyarakat Muslim yang semakin sensitif terhadap isu keadilan, keturunan Nabi, dan legitimasi religius penguasa.⁵⁶⁹

Ketika Abbasiyah berkuasa, terjadi perubahan penting dalam relasi antara kekuasaan politik dan otoritas keagamaan. Pada masa ini, khalifah tetap menjadi simbol tertinggi kekuasaan politik, tetapi otoritas keagamaan tidak lagi sepenuhnya berada di tangan penguasa. Sebaliknya, otoritas tersebut secara bertahap bergeser ke tangan para ulama sebagai kelompok independen yang mengembangkan disiplin-disiplin ilmu keislaman seperti fiqh, hadis, tafsir, dan usul fikih. Perkembangan ini sangat penting karena menandai munculnya diferensiasi yang lebih jelas antara negara dan otoritas agama dalam tradisi Sunni.⁵⁷⁰

⁵⁶⁸ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, hlm. 30–33.

⁵⁶⁹ Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, hlm. 129–134.

⁵⁷⁰ Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), hlm. 76–81.

Pada masa Abbasiyah, khususnya sejak abad ke-8 dan ke-9 M, tradisi intelektual Islam berkembang pesat. Kota Baghdad menjadi pusat peradaban, ilmu pengetahuan, dan aktivitas intelektual dunia Islam. Di lingkungan inilah muncul mazhab-mazhab fikih besar, seperti Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali. Para ulama mazhab ini membangun otoritas ilmiah yang relatif independen dari negara. Mereka tidak selalu menjadi bagian dari birokrasi kekhalifahan, tetapi justru memperoleh legitimasi dari penguasaan ilmu, pengakuan masyarakat, dan integritas moral mereka. Dari sinilah kemudian terbentuk pola khas dalam tradisi Sunni, yaitu adanya pemisahan fungsional antara penguasa sebagai pemegang otoritas politik dan ulama sebagai pemegang otoritas keagamaan.⁵⁷¹

Perkembangan tersebut menunjukkan bahwa pada masa Abbasiyah, negara tidak lagi menjadi satu-satunya sumber legitimasi agama. Sebaliknya, ulama memperoleh kedudukan yang semakin kuat sebagai penafsir syariat dan penjaga moral masyarakat. Dalam banyak kasus, penguasa Abbasiyah justru membutuhkan dukungan ulama untuk memperkuat legitimasi kekuasaan mereka. Hubungan ini bersifat saling membutuhkan: negara memerlukan otoritas keagamaan untuk memperoleh legitimasi, sedangkan ulama memerlukan stabilitas politik untuk mengembangkan pendidikan, hukum, dan institusi sosial-keagamaan.⁵⁷²

Meski begitu, relasi antara khalifah dan ulama pada masa Abbasiyah tidak selalu harmonis. Ada kalanya negara mencoba mendominasi otoritas keagamaan, sebagaimana tampak dalam peristiwa mihnah pada masa Khalifah al-

⁵⁷¹ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), hlm. 127-132.

⁵⁷² John L. Esposito, *Islam and Politics*, hlm. 39-42.

Ma'mun, ketika negara memaksakan doktrin teologis tertentu kepada para ulama. Namun perlawanan sebagian ulama, seperti Ahmad bin Hanbal, menunjukkan bahwa otoritas keagamaan dalam tradisi Sunni memiliki basis independen yang kuat dan tidak mudah diserap sepenuhnya oleh negara.⁵⁷³ Peristiwa ini menjadi bukti penting bahwa dalam perkembangan politik Sunni, relasi antara negara dan agama selalu berada dalam ketegangan dinamis antara kerja sama, negosiasi, dan resistensi.

Secara lebih luas, periode Abbasiyah juga memperlihatkan bahwa praktik politik Islam semakin kompleks. Kekuasaan tidak lagi semata-mata bertumpu pada figur khalifah, tetapi juga pada jaringan birokrasi, militer, elit administratif, dan otoritas keilmuan keagamaan. Dalam sistem seperti ini, legitimasi kekuasaan menjadi berlapis: ada legitimasi politik, administratif, militer, dan religius. Dinamika ini kemudian membentuk corak politik Sunni yang cenderung realistis dan pragmatis, yaitu menerima kekuasaan yang ada selama mampu menjaga stabilitas, menegakkan ketertiban, dan memberi ruang bagi pelaksanaan agama.⁵⁷⁴

Dengan demikian, Dinasti Umayyah dan Abbasiyah menunjukkan bahwa praktik politik dalam Islam mengalami evolusi yang sangat signifikan. Dinasti Umayyah mewakili tahap awal transformasi dari kepemimpinan berbasis komunitas menuju monarki terpusat, sedangkan Dinasti Abbasiyah menampilkan fase diferensiasi yang lebih matang antara kekuasaan politik dan otoritas keagamaan. Keduanya berkontribusi besar dalam membentuk tradisi politik Sunni,

⁵⁷³ Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, hlm. 84–87.

⁵⁷⁴ Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State* (Princeton: Princeton University Press, 2008), hlm. 32–37.

khususnya dalam hal bagaimana legitimasi kekuasaan dipahami, bagaimana negara berhubungan dengan agama, dan bagaimana ulama menempati posisi penting sebagai penjaga otoritas moral dan normatif dalam masyarakat Muslim.⁵⁷⁵

Dari perkembangan historis ini dapat dipahami bahwa tradisi politik Sunni tidak lahir dari satu model ideal yang baku, tetapi dari interaksi panjang antara norma agama dan realitas politik. Umayyah dan Abbasiyah memperlihatkan bahwa kekuasaan dalam Islam tidak hanya ditentukan oleh prinsip teologis, tetapi juga oleh kebutuhan praktis akan stabilitas, administrasi, dan legitimasi sosial. Karena itulah, kedua dinasti ini menjadi fondasi penting bagi pembentukan corak politik Sunni yang moderat, realistis, dan adaptif terhadap perubahan zaman.⁵⁷⁶

B. Transformasi Dari Sistem Syura Ke Monarki

1. Pengantar Historis Transformasi Politik Islam

Salah satu perubahan paling fundamental dalam sejarah politik Islam adalah transformasi dari sistem *syura* menuju sistem monarki. Perubahan ini tidak hanya menyangkut aspek teknis dalam mekanisme suksesi kepemimpinan, tetapi juga menyentuh dimensi yang lebih mendasar, seperti konsep legitimasi kekuasaan, relasi antara masyarakat dan penguasa, serta posisi agama dalam struktur politik. Dengan kata lain, transformasi ini bukan sekadar perubahan bentuk pemerintahan, melainkan pergeseran paradigma dalam memahami otoritas politik dalam Islam. Oleh karena itu, proses ini menjadi titik kunci dalam

⁵⁷⁵ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, hlm. 52–55.

⁵⁷⁶ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, hlm. 133–136.

menjelaskan bagaimana tradisi politik Sunni berkembang dari model ideal normatif menuju praktik politik yang lebih realistis dan adaptif terhadap dinamika sejarah.⁵⁷⁷

Pada masa awal Islam, khususnya periode Khulafaur Rasyidin (632–661 M), sistem politik yang berkembang masih sangat dipengaruhi oleh semangat komunitas (*ummah*). Kepemimpinan pada masa ini tidak bersifat turun-temurun, melainkan ditentukan melalui mekanisme musyawarah (*syura*) yang melibatkan para sahabat atau elite komunitas Muslim. Proses ini mencerminkan nilai-nilai partisipatif, egalitarian, dan kolektif, di mana legitimasi kekuasaan diperoleh melalui konsensus sosial, bukan melalui garis keturunan atau dominasi kekuatan militer.⁵⁷⁸

Dalam praktiknya, sistem *syura* tidak memiliki bentuk institusional yang baku, tetapi bersifat fleksibel dan kontekstual. Misalnya, pengangkatan Abu Bakar dilakukan melalui kesepakatan di Saqifah, sementara Umar diangkat melalui penunjukan oleh Abu Bakar yang kemudian disetujui oleh masyarakat. Utsman dipilih melalui dewan formatur, sedangkan Ali memperoleh legitimasi dalam situasi krisis politik. Variasi ini menunjukkan bahwa *syura* lebih merupakan prinsip normatif daripada sistem politik formal yang rigid.⁵⁷⁹

Namun demikian, seiring dengan meluasnya wilayah kekuasaan Islam ke berbagai wilayah seperti Persia, Syam, dan Mesir, kompleksitas administrasi negara

⁵⁷⁷ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, hlm. 24.

⁵⁷⁸ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, hlm. 40.

⁵⁷⁹ Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, hlm. 83.

semakin meningkat. Negara tidak lagi hanya mengelola komunitas kecil, tetapi mengatur wilayah yang luas dengan populasi yang beragam. Kondisi ini menuntut adanya sistem pemerintahan yang lebih terstruktur, efisien, dan terpusat. Dalam situasi seperti ini, model *syura* yang berbasis komunitas mulai menghadapi keterbatasan dalam menjawab kebutuhan politik dan administratif yang semakin kompleks.⁵⁸⁰

Selain faktor administratif, konflik politik internal juga menjadi penyebab utama transformasi sistem politik Islam. Peristiwa *fitnah kubra*, yang mencakup pembunuhan Khalifah Utsman dan konflik antara Ali dan Mu'awiyah, menunjukkan bahwa sistem politik berbasis konsensus tidak selalu mampu mencegah konflik kekuasaan. Perpecahan ini tidak hanya bersifat politik, tetapi juga membawa dampak teologis dan sosial yang mendalam dalam masyarakat Muslim.⁵⁸¹

Dalam konteks krisis tersebut, kebutuhan akan stabilitas politik menjadi prioritas utama. Muncul kesadaran bahwa tanpa otoritas yang kuat dan terpusat, masyarakat Muslim berisiko terjebak dalam konflik berkepanjangan. Oleh karena itu, sistem monarki mulai dipandang sebagai alternatif yang lebih efektif dalam menjaga stabilitas dan kesinambungan pemerintahan. Sistem ini memungkinkan adanya suksesi yang lebih jelas dan mengurangi potensi konflik dalam perebutan kekuasaan.⁵⁸²

Transformasi menuju monarki pada masa Dinasti Umayyah merupakan respons terhadap realitas politik

⁵⁸⁰ Al-Qur'an, QS. Asy-Syura: 38.

⁵⁸¹ John L. Esposito, *Islam and Politics*, hlm. 15.

⁵⁸² Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, hlm. 150.

tersebut. Sistem ini memberikan kepastian dalam suksesi kekuasaan dan memungkinkan pengelolaan negara yang lebih stabil. Namun, perubahan ini juga menimbulkan ketegangan antara ideal normatif politik Islam yang berbasis *syura* dengan realitas politik yang semakin pragmatis. Ketegangan inilah yang kemudian membentuk karakter khas tradisi politik Sunni, yang berusaha menyeimbangkan antara nilai normatif agama dan kebutuhan praktis dalam penyelenggaraan kekuasaan.⁵⁸³

Dengan demikian, secara historis, transformasi dari sistem *syura* ke monarki tidak dapat dipahami sebagai penyimpangan semata, tetapi sebagai proses adaptasi terhadap dinamika sosial dan politik yang kompleks. Perubahan ini menunjukkan bahwa politik Islam sejak awal bersifat dinamis dan kontekstual, serta mampu bertransformasi sesuai dengan kebutuhan zaman. Dalam kerangka inilah tradisi Sunni berkembang sebagai tradisi politik yang tidak hanya normatif, tetapi juga realistis dalam menghadapi realitas kekuasaan.⁵⁸⁴

2. Konsep Syura dalam Politik Islam Awal

Konsep *syura* merupakan salah satu prinsip fundamental dalam politik Islam yang memiliki landasan normatif kuat dalam Al-Qur'an, khususnya dalam QS. Asy-Syura: 38 yang menyebutkan bahwa urusan kaum Muslim diselesaikan melalui musyawarah di antara mereka. Prinsip ini menegaskan bahwa pengambilan keputusan dalam Islam tidak bersifat otoriter, melainkan melibatkan partisipasi kolektif sebagai bentuk tanggung jawab bersama

⁵⁸³ Ibid., hlm. 155.

⁵⁸⁴ Watt, *Islamic Political Thought*, hlm. 30.

dalam kehidupan sosial dan politik. Oleh karena itu, *syura* tidak hanya dipahami sebagai mekanisme teknis, tetapi juga sebagai nilai etis yang mencerminkan keadilan, keterbukaan, dan kebersamaan dalam pengelolaan kekuasaan.⁵⁸⁵

Dalam praktiknya, *syura* pada masa awal Islam tidak memiliki bentuk institusional yang baku sebagaimana sistem politik modern. Ia lebih merupakan prinsip normatif yang fleksibel dan kontekstual, yang penerapannya bergantung pada situasi dan kondisi masyarakat saat itu. Tidak adanya prosedur tunggal dalam pelaksanaan *syura* menunjukkan bahwa Islam tidak menetapkan model politik yang rigid, melainkan memberikan ruang bagi ijtihad dalam menentukan bentuk dan mekanisme kepemimpinan.⁵⁸⁶

Hal ini terlihat jelas dalam proses suksesi kepemimpinan pada masa Khulafaur Rasyidin. Pengangkatan Abu Bakar sebagai khalifah pertama dilakukan melalui musyawarah di Saqifah Bani Sa'idah, yang melibatkan para tokoh Muhajirin dan Anshar. Meskipun proses tersebut berlangsung dalam situasi yang cukup mendesak, hasilnya tetap memperoleh legitimasi dari komunitas Muslim secara luas.⁵⁸⁷

Pada masa Umar bin Khattab, mekanisme suksesi mengalami perubahan. Abu Bakar menunjuk Umar sebagai penerusnya, namun penunjukan tersebut tidak bersifat absolut karena tetap membutuhkan persetujuan masyarakat. Hal ini menunjukkan bahwa

⁵⁸⁵ Kennedy, hlm. 90.

⁵⁸⁶ Lewis, hlm. 50.

⁵⁸⁷ Esposito, hlm. 34.

unsur konsultasi dan legitimasi sosial tetap menjadi bagian penting dalam proses kepemimpinan, meskipun bentuknya berbeda dari sebelumnya.⁵⁸⁸

Sementara itu, pada masa Utsman bin Affan, sistem *syura* diwujudkan melalui pembentukan dewan formatur yang terdiri dari enam sahabat utama yang ditunjuk oleh Umar. Dewan ini bertugas memilih khalifah berikutnya melalui musyawarah internal. Model ini menunjukkan adanya upaya untuk menginstitutionalisasi prinsip *syura*, meskipun masih dalam bentuk yang sederhana dan terbatas.⁵⁸⁹

Adapun pada masa Ali bin Abi Thalib, proses pengangkatan khalifah terjadi dalam kondisi krisis politik yang kompleks, terutama setelah terbunuhnya Utsman. Dalam situasi tersebut, legitimasi Ali diperoleh melalui dukungan sebagian besar masyarakat, meskipun tidak sepenuhnya bebas dari konflik. Hal ini menunjukkan bahwa penerapan *syura* sangat dipengaruhi oleh kondisi sosial-politik yang berkembang.⁵⁹⁰

Dari berbagai praktik tersebut, dapat disimpulkan bahwa *syura* dalam politik Islam awal bersifat dinamis dan tidak terikat pada satu prosedur tertentu. Ia lebih merupakan prinsip normatif yang menekankan pentingnya partisipasi, konsultasi, dan konsensus dalam pengambilan keputusan. Fleksibilitas ini menjadi salah satu ciri khas sistem politik Islam awal

⁵⁸⁸ Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State*, hlm. 40.

⁵⁸⁹ Hallaq, hlm. 160.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, hlm. 165.

yang memungkinkan adaptasi terhadap berbagai kondisi sosial dan politik.⁵⁹¹

Dari perspektif politik, sistem *syura* mencerminkan model kepemimpinan yang berbasis legitimasi sosial dan moral. Kekuasaan tidak diperoleh melalui warisan keluarga atau dominasi kekuatan militer, melainkan melalui pengakuan dan persetujuan masyarakat. Dalam hal ini, legitimasi kekuasaan bersifat partisipatif karena melibatkan komunitas, sekaligus normatif karena didasarkan pada nilai-nilai etika dan ajaran agama.⁵⁹²

Lebih jauh, konsep *syura* juga menunjukkan bahwa dalam tradisi Islam awal terdapat kesadaran akan pentingnya akuntabilitas kekuasaan. Penguasa tidak dipandang sebagai figur yang memiliki otoritas absolut, tetapi sebagai pemimpin yang bertanggung jawab kepada masyarakat dan kepada nilai-nilai agama. Dengan demikian, *syura* tidak hanya berfungsi sebagai mekanisme politik, tetapi juga sebagai instrumen moral untuk menjaga keseimbangan antara kekuasaan dan keadilan.⁵⁹³

Namun demikian, perlu dicatat bahwa sistem *syura* pada masa awal Islam memiliki keterbatasan. Partisipasi dalam musyawarah umumnya terbatas pada elite tertentu, seperti para sahabat atau tokoh masyarakat, sehingga belum mencerminkan partisipasi luas sebagaimana dalam konsep demokrasi modern. Selain itu, tidak adanya prosedur formal yang baku juga membuka ruang bagi konflik dalam proses suksesi

⁵⁹¹ Esposito, hlm. 60.

⁵⁹² Feldman, hlm. 45.

⁵⁹³ Lewis, hlm. 62.

kepemimpinan, sebagaimana terlihat dalam peristiwa *fitnah*.⁵⁹⁴

Dengan demikian, konsep *syura* dalam politik Islam awal dapat dipahami sebagai prinsip normatif yang menekankan musyawarah, partisipasi, dan legitimasi moral dalam kekuasaan. Meskipun memiliki keterbatasan dalam praktiknya, *syura* tetap menjadi fondasi penting dalam pemikiran politik Islam, yang kemudian mengalami reinterpretasi dalam menghadapi perubahan sistem politik, termasuk dalam transformasi menuju monarki dalam tradisi Sunni.

3. Krisis Politik dan Awal Transformasi

Transformasi dari sistem *syura* menuju sistem monarki dalam sejarah politik Islam tidak terjadi secara tiba-tiba, melainkan melalui proses krisis politik yang panjang dan kompleks. Perubahan ini merupakan hasil dari dinamika internal masyarakat Muslim yang menghadapi tantangan besar dalam mempertahankan stabilitas politik setelah wafatnya Nabi Muhammad SAW. Krisis tersebut tidak hanya bersifat politik, tetapi juga menyentuh dimensi sosial dan teologis, sehingga memberikan dampak mendalam terhadap perkembangan sistem kekuasaan dalam Islam.⁵⁹⁵

Salah satu titik awal krisis tersebut dapat dilihat pada masa pemerintahan Khalifah Utsman bin Affan (644–656 M). Pada masa ini, muncul ketidakpuasan dari berbagai kelompok masyarakat terhadap kebijakan administratif dan politik yang dianggap kurang adil,

⁵⁹⁴ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm. 24–26.

⁵⁹⁵ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 40–42.

terutama terkait dengan pengangkatan pejabat dari kalangan keluarga Bani Umayyah. Ketegangan ini kemudian berkembang menjadi konflik terbuka yang berujung pada terbunuhnya Utsman oleh kelompok pemberontak. Peristiwa ini menjadi titik balik penting karena untuk pertama kalinya terjadi pergolakan politik besar dalam tubuh masyarakat Muslim yang sebelumnya relatif stabil.⁵⁹⁶

Setelah wafatnya Utsman, Ali bin Abi Thalib diangkat sebagai khalifah dalam situasi yang sangat tidak stabil. Kepemimpinannya dihadapkan pada berbagai tantangan serius, termasuk tuntutan untuk menuntut keadilan atas pembunuhan Utsman. Konflik ini memicu terjadinya perang saudara, seperti Perang Jamal antara kelompok Ali dan Aisyah, serta Perang Shiffin antara Ali dan Mu'awiyah bin Abi Sufyan. Peristiwa-peristiwa ini menunjukkan bahwa sistem politik berbasis *syura* tidak lagi mampu mengelola konflik kekuasaan yang semakin kompleks.⁵⁹⁷

Perang Shiffin dan peristiwa arbitrase (*tahkim*) yang mengikutinya memperlihatkan semakin dalamnya perpecahan politik dalam masyarakat Muslim. Keputusan arbitrase yang tidak memuaskan sebagian pihak melahirkan kelompok Khawarij, yang menolak legitimasi baik Ali maupun Mu'awiyah. Kondisi ini menunjukkan bahwa krisis politik tidak hanya melibatkan dua kubu utama, tetapi juga melahirkan

⁵⁹⁶ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 14–18.

⁵⁹⁷ Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), hlm. 150–152.

fragmentasi yang lebih luas dalam masyarakat Muslim.⁵⁹⁸

Periode konflik ini dikenal sebagai *fitnah kubra* (fitnah besar), yang menjadi fase krusial dalam sejarah politik Islam. *Fitnah kubra* tidak hanya melemahkan stabilitas politik, tetapi juga mengguncang fondasi legitimasi kekuasaan yang sebelumnya berbasis pada konsensus komunitas. Dalam kondisi konflik berkepanjangan, prinsip *syura* menjadi sulit diterapkan secara efektif karena tidak adanya kesepakatan yang luas di antara kelompok-kelompok yang bersaing.⁵⁹⁹

Dalam situasi seperti ini, kebutuhan akan stabilitas politik menjadi prioritas utama. Masyarakat Muslim mulai menyadari bahwa tanpa otoritas yang kuat dan terpusat, konflik akan terus berlanjut dan mengancam keberlangsungan umat. Oleh karena itu, muncul kecenderungan untuk menerima bentuk kekuasaan yang lebih otoritatif, selama mampu menjamin keamanan dan ketertiban sosial. Dalam konteks inilah sistem monarki mulai muncul sebagai solusi praktis terhadap krisis politik yang terjadi.⁶⁰⁰

Mu'awiyah bin Abi Sufyan tampil sebagai tokoh yang mampu menawarkan stabilitas tersebut. Sebagai gubernur Syam yang memiliki basis kekuatan militer dan administratif yang kuat, ia berhasil membangun dukungan politik yang signifikan. Setelah wafatnya Ali dan berakhirnya konflik dengan Hasan bin Ali,

⁵⁹⁸ Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates* (London: Longman, 2004), hlm. 83–90.

⁵⁹⁹ Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State* (Princeton: Princeton University Press, 2008), hlm. 38–40.

⁶⁰⁰ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, hlm. 50–52.

Mu'awiyah secara efektif mengkonsolidasikan kekuasaan dan mendirikan Dinasti Umayyah. Langkah ini menandai awal dari sistem monarki herediter dalam sejarah Islam.⁶⁰¹

Penerapan sistem monarki oleh Mu'awiyah tidak hanya didasarkan pada ambisi kekuasaan, tetapi juga pada kebutuhan praktis untuk menciptakan stabilitas politik. Dengan menetapkan putranya, Yazid, sebagai penerus, Mu'awiyah berusaha menghindari konflik suksesi yang sebelumnya sering terjadi. Meskipun langkah ini menuai kritik dari sebagian kalangan yang masih berpegang pada prinsip *syura*, banyak pihak yang akhirnya menerima sistem tersebut sebagai kompromi untuk menjaga persatuan umat.⁶⁰²

Transformasi ini menunjukkan bahwa krisis politik memiliki peran penting dalam mendorong perubahan sistem kekuasaan. Sistem *syura* yang sebelumnya menjadi ideal normatif tidak sepenuhnya ditinggalkan, tetapi mengalami pergeseran dalam praktiknya. Dalam kondisi krisis, stabilitas dan keamanan menjadi faktor utama dalam menentukan legitimasi kekuasaan, bahkan jika hal tersebut berarti mengadopsi sistem yang berbeda dari model awal Islam.⁶⁰³

Dari perspektif analitis, krisis politik pada masa Utsman dan Ali menunjukkan adanya keterbatasan dalam sistem *syura* ketika dihadapkan pada konflik kekuasaan yang kompleks. Sementara itu, munculnya

⁶⁰¹ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), hlm. 125–128.

⁶⁰² Al-Qur'an, QS. Asy-Syura: 38.

⁶⁰³ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm. 26–28.

monarki dapat dipahami sebagai bentuk adaptasi terhadap kebutuhan akan stabilitas politik. Hal ini mencerminkan bahwa perkembangan politik dalam Islam tidak bersifat statis, tetapi dinamis dan kontekstual, mengikuti perubahan kondisi sosial dan historis yang melingkupinya.⁶⁰⁴

Dengan demikian, krisis politik dan peristiwa *fitnah kubra* menjadi faktor utama yang mendorong transformasi dari sistem *syura* menuju monarki. Perubahan ini tidak hanya mengubah struktur kekuasaan, tetapi juga membentuk pola legitimasi politik dalam tradisi Sunni, yang kemudian berkembang menjadi lebih realistis dan pragmatis dalam menghadapi realitas politik.

4. Munculnya Sistem Monarki Herediter

Munculnya sistem monarki herediter dalam sejarah politik Islam, khususnya pada masa Dinasti Umayyah, merupakan salah satu perubahan paling signifikan dalam praktik kekuasaan. Sistem ini menandai pergeseran mendasar dari model kepemimpinan yang sebelumnya berbasis musyawarah (*syura*) menuju pola kekuasaan yang bersifat dinastik dan turun-temurun. Dalam sistem monarki herediter, kekuasaan tidak lagi ditentukan melalui proses konsultasi komunitas secara luas, tetapi diwariskan dalam lingkup keluarga penguasa sebagai bentuk kontinuitas politik.⁶⁰⁵

Penunjukan Yazid bin Mu'awiyah sebagai penerus oleh Mu'awiyah bin Abi Sufyan menjadi simbol utama

⁶⁰⁴ Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates* (London: Longman, 2004), hlm. 58-60.

⁶⁰⁵ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 42.

dari transformasi ini. Langkah tersebut merupakan inovasi politik yang belum pernah terjadi sebelumnya dalam sejarah Islam, karena untuk pertama kalinya suksesi kepemimpinan ditetapkan secara langsung berdasarkan garis keturunan. Keputusan ini memicu berbagai reaksi dalam masyarakat Muslim, termasuk penolakan dari sejumlah tokoh penting seperti Husain bin Ali dan Abdullah bin Zubair, yang menilai bahwa sistem tersebut bertentangan dengan prinsip *syura* yang telah menjadi dasar legitimasi kekuasaan sebelumnya.⁶⁰⁶

Namun demikian, dari perspektif politik praktis, sistem monarki hereditas menawarkan sejumlah keunggulan yang sulit diabaikan. Pertama, sistem ini memberikan stabilitas politik yang lebih kuat, karena mengurangi potensi konflik dalam proses suksesi kepemimpinan. Dengan adanya garis keturunan yang jelas, perebutan kekuasaan dapat diminimalisir, sehingga negara dapat berfungsi secara lebih efektif.⁶⁰⁷ Kedua, sistem ini menciptakan struktur pemerintahan yang lebih terorganisasi dan berkelanjutan. Dinasti sebagai institusi politik memungkinkan adanya kesinambungan kebijakan dan administrasi, yang sangat penting dalam mengelola wilayah kekuasaan yang luas dan kompleks. Dalam konteks ekspansi Islam yang meliputi berbagai wilayah dengan latar

⁶⁰⁶ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 17-18.

⁶⁰⁷ Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), hlm. 152-155.

belakang budaya yang beragam, stabilitas administratif menjadi kebutuhan yang mendesak.⁶⁰⁸

Ketiga, sistem monarki herediter memberikan kepastian dalam proses suksesi kekuasaan. Berbeda dengan sistem *syura* yang bersifat terbuka dan sering kali menimbulkan perbedaan pendapat, sistem dinasti menyediakan mekanisme yang lebih jelas dalam menentukan pemimpin berikutnya. Kepastian ini menjadi faktor penting dalam menjaga kontinuitas pemerintahan dan menghindari kekosongan kekuasaan.⁶⁰⁹

Namun di balik keunggulan tersebut, sistem monarki herediter juga memiliki sejumlah implikasi yang problematis. Salah satu dampak utamanya adalah berkurangnya partisipasi politik masyarakat. Dalam sistem *syura*, masyarakat—meskipun terbatas pada kelompok elite—memiliki peran dalam menentukan kepemimpinan. Sementara dalam sistem monarki, proses tersebut menjadi tertutup dan terpusat pada keluarga penguasa, sehingga mengurangi ruang partisipasi publik.⁶¹⁰

Selain itu, sistem ini juga membuka peluang bagi munculnya kekuasaan yang bersifat otoriter. Karena legitimasi tidak lagi sepenuhnya bergantung pada persetujuan masyarakat, penguasa dapat mempertahankan kekuasaan melalui kontrol politik dan militer. Dalam kondisi tertentu, hal ini dapat

⁶⁰⁸ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), hlm. 124–126.

⁶⁰⁹ Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State* (Princeton: Princeton University Press, 2008), hlm. 36–38.

⁶¹⁰ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, hlm. 44.

mengarah pada penyalahgunaan kekuasaan dan melemahnya akuntabilitas politik.⁶¹¹

Perubahan ini juga berdampak pada konsep legitimasi kekuasaan dalam Islam. Jika sebelumnya legitimasi lebih bersifat normatif dan partisipatif, maka dalam sistem monarki legitimasi menjadi lebih kompleks, mencakup aspek stabilitas politik, efektivitas pemerintahan, dan kemampuan penguasa dalam mempertahankan kekuasaan. Dengan kata lain, legitimasi tidak lagi semata-mata ditentukan oleh proses (*procedure*), tetapi juga oleh hasil (*outcome*) yang dihasilkan oleh pemerintahan.⁶¹²

Dalam konteks ini, konsep *syura* tidak sepenuhnya ditinggalkan, tetapi mengalami transformasi makna. Ia tetap dipandang sebagai prinsip normatif yang ideal, tetapi tidak lagi menjadi mekanisme utama dalam praktik politik. Para ulama Sunni kemudian mengakomodasi perubahan ini dengan pendekatan yang pragmatis, yaitu menerima sistem monarki selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar Islam, seperti keadilan dan kemaslahatan.⁶¹³

Dari perspektif historis dan analitis, munculnya sistem monarki hereditas dapat dipahami sebagai bentuk adaptasi terhadap realitas politik yang kompleks. Perubahan ini menunjukkan bahwa praktik politik dalam Islam tidak bersifat statis, melainkan dinamis dan kontekstual. Tradisi Sunni, dalam hal ini,

⁶¹¹ Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, hlm. 75–80.

⁶¹² W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm. 30–32.

⁶¹³ Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates* (London: Longman, 2004), hlm. 83–85.

memperlihatkan fleksibilitas dalam merespons perubahan, dengan tetap mempertahankan nilai-nilai normatif sebagai dasar legitimasi kekuasaan.⁶¹⁴

Dengan demikian, sistem monarki hereditas yang diperkenalkan oleh Dinasti Umayyah tidak hanya mengubah struktur kekuasaan, tetapi juga membentuk paradigma baru dalam pemikiran politik Islam. Sistem ini menjadi dasar bagi perkembangan politik selanjutnya, sekaligus menunjukkan bahwa legitimasi kekuasaan dalam tradisi Sunni merupakan hasil interaksi antara norma agama dan realitas politik yang terus berkembang.

5. Perubahan Konsep Legitimasi Kekuasaan

Transformasi dari sistem *syura* menuju sistem monarki hereditas membawa perubahan mendasar dalam konsep legitimasi kekuasaan dalam politik Islam. Pada masa awal Islam, legitimasi politik bersumber utama dari persetujuan komunitas melalui mekanisme musyawarah. Kekuasaan dianggap sah karena memperoleh pengakuan sosial dan moral dari masyarakat, serta sesuai dengan nilai-nilai agama yang menekankan keadilan, amanah, dan tanggung jawab kepemimpinan. Dalam kerangka ini, legitimasi bersifat partisipatif dan normatif, karena bergantung pada keterlibatan komunitas dan kesesuaian dengan prinsip-prinsip etika Islam.⁶¹⁵

Namun, dengan munculnya sistem monarki, konsep legitimasi mengalami pergeseran yang signifikan.

⁶¹⁴ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 18–20.

⁶¹⁵ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 45–47.

Legitimasi kekuasaan tidak lagi semata-mata ditentukan oleh proses musyawarah atau persetujuan masyarakat, tetapi juga oleh kemampuan penguasa dalam menjaga stabilitas politik, mengelola pemerintahan secara efektif, serta mempertahankan kekuasaan dari ancaman internal maupun eksternal. Dalam konteks ini, legitimasi menjadi lebih kompleks, karena mencakup dimensi normatif sekaligus pragmatis.⁶¹⁶

Secara konseptual, legitimasi kekuasaan dalam tradisi Sunni pasca-transformasi dapat dipahami dalam dua dimensi utama. Pertama, legitimasi normatif, yaitu legitimasi yang bersumber dari kesesuaian kekuasaan dengan nilai-nilai agama dan prinsip syariah. Dalam dimensi ini, penguasa dianggap sah apabila mampu menegakkan keadilan (*'adl*), menjaga agama (*hifz al-din*), serta mewujudkan kemaslahatan (*maslahah*) bagi masyarakat. Prinsip-prinsip ini tetap menjadi standar etis yang digunakan oleh ulama dalam menilai kekuasaan, meskipun bentuk sistem politik telah berubah.⁶¹⁷

Kedua, legitimasi pragmatis, yaitu legitimasi yang didasarkan pada efektivitas kekuasaan dalam menciptakan stabilitas politik dan ketertiban sosial. Dalam dimensi ini, kekuasaan dianggap sah bukan semata karena prosesnya, tetapi karena hasil yang dihasilkan. Pemerintahan yang mampu menjaga keamanan, menghindari konflik, dan memenuhi

⁶¹⁶ Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), hlm. 155-158.

⁶¹⁷ Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State* (Princeton: Princeton University Press, 2008), hlm. 38-40.

kebutuhan masyarakat akan lebih mudah diterima, meskipun tidak sepenuhnya memenuhi ideal normatif *syura*. Pendekatan ini mencerminkan realisme politik dalam tradisi Sunni, yang mengutamakan kemaslahatan dan stabilitas sebagai tujuan utama kekuasaan.⁶¹⁸

Perubahan ini menunjukkan bahwa dalam perkembangan sejarahnya, politik Islam tidak bersifat rigid atau kaku, tetapi memiliki kemampuan untuk beradaptasi dengan realitas sosial dan politik yang kompleks. Tradisi Sunni, khususnya, mengembangkan pendekatan yang moderat dengan tidak menolak perubahan bentuk kekuasaan, selama kekuasaan tersebut tetap berada dalam koridor nilai-nilai Islam. Dalam hal ini, legitimasi tidak lagi dipahami secara tunggal, tetapi sebagai kombinasi antara norma agama dan kebutuhan praktis dalam penyelenggaraan negara.⁶¹⁹

Lebih jauh, perubahan konsep legitimasi ini juga berdampak pada hubungan antara penguasa dan masyarakat. Jika pada masa *syura* hubungan tersebut bersifat lebih partisipatif, maka dalam sistem monarki hubungan tersebut menjadi lebih hierarkis. Namun demikian, dimensi normatif tetap berperan sebagai mekanisme kontrol moral terhadap kekuasaan. Ulama, dalam hal ini, menjadi aktor penting yang menjaga agar legitimasi pragmatis tidak sepenuhnya mengabaikan nilai-nilai etis dan religius.⁶²⁰

⁶¹⁸ Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, hlm. 90-92.

⁶¹⁹ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, hlm. 50-52.

⁶²⁰ John L. Esposito, *Islam and Politics*, hlm. 35.

Dari perspektif teoritis, perubahan ini dapat dipahami sebagai pergeseran dari model legitimasi berbasis prosedural menuju legitimasi berbasis kinerja (*performance legitimacy*). Dalam model ini, keberhasilan pemerintah dalam menciptakan stabilitas dan kesejahteraan menjadi faktor utama dalam menentukan penerimaan masyarakat terhadap kekuasaan. Namun berbeda dengan sistem sekuler modern, legitimasi dalam tradisi Sunni tetap memiliki dimensi religius yang kuat, sehingga aspek moral dan etika tetap menjadi bagian integral dari penilaian terhadap kekuasaan.⁶²¹

Dengan demikian, transformasi dari *syura* ke monarki tidak hanya mengubah struktur kekuasaan, tetapi juga mereformulasi konsep legitimasi politik dalam Islam. Legitimasi tidak lagi semata-mata bersumber dari proses musyawarah, tetapi juga dari kemampuan kekuasaan dalam mewujudkan stabilitas dan kemaslahatan. Perubahan ini mencerminkan fleksibilitas dan adaptabilitas tradisi politik Sunni, yang mampu mengintegrasikan antara ideal normatif agama dan realitas politik yang terus berkembang.

6. Reinterpretasi Konsep Syura

Meskipun sistem monarki hereditas berkembang dalam praktik politik Islam, khususnya sejak masa Dinasti Umayyah, konsep *syura* tidak sepenuhnya ditinggalkan dalam tradisi Sunni. Sebaliknya, para ulama melakukan reinterpretasi terhadap konsep tersebut dengan menempatkannya sebagai prinsip normatif dan etis dalam kehidupan politik, bukan

⁶²¹ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), hlm. 125-128.

sebagai mekanisme institusional yang wajib diterapkan secara formal dalam setiap sistem pemerintahan. Reinterpretasi ini menunjukkan adanya upaya untuk mempertahankan nilai-nilai dasar Islam sekaligus mengakomodasi realitas politik yang telah berubah.⁶²²

Dalam kerangka pemikiran ulama Sunni klasik, *syura* tetap dipandang sebagai prinsip penting yang mencerminkan nilai keadilan, kebijaksanaan, dan partisipasi dalam pengambilan keputusan. Namun, penerapannya tidak lagi dipahami secara literal sebagai sistem pemilihan pemimpin sebagaimana pada masa Khulafaur Rasyidin. Sebaliknya, *syura* diinterpretasikan sebagai kewajiban moral bagi penguasa untuk berkonsultasi dengan para ulama, penasihat, dan tokoh masyarakat dalam menjalankan pemerintahan.⁶²³

Pendekatan ini dapat dilihat dalam pemikiran Al-Mawardi yang menekankan pentingnya nasihat (*nashihah*) dan konsultasi dalam pemerintahan, meskipun ia menerima keberadaan sistem monarki. Demikian pula Al-Ghazali yang menilai bahwa stabilitas politik lebih utama, tetapi tetap menekankan perlunya penguasa mendengarkan pandangan para ulama sebagai bentuk implementasi nilai *syura*. Dalam hal ini, *syura* tidak lagi berfungsi sebagai prosedur politik formal, melainkan sebagai etika pemerintahan yang harus dijalankan oleh penguasa.⁶²⁴

⁶²² Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 50.

⁶²³ Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates* (London: Longman, 2004), hlm. 91-94.

⁶²⁴ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm. 32-34.

Dalam perspektif ini, terdapat dua dimensi penting dalam reinterpretasi *syura*. Pertama, *syura* sebagai nilai normatif, yaitu prinsip yang menekankan pentingnya keterlibatan kolektif, keadilan, dan kebijaksanaan dalam pengambilan keputusan. Nilai ini tetap dipertahankan sebagai bagian integral dari ajaran Islam, sehingga tidak kehilangan relevansinya meskipun sistem politik berubah.⁶²⁵

Kedua, *syura* sebagai praktik kontekstual, yaitu penerapan prinsip musyawarah yang disesuaikan dengan kondisi sosial dan politik yang ada. Dalam sistem monarki, praktik ini dapat diwujudkan melalui konsultasi antara penguasa dan ulama, pembentukan dewan penasihat, atau mekanisme lain yang memungkinkan adanya pertimbangan kolektif dalam kebijakan publik. Dengan demikian, *syura* tetap hadir dalam praktik politik, meskipun dalam bentuk yang berbeda dari masa awal Islam.⁶²⁶

Reinterpretasi ini menunjukkan fleksibilitas dalam pemikiran politik Sunni. Tradisi Sunni tidak memaksakan satu bentuk sistem politik tertentu, tetapi lebih menekankan pada substansi nilai yang harus diwujudkan dalam pemerintahan. Selama prinsip-prinsip dasar seperti keadilan, kemaslahatan, dan tanggung jawab tetap terjaga, maka bentuk sistem politik dapat beragam dan disesuaikan dengan kebutuhan zaman.⁶²⁷

⁶²⁵ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), hlm. 128-130.

⁶²⁶ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 36.

⁶²⁷ Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), hlm. 160.

Dari perspektif analitis, pendekatan ini mencerminkan adanya pergeseran dari pemahaman tekstual menuju pemahaman kontekstual terhadap konsep *syura*. Para ulama tidak hanya melihat *syura* sebagai perintah normatif yang harus diterapkan secara literal, tetapi juga sebagai prinsip yang harus diinterpretasikan sesuai dengan realitas sosial-politik. Hal ini memungkinkan tradisi politik Sunni untuk tetap relevan dalam berbagai konteks sejarah, tanpa kehilangan identitas normatifnya.⁶²⁸

Lebih jauh, reinterpretasi *syura* juga berperan dalam menjaga keseimbangan antara kekuasaan dan moralitas. Dengan menempatkan *syura* sebagai prinsip etis, penguasa tetap memiliki kewajiban moral untuk mendengarkan aspirasi masyarakat dan mempertimbangkan pandangan para ahli. Hal ini menjadi mekanisme kontrol yang bersifat non-formal, tetapi memiliki kekuatan moral yang signifikan dalam membatasi kekuasaan.⁶²⁹

Dengan demikian, reinterpretasi konsep *syura* dalam tradisi Sunni menunjukkan bahwa perubahan sistem politik tidak selalu berarti hilangnya nilai-nilai dasar Islam. Sebaliknya, nilai-nilai tersebut dapat dipertahankan melalui penyesuaian dalam bentuk dan mekanisme penerapannya. Hal ini memperlihatkan bahwa tradisi politik Sunni memiliki karakter yang fleksibel dan adaptif, yang memungkinkan integrasi antara prinsip normatif agama dan realitas politik yang terus berkembang.

⁶²⁸ Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State* (Princeton: Princeton University Press, 2008), hlm. 42–45.

⁶²⁹ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, hlm. 55.

7. Respons Ulama Sunni

Transformasi dari sistem *syura* menuju sistem monarki herediter dalam sejarah politik Islam tidak hanya memunculkan perubahan struktural dalam kekuasaan, tetapi juga menuntut respons intelektual dari para ulama Sunni. Dalam menghadapi realitas politik yang baru tersebut, para ulama tidak mengambil posisi yang sepenuhnya normatif-idealis dengan menolak sistem monarki, tetapi cenderung mengembangkan pendekatan yang pragmatis dan realistis. Pendekatan ini bertujuan untuk menjaga keseimbangan antara idealitas ajaran Islam dan kebutuhan praktis dalam kehidupan politik.⁶³⁰

Secara umum, para ulama Sunni tidak menolak sistem monarki secara mutlak selama penguasa tetap mampu menjalankan fungsi-fungsi dasar negara. Fungsi tersebut meliputi penegakan keadilan (*'adl*), menjaga stabilitas politik (*istiqrar*), serta melindungi masyarakat dari kekacauan dan ancaman. Dalam kerangka ini, legitimasi kekuasaan tidak lagi sepenuhnya bergantung pada prosedur formal seperti *syura*, tetapi lebih ditekankan pada hasil (*outcome*) yang dihasilkan oleh pemerintahan. Dengan kata lain, pemerintahan yang mampu menjaga ketertiban dan kemaslahatan masyarakat dapat diterima secara normatif, meskipun tidak sepenuhnya memenuhi ideal prosedural awal Islam.⁶³¹

Pendekatan pragmatis ini mencerminkan karakter khas pemikiran politik Sunni yang cenderung moderat dan adaptif. Para ulama menyadari bahwa

⁶³⁰ John L. Esposito, *Islam and Politics*, hlm. 60–62.

⁶³¹ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, hlm. 132–134.

mempertahankan stabilitas politik merupakan kebutuhan mendasar dalam kehidupan masyarakat. Dalam situasi di mana konflik politik dapat membawa kerusakan yang lebih besar, penerimaan terhadap sistem yang tidak ideal secara normatif dapat dianggap sebagai pilihan yang lebih maslahat. Prinsip ini kemudian dikenal dalam tradisi fiqh sebagai upaya memilih kemudaratan yang lebih kecil (*akhaff al-dararayn*).⁶³²

Pandangan tersebut dapat dilihat secara jelas dalam pemikiran para ulama klasik. Al-Ghazali, misalnya, menekankan pentingnya stabilitas politik sebagai prasyarat bagi keberlangsungan agama dan kehidupan sosial. Ia berpendapat bahwa kekuasaan, meskipun tidak sempurna, tetap diperlukan untuk mencegah kekacauan. Dalam pandangannya, negara yang stabil lebih baik daripada kondisi tanpa otoritas yang berpotensi menimbulkan anarki.⁶³³

Sementara itu, Al-Mawardi memberikan kerangka yang lebih sistematis melalui konsep *imamah*. Ia menegaskan bahwa tujuan utama kepemimpinan adalah menjaga agama dan mengatur kehidupan dunia. Dalam kerangka ini, bentuk sistem pemerintahan tidak menjadi persoalan utama, selama fungsi-fungsi tersebut dapat dijalankan secara efektif. Dengan demikian, legitimasi kekuasaan lebih

⁶³² Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), hlm. 160-162.

⁶³³ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 55-57.

ditentukan oleh kemampuannya dalam menjalankan fungsi tersebut daripada bentuk formalnya.⁶³⁴

Ibnu Taymiyyah bahkan memberikan penekanan yang lebih kuat pada dimensi keadilan sebagai dasar legitimasi kekuasaan. Ia menyatakan bahwa pemerintahan yang adil, meskipun tidak ideal secara religius, lebih baik daripada pemerintahan yang zalim meskipun mengklaim legitimasi agama. Dalam perspektif ini, keadilan menjadi prinsip utama yang menentukan sah atau tidaknya suatu kekuasaan, melampaui persoalan bentuk sistem politik.⁶³⁵

Dari pemikiran para ulama tersebut, terlihat bahwa respons Sunni terhadap transformasi politik bersifat fleksibel dan kontekstual. Mereka tidak terjebak dalam pendekatan normatif yang kaku, tetapi berusaha memahami realitas politik secara lebih komprehensif. Pendekatan ini memungkinkan tradisi Sunni untuk tetap relevan dalam berbagai konteks sejarah, tanpa kehilangan pijakan normatifnya dalam ajaran Islam.⁶³⁶ Namun demikian, pendekatan pragmatis ini juga tidak lepas dari kritik. Beberapa kalangan menilai bahwa sikap kompromistis terhadap kekuasaan berpotensi melemahkan fungsi kritis ulama terhadap penguasa. Ketika legitimasi terlalu ditekankan pada stabilitas dan hasil, terdapat risiko bahwa penyimpangan kekuasaan dapat ditoleransi selama tidak mengganggu ketertiban sosial. Oleh karena itu, keseimbangan antara

⁶³⁴ Al-Mawardi, *al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1985), hlm. 5–8.

⁶³⁵ Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State* (Princeton: Princeton University Press, 2008), hlm. 42–44.

⁶³⁶ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 60–63.

pragmatisme politik dan idealisme normatif menjadi tantangan penting dalam pemikiran politik Sunni.⁶³⁷ Meskipun demikian, secara umum dapat disimpulkan bahwa respons ulama Sunni terhadap transformasi dari *syura* ke monarki menunjukkan adanya upaya untuk menjaga keberlangsungan sistem politik sekaligus mempertahankan nilai-nilai dasar Islam. Legitimasi kekuasaan tidak lagi dipahami secara sempit sebagai hasil dari prosedur tertentu, tetapi sebagai kombinasi antara nilai normatif dan efektivitas pemerintahan. Pendekatan ini mencerminkan karakter politik Sunni yang moderat, realistis, dan adaptif terhadap perubahan sejarah.

8. Implikasi Sosial dan Politik

Transformasi dari sistem *syura* menuju sistem monarki herediter tidak hanya berdampak pada struktur kekuasaan, tetapi juga membawa implikasi sosial dan politik yang luas dalam kehidupan masyarakat Muslim. Perubahan ini mempengaruhi pola hubungan antara penguasa dan masyarakat, peran aktor-aktor sosial, serta bentuk legitimasi yang berkembang dalam sistem politik Islam. Oleh karena itu, analisis terhadap implikasi ini menjadi penting untuk memahami bagaimana tradisi politik Sunni terbentuk dalam konteks historis yang dinamis.⁶³⁸

Salah satu implikasi utama dari transformasi ini adalah munculnya negara yang lebih kuat dan terpusat. Dalam sistem monarki, kekuasaan terkonsentrasi pada

⁶³⁷ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm. 105-108.

⁶³⁸ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), hlm. 130-132.

penguasa dan aparat birokrasi yang berada di bawahnya. Sentralisasi ini memungkinkan negara untuk menjalankan fungsi administratif secara lebih efektif, termasuk dalam pengelolaan wilayah yang luas, pengumpulan pajak, serta pengendalian militer. Dengan demikian, negara tidak lagi sekadar representasi komunitas, tetapi menjadi institusi yang memiliki kekuatan struktural yang lebih besar dalam mengatur kehidupan masyarakat.⁶³⁹

Namun, di sisi lain, penguatan negara ini diikuti oleh berkurangnya partisipasi politik masyarakat. Dalam sistem *syura*, meskipun terbatas pada kalangan tertentu, masyarakat memiliki peran dalam menentukan kepemimpinan melalui musyawarah. Sementara dalam sistem monarki, proses tersebut menjadi lebih tertutup dan terkonsentrasi pada keluarga penguasa. Akibatnya, ruang partisipasi masyarakat dalam pengambilan keputusan politik menjadi semakin sempit, dan hubungan antara penguasa dan rakyat menjadi lebih hierarkis.⁶⁴⁰

Perubahan ini juga berdampak pada pola legitimasi kekuasaan. Ketika partisipasi masyarakat berkurang, legitimasi tidak lagi sepenuhnya bersumber dari persetujuan sosial, tetapi lebih banyak ditentukan oleh stabilitas politik dan efektivitas pemerintahan. Dalam kondisi ini, kekuasaan cenderung memperoleh legitimasi melalui kemampuannya menjaga ketertiban

⁶³⁹ Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), hlm. 165-167.

⁶⁴⁰ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 58-60.

dan keamanan, bukan melalui keterlibatan masyarakat dalam proses politik.⁶⁴¹

Implikasi lain yang sangat penting adalah meningkatnya peran ulama sebagai legitimator moral kekuasaan. Dalam situasi di mana legitimasi politik tidak lagi sepenuhnya berbasis partisipasi, ulama menjadi aktor kunci dalam memberikan justifikasi normatif terhadap kekuasaan. Mereka berfungsi sebagai penafsir ajaran agama yang menentukan apakah suatu kekuasaan dapat diterima secara syar'i atau tidak. Dengan demikian, ulama memainkan peran penting dalam menghubungkan antara dimensi normatif agama dengan realitas politik.⁶⁴²

Dalam konteks ini, ulama juga berfungsi sebagai jembatan antara penguasa dan masyarakat. Di satu sisi, mereka memberikan legitimasi moral kepada penguasa dengan menegaskan bahwa kekuasaan tersebut masih berada dalam koridor nilai-nilai Islam. Di sisi lain, mereka juga menyampaikan aspirasi dan kritik masyarakat kepada penguasa melalui mekanisme nasihat, fatwa, dan pendidikan moral. Peran mediatif ini menjadi penting dalam menjaga stabilitas sosial, terutama dalam masyarakat yang memiliki tingkat religiositas tinggi.⁶⁴³

Dari perspektif sosiologis, transformasi ini juga mengubah struktur sosial masyarakat Muslim.

⁶⁴¹ Al-Mawardi, *al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1985), hlm. 15-18; Al-Ghazali, *al-Iqtisad fi al-'Itiqad* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), hlm. 200-202.

⁶⁴² John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 63-65.

⁶⁴³ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), hlm. 132-134.

Munculnya negara yang kuat dan birokratis menciptakan stratifikasi sosial yang lebih kompleks, di mana terdapat perbedaan yang lebih jelas antara elite politik, ulama, dan masyarakat umum. Dalam struktur ini, ulama memperoleh posisi yang unik sebagai otoritas moral yang tidak sepenuhnya berada dalam kekuasaan, tetapi juga tidak sepenuhnya terpisah darinya.⁶⁴⁴

Namun demikian, implikasi ini tidak sepenuhnya bersifat positif. Berkurangnya partisipasi politik masyarakat berpotensi melemahkan kontrol sosial terhadap kekuasaan, sehingga membuka peluang bagi munculnya praktik otoritarianisme. Selain itu, ketergantungan pada legitimasi moral ulama juga dapat menimbulkan risiko politisasi agama, terutama jika ulama terlalu dekat dengan penguasa dan kehilangan independensinya.⁶⁴⁵

Meskipun demikian, secara keseluruhan transformasi ini menunjukkan bahwa sistem politik Islam mampu beradaptasi dengan perubahan kondisi sosial dan politik. Penguatan negara, meskipun mengurangi partisipasi langsung masyarakat, juga memungkinkan terciptanya stabilitas yang diperlukan untuk perkembangan peradaban Islam. Sementara itu, peran ulama sebagai legitimator moral memberikan keseimbangan dengan menjaga agar kekuasaan tetap berada dalam koridor etika dan nilai-nilai agama.⁶⁴⁶

⁶⁴⁴ Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State* (Princeton: Princeton University Press, 2008), hlm. 45–47.

⁶⁴⁵ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm. 110–112.

⁶⁴⁶ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), hlm. 40–42.

Dengan demikian, implikasi sosial dan politik dari transformasi ini menunjukkan adanya perubahan yang kompleks dan multidimensional. Di satu sisi, terjadi penguatan struktur negara dan stabilitas politik, tetapi di sisi lain terjadi pengurangan partisipasi masyarakat dan munculnya ketergantungan pada legitimasi moral ulama. Dinamika ini kemudian menjadi salah satu ciri khas dalam tradisi politik Sunni, yang berusaha menyeimbangkan antara kekuasaan politik dan otoritas moral keagamaan.

9. Analisis Kritis

Transformasi dari sistem *syura* menuju sistem monarki herediter dalam sejarah politik Islam merupakan fenomena yang kompleks dan tidak dapat dinilai secara sederhana sebagai kemajuan atau kemunduran. Sebaliknya, transformasi ini memiliki dua sisi yang saling berkelindan, yaitu sebagai bentuk adaptasi terhadap kebutuhan stabilitas politik sekaligus sebagai pergeseran dari ideal normatif awal Islam. Oleh karena itu, analisis kritis diperlukan untuk melihat secara seimbang antara kekuatan dan kelemahan yang dihasilkan dari perubahan tersebut.⁶⁴⁷

a. Kekuatan Transformasi

Salah satu keunggulan utama dari transformasi menuju sistem monarki adalah meningkatnya stabilitas politik. Dalam konteks pasca-*fitnah kubra*, masyarakat Muslim menghadapi ancaman perpecahan yang serius. Sistem monarki herediter menawarkan mekanisme suksesi yang lebih jelas, sehingga dapat meminimalisir konflik perebutan

⁶⁴⁷ Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State* (Princeton: Princeton University Press, 2008), hlm. 45–47.

kekuasaan yang sebelumnya sering terjadi dalam sistem *syura*. Stabilitas ini menjadi faktor penting dalam menjaga keutuhan umat dan keberlangsungan negara.⁶⁴⁸

Selain itu, sistem monarki memungkinkan terbentuknya administrasi negara yang lebih efektif dan terorganisasi. Dengan adanya struktur birokrasi yang lebih mapan, negara mampu mengelola wilayah yang luas, mengatur sistem perpajakan, serta menjaga keamanan secara lebih sistematis. Dalam konteks ini, monarki memberikan landasan bagi berkembangnya negara sebagai institusi yang kompleks dan terstruktur.⁶⁴⁹

Kekuatan lain yang tidak kalah penting adalah terbukanya peluang bagi ekspansi dan perkembangan peradaban Islam. Stabilitas politik dan kekuatan negara memungkinkan Islam menyebar ke berbagai wilayah, seperti Afrika Utara, Andalusia, dan Asia Tengah. Dalam kondisi politik yang relatif stabil, aktivitas ekonomi, intelektual, dan budaya dapat berkembang secara signifikan, sebagaimana terlihat pada masa Umayyah dan Abbasiyah.⁶⁵⁰

b. Kelemahan Transformasi

Di sisi lain, transformasi ini juga membawa sejumlah kelemahan yang signifikan. Salah satu

⁶⁴⁸ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 62-65.

⁶⁴⁹ Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), hlm. 170.

⁶⁵⁰ Al-Ghazali, *al-Iqtisad fi al-I'tiqad* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), hlm. 199-201.

dampak utamanya adalah berkurangnya partisipasi politik masyarakat. Dalam sistem *syura*, meskipun terbatas, masyarakat memiliki peran dalam menentukan kepemimpinan. Namun dalam sistem monarki, proses tersebut menjadi tertutup dan terkonsentrasi pada keluarga penguasa, sehingga mengurangi keterlibatan masyarakat dalam pengambilan keputusan politik.⁶⁵¹

Selain itu, sistem monarki membuka peluang bagi munculnya kekuasaan yang bersifat otoriter. Ketika legitimasi tidak lagi bergantung pada persetujuan masyarakat, penguasa memiliki kecenderungan untuk mempertahankan kekuasaan melalui kontrol politik dan militer. Dalam kondisi tertentu, hal ini dapat mengarah pada penyalahgunaan kekuasaan, korupsi, serta ketidakadilan sosial.⁶⁵²

Kelemahan lainnya adalah potensi penyalahgunaan agama sebagai alat legitimasi kekuasaan. Dalam sistem monarki, penguasa sering kali memanfaatkan simbol dan narasi keagamaan untuk memperkuat posisinya, meskipun praktik kekuasaan yang dijalankan tidak selalu sejalan dengan nilai-nilai Islam. Hal ini dapat menyebabkan distorsi terhadap ajaran agama, di mana agama tidak lagi berfungsi sebagai

⁶⁵¹ Al-Mawardi, *al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1985), hlm. 5-8.

⁶⁵² Ibn Taymiyyah, *al-Siyasah al-Shar'iyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), hlm. 10-12.

kontrol moral, tetapi sebagai alat justifikasi politik.⁶⁵³

c. Dialektika antara Ideal dan Realitas

Dari perspektif analitis, transformasi ini mencerminkan adanya dialektika antara ideal normatif Islam dan realitas politik yang berkembang. Sistem *syura* merepresentasikan idealitas politik Islam yang berbasis partisipasi dan keadilan, sementara sistem monarki mencerminkan realitas kekuasaan yang menuntut stabilitas dan efektivitas. Tradisi Sunni, dalam hal ini, berusaha menjembatani kedua dimensi tersebut melalui pendekatan yang moderat dan pragmatis.⁶⁵⁴

Pendekatan ini memungkinkan penerimaan terhadap sistem monarki tanpa sepenuhnya meninggalkan nilai-nilai normatif Islam. Namun, pada saat yang sama, pendekatan ini juga mengandung risiko, yaitu terjadinya kompromi berlebihan terhadap kekuasaan yang dapat melemahkan fungsi kritis agama. Oleh karena itu, keseimbangan antara stabilitas politik dan kontrol moral menjadi kunci dalam menilai keberhasilan sistem ini.⁶⁵⁵

d. Relevansi Kritis dalam Konteks Modern

Analisis terhadap transformasi ini juga memiliki relevansi dalam konteks modern. Banyak negara

⁶⁵³ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm. 110-112.

⁶⁵⁴ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), hlm. 45-47.

⁶⁵⁵ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), hlm. 130-132.

Muslim saat ini masih menghadapi dilema yang serupa, yaitu antara menjaga stabilitas politik dan mendorong partisipasi demokratis. Pengalaman historis ini menunjukkan bahwa legitimasi kekuasaan yang hanya bertumpu pada stabilitas tanpa partisipasi dapat menimbulkan masalah jangka panjang, seperti ketidakpuasan sosial dan krisis legitimasi.⁶⁵⁶

Sebaliknya, sistem yang terlalu menekankan partisipasi tanpa stabilitas juga berpotensi menimbulkan instabilitas politik. Oleh karena itu, pelajaran penting dari transformasi ini adalah perlunya keseimbangan antara legitimasi normatif, partisipatif, dan pragmatis dalam membangun sistem politik yang berkelanjutan.⁶⁵⁷

Kesimpulan Analitis

Dengan demikian, transformasi dari *syura* ke monarki dalam tradisi politik Sunni memiliki karakter ambivalen. Di satu sisi, ia memberikan stabilitas, efektivitas administrasi, dan ruang bagi perkembangan peradaban Islam. Namun di sisi lain, ia juga membawa konsekuensi berupa berkurangnya partisipasi politik, munculnya kecenderungan otoritarianisme, serta potensi penyalahgunaan agama dalam legitimasi kekuasaan.

Analisis ini menunjukkan bahwa perkembangan politik Islam tidak dapat dilepaskan dari dinamika antara idealitas dan realitas. Tradisi Sunni berusaha

⁶⁵⁶ Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates* (London: Longman, 2004), hlm. 95-100.

⁶⁵⁷ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 60-62.

menjaga keseimbangan antara keduanya, meskipun tidak selalu berhasil secara sempurna. Oleh karena itu, pemahaman terhadap transformasi ini menjadi penting untuk melihat secara kritis bagaimana legitimasi kekuasaan dibentuk dan dijalankan dalam sejarah maupun dalam konteks kontemporer.

10. Relevansi dalam Konteks Modern

Transformasi dari sistem *syura* menuju monarki herediter dalam sejarah politik Islam tidak hanya memiliki signifikansi historis, tetapi juga relevansi yang kuat dalam konteks politik modern di negara-negara Muslim. Meskipun bentuk sistem pemerintahan telah mengalami perubahan yang signifikan, prinsip-prinsip dasar yang terkandung dalam konsep *syura* tetap menjadi referensi normatif dalam membangun legitimasi kekuasaan. Hal ini menunjukkan bahwa dalam tradisi politik Islam, khususnya Sunni, terdapat pemisahan antara bentuk institusional dan nilai normatif yang mendasarinya.⁶⁵⁸

Dalam praktiknya, banyak negara Muslim modern tidak lagi menggunakan sistem *syura* secara formal sebagaimana pada masa awal Islam. Sebagian besar negara mengadopsi sistem politik modern, seperti republik, monarki konstitusional, atau bahkan sistem demokrasi liberal. Mekanisme seperti pemilu, parlemen, dan konstitusi menjadi instrumen utama dalam menentukan dan mengatur kekuasaan. Namun demikian, nilai-nilai yang terkandung dalam *syura*, seperti musyawarah, keadilan, partisipasi, dan akuntabilitas, tetap diupayakan hadir dalam praktik

⁶⁵⁸ Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State* (Princeton: Princeton University Press, 2008), hlm. 45–47.

politik tersebut, meskipun dalam bentuk yang berbeda.⁶⁵⁹

Fenomena ini menunjukkan bahwa dalam perkembangan politik Islam, terdapat fleksibilitas antara bentuk dan substansi. Bentuk negara dapat berubah sesuai dengan tuntutan zaman dan konteks sosial-politik, tetapi nilai-nilai dasar yang bersumber dari ajaran Islam tetap dipertahankan sebagai landasan etis dalam penyelenggaraan kekuasaan. Dalam hal ini, *syura* tidak lagi dipahami sebagai sistem politik yang harus diterapkan secara literal, tetapi sebagai prinsip universal yang dapat diadaptasi dalam berbagai bentuk pemerintahan.⁶⁶⁰

Lebih jauh, reinterpretasi konsep *syura* dalam konteks modern sering kali dikaitkan dengan prinsip demokrasi. Beberapa pemikir Muslim kontemporer melihat adanya kesamaan antara *syura* dan demokrasi, terutama dalam hal partisipasi masyarakat dan pengambilan keputusan kolektif. Namun, terdapat pula perbedaan mendasar, terutama dalam hal sumber legitimasi. Jika demokrasi modern bersumber dari kedaulatan rakyat, maka dalam Islam legitimasi tetap dikaitkan dengan nilai-nilai ilahiah dan prinsip syariah.⁶⁶¹

Dalam konteks ini, banyak negara Muslim berupaya mengintegrasikan nilai-nilai Islam dengan sistem politik modern. Misalnya, melalui penerapan prinsip

⁶⁵⁹ Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), hlm. 170–172.

⁶⁶⁰ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 80–82.

⁶⁶¹ Clifford Geertz, *Islam Observed* (Chicago: University of Chicago Press, 1971), hlm. 120–125.

keadilan sosial, perlindungan hak-hak masyarakat, serta pengakuan terhadap peran agama dalam kehidupan publik. Upaya ini mencerminkan adanya kesinambungan antara tradisi politik Islam klasik dengan praktik politik kontemporer, meskipun dalam bentuk yang telah mengalami transformasi.⁶⁶²

Namun demikian, penerapan nilai-nilai *syura* dalam konteks modern juga menghadapi berbagai tantangan. Salah satu tantangan utama adalah bagaimana menjaga keseimbangan antara nilai-nilai agama dan prinsip-prinsip demokrasi modern, terutama dalam hal pluralisme, hak asasi manusia, dan kebebasan politik. Selain itu, politisasi agama juga menjadi isu penting, di mana nilai-nilai Islam terkadang digunakan sebagai alat legitimasi kekuasaan tanpa diiringi dengan implementasi yang substansial.⁶⁶³

Di sisi lain, pengalaman historis transformasi dari *syura* ke monarki memberikan pelajaran penting bagi politik modern. Bahwa legitimasi kekuasaan tidak dapat hanya bertumpu pada prosedur formal, tetapi juga harus didukung oleh kinerja pemerintahan yang mampu mewujudkan keadilan dan kesejahteraan masyarakat. Dengan demikian, kombinasi antara legitimasi prosedural dan legitimasi substantif menjadi kunci dalam membangun sistem politik yang berkelanjutan.⁶⁶⁴

⁶⁶²Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), hlm. 45-48.

⁶⁶³ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm. 110-115.

⁶⁶⁴ John L. Esposito, *Islam and Politics*, hlm. 102-105.

Dengan demikian, relevansi transformasi ini dalam konteks modern menunjukkan bahwa politik Islam memiliki karakter yang dinamis dan adaptif. Bentuk negara dapat berubah mengikuti perkembangan zaman, tetapi nilai-nilai dasar seperti keadilan, musyawarah, dan kemaslahatan tetap menjadi fondasi dalam legitimasi kekuasaan. Hal ini menegaskan bahwa dalam tradisi Sunni, yang terpenting bukanlah bentuk sistem politik, melainkan sejauh mana sistem tersebut mampu merealisasikan nilai-nilai etis dan tujuan-tujuan sosial yang menjadi inti ajaran Islam.

11. Kesimpulan

Transformasi dari sistem *syura* menuju sistem monarki dalam sejarah politik Islam menunjukkan bahwa praktik politik dalam Islam tidak bersifat statis, melainkan dinamis dan adaptif terhadap perubahan kondisi sosial, politik, dan historis. Perubahan ini tidak dapat dipahami semata-mata sebagai penyimpangan dari ideal normatif, tetapi sebagai bentuk respons terhadap kebutuhan akan stabilitas, keteraturan, dan efektivitas dalam pengelolaan kekuasaan yang semakin kompleks.

Dalam proses tersebut, tradisi Sunni memperlihatkan kemampuan yang signifikan dalam mengakomodasi perubahan bentuk kekuasaan tanpa sepenuhnya meninggalkan prinsip-prinsip dasar Islam. Konsep *syura*, meskipun tidak lagi diterapkan secara formal sebagai mekanisme politik utama, tetap dipertahankan sebagai nilai normatif yang menekankan pentingnya musyawarah, keadilan, dan tanggung jawab dalam pemerintahan. Dengan demikian, terjadi pergeseran dari pemahaman *syura* sebagai prosedur politik

menuju *syura* sebagai prinsip etis dalam pengelolaan kekuasaan.

Lebih jauh, transformasi ini juga membawa perubahan dalam konsep legitimasi politik. Legitimasi tidak lagi semata-mata ditentukan oleh prosedur partisipatif sebagaimana dalam sistem *syura*, tetapi juga oleh kemampuan negara dalam mewujudkan stabilitas, keadilan, dan kemaslahatan masyarakat. Dalam kerangka ini, legitimasi politik dalam tradisi Sunni bersifat multidimensional, mencakup aspek normatif yang berlandaskan nilai agama serta aspek pragmatis yang berorientasi pada hasil dan efektivitas pemerintahan.

Di sisi lain, transformasi ini juga mengandung konsekuensi yang tidak dapat diabaikan, seperti berkurangnya partisipasi politik masyarakat dan potensi munculnya kekuasaan yang lebih terpusat. Namun, peran ulama sebagai otoritas moral menjadi faktor penting dalam menjaga keseimbangan antara kekuasaan dan nilai-nilai etis. Ulama berfungsi sebagai penjaga legitimasi normatif yang memastikan bahwa kekuasaan tetap berada dalam koridor keadilan dan kemaslahatan.

Dengan demikian, transformasi dari *syura* ke monarki mencerminkan karakter khas tradisi politik Sunni yang moderat, realistis, dan kontekstual. Tradisi ini tidak hanya mempertahankan idealitas nilai-nilai Islam, tetapi juga mampu beradaptasi dengan realitas kekuasaan yang terus berubah. Oleh karena itu, pemahaman terhadap transformasi ini menjadi penting tidak hanya untuk membaca sejarah politik Islam, tetapi juga untuk memahami dinamika legitimasi

kekuasaan dalam konteks modern yang terus berkembang.

C. Relasi Kekuasaan Dan Otoritas Keagamaan

Dalam praktik politik Sunni, relasi antara kekuasaan politik dan otoritas keagamaan mengalami perkembangan yang dinamis dan kompleks seiring dengan perubahan struktur sosial dan politik dalam masyarakat Muslim. Pada masa awal Islam, khususnya pada periode Nabi Muhammad SAW dan Khulafaur Rasyidin, kedua otoritas tersebut cenderung menyatu dalam satu figur kepemimpinan. Khalifah tidak hanya berfungsi sebagai pemimpin politik, tetapi juga sebagai otoritas religius yang bertanggung jawab dalam menafsirkan dan menegakkan ajaran Islam. Dalam konteks ini, tidak terdapat pemisahan yang tegas antara agama dan negara, karena keduanya terintegrasi dalam satu sistem kepemimpinan yang bersifat normatif dan fungsional.⁶⁶⁵

Namun, seiring dengan berkembangnya wilayah kekuasaan Islam dan meningkatnya kompleksitas administrasi negara, terjadi perubahan dalam struktur otoritas tersebut. Pada masa dinasti, khususnya Dinasti Abbasiyah, mulai muncul diferensiasi yang lebih jelas antara kekuasaan politik dan otoritas keagamaan. Penguasa lebih berfokus pada aspek pemerintahan, administrasi, dan militer, sementara ulama mengambil peran sebagai otoritas keagamaan yang mengembangkan dan menafsirkan hukum Islam (fiqh). Perkembangan ini menandai munculnya

⁶⁶⁵ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), hlm. 127-130.

pemisahan fungsional antara negara dan agama dalam tradisi Sunni.⁶⁶⁶

Ulama dalam konteks ini mengembangkan sistem hukum Islam yang relatif independen dari negara. Mereka tidak sepenuhnya berada dalam struktur kekuasaan politik, melainkan memperoleh legitimasi dari keilmuan, integritas moral, dan pengakuan masyarakat. Hal ini menciptakan ruang otonomi dalam bidang keagamaan, di mana ulama dapat menjalankan fungsi interpretasi hukum dan pembinaan moral tanpa sepenuhnya dikontrol oleh negara. Dengan demikian, otoritas keagamaan tidak dimonopoli oleh penguasa, tetapi tersebar dalam jaringan ulama yang memiliki pengaruh sosial yang luas.⁶⁶⁷

Relasi antara kekuasaan politik dan otoritas keagamaan dalam tradisi Sunni bersifat saling membutuhkan (mutual interdependence). Di satu sisi, penguasa memerlukan legitimasi dari ulama untuk memperkuat kekuasaannya. Legitimasi ini penting karena masyarakat Muslim cenderung menilai kekuasaan tidak hanya dari aspek politik, tetapi juga dari kesesuaiannya dengan nilai-nilai agama. Di sisi lain, ulama juga membutuhkan stabilitas politik yang disediakan oleh negara agar dapat menjalankan aktivitas keilmuan, dakwah, dan pendidikan secara efektif.⁶⁶⁸

Namun demikian, hubungan ini tidak selalu bersifat harmonis. Dalam berbagai periode sejarah, terdapat ketegangan antara penguasa dan ulama, terutama ketika

⁶⁶⁶ Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), hlm. 180–182.

⁶⁶⁷ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 39–42.

⁶⁶⁸ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 60–62.

kekuasaan dianggap menyimpang dari prinsip keadilan dan ajaran Islam. Dalam kondisi seperti ini, ulama dapat mengambil posisi sebagai kritikus moral terhadap penguasa, dengan menggunakan otoritas keagamaannya untuk mengoreksi praktik kekuasaan. Peran ini menunjukkan bahwa ulama tidak hanya berfungsi sebagai legitimator, tetapi juga sebagai pengontrol moral terhadap kekuasaan.⁶⁶⁹

Dari perspektif politik, relasi ini mencerminkan adanya pembagian otoritas yang bersifat informal namun efektif dalam menjaga keseimbangan antara kekuasaan dan moralitas. Negara tidak memiliki kontrol absolut terhadap agama, dan agama juga tidak sepenuhnya mendominasi negara. Sebaliknya, keduanya berada dalam hubungan yang dinamis, di mana masing-masing memiliki peran dan fungsi yang berbeda, tetapi saling melengkapi. Model ini sering dipahami sebagai bentuk keseimbangan antara otoritas politik dan otoritas moral dalam tradisi Sunni.⁶⁷⁰

Lebih jauh, relasi ini juga menunjukkan bahwa dalam tradisi Sunni tidak terdapat konsep teokrasi absolut di mana penguasa dianggap sebagai representasi langsung dari otoritas ilahi. Sebaliknya, penguasa tetap dipandang sebagai manusia biasa yang dapat dikritik dan dievaluasi berdasarkan prinsip-prinsip keadilan dan syariah. Hal ini memberikan ruang bagi ulama untuk menjalankan fungsi kritik dan kontrol terhadap kekuasaan.⁶⁷¹

Dalam konteks ini, ulama berperan sebagai penjaga legitimasi moral (moral legitimacy) yang memastikan bahwa

⁶⁶⁹ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm. 105-108.

⁶⁷⁰ Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State* (Princeton: Princeton University Press, 2008), hlm. 55-58.

⁶⁷¹ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), hlm. 45-48.

kekuasaan tidak menyimpang dari nilai-nilai agama. Sementara itu, negara berfungsi sebagai pelaksana kekuasaan politik (political authority) yang bertanggung jawab dalam menjaga ketertiban, keamanan, dan kesejahteraan masyarakat. Relasi ini menciptakan keseimbangan yang memungkinkan adanya interaksi antara norma dan realitas dalam praktik politik Islam.⁶⁷²

Dari perspektif sosiologis, relasi antara kekuasaan dan otoritas keagamaan ini juga membentuk struktur sosial yang khas dalam masyarakat Muslim. Ulama menjadi kelompok yang memiliki otoritas simbolik dan moral, sementara penguasa memiliki otoritas struktural dan politik. Interaksi antara keduanya menghasilkan dinamika yang terus berubah, tergantung pada konteks sejarah dan kondisi sosial yang melingkupinya.⁶⁷³

Dengan demikian, relasi antara kekuasaan politik dan otoritas keagamaan dalam tradisi Sunni menunjukkan suatu pola hubungan yang dinamis, saling membutuhkan, dan tidak bersifat absolut. Model ini menjadi salah satu ciri khas dalam praktik politik Sunni, yang berusaha menjaga keseimbangan antara kekuasaan politik dan nilai-nilai moral keagamaan. Keseimbangan ini memungkinkan sistem politik Islam untuk tetap adaptif terhadap perubahan, sekaligus mempertahankan dasar normatifnya dalam ajaran agama.

⁶⁷² Wael B. Hallaq, *The Impossible State* (New York: Columbia University Press, 2013), hlm. 110–115.

⁶⁷³ Clifford Geertz, *Islam Observed* (Chicago: University of Chicago Press, 1971), hlm. 120–125.

BAB VII

SUNNI DAN OTORITARIANISME

A. Justifikasi Teologis Terhadap Kekuasaan Absolut

Dalam tradisi politik Sunni, salah satu persoalan yang paling banyak diperdebatkan adalah sejauh mana ajaran Islam dapat dipahami sebagai dasar legitimasi bagi kekuasaan yang kuat, bahkan dalam bentuk yang cenderung absolut. Secara normatif, Islam menekankan keadilan, amanah, tanggung jawab, dan perlindungan terhadap kemaslahatan umum sebagai prinsip utama kepemimpinan. Akan tetapi, dalam perkembangan sejarah politik Islam, khususnya sejak lahirnya pemerintahan dinasti, muncul kecenderungan untuk menafsirkan ajaran agama dengan cara yang mendukung stabilitas kekuasaan, sekalipun kekuasaan tersebut tidak selalu ideal dari segi moral maupun prosedural. Kecenderungan inilah yang kemudian melahirkan apa yang dapat disebut sebagai justifikasi teologis terhadap kekuasaan absolut.⁶⁷⁴

Justifikasi tersebut tidak lahir dalam ruang kosong, melainkan merupakan respons historis terhadap pengalaman politik umat Islam pada masa awal. Konflik besar yang dikenal sebagai fitnah kubra—mulai dari pembunuhan Khalifah Utsman, perang antara Ali dan Mu'awiyah, hingga kemunculan Khawarij—membentuk kesadaran kolektif di kalangan ulama Sunni bahwa ancaman terbesar bagi umat bukan semata-mata penguasa yang tidak ideal, tetapi juga kekacauan politik yang berkepanjangan. Dari pengalaman sejarah ini lahir suatu orientasi politik yang

⁶⁷⁴ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm. 30–32.

memprioritaskan stabilitas, persatuan, dan ketertiban sosial. Dalam kerangka tersebut, kekuasaan yang kuat dipandang lebih dapat diterima daripada kondisi tanpa otoritas yang membuka peluang bagi perang saudara, perpecahan, dan hilangnya keamanan publik.⁶⁷⁵

Salah satu bentuk justifikasi teologis yang menonjol adalah doktrin ketaatan kepada penguasa (*ta'at li al-imam*). Dalam banyak karya politik Sunni, ketaatan kepada pemimpin dipahami sebagai kewajiban selama penguasa tidak secara tegas memerintahkan kemaksiatan. Hadis-hadis tentang pentingnya mendengar dan taat kepada pemimpin sering digunakan untuk menegaskan bahwa stabilitas politik harus dijaga, dan bahwa pemberontakan terhadap kekuasaan berpotensi melahirkan kerusakan yang lebih besar daripada ketidakadilan yang hendak diperbaiki. Dengan demikian, konsep ketaatan dalam tradisi Sunni bukan sekadar etika individual, tetapi menjadi instrumen teologis untuk menjaga kesinambungan otoritas politik.⁶⁷⁶

Dalam kerangka ini, Al-Ghazali menempati posisi yang sangat penting. Dalam *al-Iqtisad fi al-I'tiqad*, ia menekankan bahwa agama dan kekuasaan memiliki hubungan yang tidak terpisahkan: agama adalah fondasi, sedangkan kekuasaan adalah penjaganya. Gagasan ini menunjukkan bahwa menurut Al-Ghazali, keberadaan penguasa—meskipun tidak selalu sempurna—merupakan syarat penting bagi terjaganya agama dan keteraturan sosial. Tanpa otoritas politik, masyarakat akan jatuh ke dalam disintegrasi, hukum tidak dapat ditegakkan, dan kehidupan

⁶⁷⁵ Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates* (London: Longman, 2004), hlm. 83–90.

⁶⁷⁶ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 60–62.

bersama akan kehilangan arah. Dari sini terlihat bahwa legitimasi kekuasaan tidak semata-mata diukur dari kesalehan personal penguasa, tetapi dari fungsinya dalam menjaga ketertiban dan melindungi masyarakat dari kekacauan.⁶⁷⁷

Pandangan Al-Ghazali juga memperlihatkan bahwa dalam tradisi Sunni terdapat kecenderungan untuk menilai kekuasaan berdasarkan fungsi sosialnya. Kekuasaan dinilai sah sejauh ia mampu menjamin keamanan, menegakkan hukum, dan melindungi agama sebagai tatanan normatif masyarakat. Dari sudut pandang ini, bentuk pemerintahan atau prosedur pengangkatan penguasa menjadi kurang sentral dibandingkan hasil konkret yang dihasilkan oleh pemerintahan. Dengan demikian, justifikasi terhadap kekuasaan yang kuat tidak serta-merta merupakan pembelaan terhadap kezaliman, tetapi lebih merupakan cara berpikir yang menempatkan stabilitas sebagai prasyarat bagi kehidupan agama dan sosial.⁶⁷⁸

Ibnu Taymiyyah melanjutkan kecenderungan ini, tetapi dengan penekanan yang lebih eksplisit pada keadilan dan kebutuhan sosial akan negara. Dalam karya-karya politiknya, ia menegaskan bahwa keberadaan pemerintahan adalah kebutuhan mendasar dalam kehidupan manusia, karena tanpa pemerintahan masyarakat akan jatuh ke dalam anarki. Pernyataan yang sering dikaitkan dengannya – bahwa “enam puluh tahun di bawah penguasa zalim lebih baik daripada satu malam tanpa pemerintahan” – menunjukkan betapa kuatnya orientasi pragmatis dalam

⁶⁷⁷ Abu Hamid al-Ghazali, *al-Iqtisad fi al-I'tiqad* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1983), hlm. 199–201.

⁶⁷⁸ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), hlm. 128–130.

pemikirannya. Maksud dari ungkapan ini bukan membenarkan kezaliman, melainkan menegaskan bahwa ketiadaan otoritas akan melahirkan kerusakan sosial yang lebih parah daripada keburukan pemerintahan yang masih mampu menjaga ketertiban umum.⁶⁷⁹

Akan tetapi, pemikiran Ibnu Taymiyyah tidak dapat direduksi menjadi dukungan terhadap absolutisme. Ia juga menegaskan bahwa tujuan utama kekuasaan adalah menegakkan keadilan, dan bahwa legitimasi penguasa tetap diukur dari kemampuannya menjalankan amanat tersebut. Dengan demikian, justifikasi terhadap kekuasaan yang kuat dalam kerangka Sunni klasik pada dasarnya berada dalam ketegangan antara dua hal: di satu sisi kebutuhan akan stabilitas, dan di sisi lain tuntutan normatif agar kekuasaan tidak menyimpang dari keadilan. Di sinilah terlihat bahwa tradisi Sunni tidak sepenuhnya menormalisasi tirani, tetapi berusaha menoleransi kekuasaan yang tidak ideal demi menghindari kerusakan yang lebih luas.⁶⁸⁰

Secara politik, cara pandang ini melahirkan suatu model legitimasi yang dapat disebut legitimasi pragmatis-normatif. Ia bersifat normatif karena tetap menempatkan agama, keadilan, dan kemaslahatan sebagai tolok ukur moral. Namun ia juga bersifat pragmatis karena menerima kenyataan bahwa dalam situasi sejarah tertentu, negara yang kuat dan relatif otoritatif mungkin lebih fungsional daripada sistem yang ideal secara normatif tetapi lemah dalam praktik. Inilah salah satu ciri khas tradisi politik Sunni: bukan

⁶⁷⁹ Ibn Taymiyyah, *al-Siyasah al-Shar'iyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), hlm. 10-12.

⁶⁸⁰ Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), hlm. 170-172.

meniadakan norma agama, melainkan menyesuaikan dengan realitas sosial-politik yang dihadapi umat.⁶⁸¹

Meski demikian, pendekatan seperti ini tidak lepas dari problem. Ketika prinsip ketaatan kepada penguasa ditekankan secara berlebihan, dan ketika stabilitas dijadikan nilai tertinggi tanpa disertai mekanisme kontrol moral yang efektif, maka justifikasi teologis tersebut dapat berubah menjadi alat legitimasi bagi kekuasaan otoriter. Dalam situasi seperti itu, agama berisiko tidak lagi berfungsi sebagai kekuatan etik yang mengoreksi kekuasaan, tetapi justru menjadi bahasa yang dipakai untuk menundukkan masyarakat dan membatasi kritik. Kritik modern terhadap warisan politik Sunni banyak berangkat dari persoalan ini: bahwa sikap terlalu akomodatif terhadap penguasa dapat melemahkan dimensi profetik agama sebagai pembela keadilan dan penentang kezaliman.⁶⁸²

Oleh karena itu, justifikasi teologis terhadap kekuasaan absolut dalam tradisi Sunni sebaiknya dipahami secara hati-hati. Ia tidak identik dengan pembelaan buta terhadap tirani, tetapi juga tidak sepenuhnya bebas dari risiko diperalat oleh penguasa. Secara historis, ia lahir dari trauma konflik dan kebutuhan akan stabilitas. Secara teologis, ia berakar pada pembacaan terhadap pentingnya ketertiban sosial dan larangan menciptakan kerusakan yang lebih besar. Namun secara politik, ia tetap membutuhkan koreksi melalui prinsip keadilan, akuntabilitas, dan kritik moral agar tidak berubah menjadi justifikasi permanen bagi absolutisme. Dengan demikian, pembacaan kritis terhadap

⁶⁸¹ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 62–65.

⁶⁸² Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State* (Princeton: Princeton University Press, 2008), hlm. 60–63.

warisan ini penting agar tradisi politik Sunni dapat dipahami bukan sebagai legitimasi bagi otoritarianisme, tetapi sebagai medan dialektik antara stabilitas, moralitas, dan kekuasaan.⁶⁸³

B. Konsep “Menghindari Fitnah”

Konsep menghindari fitnah merupakan salah satu gagasan kunci dalam tradisi politik Sunni yang sangat berpengaruh dalam membentuk sikap terhadap kekuasaan, stabilitas, oposisi, dan perubahan politik. Dalam konteks politik Islam, fitnah tidak hanya dimaknai sebagai godaan atau ujian individual dalam pengertian moral-spiritual, tetapi juga sebagai kondisi kekacauan sosial-politik yang ditandai oleh konflik, perang saudara, perpecahan internal, hilangnya otoritas, dan ancaman terhadap keutuhan umat. Dalam pengertian ini, fitnah menjadi istilah yang sarat muatan historis dan politis, karena merujuk pada pengalaman traumatis umat Islam pada masa awal setelah wafat Nabi Muhammad SAW, terutama konflik yang melibatkan pembunuhan Khalifah Utsman, perang antara Ali dan Mu'awiyah, serta kemunculan kelompok-kelompok oposisi seperti Khawarij.⁶⁸⁴

Pengalaman historis tersebut membentuk orientasi dasar dalam pemikiran politik Sunni: bahwa ancaman terbesar bagi umat tidak semata-mata berasal dari penguasa yang tidak ideal, melainkan juga dari kekacauan politik yang menghancurkan persatuan, keamanan, dan keteraturan sosial. Dari titik inilah lahir kecenderungan untuk

⁶⁸³ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), hlm. 45–48.

⁶⁸⁴ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm. 30–33.

memprioritaskan stabilitas di atas konfrontasi, ketertiban di atas perubahan radikal, dan persatuan umat di atas pertarungan politik yang berpotensi meluas menjadi perang saudara. Dengan kata lain, konsep menghindari fitnah tidak dapat dipahami hanya sebagai ajaran moral, tetapi juga sebagai hasil dari refleksi historis Sunni terhadap dampak destruktif konflik internal dalam tubuh masyarakat Muslim.⁶⁸⁵

Dalam kerangka politik Sunni, fitnah dipandang sebagai kondisi yang harus dihindari bahkan jika hal tersebut berarti menerima kekuasaan yang tidak sepenuhnya ideal. Sikap ini tidak muncul dari dukungan tanpa syarat terhadap kezaliman, melainkan dari penilaian bahwa kerusakan akibat konflik terbuka sering kali lebih besar daripada keburukan pemerintahan yang masih mampu menjaga ketertiban publik. Oleh karena itu, para ulama Sunni klasik umumnya menunjukkan sikap yang hati-hati terhadap gerakan oposisi, pemberontakan, dan revolusi. Mereka lebih cenderung mendorong nasihat, koreksi moral, dan pembinaan internal daripada tindakan politik yang berpotensi meruntuhkan stabilitas negara.⁶⁸⁶

Salah satu dasar normatif bagi cara pandang ini adalah kaidah dar' u al-mafasid muqaddam 'ala jalb al-masalih, yakni bahwa mencegah kerusakan harus didahulukan daripada menarik kemaslahatan. Kaidah ini memiliki pengaruh besar dalam pemikiran hukum dan politik Islam. Dalam konteks kekuasaan, ia digunakan untuk menjelaskan mengapa oposisi terhadap penguasa sering kali tidak

⁶⁸⁵ Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates* (London: Longman, 2004), hlm. 83-92.

⁶⁸⁶ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 60-65.

dianjurkan apabila diperkirakan akan melahirkan kerusakan yang lebih luas, seperti perang saudara, fragmentasi sosial, atau lumpuhnya tatanan publik. Dengan demikian, orientasi menghindari fitnah bertumpu pada logika prioritas: stabilitas sosial dipandang sebagai syarat minimal bagi tegaknya kehidupan keagamaan, ekonomi, dan moral masyarakat.⁶⁸⁷

Secara lebih luas, konsep fitnah dalam politik Sunni berkaitan erat dengan gagasan bahwa keberadaan negara – meskipun tidak sempurna – tetap lebih baik daripada ketiadaan negara. Dalam masyarakat tanpa otoritas yang jelas, hukum tidak dapat ditegakkan, hak-hak sosial menjadi rapuh, dan keselamatan umum terancam. Karena itu, penguasa yang tidak ideal sering kali tetap ditoleransi selama ia mampu mencegah masyarakat jatuh ke dalam anarki. Cara berpikir ini tampak dalam banyak karya politik Sunni klasik, yang menekankan bahwa kekuasaan memiliki fungsi dasar menjaga nizam (keteraturan) dan masalah (kemaslahatan) masyarakat.⁶⁸⁸

Dalam praktiknya, konsep menghindari fitnah melahirkan etika politik yang cenderung non-konfrontatif. Kritik terhadap penguasa tetap dimungkinkan, tetapi idealnya disampaikan melalui cara-cara yang tidak merusak stabilitas umum, seperti nasihat (nashihah), fatwa, pendidikan moral, atau penguatan kesadaran keagamaan masyarakat. Tradisi Sunni klasik umumnya tidak menyukai konfrontasi terbuka yang dapat memecah umat, karena pengalaman sejarah menunjukkan bahwa konflik bersenjata antar sesama Muslim sering melahirkan kerusakan jangka

⁶⁸⁷ Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), hlm. 170-174.

⁶⁸⁸ Abu al-Hasan al-Mawardi, *al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1985), hlm. 5-12.

panjang. Dalam konteks ini, kesabaran politik bukan berarti pasrah total, melainkan strategi untuk menjaga agar koreksi terhadap kekuasaan tidak berubah menjadi bencana sosial yang lebih luas.⁶⁸⁹

Akan tetapi, konsep menghindari fitnah juga memiliki sisi problematik. Di satu sisi, ia berfungsi sebagai mekanisme untuk menjaga persatuan umat dan mencegah terjadinya kekerasan politik. Dalam masyarakat yang secara historis pernah mengalami perang saudara dan fragmentasi akut, orientasi seperti ini memang dapat dipahami sebagai bentuk kehati-hatian yang rasional. Namun di sisi lain, konsep ini juga dapat dipakai untuk menekan kritik, membatasi oposisi, dan mengaburkan perbedaan antara ketertiban yang sah dengan kekuasaan yang represif. Ketika setiap bentuk penolakan terhadap penguasa dipandang sebagai ancaman terhadap stabilitas, maka ruang publik untuk menyuarakan keadilan menjadi menyempit.⁶⁹⁰

Dalam sejarah politik Islam, penguasa sering memanfaatkan konsep fitnah untuk memperkuat legitimasi mereka. Oposisi terhadap negara dibingkai bukan sebagai ekspresi kritik yang sah, tetapi sebagai sumber kekacauan yang harus dicegah. Dengan cara ini, bahasa agama digunakan untuk memproduksi kepatuhan politik. Kritik terhadap penguasa tidak lagi dipahami sebagai bagian dari amar ma'ruf nahi munkar, tetapi sebagai ancaman terhadap keamanan umum. Praktik semacam ini menunjukkan bahwa konsep religius dapat memiliki implikasi politik yang sangat

⁶⁸⁹ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 70–76.

⁶⁹⁰ Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State* (Princeton: Princeton University Press, 2008), hlm. 60–66.

besar, tergantung pada siapa yang menafsirkannya dan untuk tujuan apa ia dipakai.⁶⁹¹

Secara teologis, konsep fitnah dalam tradisi Sunni sering berkelindan dengan doktrin ketaatan kepada penguasa. Banyak hadis yang menekankan pentingnya taat kepada pemimpin dan melarang keluar dari jamaah digunakan untuk menegaskan bahwa perpecahan lebih berbahaya daripada keburukan penguasa. Dalam pembacaan tertentu, doktrin ini mendorong pembentukan budaya politik yang sangat menekankan kepatuhan, sehingga stabilitas politik ditempatkan di atas upaya koreksi struktural terhadap kekuasaan. Dalam konteks seperti inilah kecenderungan otoritarian dapat menemukan justifikasi teologisnya.⁶⁹²

Namun demikian, penting ditekankan bahwa konsep menghindari fitnah dalam tradisi Sunni tidak identik dengan penerimaan mutlak terhadap tirani. Banyak ulama Sunni tetap menegaskan bahwa keadilan adalah prinsip mendasar dalam politik Islam. Stabilitas tidak boleh dipahami sebagai nilai yang sepenuhnya menghapus tuntutan terhadap keadilan. Dalam arti ini, konsep fitnah seharusnya dibaca dalam kerangka keseimbangan: ia mengingatkan bahaya konflik destruktif, tetapi tidak boleh dijadikan alasan untuk menormalkan kezaliman. Ketika stabilitas dijadikan nilai absolut tanpa kritik, maka orientasi menghindari fitnah justru dapat bertentangan dengan tujuan moral syariah itu sendiri.⁶⁹³

⁶⁹¹ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), hlm. 132–138.

⁶⁹² Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, hlm. 63–67.

⁶⁹³ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), hlm. 45–52.

Al-Ghazali, misalnya, menempatkan stabilitas sebagai syarat bagi tegaknya agama dan kehidupan sosial, tetapi pada saat yang sama ia tidak menghapus tuntutan etis terhadap penguasa. Demikian pula Ibnu Taymiyyah, meskipun sangat menekankan pentingnya mencegah kekacauan, tetap menjadikan keadilan sebagai inti legitimasi kekuasaan. Ini menunjukkan bahwa dalam tradisi Sunni klasik, menghindari fitnah bukanlah doktrin yang berdiri sendiri, tetapi harus dibaca berdampingan dengan prinsip al-'adl, masalah, dan tanggung jawab penguasa terhadap umat.⁶⁹⁴

Dari perspektif sosiologis, konsep menghindari fitnah membentuk budaya politik yang cenderung menilai perubahan radikal dengan kecurigaan. Dalam masyarakat yang diwarisi memori konflik, stabilitas memiliki nilai simbolik yang sangat tinggi. Penguasa yang berhasil menjaga ketertiban dapat memperoleh legitimasi bukan karena moralitasnya yang sempurna, tetapi karena ia dianggap mampu mencegah masyarakat jatuh ke dalam kekacauan. Di sinilah terlihat bahwa legitimasi politik dalam tradisi Sunni tidak hanya dibangun oleh norma agama, tetapi juga oleh memori kolektif terhadap bahaya perang saudara dan fragmentasi sosial.⁶⁹⁵

Dalam perkembangan berikutnya, orientasi ini memberi pengaruh kuat pada sikap politik Sunni terhadap negara. Banyak kalangan Sunni lebih memilih reformasi bertahap daripada revolusi, koreksi moral daripada

⁶⁹⁴ Abu Hamid al-Ghazali, *al-Iqtisad fi al-'I'tiqad* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), hlm. 199-202; Ibn Taymiyyah, *al-Siyasah al-Shar'iyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), hlm. 10-12.

⁶⁹⁵ Clifford Geertz, *Islam Observed* (Chicago: University of Chicago Press, 1971), hlm. 120-126.

pemberontakan, dan nasihat terhadap penguasa daripada mobilisasi oposisi yang konfrontatif. Pendekatan ini membantu menjelaskan mengapa dalam banyak fase sejarah Islam, terutama pada masa dinasti dan kerajaan, otoritarianisme dapat bertahan relatif lama tanpa kehilangan legitimasi total: karena ia terus dibaca dalam horizon “lebih baik daripada fitnah.”⁶⁹⁶

Meski begitu, dalam konteks modern, pembacaan seperti ini mulai dipersoalkan secara serius. Para pemikir kontemporer mempertanyakan apakah konsep fitnah masih dapat dipakai dengan cara yang sama di tengah berkembangnya gagasan negara hukum, hak asasi manusia, partisipasi politik, dan akuntabilitas publik. Kritik modern menyoroti bahwa penggunaan konsep fitnah secara berlebihan dapat melemahkan dimensi profetik agama sebagai pembela keadilan. Jika setiap oposisi dianggap ancaman, maka politik Islam akan cenderung membeku dalam konservatisme stabilitas, dan agama berisiko berubah menjadi alat pelestari status quo.⁶⁹⁷

Dalam konteks ini, konsep menghindari fitnah perlu direinterpretasi secara hati-hati. Ia tetap relevan sebagai peringatan terhadap bahaya kekerasan politik, polarisasi ekstrem, dan konflik horizontal. Akan tetapi, ia tidak seharusnya digunakan untuk menutup ruang kritik, membungkam tuntutan keadilan, atau melegitimasi kekuasaan yang represif. Yang dibutuhkan adalah pembacaan yang menempatkan fitnah bukan sekadar sebagai ancaman terhadap stabilitas, tetapi juga sebagai akibat dari ketidakadilan struktural. Dengan cara ini,

⁶⁹⁶ John L. Esposito, *Islam and Politics*, hlm. 77–82.

⁶⁹⁷ Olivier Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1994), hlm. 85–92.

menghindari fitnah tidak hanya berarti mencegah pemberontakan, tetapi juga mencegah lahirnya kondisi sosial yang membuat ledakan konflik menjadi tak terhindarkan.⁶⁹⁸

Dengan demikian, konsep menghindari fitnah dalam tradisi politik Sunni memiliki kedudukan yang sangat penting sekaligus ambivalen. Ia lahir dari pengalaman historis yang nyata dan berfungsi sebagai mekanisme untuk menjaga persatuan serta mencegah kehancuran sosial. Namun pada saat yang sama, ia juga dapat digunakan untuk membatasi oposisi dan memperkuat legitimasi kekuasaan yang otoriter. Karena itu, pemahaman terhadap konsep ini harus dilakukan secara kritis, dengan menempatkannya dalam ketegangan antara stabilitas dan keadilan, antara persatuan umat dan hak masyarakat untuk mengoreksi kekuasaan. Di sinilah relevansi kajian terhadap konsep fitnah: ia memperlihatkan bagaimana warisan teologis Sunni membentuk sikap politik yang moderat dan realistis, tetapi sekaligus menyimpan potensi untuk dibaca secara konservatif dan represif apabila dipisahkan dari prinsip-prinsip keadilan dan kemaslahatan.

C. Kritik Terhadap Sikap Apolitik Dalam Sunni

Dalam tradisi politik Sunni, sikap terhadap kekuasaan sering kali ditandai oleh pendekatan yang moderat, pragmatis, dan cenderung menghindari konflik terbuka. Pendekatan ini tidak muncul secara tiba-tiba, melainkan merupakan hasil dari proses historis yang panjang, terutama pengalaman traumatis umat Islam pada masa awal yang ditandai oleh konflik internal (fitnah kubra), perang saudara, dan perpecahan politik yang mengancam keutuhan umat.

⁶⁹⁸ Wael B. Hallaq, *The Impossible State* (New York: Columbia University Press, 2013), hlm. 110–118.

Dalam konteks tersebut, stabilitas politik dipandang sebagai kebutuhan mendasar yang harus dijaga demi keberlangsungan kehidupan sosial dan keagamaan.⁶⁹⁹

Selain faktor historis, pendekatan ini juga berakar pada prinsip-prinsip teologis yang berkembang dalam tradisi Sunni. Ajaran tentang ketaatan kepada penguasa (ta'at li al-imam), larangan memberontak, serta penekanan pada pentingnya menjaga persatuan umat (al-jama'ah) menjadi fondasi normatif bagi sikap politik yang cenderung non-konfrontatif. Dalam kerangka ini, konflik politik tidak hanya dipandang sebagai persoalan kekuasaan, tetapi juga sebagai ancaman terhadap tatanan moral dan keagamaan masyarakat. Oleh karena itu, menghindari konflik sering kali dianggap sebagai bentuk tanggung jawab religius, bukan sekadar pilihan politik.⁷⁰⁰

Pendekatan moderat ini dalam banyak hal memberikan kontribusi positif terhadap stabilitas sosial. Dalam sejarah panjang peradaban Islam, sikap pragmatis Sunni terbukti mampu menjaga keberlangsungan negara dan mencegah disintegrasi sosial di tengah kondisi politik yang kompleks. Namun demikian, dalam perkembangan kajian politik Islam modern, pendekatan tersebut mulai mendapat perhatian kritis. Para sarjana menilai bahwa penekanan yang terlalu kuat pada stabilitas dan penghindaran konflik berpotensi melahirkan sikap apolitis di kalangan masyarakat Muslim.⁷⁰¹

⁶⁹⁹ Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates* (London: Longman, 2004), hlm. 83-90.

⁷⁰⁰ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 60-65.

⁷⁰¹ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm. 110-112.

Sikap apolitis dalam konteks ini merujuk pada kecenderungan masyarakat untuk menarik diri dari keterlibatan aktif dalam proses politik, baik dalam bentuk partisipasi, kritik, maupun kontrol terhadap kekuasaan. Ketika stabilitas dijadikan sebagai nilai utama, keterlibatan politik sering kali dipandang sebagai sesuatu yang berisiko dan harus dihindari. Akibatnya, masyarakat lebih memilih untuk bersikap pasif dan menyerahkan urusan politik sepenuhnya kepada penguasa. Dalam jangka panjang, kondisi ini dapat melemahkan budaya partisipasi politik dan mengurangi kapasitas masyarakat dalam mengawasi kekuasaan.⁷⁰²

Lebih jauh, kritik terhadap sikap apolitis dalam Sunni juga berkaitan dengan perubahan konteks politik global. Dalam sistem politik modern, partisipasi masyarakat, transparansi, dan akuntabilitas menjadi elemen penting dalam penyelenggaraan pemerintahan. Oleh karena itu, pendekatan yang terlalu menekankan stabilitas tanpa diimbangi dengan partisipasi aktif masyarakat dianggap tidak lagi memadai. Dalam konteks ini, tradisi politik Sunni menghadapi tantangan untuk mereinterpretasi prinsip-prinsip klasiknya agar tetap relevan dengan tuntutan zaman.⁷⁰³

Dengan demikian, kritik terhadap sikap apolitis dalam tradisi Sunni tidak dimaksudkan untuk menolak keseluruhan warisan pemikiran klasik, melainkan untuk meninjau kembali keseimbangan antara stabilitas dan partisipasi dalam kehidupan politik. Tradisi Sunni memiliki

⁷⁰² John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 100-105.

⁷⁰³ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), hlm. 60-65.

kekuatan dalam menjaga keteraturan sosial, tetapi juga perlu dikembangkan agar mampu mendorong keterlibatan masyarakat secara aktif dalam proses politik, sehingga tercipta sistem kekuasaan yang tidak hanya stabil, tetapi juga adil dan akuntabel.

1. Genealogi Sikap Apolitis dalam Tradisi Sunni

Sikap apolitis dalam tradisi Sunni tidak dapat dilepaskan dari fondasi teologis, historis, dan sosiologis yang membentuknya secara bertahap sepanjang perkembangan peradaban Islam. Sikap ini bukan merupakan karakter bawaan ajaran Islam, melainkan hasil dari proses historis yang panjang, khususnya sebagai respons terhadap pengalaman konflik politik yang intens pada masa awal Islam. Dengan demikian, genealogi sikap apolitis dalam Sunni perlu dipahami sebagai konstruksi historis yang berakar pada upaya menjaga stabilitas sosial dan mencegah perpecahan umat.⁷⁰⁴

Sejak masa klasik, terutama setelah periode Khulafaur Rasyidin, para ulama Sunni mulai mengembangkan pandangan bahwa stabilitas politik harus dijaga sebagai prioritas utama, bahkan jika hal tersebut mengharuskan kompromi terhadap sebagian idealitas normatif Islam. Pengalaman fitnah kubra—yang melibatkan konflik berdarah antara sesama Muslim—membentuk kesadaran kolektif bahwa konflik politik memiliki dampak destruktif yang sangat besar terhadap kehidupan umat. Oleh karena itu, keterlibatan aktif dalam politik, khususnya dalam bentuk oposisi radikal atau pemberontakan, sering dipandang

⁷⁰⁴ Olivier Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1994), hlm. 85–90.

sebagai tindakan yang berpotensi memperparah keadaan dan menimbulkan kerusakan yang lebih luas.⁷⁰⁵

Dalam konteks ini, sikap apolitis bukan berarti penolakan total terhadap politik, melainkan bentuk kehati-hatian (*political quietism*) yang menekankan pentingnya menjaga ketertiban sosial. Ulama Sunni cenderung melihat politik sebagai wilayah yang penuh risiko, di mana keterlibatan yang tidak terkontrol dapat mengarah pada konflik dan instabilitas. Oleh karena itu, mereka mengembangkan pendekatan yang lebih normatif dan etis terhadap politik, dengan menekankan peran moral daripada keterlibatan langsung dalam perebutan kekuasaan.⁷⁰⁶

Pandangan ini diperkuat oleh doktrin teologis tentang ketaatan kepada penguasa (*ta'at li al-imam*) serta larangan keluar dari jamaah (*khuruj 'an al-jama'ah*). Dalam banyak karya klasik, seperti yang ditemukan dalam tradisi hadis dan fikih politik, ketaatan kepada pemimpin dipandang sebagai kewajiban selama tidak melanggar prinsip-prinsip dasar agama. Doktrin ini bertujuan untuk mencegah perpecahan dan menjaga persatuan umat, yang dianggap sebagai nilai fundamental dalam Islam. Dengan demikian, sikap non-konfrontatif terhadap kekuasaan dipandang sebagai pilihan yang lebih aman dan lebih maslahat dalam menjaga stabilitas sosial.⁷⁰⁷

Dalam praktiknya, doktrin ini berkontribusi pada terbentuknya budaya politik yang cenderung pasif di kalangan masyarakat. Ketika ketaatan dan stabilitas

⁷⁰⁵ Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates* (London: Longman, 2004), hlm. 83-92.

⁷⁰⁶ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm. 110-112.

⁷⁰⁷ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 60-65.

dijadikan sebagai nilai utama, keterlibatan politik sering kali dipersepsikan sebagai sesuatu yang berisiko dan berpotensi menimbulkan konflik. Akibatnya, masyarakat lebih memilih untuk menjaga ketertiban daripada terlibat dalam dinamika politik yang tidak pasti. Dalam jangka panjang, hal ini membentuk pola hubungan antara masyarakat dan negara yang bersifat hierarkis, di mana penguasa memiliki ruang yang lebih besar dalam menjalankan kekuasaan tanpa tekanan yang signifikan dari masyarakat.⁷⁰⁸

Dalam perkembangan selanjutnya, sikap ini mengalami institusionalisasi melalui hubungan antara ulama dan penguasa. Ulama, sebagai otoritas moral dan keagamaan, sering mengambil posisi moderat dalam menghadapi kekuasaan. Mereka lebih mengutamakan pendekatan persuasif melalui nasihat (*nashihah*), fatwa, dan pendidikan masyarakat daripada konfrontasi langsung. Pendekatan ini memungkinkan ulama untuk tetap menjalankan fungsi moralnya tanpa harus terlibat dalam konflik politik yang berisiko tinggi.⁷⁰⁹

Namun, institusionalisasi ini juga memiliki implikasi yang kompleks. Di satu sisi, hubungan yang relatif harmonis antara ulama dan penguasa membantu menjaga stabilitas sosial dan memungkinkan perkembangan ilmu pengetahuan serta kehidupan keagamaan. Di sisi lain, kedekatan tersebut berpotensi mengurangi independensi ulama sebagai pengontrol kekuasaan. Dalam beberapa kasus, ulama dapat

⁷⁰⁸ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 100-105.

⁷⁰⁹ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), hlm. 135-140.

berperan sebagai pemberi legitimasi terhadap kekuasaan, sehingga fungsi kritis agama menjadi kurang optimal.⁷¹⁰

Dari perspektif sosiologis, genealogi sikap apolitis dalam Sunni juga berkaitan dengan struktur sosial masyarakat Muslim yang menempatkan ulama sebagai otoritas moral dan penguasa sebagai otoritas politik. Pembagian peran ini menciptakan sistem yang relatif stabil, tetapi juga membatasi ruang partisipasi politik masyarakat secara langsung. Dalam sistem ini, masyarakat lebih banyak berperan sebagai objek daripada subjek dalam proses politik, sehingga keterlibatan politik menjadi terbatas.⁷¹¹

Dengan demikian, genealogi sikap apolitis dalam tradisi Sunni menunjukkan bahwa sikap tersebut merupakan hasil dari interaksi antara pengalaman historis, doktrin teologis, dan struktur sosial. Sikap ini memiliki fungsi penting dalam menjaga stabilitas dan mencegah konflik, tetapi juga membawa konsekuensi berupa terbatasnya partisipasi politik masyarakat. Oleh karena itu, pemahaman terhadap genealogi ini menjadi penting untuk melihat secara kritis bagaimana tradisi politik Sunni dapat dikembangkan agar lebih seimbang antara stabilitas dan partisipasi dalam konteks modern.

Apolitisasi dan Dampaknya terhadap Struktur Kekuasaan

Sikap apolitis dalam masyarakat memiliki implikasi yang signifikan terhadap struktur dan dinamika kekuasaan dalam sistem politik. Dalam konteks tradisi Sunni, kecenderungan untuk menghindari keterlibatan aktif dalam

⁷¹⁰ Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State* (Princeton: Princeton University Press, 2008), hlm. 60-66.

⁷¹¹ Clifford Geertz, *Islam Observed* (Chicago: University of Chicago Press, 1971), hlm. 120-125.

politik—yang berakar pada prinsip menjaga stabilitas dan menghindari fitnah—secara tidak langsung membentuk pola hubungan antara masyarakat dan negara yang bersifat asimetris. Ketika masyarakat tidak terlibat secara aktif dalam proses politik, maka kekuasaan cenderung berjalan tanpa kontrol yang memadai, sehingga membuka ruang bagi munculnya praktik-praktik kekuasaan yang tidak akuntabel, bahkan otoritarian.⁷¹²

Dalam kondisi apolitis, mekanisme pengawasan terhadap penguasa menjadi lemah. Tidak adanya tekanan sosial dan politik dari masyarakat membuat penguasa memiliki ruang yang lebih luas untuk menjalankan kebijakan tanpa harus mempertanggungjawabkannya secara terbuka. Dalam konteks ini, legitimasi kekuasaan tidak lagi bergantung pada partisipasi masyarakat, tetapi lebih pada stabilitas yang mampu dipertahankan oleh penguasa. Hal ini berpotensi menciptakan sistem politik yang bersifat top-down, di mana kebijakan ditentukan oleh elite tanpa keterlibatan publik yang signifikan.⁷¹³

Dari perspektif teori politik modern, partisipasi masyarakat merupakan salah satu pilar utama dalam menjaga akuntabilitas kekuasaan. Konsep populer *sovereignty* (kedaulatan rakyat) menempatkan masyarakat sebagai sumber legitimasi politik, sehingga keterlibatan aktif dalam proses politik menjadi penting untuk memastikan bahwa kekuasaan dijalankan sesuai dengan kepentingan publik. Tanpa partisipasi tersebut, kekuasaan cenderung

⁷¹² John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 100–105.

⁷¹³ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 63–65.

bersifat tertutup, elitis, dan kurang responsif terhadap kebutuhan masyarakat.⁷¹⁴

Dalam konteks ini, sikap apolitis dapat dilihat sebagai faktor yang memperkuat dominasi elite politik. Ketika masyarakat tidak memberikan tekanan melalui partisipasi politik, maka tidak ada insentif yang kuat bagi penguasa untuk melakukan reformasi atau perubahan kebijakan. Akibatnya, struktur kekuasaan menjadi lebih stabil dalam arti sempit, tetapi stagnan dalam arti substantif. Stabilitas yang dihasilkan bukanlah stabilitas dinamis yang mendorong kemajuan, melainkan stabilitas statis yang mempertahankan status quo.⁷¹⁵

Selain itu, apolitisasi juga berdampak pada melemahnya ruang publik sebagai arena diskusi dan deliberasi. Dalam teori politik kontemporer, ruang publik (public sphere) merupakan tempat di mana masyarakat dapat menyampaikan aspirasi, mengkritik kebijakan, dan berpartisipasi dalam pembentukan opini publik. Namun, ketika kritik terhadap kekuasaan dianggap sebagai ancaman terhadap stabilitas, maka ruang publik menjadi terbatas. Diskursus politik yang seharusnya terbuka dan inklusif berubah menjadi terbatas dan terkendali.⁷¹⁶

Kondisi ini berdampak langsung pada kualitas demokrasi dan kehidupan politik secara keseluruhan. Budaya politik yang sehat membutuhkan adanya perbedaan pendapat, debat publik, dan mekanisme koreksi terhadap kekuasaan. Ketika perbedaan pendapat ditekan atau

⁷¹⁴ Robert A. Dahl, *Polyarchy: Participation and Opposition* (New Haven: Yale University Press, 1971), hlm. 1-10.

⁷¹⁵ Olivier Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1994), hlm. 85-90.

⁷¹⁶ Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere* (Cambridge: MIT Press, 1989), hlm. 27-30.

dihindari, maka masyarakat kehilangan kemampuan untuk mengembangkan kesadaran politik yang kritis. Dalam jangka panjang, hal ini dapat melemahkan kapasitas masyarakat dalam memperjuangkan kepentingannya sendiri.⁷¹⁷

Dari perspektif sosiologis, apolitisasi juga menciptakan jarak antara masyarakat dan negara. Negara dipandang sebagai entitas yang terpisah dari masyarakat, bukan sebagai representasi dari kehendak kolektif. Hal ini dapat menimbulkan alienasi politik, di mana masyarakat merasa tidak memiliki peran dalam proses pengambilan keputusan. Akibatnya, kepercayaan terhadap institusi politik dapat menurun, meskipun secara formal stabilitas tetap terjaga.⁷¹⁸

Lebih jauh, dalam konteks tradisi Sunni, apolitisasi juga berkaitan dengan peran ulama sebagai mediator antara masyarakat dan negara. Ketika masyarakat tidak terlibat secara langsung dalam politik, maka ulama sering kali menjadi satu-satunya kanal untuk menyampaikan aspirasi dan kritik. Namun, jika ulama sendiri berada dalam posisi yang terlalu dekat dengan kekuasaan, maka fungsi mediatif ini menjadi kurang efektif. Dalam kondisi seperti ini, kekuasaan dapat berjalan tanpa kontrol yang memadai baik dari masyarakat maupun dari otoritas keagamaan.⁷¹⁹

Namun demikian, penting untuk dicatat bahwa apolitisasi tidak selalu memiliki dampak negatif secara mutlak. Dalam beberapa konteks, sikap non-konfrontatif

⁷¹⁷ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), hlm. 135-140.

⁷¹⁸ Samuel P. Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven: Yale University Press, 1968), hlm. 1-8.

⁷¹⁹ Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State* (Princeton: Princeton University Press, 2008), hlm. 60-66.

dapat membantu mencegah konflik terbuka dan menjaga stabilitas sosial, terutama dalam masyarakat yang rentan terhadap perpecahan. Oleh karena itu, apolitisasi dalam tradisi Sunni harus dipahami sebagai fenomena yang ambivalen: di satu sisi berfungsi sebagai mekanisme stabilisasi, tetapi di sisi lain berpotensi melemahkan partisipasi dan akuntabilitas politik.⁷²⁰

Dengan demikian, dampak apolitisasi terhadap struktur kekuasaan menunjukkan adanya ketegangan antara stabilitas dan partisipasi. Tradisi Sunni cenderung menekankan stabilitas sebagai prioritas utama, tetapi dalam konteks modern, stabilitas tersebut perlu diimbangi dengan partisipasi masyarakat yang aktif agar kekuasaan tetap akuntabel dan responsif. Tanpa keseimbangan ini, struktur kekuasaan berpotensi berkembang ke arah yang semakin terpusat dan otoritarian.

Kritik Pemikir Modern terhadap Tradisi Sunni

Sejumlah pemikir Muslim kontemporer mengajukan kritik yang cukup tajam terhadap tradisi politik Sunni, khususnya terkait kecenderungannya yang dinilai terlalu akomodatif terhadap kekuasaan. Kritik ini muncul dalam konteks perubahan global yang ditandai oleh berkembangnya konsep demokrasi, hak asasi manusia, serta tuntutan terhadap pemerintahan yang transparan dan akuntabel. Dalam kerangka tersebut, pendekatan politik Sunni klasik yang menekankan stabilitas dan ketaatan kepada penguasa mulai dipersoalkan relevansinya dalam menghadapi tantangan modernitas.⁷²¹

⁷²⁰ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), hlm. 60-65.

⁷²¹ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 120-125.

Salah satu titik kritik utama adalah bahwa pendekatan tradisional Sunni cenderung mengedepankan stabilitas politik dengan mengorbankan dimensi kritis dalam ajaran Islam. Para pemikir kontemporer berpendapat bahwa Islam tidak hanya mengajarkan ketaatan, tetapi juga mengandung semangat korektif terhadap ketidakadilan. Prinsip amar ma'ruf nahi munkar dipahami sebagai dasar normatif yang menuntut umat Islam untuk aktif melakukan kontrol terhadap kekuasaan. Dalam perspektif ini, kritik terhadap penguasa bukanlah tindakan subversif, melainkan bagian dari tanggung jawab moral dan religius.⁷²²

Dalam kerangka ini, sikap diam terhadap ketidakadilan tidak lagi dipandang sebagai bentuk kesalehan atau kehati-hatian, melainkan sebagai kegagalan dalam menjalankan amanah moral. Islam, menurut para pemikir ini, menuntut keberanian untuk menegakkan kebenaran, bahkan ketika hal tersebut berhadapan dengan otoritas politik. Oleh karena itu, apolitisasi masyarakat dianggap bertentangan dengan etos keadilan dalam Islam, karena mengabaikan peran aktif umat dalam memperbaiki kondisi sosial dan politik.⁷²³

Abdullahi Ahmed An-Na'im, misalnya, menekankan pentingnya pemisahan antara otoritas agama dan kekuasaan politik dalam rangka menjamin kebebasan dan keadilan. Menurutnya, tradisi politik Islam perlu direinterpretasi agar selaras dengan prinsip-prinsip modern seperti hak asasi manusia dan demokrasi. Ia berpendapat bahwa legitimasi politik tidak dapat lagi hanya didasarkan pada stabilitas atau

⁷²² Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), hlm. 60-65.

⁷²³ Wael B. Hallaq, *The Impossible State* (New York: Columbia University Press, 2013), hlm. 110-118.

tradisi, tetapi juga harus memenuhi standar keadilan dan partisipasi yang diakui secara universal.⁷²⁴

Sementara itu, Olivier Roy mengkritik bahwa banyak konsep dalam tradisi politik Islam, termasuk konsep stabilitas dan penghindaran fitnah, sering kali digunakan untuk mempertahankan status quo. Dalam pandangannya, kegagalan politik Islam modern sebagian disebabkan oleh ketidakmampuan untuk mengembangkan model politik yang benar-benar partisipatif dan responsif terhadap kebutuhan masyarakat. Roy melihat bahwa reinterpretasi terhadap tradisi politik Sunni menjadi penting agar Islam dapat berfungsi sebagai kekuatan yang mendorong perubahan, bukan sekadar mempertahankan struktur kekuasaan yang ada.⁷²⁵

Selain itu, Wael B. Hallaq juga memberikan kritik yang lebih filosofis terhadap hubungan antara Islam dan negara modern. Ia berpendapat bahwa konsep negara modern, dengan segala perangkat birokrasi dan kekuasaannya, sering kali tidak sejalan dengan prinsip-prinsip etis Islam. Dalam konteks ini, masalah bukan hanya terletak pada tradisi Sunni, tetapi juga pada ketegangan antara nilai-nilai Islam dan struktur politik modern itu sendiri. Namun demikian, Hallaq tetap menekankan pentingnya menghidupkan kembali dimensi moral Islam dalam praktik politik, sehingga kekuasaan tidak terlepas dari tanggung jawab etis.⁷²⁶

Kritik-kritik ini menunjukkan bahwa tradisi politik Sunni perlu dibaca ulang dalam konteks kontemporer. Reinterpretasi ini tidak berarti menolak warisan klasik, tetapi

⁷²⁴ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State*, hlm. 70–75.

⁷²⁵ Olivier Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1994), hlm. 90–95.

⁷²⁶ Wael B. Hallaq, *The Impossible State*, hlm. 120–125.

justru berusaha menggali kembali nilai-nilai dasar Islam yang bersifat universal, seperti keadilan (al-'adl), kemaslahatan (maslahah), dan tanggung jawab sosial. Dengan pendekatan ini, Islam dapat tetap relevan sebagai sumber etika politik yang mampu menjawab tantangan zaman.⁷²⁷

Namun demikian, penting untuk dicatat bahwa kritik pemikir modern terhadap tradisi Sunni juga perlu dilihat secara proporsional. Pendekatan pragmatis Sunni memiliki konteks historis yang kuat, yaitu menjaga stabilitas di tengah konflik yang intens. Oleh karena itu, reinterpretasi terhadap tradisi ini harus dilakukan dengan mempertimbangkan keseimbangan antara nilai stabilitas dan kebutuhan akan perubahan. Tanpa keseimbangan tersebut, upaya reformasi justru berpotensi menimbulkan ketegangan baru dalam masyarakat Muslim.⁷²⁸

Dengan demikian, kritik pemikir modern terhadap tradisi politik Sunni membuka ruang bagi dialog antara warisan klasik dan tuntutan modernitas. Tradisi Sunni tidak harus dipahami sebagai sistem yang statis, melainkan sebagai kerangka pemikiran yang dapat berkembang dan beradaptasi. Tantangan utama ke depan adalah bagaimana mengintegrasikan nilai-nilai stabilitas yang menjadi kekuatan tradisi Sunni dengan prinsip-prinsip partisipasi, keadilan, dan akuntabilitas yang menjadi tuntutan politik modern.

Relasi Ulama dan Kekuasaan: Antara Legitimasi dan Kritik

⁷²⁷ Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State* (Princeton: Princeton University Press, 2008), hlm. 66-70.

⁷²⁸ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm. 112-115.

Kritik terhadap sikap apolitis dalam tradisi Sunni tidak dapat dilepaskan dari dinamika relasi antara ulama dan penguasa. Dalam sejarah politik Islam, hubungan ini memainkan peran sentral dalam membentuk pola legitimasi kekuasaan sekaligus menentukan ruang kritik terhadap otoritas politik. Ulama, sebagai pemegang otoritas keagamaan dan moral, memiliki posisi strategis dalam memberikan legitimasi normatif kepada penguasa. Namun, dalam praktiknya, relasi ini sering kali menunjukkan sifat ambivalen, yaitu berada di antara fungsi legitimasi dan kritik.⁷²⁹

Dalam banyak kasus historis, ulama dianggap terlalu dekat dengan kekuasaan, sehingga menimbulkan kekhawatiran mengenai hilangnya independensi sebagai otoritas moral. Ketika ulama lebih berperan sebagai pemberi legitimasi terhadap kebijakan dan kekuasaan politik, maka fungsi kritis agama menjadi melemah. Dalam situasi seperti ini, agama berpotensi direduksi menjadi alat legitimasi politik yang digunakan untuk mempertahankan status quo, bukan sebagai sumber nilai yang mengoreksi penyimpangan kekuasaan.⁷³⁰

Fenomena tersebut menunjukkan adanya ketegangan struktural dalam posisi ulama. Di satu sisi, kedekatan dengan penguasa memberikan peluang bagi ulama untuk mempengaruhi kebijakan publik dan memastikan bahwa nilai-nilai agama tetap menjadi bagian dari kehidupan bernegara. Dalam konteks ini, ulama dapat berfungsi sebagai penasihat moral yang membantu penguasa dalam

⁷²⁹ Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State* (Princeton: Princeton University Press, 2008), hlm. 60–66.

⁷³⁰ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 63–67.

menjalankan pemerintahan yang adil dan sesuai dengan prinsip-prinsip Islam. Namun di sisi lain, kedekatan tersebut juga membawa risiko kooptasi, di mana ulama menjadi bagian dari struktur kekuasaan dan kehilangan kapasitas untuk bersikap kritis.⁷³¹

Dalam kondisi ekstrem, relasi yang terlalu dekat antara ulama dan penguasa dapat menghasilkan apa yang disebut sebagai religious legitimism, yaitu situasi di mana otoritas keagamaan digunakan untuk membenarkan kebijakan politik tanpa kritik yang memadai. Dalam kondisi ini, ulama tidak lagi berfungsi sebagai pengontrol kekuasaan, tetapi sebagai instrumen yang memperkuat dominasi politik. Hal ini berpotensi mengaburkan batas antara otoritas moral dan otoritas politik, sehingga melemahkan prinsip akuntabilitas dalam pemerintahan.⁷³²

Namun demikian, penting untuk dicatat bahwa tradisi Sunni tidak sepenuhnya mendukung model hubungan yang subordinatif antara ulama dan penguasa. Dalam sejarah, terdapat banyak contoh ulama yang mengambil posisi kritis terhadap kekuasaan, meskipun melalui cara-cara yang tidak konfrontatif. Kritik tersebut sering disampaikan melalui nasihat (nashihah), fatwa, atau pendidikan masyarakat. Pendekatan ini menunjukkan bahwa dalam tradisi Sunni, kritik terhadap penguasa tetap dimungkinkan, tetapi dilakukan dalam kerangka menjaga stabilitas sosial dan menghindari konflik terbuka.⁷³³

⁷³¹ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), hlm. 135-140.

⁷³² John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 120-125.

⁷³³ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm. 110-112.

Contoh historis menunjukkan bahwa sebagian ulama memilih menjaga jarak dari kekuasaan sebagai bentuk menjaga independensi moral. Tokoh-tokoh seperti Ahmad ibn Hanbal, misalnya, dikenal karena sikapnya yang menolak intervensi penguasa dalam urusan teologi. Sikap semacam ini menunjukkan bahwa dalam tradisi Sunni terdapat ruang bagi resistensi moral terhadap kekuasaan, meskipun tidak selalu dalam bentuk oposisi politik langsung.⁷³⁴

Dari perspektif sosiologis, relasi antara ulama dan penguasa mencerminkan pembagian otoritas dalam masyarakat Muslim. Penguasa memiliki otoritas politik dan administratif, sementara ulama memiliki otoritas moral dan keagamaan. Pembagian ini pada dasarnya menciptakan keseimbangan yang memungkinkan kedua pihak saling mengontrol. Namun, keseimbangan ini sangat bergantung pada independensi ulama. Ketika independensi tersebut melemah, maka sistem kehilangan salah satu mekanisme kontrol yang penting terhadap kekuasaan.⁷³⁵

Dalam konteks modern, relasi antara ulama dan kekuasaan mengalami transformasi yang signifikan. Negara modern cenderung memiliki struktur birokrasi yang lebih kompleks, dan dalam banyak kasus, otoritas keagamaan diintegrasikan ke dalam institusi negara. Hal ini menimbulkan tantangan baru bagi ulama dalam mempertahankan independensinya. Di satu sisi, keterlibatan dalam struktur negara memberikan peluang untuk

⁷³⁴ Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), hlm. 170-175.

⁷³⁵ Clifford Geertz, *Islam Observed* (Chicago: University of Chicago Press, 1971), hlm. 120-125.

mempengaruhi kebijakan. Namun di sisi lain, hal tersebut dapat membatasi ruang kritik terhadap penguasa.⁷³⁶

Kritik terhadap relasi ini juga menyoroti pentingnya membangun kembali posisi ulama sebagai kekuatan moral yang independen. Dalam konteks ini, ulama diharapkan tidak hanya berperan sebagai pemberi legitimasi, tetapi juga sebagai pengontrol kekuasaan yang mampu mengingatkan penguasa akan tanggung jawabnya terhadap keadilan dan kesejahteraan masyarakat. Dengan demikian, relasi antara ulama dan penguasa tidak hanya bersifat fungsional, tetapi juga etis.⁷³⁷

Dengan demikian, relasi antara ulama dan kekuasaan dalam tradisi Sunni merupakan hubungan yang kompleks dan dinamis. Ia tidak dapat direduksi menjadi hubungan subordinatif atau oposisional semata, tetapi harus dipahami sebagai dialektika antara legitimasi dan kritik. Di satu sisi, ulama memberikan legitimasi moral yang diperlukan bagi stabilitas politik. Di sisi lain, mereka juga memiliki tanggung jawab untuk mengoreksi penyimpangan kekuasaan. Tantangan utama dalam konteks modern adalah bagaimana menjaga keseimbangan antara kedua fungsi tersebut, sehingga agama tetap berperan sebagai sumber nilai yang membimbing, bukan sekadar alat legitimasi kekuasaan.

Partisipasi Politik dalam Perspektif Sunni

Penting untuk dicatat bahwa tradisi politik Sunni tidak sepenuhnya menolak partisipasi politik. Sebaliknya, tradisi ini mengakui pentingnya keterlibatan umat dalam kehidupan sosial dan politik, meskipun dalam bentuk yang

⁷³⁶ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), hlm. 70–75.

⁷³⁷ Olivier Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1994), hlm. 95–100.

berbeda dari konsep partisipasi politik modern. Dalam kerangka klasik Sunni, partisipasi politik tidak selalu diwujudkan melalui mekanisme formal seperti pemilu atau lembaga perwakilan, melainkan melalui saluran-saluran moral dan sosial yang berakar pada otoritas keagamaan dan struktur komunitas.⁷³⁸

Dalam tradisi Sunni, partisipasi politik sering kali diekspresikan melalui aktivitas seperti pendidikan, dakwah, pemberian nasihat (nashihah) kepada penguasa, serta pembentukan opini publik melalui otoritas ulama. Ulama memainkan peran penting sebagai mediator antara masyarakat dan negara, sekaligus sebagai agen pembentuk kesadaran moral kolektif. Melalui khutbah, pengajaran, dan fatwa, ulama dapat mempengaruhi cara pandang masyarakat terhadap kekuasaan, keadilan, dan tanggung jawab sosial. Dengan demikian, meskipun tidak selalu terlihat sebagai aktivitas politik dalam arti formal, praktik-praktik ini memiliki dampak signifikan terhadap legitimasi dan stabilitas kekuasaan.⁷³⁹

Bentuk partisipasi ini mencerminkan karakter khas politik Sunni yang menempatkan dimensi moral sebagai pusat kehidupan politik. Dalam perspektif ini, perubahan sosial dan politik tidak selalu dilakukan melalui konfrontasi langsung terhadap kekuasaan, tetapi melalui transformasi nilai dan kesadaran masyarakat. Pendekatan ini mengandaikan bahwa kekuasaan yang adil hanya dapat terwujud apabila masyarakat memiliki kesadaran moral yang kuat, sehingga kontrol terhadap kekuasaan tidak hanya

⁷³⁸ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 120-125.

⁷³⁹ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), hlm. 135-140.

berasal dari institusi formal, tetapi juga dari norma sosial dan agama.⁷⁴⁰

Namun demikian, dalam konteks modern, bentuk partisipasi seperti ini sering dianggap tidak memadai. Sistem politik modern, khususnya yang berbasis demokrasi, menuntut adanya keterlibatan langsung masyarakat dalam proses pengambilan keputusan melalui mekanisme formal seperti pemilu, parlemen, partai politik, dan organisasi masyarakat sipil. Dalam sistem ini, partisipasi politik tidak hanya bersifat moral, tetapi juga institusional dan prosedural. Oleh karena itu, keterbatasan partisipasi dalam tradisi Sunni klasik menjadi salah satu titik kritik dalam upaya mengadaptasi pemikiran politik Islam ke dalam konteks modern.⁷⁴¹

Selain itu, dalam masyarakat modern yang semakin kompleks, pengaruh ulama sebagai satu-satunya mediator antara masyarakat dan negara juga mengalami perubahan. Otoritas keagamaan tidak lagi bersifat tunggal, melainkan terfragmentasi di antara berbagai kelompok dan institusi. Hal ini mengurangi efektivitas mekanisme partisipasi berbasis otoritas moral, sehingga diperlukan bentuk partisipasi yang lebih langsung dan terstruktur. Dalam konteks ini, masyarakat tidak lagi cukup berperan sebagai objek pembinaan moral, tetapi harus menjadi subjek aktif dalam proses politik.⁷⁴²

Oleh karena itu, sejumlah pemikir kontemporer mendorong reinterpretasi terhadap konsep partisipasi dalam

⁷⁴⁰ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm. 110-115.

⁷⁴¹ Robert A. Dahl, *Polyarchy: Participation and Opposition* (New Haven: Yale University Press, 1971), hlm. 1-10.

⁷⁴² Olivier Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1994), hlm. 90-95.

tradisi Sunni. Reinterpretasi ini bertujuan untuk mengintegrasikan nilai-nilai dasar Islam, seperti keadilan (al-'adl), musyawarah (syura), dan kemaslahatan (masalahah), dengan mekanisme partisipasi politik modern. Dalam kerangka ini, prinsip syura dapat dikembangkan menjadi dasar normatif bagi sistem demokrasi yang menekankan partisipasi dan representasi masyarakat.⁷⁴³

Lebih jauh, reinterpretasi ini juga menuntut redefinisi peran ulama dalam politik. Ulama tidak lagi hanya berfungsi sebagai pemberi nasihat, tetapi juga dapat berperan sebagai bagian dari masyarakat sipil yang aktif dalam mendorong transparansi, akuntabilitas, dan keadilan. Dengan demikian, partisipasi politik dalam perspektif Sunni dapat berkembang dari model yang bersifat moralistik menuju model yang lebih partisipatif dan institusional tanpa kehilangan dimensi etisnya.⁷⁴⁴

Namun demikian, proses reinterpretasi ini tidak lepas dari tantangan. Salah satu tantangan utama adalah bagaimana menjaga keseimbangan antara nilai stabilitas yang menjadi ciri khas tradisi Sunni dengan tuntutan partisipasi politik yang lebih luas. Tanpa keseimbangan tersebut, partisipasi politik dapat berujung pada konflik dan instabilitas, sementara stabilitas yang berlebihan dapat menghambat perubahan dan reformasi. Oleh karena itu, diperlukan pendekatan yang kontekstual dan adaptif dalam mengembangkan konsep partisipasi politik dalam Islam.⁷⁴⁵

⁷⁴³ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), hlm. 70-75.

⁷⁴⁴ Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State* (Princeton: Princeton University Press, 2008), hlm. 66-70

⁷⁴⁵ Wael B. Hallaq, *The Impossible State* (New York: Columbia University Press, 2013), hlm. 120-125.

Dengan demikian, partisipasi politik dalam perspektif Sunni merupakan konsep yang dinamis dan terbuka untuk reinterpretasi. Tradisi Sunni tidak menolak partisipasi, tetapi mengekspresikannya dalam bentuk yang berbeda dari sistem modern. Dalam konteks kontemporer, tantangan utama adalah mengembangkan bentuk partisipasi yang mampu mengintegrasikan nilai-nilai Islam dengan kebutuhan sistem politik modern, sehingga tercipta kehidupan politik yang tidak hanya stabil, tetapi juga partisipatif, adil, dan akuntabel.

Dialektika antara Stabilitas dan Partisipasi

Salah satu isu paling krusial dalam kritik terhadap sikap apolitis dalam tradisi Sunni adalah bagaimana menyeimbangkan antara stabilitas politik dan partisipasi masyarakat. Kedua elemen ini sering kali berada dalam hubungan yang tegang dan tidak selalu mudah untuk dipertemukan. Stabilitas memang merupakan prasyarat penting bagi keberlangsungan kehidupan sosial dan politik, namun tanpa partisipasi, stabilitas tersebut berpotensi berubah menjadi stagnasi politik yang membatasi dinamika perubahan dan pembaruan. Sebaliknya, partisipasi yang tidak terkelola dengan baik dapat memicu konflik, polarisasi, dan ketidakpastian yang mengancam ketertiban sosial.⁷⁴⁶

Dalam kerangka tradisi politik Sunni, stabilitas memiliki posisi yang sangat penting. Pengalaman historis umat Islam pada masa awal, khususnya konflik fitnah kubra, telah membentuk kesadaran kolektif bahwa kekacauan politik memiliki dampak yang sangat destruktif. Oleh karena itu, para ulama Sunni cenderung menempatkan stabilitas sebagai prioritas utama dalam kehidupan politik.

⁷⁴⁶ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), hlm. 70-75.

Pendekatan ini bertujuan untuk menjaga persatuan umat dan mencegah terjadinya konflik yang dapat merusak tatanan sosial. Namun, dalam praktiknya, orientasi ini sering kali lebih condong ke arah stabilitas dibandingkan partisipasi.⁷⁴⁷

Dalam konteks modern, pendekatan yang terlalu menekankan stabilitas menghadapi tantangan yang signifikan. Sistem politik kontemporer menuntut adanya partisipasi aktif masyarakat sebagai bagian dari mekanisme legitimasi dan kontrol terhadap kekuasaan. Demokrasi modern, misalnya, dibangun atas prinsip bahwa kekuasaan harus berasal dari rakyat dan dijalankan dengan persetujuan mereka. Dalam sistem seperti ini, partisipasi bukan sekadar pilihan, tetapi merupakan elemen fundamental dalam menjaga akuntabilitas dan transparansi pemerintahan.⁷⁴⁸

Ketika stabilitas dijadikan sebagai nilai utama tanpa diimbangi dengan partisipasi, maka muncul risiko terjadinya stagnasi politik. Dalam kondisi ini, kekuasaan cenderung bersifat statis dan tidak responsif terhadap perubahan sosial. Kebijakan publik dapat menjadi tidak adaptif terhadap kebutuhan masyarakat, dan ruang untuk inovasi serta reformasi menjadi terbatas. Stabilitas yang dihasilkan dalam situasi seperti ini bukanlah stabilitas yang dinamis, melainkan stabilitas yang mempertahankan status quo.⁷⁴⁹

Sebaliknya, partisipasi yang berlebihan tanpa kerangka stabilitas yang kuat juga memiliki potensi risiko. Dalam masyarakat yang belum memiliki institusi politik yang matang, partisipasi yang tidak terkelola dapat memicu

⁷⁴⁷ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm. 110-115.

⁷⁴⁸ Robert A. Dahl, *Polyarchy: Participation and Opposition* (New Haven: Yale University Press, 1971), hlm. 1-10.

⁷⁴⁹ Olivier Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1994), hlm. 90-95.

konflik horizontal, polarisasi politik, dan bahkan kekerasan. Oleh karena itu, partisipasi harus diimbangi dengan mekanisme institusional yang mampu mengelola perbedaan secara konstruktif. Dalam konteks ini, stabilitas dan partisipasi tidak seharusnya dipertentangkan, melainkan dipahami sebagai dua elemen yang saling melengkapi.⁷⁵⁰

Tradisi Sunni pada dasarnya mengandung potensi untuk mengembangkan keseimbangan antara kedua elemen ini. Prinsip syura (musyawarah), misalnya, dapat dipahami sebagai bentuk awal partisipasi dalam pengambilan keputusan politik. Meskipun dalam praktik klasiknya tidak memiliki bentuk institusional yang tetap, prinsip ini menunjukkan bahwa partisipasi bukanlah konsep asing dalam Islam. Demikian pula konsep masalah menekankan pentingnya kebijakan yang berpihak pada kepentingan umum, yang secara implisit membutuhkan adanya keterlibatan masyarakat dalam menentukan arah kebijakan.⁷⁵¹

Namun, dalam praktik sejarah, prinsip-prinsip tersebut sering kali tidak berkembang secara optimal dalam bentuk institusional. Hal ini menyebabkan tradisi politik Sunni lebih dikenal dengan orientasi stabilitasnya daripada partisipasinya. Dalam konteks modern, diperlukan upaya untuk menghidupkan kembali prinsip-prinsip tersebut dalam bentuk yang lebih konkret dan sesuai dengan perkembangan sistem politik kontemporer.⁷⁵²

⁷⁵⁰ Samuel P. Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven: Yale University Press, 1968), hlm. 1-8.

⁷⁵¹ Abu al-Hasan al-Mawardi, *al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1985), hlm. 5-12.

⁷⁵² John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 120-125.

Pendekatan yang diperlukan dalam konteks ini tidak hanya bersifat normatif, tetapi juga kontekstual dan adaptif terhadap perubahan sosial. Reinterpretasi terhadap tradisi politik Sunni harus mempertimbangkan realitas masyarakat modern yang lebih kompleks, di mana tuntutan terhadap partisipasi, transparansi, dan akuntabilitas semakin meningkat. Dalam hal ini, stabilitas tidak boleh dipahami sebagai tujuan akhir, melainkan sebagai kondisi yang memungkinkan terjadinya partisipasi yang konstruktif.⁷⁵³

Lebih jauh, dialektika antara stabilitas dan partisipasi juga berkaitan dengan peran institusi dalam mengelola kehidupan politik. Stabilitas yang berkelanjutan hanya dapat dicapai jika terdapat institusi yang mampu menyalurkan partisipasi masyarakat secara efektif. Tanpa institusi yang kuat, partisipasi dapat berubah menjadi konflik, sementara stabilitas dapat berubah menjadi otoritarianisme. Oleh karena itu, penguatan institusi politik menjadi kunci dalam mengintegrasikan kedua elemen tersebut.⁷⁵⁴

Dengan demikian, dialektika antara stabilitas dan partisipasi dalam tradisi Sunni menunjukkan bahwa keduanya tidak dapat dipisahkan secara mutlak. Stabilitas tanpa partisipasi berpotensi melahirkan stagnasi dan otoritarianisme, sementara partisipasi tanpa stabilitas dapat menimbulkan konflik dan ketidakpastian. Tantangan utama dalam konteks modern adalah menemukan titik keseimbangan antara keduanya, sehingga tercipta sistem politik yang tidak hanya stabil, tetapi juga partisipatif, adil, dan akuntabel. Dalam kerangka ini, tradisi politik Sunni

⁷⁵³ Wael B. Hallaq, *The Impossible State* (New York: Columbia University Press, 2013), hlm. 120–125.

⁷⁵⁴ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), hlm. 135–140.

memiliki potensi untuk berkembang menjadi sistem yang lebih inklusif dan responsif, asalkan mampu melakukan reinterpretasi terhadap prinsip-prinsip dasarnya secara kreatif dan kontekstual.

Relevansi dalam Konteks Kontemporer

Dalam konteks dunia modern, kritik terhadap sikap apolitis dalam tradisi Sunni menjadi semakin relevan, terutama seiring dengan berkembangnya tuntutan terhadap sistem politik yang demokratis, transparan, dan akuntabel. Banyak negara dengan mayoritas Muslim saat ini menghadapi tantangan besar dalam membangun tata kelola pemerintahan yang mampu mengakomodasi partisipasi masyarakat sekaligus menjaga stabilitas politik. Dalam situasi ini, warisan pemikiran politik Sunni tidak dapat dipertahankan secara literal, melainkan perlu dibaca ulang secara kritis dan kontekstual agar dapat memberikan kontribusi yang konstruktif terhadap perkembangan politik modern.⁷⁵⁵

Relevansi ini semakin mengemuka karena adanya perubahan struktur sosial dan politik yang signifikan dibandingkan dengan masa klasik. Negara modern memiliki karakteristik yang berbeda, seperti adanya sistem birokrasi yang kompleks, mekanisme representasi politik, serta pengakuan terhadap hak-hak individu. Dalam konteks ini, pendekatan politik Sunni yang lebih menekankan stabilitas dan ketaatan kepada penguasa perlu diimbangi dengan prinsip-prinsip partisipasi dan akuntabilitas yang menjadi ciri utama sistem politik kontemporer.⁷⁵⁶

⁷⁵⁵ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 120-125.

⁷⁵⁶ Robert A. Dahl, *Polyarchy: Participation and Opposition* (New Haven: Yale University Press, 1971), hlm. 1-10.

Reinterpretasi terhadap tradisi politik Sunni menjadi langkah penting dalam menjembatani antara warisan klasik dan tuntutan modernitas. Reinterpretasi ini tidak berarti menolak atau mengabaikan tradisi, tetapi justru berusaha menghidupkan kembali nilai-nilai dasar Islam yang bersifat universal, seperti keadilan (al-'adl), tanggung jawab (amanah), musyawarah (syura), dan kemaslahatan (maslahah). Nilai-nilai ini pada dasarnya sejalan dengan prinsip-prinsip modern seperti demokrasi, hak asasi manusia, dan pemerintahan yang baik (good governance).⁷⁵⁷

Dalam kerangka ini, konsep syura dapat dikembangkan menjadi dasar normatif bagi sistem politik yang partisipatif, di mana masyarakat memiliki peran aktif dalam proses pengambilan keputusan. Demikian pula, prinsip amar ma'ruf nahi munkar dapat diinterpretasikan sebagai legitimasi bagi kritik terhadap kekuasaan dan upaya untuk menegakkan keadilan sosial. Dengan pendekatan seperti ini, tradisi Sunni tidak hanya berfungsi sebagai warisan historis, tetapi juga sebagai sumber inspirasi bagi pengembangan sistem politik yang lebih inklusif dan responsif.⁷⁵⁸

Selain itu, dalam konteks kontemporer, peran ulama juga mengalami transformasi yang signifikan. Ulama tidak lagi menjadi satu-satunya otoritas dalam masyarakat, melainkan menjadi bagian dari masyarakat sipil yang lebih luas. Hal ini membuka peluang bagi munculnya berbagai bentuk partisipasi politik yang lebih beragam, di mana ulama

⁷⁵⁷ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), hlm. 70-75.

⁷⁵⁸ Wael B. Hallaq, *The Impossible State* (New York: Columbia University Press, 2013), hlm. 120-125.

dapat berperan sebagai penggerak moral sekaligus sebagai aktor sosial yang terlibat dalam advokasi keadilan dan kesejahteraan masyarakat.⁷⁵⁹

Namun demikian, proses reinterpretasi ini juga menghadapi berbagai tantangan. Salah satu tantangan utama adalah adanya resistensi dari kelompok yang cenderung mempertahankan interpretasi tradisional secara literal. Selain itu, dalam beberapa konteks politik, konsep stabilitas dan fitnah masih digunakan untuk membatasi ruang partisipasi politik dan mempertahankan kekuasaan yang ada. Hal ini menunjukkan bahwa reinterpretasi tradisi tidak hanya merupakan persoalan intelektual, tetapi juga terkait dengan dinamika kekuasaan dan kepentingan politik.⁷⁶⁰

Di sisi lain, globalisasi dan perkembangan teknologi informasi juga membawa perubahan dalam cara masyarakat berpartisipasi dalam politik. Akses terhadap informasi yang lebih luas memungkinkan masyarakat untuk lebih kritis terhadap kekuasaan, sekaligus memperluas ruang publik sebagai arena diskusi dan deliberasi. Dalam konteks ini, tradisi politik Sunni perlu beradaptasi dengan realitas baru, di mana partisipasi tidak lagi terbatas pada bentuk-bentuk konvensional, tetapi juga melalui media digital dan jaringan sosial.⁷⁶¹

Dengan demikian, relevansi tradisi politik Sunni dalam konteks kontemporer terletak pada kemampuannya untuk bertransformasi tanpa kehilangan nilai-nilai dasarnya. Tradisi ini memiliki potensi besar untuk berkontribusi dalam

⁷⁵⁹ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), hlm. 135-140.

⁷⁶⁰ Olivier Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1994), hlm. 95-100.

⁷⁶¹ Manuel Castells, *Networks of Outrage and Hope* (Cambridge: Polity Press, 2012), hlm. 1-10.

pembangunan sistem politik yang seimbang antara stabilitas dan partisipasi, antara otoritas dan akuntabilitas, serta antara norma agama dan realitas sosial.

Pada akhirnya, tantangan utama bukanlah memilih antara mempertahankan tradisi atau mengadopsi modernitas, melainkan bagaimana mengintegrasikan keduanya secara kreatif. Dengan pendekatan yang kritis dan kontekstual, tradisi Sunni dapat tetap relevan sebagai sumber etika politik yang tidak hanya menjaga stabilitas, tetapi juga mendorong keadilan, partisipasi, dan tanggung jawab dalam kehidupan bernegara.

Analitis

Dengan demikian, kritik terhadap sikap apolitis dalam tradisi Sunni menunjukkan adanya ketegangan mendasar antara kebutuhan akan stabilitas politik dan tuntutan terhadap partisipasi masyarakat dalam kehidupan publik. Tradisi politik Sunni, yang terbentuk melalui pengalaman historis yang kompleks, terutama konflik internal pada masa awal Islam, telah mengembangkan orientasi yang menempatkan stabilitas sebagai prioritas utama. Pendekatan ini terbukti memiliki kontribusi penting dalam menjaga keteraturan sosial, mencegah disintegrasi, dan memastikan keberlangsungan kehidupan politik dalam kondisi yang penuh ketidakpastian.⁷⁶²

Namun demikian, dalam konteks perkembangan politik modern, pendekatan tersebut menghadapi keterbatasan yang tidak dapat diabaikan. Penekanan yang terlalu kuat pada stabilitas sering kali berdampak pada melemahnya partisipasi masyarakat dan terbatasnya ruang kritik terhadap kekuasaan. Dalam kondisi seperti ini,

⁷⁶² W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm. 110-115.

kekuasaan berpotensi berkembang tanpa kontrol yang memadai, sehingga membuka peluang bagi munculnya praktik-praktik otoritarian. Oleh karena itu, kritik terhadap sikap apolitis dalam tradisi Sunni bukan semata-mata bertujuan untuk menolak warisan klasik, melainkan untuk mengidentifikasi batas-batasnya dalam menghadapi realitas politik kontemporer.⁷⁶³

Lebih jauh, analisis terhadap tradisi Sunni menunjukkan bahwa pada dasarnya terdapat potensi normatif yang kuat untuk mendukung partisipasi politik dan akuntabilitas kekuasaan. Prinsip-prinsip seperti syura (musyawarah), amar ma'ruf nahi munkar, dan masalah (kemaslahatan umum) memberikan dasar etis bagi keterlibatan aktif masyarakat dalam kehidupan politik. Namun, dalam praktik sejarah, prinsip-prinsip tersebut sering kali tidak berkembang secara optimal dalam bentuk institusional, sehingga peran masyarakat dalam mengontrol kekuasaan menjadi terbatas.⁷⁶⁴

Dalam konteks ini, diperlukan upaya reinterpretasi terhadap tradisi politik Sunni agar mampu menjawab tantangan zaman. Reinterpretasi ini harus dilakukan dengan pendekatan yang integratif, yaitu dengan menggabungkan nilai-nilai stabilitas yang menjadi kekuatan tradisi Sunni dengan prinsip-prinsip partisipasi dan akuntabilitas yang menjadi tuntutan sistem politik modern. Dengan demikian, stabilitas tidak lagi dipahami sebagai tujuan akhir, melainkan

⁷⁶³ Olivier Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1994), hlm. 95-100.

⁷⁶⁴ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 120-125.

sebagai kondisi yang memungkinkan terciptanya partisipasi yang konstruktif dan berkelanjutan.⁷⁶⁵

Selain itu, penting untuk mengembangkan pemahaman bahwa partisipasi politik tidak selalu harus berbentuk konfrontasi atau konflik, tetapi dapat diwujudkan melalui mekanisme yang sesuai dengan nilai-nilai Islam, seperti musyawarah, dialog, dan penguatan masyarakat sipil. Dalam kerangka ini, peran ulama juga perlu didefinisikan, dari sekadar pemberi legitimasi menjadi aktor moral yang aktif dalam mendorong transparansi, keadilan, dan kesejahteraan masyarakat.⁷⁶⁶

Dengan pendekatan yang seimbang, tradisi politik Sunni memiliki potensi untuk terus berkembang sebagai sistem pemikiran yang tidak hanya menjaga stabilitas, tetapi juga mendorong keadilan, partisipasi, dan akuntabilitas dalam kehidupan politik modern. Hal ini menunjukkan bahwa tradisi Sunni bukanlah sistem yang statis, melainkan dinamis dan terbuka terhadap perubahan.

Pada akhirnya, tantangan utama bukanlah memilih antara stabilitas atau partisipasi, tetapi bagaimana mengelola keduanya secara harmonis dalam kerangka nilai-nilai Islam. Dengan demikian, kritik terhadap sikap apolitis dalam Sunni dapat menjadi titik awal bagi pengembangan pemikiran politik Islam yang lebih responsif, inklusif, dan relevan dengan kebutuhan masyarakat kontemporer.

⁷⁶⁵ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), hlm. 70-75.

⁷⁶⁶ Wael B. Hallaq, *The Impossible State* (New York: Columbia University Press, 2013), hlm. 120-125.

BAB VIII

REFORMASI DAN PEMIKIRAN MODERN

A. Pengaruh Kolonialisme Terhadap Dunia Sunni

Masuknya kolonialisme Barat ke dunia Islam pada abad ke-18 dan ke-19 merupakan salah satu titik balik paling signifikan dalam perkembangan pemikiran politik Sunni. Kolonialisme tidak hanya membawa dominasi politik dan ekonomi, tetapi juga memperkenalkan sistem sosial, hukum, dan intelektual baru yang secara fundamental menantang struktur tradisional masyarakat Muslim. Dalam konteks ini, dunia Sunni mengalami transformasi besar yang memaksa terjadinya refleksi ulang terhadap konsep-konsep klasik mengenai agama, negara, dan kekuasaan.⁷⁶⁷

Sebelum kedatangan kolonialisme, struktur politik di dunia Sunni umumnya ditandai oleh keberadaan kekhalifahan atau kerajaan Islam yang relatif mandiri, dengan relasi yang khas antara penguasa dan ulama. Sistem ini tidak sepenuhnya sentralistik, tetapi memiliki keseimbangan antara otoritas politik dan otoritas keagamaan. Ulama berperan sebagai penjaga hukum dan moral, sementara penguasa bertanggung jawab atas stabilitas politik dan administrasi negara.⁷⁶⁸

Namun, dominasi kolonial secara bertahap meruntuhkan kedaulatan politik tersebut. Kekuasaan politik berpindah ke tangan kekuatan kolonial seperti Inggris,

⁷⁶⁷ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), hlm. 10.

⁷⁶⁸ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), hlm. 135.

Prancis, dan Belanda. Dalam proses ini, struktur kekuasaan lokal mengalami subordinasi, dan banyak institusi politik Islam kehilangan fungsi utamanya. Hal ini tidak hanya berdampak pada aspek politik, tetapi juga pada legitimasi kekuasaan yang sebelumnya berbasis agama.⁷⁶⁹

Salah satu dampak paling signifikan dari kolonialisme adalah transformasi dalam sistem hukum. Hukum Islam (syariah) yang sebelumnya menjadi dasar utama dalam pengaturan kehidupan sosial mulai digantikan atau dibatasi oleh sistem hukum Barat. Pengadilan sekuler diperkenalkan, dan hukum Islam direduksi hanya pada ranah personal seperti perkawinan dan warisan. Akibatnya, terjadi pemisahan *de facto* antara agama dan negara, meskipun tidak selalu disertai dengan adopsi ideologi sekularisme secara eksplisit.⁷⁷⁰

Transformasi hukum ini memiliki implikasi besar terhadap otoritas ulama. Sebelumnya, ulama memiliki posisi sentral dalam sistem hukum melalui pengadilan syariah dan lembaga fatwa. Namun, dengan masuknya hukum kolonial, peran tersebut mengalami marginalisasi. Ulama kehilangan sebagian besar otoritas institusionalnya dan lebih banyak berperan dalam ranah sosial dan keagamaan.⁷⁷¹

Selain bidang hukum, kolonialisme juga membawa perubahan mendasar dalam sistem pendidikan. Pendidikan modern yang diperkenalkan oleh kolonial mengadopsi kurikulum Barat yang menekankan ilmu pengetahuan sekuler dan rasionalitas ilmiah. Sementara itu, lembaga

⁷⁶⁹ Bernard Lewis, *The Middle East* (New York: Scribner, 1995), hlm. 320.

⁷⁷⁰ Wael B. Hallaq, *Shari'a* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), hlm. 357.

⁷⁷¹ Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State* (Princeton: Princeton University Press, 2008), hlm. 50.

pendidikan tradisional seperti pesantren dan madrasah tetap mempertahankan kurikulum keagamaan klasik. Kondisi ini melahirkan dualisme pendidikan yang membagi masyarakat menjadi dua kelompok: elite modern yang terdidik secara sekuler dan kelompok tradisional yang berakar pada pendidikan agama.⁷⁷²

Dualisme ini berdampak pada munculnya perbedaan cara pandang terhadap agama dan politik. Kelompok terdidik modern cenderung lebih terbuka terhadap ide-ide Barat seperti demokrasi dan nasionalisme, sementara kelompok tradisional lebih mempertahankan struktur dan nilai klasik. Ketegangan antara kedua kelompok ini menjadi salah satu ciri penting dalam perkembangan pemikiran politik di dunia Sunni.⁷⁷³

Dari perspektif ekonomi, kolonialisme juga membawa perubahan signifikan. Sistem ekonomi tradisional yang berbasis agraria dan perdagangan lokal digantikan oleh sistem kapitalisme kolonial yang berorientasi pada eksploitasi sumber daya. Hal ini menyebabkan ketimpangan ekonomi yang semakin tajam dan melemahkan kemandirian masyarakat Muslim.⁷⁷⁴

Secara sosial, kolonialisme memicu munculnya kesadaran baru di kalangan umat Islam. Pengalaman dijajah mendorong munculnya gerakan perlawanan, baik dalam bentuk militer maupun intelektual. Gerakan jihad muncul di berbagai wilayah sebagai bentuk resistensi terhadap kolonialisme, sementara di sisi lain berkembang gerakan

⁷⁷² Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 15.

⁷⁷³ Albert Hourani, hlm. 120.

⁷⁷⁴ Samir Amin, *Accumulation on a World Scale* (New York: Monthly Review Press, 1974), hlm. 200.

reformasi yang berusaha memperbaiki kondisi internal umat.⁷⁷⁵

Dalam konteks ini, kolonialisme berfungsi sebagai katalis bagi lahirnya pemikiran politik modern dalam dunia Sunni. Para pemikir Muslim mulai mempertanyakan penyebab kemunduran umat Islam dan mencari solusi untuk mengembalikan kejayaan Islam. Proses ini melahirkan berbagai arus pemikiran, mulai dari reformisme, modernisme, hingga revivalisme Islam.⁷⁷⁶

Kolonialisme juga memperkenalkan konsep-konsep politik modern seperti negara bangsa (nation-state), kedaulatan rakyat, dan nasionalisme. Konsep-konsep ini menantang struktur politik tradisional Islam yang berbasis pada konsep ummah. Akibatnya, muncul perdebatan intelektual mengenai apakah konsep-konsep tersebut dapat diintegrasikan dengan ajaran Islam atau harus ditolak.⁷⁷⁷

Sebagian pemikir Muslim menerima konsep negara bangsa sebagai realitas politik yang tidak dapat dihindari. Mereka berusaha mengadaptasi konsep tersebut dalam kerangka Islam, sehingga muncul gagasan tentang negara nasional yang berlandaskan nilai-nilai Islam. Namun, sebagian lainnya menolak nasionalisme karena dianggap bertentangan dengan prinsip universalitas umat Islam.⁷⁷⁸

Respon terhadap kolonialisme dalam dunia Sunni sangat beragam. Di satu sisi, terdapat gerakan resistensi yang menolak dominasi Barat secara total. Di sisi lain, terdapat

⁷⁷⁵ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 90.

⁷⁷⁶ Nikki R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism* (Berkeley: UC Press, 1983), hlm. 24

⁷⁷⁷ Olivier Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1994), hlm. 20.

⁷⁷⁸ Bernard Lewis, hlm. 105.

gerakan reformasi yang berusaha mengadopsi aspek-aspek tertentu dari modernitas tanpa meninggalkan identitas Islam. Variasi respon ini menunjukkan bahwa dunia Sunni memiliki dinamika internal yang kompleks dalam menghadapi tantangan eksternal.⁷⁷⁹

Dalam jangka panjang, kolonialisme tidak hanya mengubah struktur politik dan sosial, tetapi juga mempengaruhi cara umat Islam memahami agama dan politik. Tradisi politik Sunni yang sebelumnya bersifat pragmatis dan stabilitas-oriented mulai mengalami transformasi menuju pendekatan yang lebih reflektif dan kritis terhadap kekuasaan.⁷⁸⁰

Selain itu, kolonialisme juga memunculkan krisis legitimasi dalam dunia Islam. Ketika kekuasaan politik berada di tangan penjajah, muncul pertanyaan mengenai siapa yang memiliki otoritas sah untuk memimpin umat Islam. Krisis ini mendorong munculnya berbagai gagasan tentang reformasi politik, termasuk upaya menghidupkan kembali institusi khilafah.⁷⁸¹

Di sisi lain, kolonialisme juga mempercepat proses globalisasi yang membawa dunia Islam ke dalam sistem internasional modern. Interaksi dengan dunia Barat membuka akses terhadap ilmu pengetahuan dan teknologi, tetapi juga menimbulkan tantangan terhadap identitas budaya dan agama.⁷⁸²

Dengan demikian, pengaruh kolonialisme terhadap dunia Sunni tidak dapat dipahami secara sederhana sebagai

⁷⁷⁹ Ira M. Lapidus, hlm. 150.

⁷⁸⁰ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh, 1968), hlm. 110.

⁷⁸¹ Rashid Rida, *al-Khilafah*, hlm. 10.

⁷⁸² Samuel Huntington, *Political Order in Changing Societies* (Yale, 1968), hlm. 5.

proses dominasi semata. Ia merupakan fenomena kompleks yang memiliki dimensi destruktif sekaligus transformatif. Kolonialisme melemahkan struktur tradisional, tetapi juga membuka ruang bagi pembaruan dan inovasi dalam pemikiran politik Islam.⁷⁸³

Pada akhirnya, kolonialisme menjadi faktor penting yang mendorong lahirnya pemikiran politik modern dalam dunia Sunni. Proses refleksi dan reinterpretasi terhadap ajaran Islam yang dipicu oleh pengalaman kolonial terus berlanjut hingga saat ini, dan menjadi dasar bagi berbagai perkembangan pemikiran politik di dunia Muslim kontemporer.⁷⁸⁴

B. Pemikiran Politik Modern (Rashid Rida, Abduh, Dll.)

Perkembangan pemikiran politik modern dalam dunia Sunni tidak dapat dilepaskan dari munculnya para reformis Muslim pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20. Tokoh-tokoh seperti Jamal al-Din al-Afghani, Muhammad Abduh, dan Rashid Rida memainkan peran penting dalam merumuskan kembali hubungan antara Islam dan politik dalam konteks modernitas. Mereka berusaha menjawab tantangan kolonialisme, kemunduran umat Islam, serta penetrasi ide-ide Barat dengan pendekatan yang bersifat reformis, rasional, dan kontekstual.⁷⁸⁵

Munculnya pemikiran ini tidak terjadi dalam ruang hampa, melainkan merupakan respons langsung terhadap krisis yang dialami dunia Islam. Kemunduran politik,

⁷⁸³ Samuel Huntington, *Political Order in Changing Societies* (Yale, 1968), hlm. 5.

⁷⁸⁴ John L. Esposito, hlm. 95.

⁷⁸⁵ Nikki R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism* (Berkeley: University of California Press, 1983), hlm. 30.

dominasi kolonial, dan ketertinggalan dalam bidang ilmu pengetahuan menjadi faktor utama yang mendorong lahirnya gerakan reformasi. Dalam konteks ini, para pemikir Muslim mulai mempertanyakan kembali relevansi interpretasi klasik terhadap ajaran Islam, khususnya dalam bidang politik dan pemerintahan.⁷⁸⁶

1. Jamal al-Din al-Afghani: Pan-Islamisme dan Kesadaran Politik

Jamal al-Din al-Afghani (w. 1897) merupakan salah satu pelopor utama dalam perkembangan pemikiran politik modern di dunia Islam. Ia dikenal sebagai tokoh yang tidak hanya mengkritik kondisi kemunduran umat Islam, tetapi juga menawarkan gagasan-gagasan strategis untuk membangkitkan kembali kekuatan politik dan intelektual umat. Pemikirannya muncul dalam konteks kolonialisme Barat yang semakin menguat, sehingga menjadikannya salah satu tokoh yang paling vokal dalam menyerukan perlawanan terhadap dominasi asing.⁷⁸⁷

Salah satu gagasan sentral al-Afghani adalah konsep *pan-Islamisme*, yaitu upaya untuk menyatukan umat Islam di seluruh dunia dalam satu kesadaran kolektif sebagai kekuatan politik global. Menurutnya, perpecahan internal di kalangan umat Islam merupakan salah satu penyebab utama kelemahan mereka dalam menghadapi kolonialisme. Oleh karena itu, persatuan umat menjadi prasyarat penting untuk membangun kembali kekuatan politik Islam.⁷⁸⁸

⁷⁸⁶ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), hlm. 103.

⁷⁸⁷ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 45–50.

⁷⁸⁸ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 92.

Dalam analisis al-Afghani, kelemahan umat Islam tidak hanya disebabkan oleh faktor eksternal seperti dominasi Barat, tetapi juga oleh faktor internal, terutama stagnasi intelektual dan kecenderungan taklid yang menghambat kreativitas berpikir. Ia mengkritik keras sikap konservatif yang menolak perubahan dan menekankan pentingnya ijtihad sebagai sarana untuk menghidupkan kembali dinamika intelektual Islam. Dengan demikian, pembaruan politik menurut al-Afghani harus dimulai dari pembaruan pemikiran.⁷⁸⁹

Dalam kerangka pemikirannya, agama dan politik tidak dapat dipisahkan secara mutlak. Islam, bagi al-Afghani, bukan hanya sistem kepercayaan, tetapi juga kekuatan sosial dan politik yang mampu menggerakkan masyarakat. Oleh karena itu, ia menolak pemisahan antara agama dan negara dalam pengertian sekularistik, dan justru melihat agama sebagai sumber legitimasi dan motivasi dalam perjuangan politik.⁷⁹⁰

Lebih jauh, al-Afghani mendorong keterlibatan aktif umat Islam dalam politik sebagai bagian dari tanggung jawab kolektif untuk melawan ketidakadilan. Ia mengkritik sikap pasif dan apolitis yang berkembang dalam sebagian tradisi Sunni, yang cenderung menerima kekuasaan apa adanya demi menjaga stabilitas. Dalam pandangannya, sikap tersebut justru memperkuat dominasi kolonial dan menghambat kebangkitan umat.⁷⁹¹

⁷⁸⁹ Olivier Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1994), hlm. 30.

⁷⁹⁰ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), hlm. 150-152.

⁷⁹¹ Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform* (Berkeley: University of California Press, 1966), hlm. 20-25.

Pendekatan al-Afghani ini menunjukkan pergeseran penting dalam tradisi politik Sunni. Jika pada masa klasik orientasi politik lebih menekankan stabilitas dan ketaatan kepada penguasa, maka al-Afghani memperkenalkan paradigma baru yang menekankan aktivisme politik dan kesadaran kolektif. Ia melihat politik sebagai arena perjuangan yang harus diisi oleh umat Islam untuk mempertahankan martabat dan kedaulatannya.⁷⁹²

Namun demikian, pemikiran al-Afghani tidak sepenuhnya sistematis dalam bentuk teori politik yang terstruktur. Gagasannya lebih bersifat retorik dan mobilisatoris, dengan tujuan membangkitkan kesadaran umat. Meskipun demikian, pengaruhnya sangat besar dalam menginspirasi generasi berikutnya, termasuk Muhammad Abduh dan Rashid Rida, yang kemudian mengembangkan pemikirannya dalam bentuk yang lebih sistematis.⁷⁹³

Dari perspektif kritis, pan-Islamisme yang dikembangkan oleh al-Afghani juga menghadapi sejumlah tantangan. Konsep persatuan umat secara global sulit diwujudkan dalam realitas politik yang semakin didominasi oleh negara bangsa. Selain itu, perbedaan budaya, politik, dan kepentingan di antara negara-negara Muslim juga menjadi hambatan dalam mewujudkan solidaritas politik yang nyata.⁷⁹⁴

Meskipun demikian, kontribusi al-Afghani tetap sangat signifikan dalam sejarah pemikiran politik Islam. Ia

⁷⁹² Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 100-105.

⁷⁹³ Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State* (Princeton: Princeton University Press, 2008), hlm. 90-95.

⁷⁹⁴ Nikki R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism* (Berkeley: University of California Press, 1983), hlm. 24-30.

berhasil menggeser orientasi politik Sunni dari sikap apolitis menuju kesadaran politik yang lebih aktif dan kritis. Dengan menekankan pentingnya persatuan, ijtihad, dan keterlibatan politik, al-Afghani membuka jalan bagi munculnya gerakan reformasi dan kebangkitan Islam di era modern.⁷⁹⁵

Dengan demikian, al-Afghani dapat dipahami sebagai tokoh transformatif yang menjembatani antara tradisi politik klasik dan pemikiran modern. Pemikirannya tidak hanya relevan dalam konteks sejarah kolonial, tetapi juga dalam memahami dinamika politik Islam kontemporer yang terus berupaya mencari keseimbangan antara identitas keagamaan dan realitas politik global.

2. Muhammad Abduh: Reformasi dan Rasionalisasi Politik Islam

Muhammad Abduh (w. 1905) merupakan salah satu tokoh kunci dalam perkembangan pemikiran politik Islam modern yang berhasil mengembangkan gagasan reformasi dengan pendekatan yang lebih moderat, sistematis, dan rasional dibandingkan gurunya, Jamal al-Din al-Afghani. Abduh tidak hanya melanjutkan semangat pembaruan, tetapi juga berupaya memberikan landasan intelektual yang lebih kokoh bagi integrasi antara ajaran Islam dan tuntutan modernitas. Dalam hal ini, ia berusaha mengatasi dikotomi antara tradisi dan modernitas melalui pendekatan rasional dan kontekstual.⁷⁹⁶

⁷⁹⁵ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 92-95.

⁷⁹⁶ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 45-50.

Salah satu kontribusi utama Abduh adalah penekanannya terhadap pentingnya *ijtihad* sebagai metode untuk menafsirkan kembali ajaran Islam sesuai dengan kebutuhan zaman. Ia menolak praktik *taqlid* yang dianggap membekukan pemikiran Islam dan menghambat kemajuan umat. Dalam pandangannya, *ijtihad* bukan hanya hak para ulama klasik, tetapi juga kebutuhan umat Islam modern untuk menghadapi tantangan sosial, politik, dan intelektual yang terus berkembang. Dengan demikian, Abduh membuka ruang bagi fleksibilitas dalam memahami teks agama tanpa harus meninggalkan prinsip-prinsip dasarnya.⁷⁹⁷

Dalam konteks politik, Abduh tidak secara eksplisit merumuskan teori negara yang rigid atau sistem politik tertentu. Namun, ia menekankan prinsip-prinsip dasar yang harus menjadi fondasi dalam pemerintahan, seperti keadilan (*al-'adl*), musyawarah (*syura*), dan kemaslahatan (*maslahah*). Prinsip-prinsip ini dipandang sebagai nilai universal dalam Islam yang dapat diterapkan dalam berbagai bentuk sistem politik, termasuk dalam kerangka negara modern.⁷⁹⁸

Abduh juga menunjukkan keterbukaan terhadap konsep-konsep politik modern, seperti konstitusi, supremasi hukum, dan pembatasan kekuasaan. Ia melihat bahwa sistem pemerintahan berbasis hukum (*rule of law*) tidak bertentangan dengan ajaran Islam, selama hukum tersebut mencerminkan nilai-nilai keadilan dan kemaslahatan. Dengan demikian, ia berusaha

⁷⁹⁷ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), hlm. 130-135.

⁷⁹⁸ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 95-100.

menjembatani antara tradisi politik Islam yang normatif dengan sistem politik modern yang institusional.⁷⁹⁹

Lebih jauh, Abduh mengkritik praktik keagamaan yang kaku dan tidak rasional, yang menurutnya telah menjauhkan umat Islam dari semangat asli ajaran Islam. Ia menolak penggunaan agama sebagai alat legitimasi kekuasaan yang tidak adil, dan menegaskan bahwa agama harus berfungsi sebagai sumber etika yang membimbing kehidupan politik. Dalam pandangannya, kekuasaan yang tidak adil tidak dapat dibenarkan atas nama agama, karena hal tersebut bertentangan dengan prinsip keadilan yang menjadi inti ajaran Islam.⁸⁰⁰

Pendekatan Abduh juga menunjukkan adanya upaya untuk mendefinisikan ulang hubungan antara agama dan negara. Ia tidak mendukung sekularisme dalam arti pemisahan total antara agama dan politik, tetapi juga tidak mendukung dominasi absolut agama dalam negara. Sebaliknya, ia mengusulkan model hubungan yang bersifat etis dan fungsional, di mana agama memberikan nilai moral, sementara negara menjalankan fungsi administratif dan politik.⁸⁰¹

Dari perspektif pendidikan dan sosial, Abduh juga menekankan pentingnya reformasi institusi pendidikan sebagai dasar bagi perubahan politik. Ia percaya bahwa kemajuan politik tidak dapat dicapai tanpa adanya perubahan dalam cara berpikir masyarakat. Oleh karena itu, ia mendorong pengembangan pendidikan yang

⁷⁹⁹ Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt* (New York: Russell & Russell, 1968), hlm. 70-75.

⁸⁰⁰ Olivier Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1994), hlm. 30-35.

⁸⁰¹ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), hlm. 70-75.

mengintegrasikan ilmu agama dan ilmu modern, sehingga mampu melahirkan generasi Muslim yang rasional, kritis, dan terbuka terhadap perubahan.⁸⁰²

Namun demikian, pemikiran Abduh juga tidak lepas dari kritik. Sebagian sarjana menilai bahwa pendekatannya terlalu normatif dan kurang memberikan model institusional yang konkret. Selain itu, upayanya untuk mengintegrasikan Islam dengan modernitas sering kali menghadapi resistensi dari kalangan tradisional yang melihatnya sebagai bentuk kompromi terhadap Barat.⁸⁰³

Meskipun demikian, kontribusi Abduh dalam pemikiran politik Islam modern sangat signifikan. Ia berhasil meletakkan dasar bagi pendekatan reformis yang menggabungkan rasionalitas, etika, dan kontekstualitas dalam memahami Islam. Pemikirannya juga membuka jalan bagi generasi berikutnya untuk mengembangkan teori politik Islam yang lebih sistematis dan relevan dengan konteks modern.⁸⁰⁴

Dengan demikian, Muhammad Abduh dapat dipahami sebagai tokoh yang memainkan peran penting dalam proses rasionalisasi politik Islam. Ia tidak hanya mengkritik tradisi yang stagnan, tetapi juga menawarkan kerangka pemikiran yang memungkinkan Islam untuk tetap relevan dalam menghadapi tantangan modernitas. Pendekatannya yang moderat dan inklusif menjadikannya salah satu figur sentral dalam perkembangan pemikiran politik Sunni kontemporer.

⁸⁰² Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), hlm. 150-155.

⁸⁰³ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm. 112-115.

⁸⁰⁴ Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State* (Princeton: Princeton University Press, 2008), hlm. 90-95.

3. Rashid Rida: Khilafah, Reformasi, dan Ambivalensi Modernitas

Rashid Rida (w. 1935) merupakan salah satu tokoh penting dalam perkembangan pemikiran politik Islam modern yang berada pada posisi transisional antara tradisi klasik dan modernitas. Sebagai murid Muhammad Abduh, Rida melanjutkan semangat reformasi, namun dalam banyak aspek menunjukkan kecenderungan yang lebih konservatif dan normatif. Pemikirannya mencerminkan upaya kompleks untuk mempertahankan identitas politik Islam di tengah perubahan global yang cepat, khususnya setelah runtuhnya kekuasaan Ottoman dan menguatnya kolonialisme Barat.⁸⁰⁵

Salah satu kontribusi utama Rida dalam pemikiran politik Islam adalah gagasannya tentang pentingnya institusi khilafah. Dalam karyanya *al-Khilafah aw al-Imamah al-'Uzma*, ia menegaskan bahwa khilafah bukan sekadar institusi politik, tetapi juga simbol kesatuan umat Islam (*ummah*) secara global. Menurutnya, hilangnya khilafah akan menyebabkan fragmentasi politik dan melemahnya solidaritas umat Islam di seluruh dunia.⁸⁰⁶

Namun, berbeda dengan pemikir klasik, Rida tidak sekadar mengidealkan model khilafah tradisional. Ia menyadari bahwa kondisi sosial-politik modern telah berubah secara signifikan, sehingga diperlukan reinterpretasi terhadap konsep tersebut. Dalam hal ini, Rida berusaha menggabungkan prinsip-prinsip klasik

⁸⁰⁵ Rashid Rida, *al-Khilafah aw al-Imamah al-'Uzma* (Cairo: al-Manar Press, 1923), hlm. 10–15.

⁸⁰⁶ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), hlm. 222–225.

Islam dengan elemen-elemen modern seperti administrasi negara yang terstruktur, sistem hukum yang lebih rasional, serta mekanisme konsultasi melalui *syura* yang lebih luas.⁸⁰⁷

Rida juga menekankan pentingnya pembatasan kekuasaan penguasa. Ia menolak konsep kekuasaan absolut dan menegaskan bahwa penguasa harus tunduk pada hukum serta bertanggung jawab kepada umat. Dalam pandangannya, legitimasi kekuasaan tidak hanya berasal dari agama, tetapi juga dari kemampuannya dalam mewujudkan keadilan dan kemaslahatan. Hal ini menunjukkan adanya pergeseran dari model legitimasi tradisional menuju pendekatan yang lebih rasional dan fungsional.⁸⁰⁸

Meskipun demikian, pemikiran Rida menunjukkan ambivalensi yang cukup kuat terhadap modernitas. Di satu sisi, ia menerima beberapa aspek modern, seperti organisasi politik, birokrasi negara, dan sistem administrasi yang efisien. Ia juga tidak menolak sepenuhnya konsep representasi politik, selama tetap berada dalam kerangka nilai-nilai Islam.⁸⁰⁹

Namun di sisi lain, Rida sangat kritis terhadap sekularisme dan nasionalisme. Ia melihat sekularisme sebagai ancaman terhadap integritas agama, karena memisahkan agama dari kehidupan politik. Sementara itu, nasionalisme dianggap sebagai ideologi yang memecah belah umat Islam, karena menggantikan

⁸⁰⁷ Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform* (Berkeley: University of California Press, 1966), hlm. 180-185.

⁸⁰⁸ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 100-105.

⁸⁰⁹ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), hlm. 150-155.

identitas *ummah* dengan identitas kebangsaan yang sempit. Dalam pandangannya, loyalitas umat Islam seharusnya tidak terbatas pada negara bangsa, tetapi harus melampaui batas-batas geografis.⁸¹⁰

Ambivalensi ini mencerminkan dilema yang dihadapi oleh banyak pemikir Muslim pada masa modern: bagaimana mempertahankan identitas Islam sekaligus beradaptasi dengan realitas politik yang baru. Rida berusaha menjawab dilema ini dengan pendekatan selektif, yaitu menerima aspek-aspek modernitas yang dianggap kompatibel dengan Islam, sambil menolak aspek yang dianggap bertentangan.⁸¹¹

Dari perspektif kritis, pemikiran Rida memiliki kekuatan sekaligus keterbatasan. Kekuatan utamanya terletak pada upayanya untuk menghidupkan kembali konsep politik Islam dalam konteks modern, serta memberikan dasar normatif bagi pembentukan sistem pemerintahan yang adil dan akuntabel. Namun, keterbatasannya terletak pada ketidakjelasan model institusional yang konkret, terutama dalam mengintegrasikan konsep khilafah dengan sistem negara modern.⁸¹²

Selain itu, kritik juga diarahkan pada pandangannya terhadap nasionalisme yang cenderung negatif. Dalam realitas politik modern, negara bangsa merupakan unit utama dalam sistem internasional, sehingga penolakan terhadap nasionalisme sering kali sulit diterapkan secara praktis. Hal ini menunjukkan adanya ketegangan antara

⁸¹⁰ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 100-105.

⁸¹¹ Olivier Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1994), hlm. 30-35.

⁸¹² Wael B. Hallaq, *Shari'a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), hlm. 400-405.

idealisme normatif dan realitas politik dalam pemikiran Rida.⁸¹³

Meskipun demikian, kontribusi Rida tetap sangat penting dalam sejarah pemikiran politik Sunni. Ia berhasil mengartikulasikan kembali konsep-konsep klasik seperti khilafah dalam konteks modern, sekaligus membuka ruang bagi diskusi yang lebih luas tentang hubungan antara Islam dan negara. Pemikirannya juga menjadi jembatan antara reformisme Abduh dan berbagai gerakan Islam kontemporer yang berkembang pada abad ke-20.⁸¹⁴

Dengan demikian, Rashid Rida dapat dipahami sebagai tokoh yang merepresentasikan fase ambivalensi dalam pemikiran politik Islam modern. Ia tidak sepenuhnya menolak modernitas, tetapi juga tidak menerimanya secara total. Pendekatannya yang selektif dan normatif mencerminkan upaya untuk menjaga keseimbangan antara tradisi dan perubahan, antara identitas dan adaptasi. Dalam konteks ini, pemikiran Rida tetap relevan untuk memahami dinamika politik Islam kontemporer yang terus berusaha mencari bentuk ideal antara agama dan negara.

4. Transformasi Paradigma Politik Sunni

Pemikiran para tokoh reformis seperti al-Afghani, Muhammad Abduh, dan Rashid Rida menunjukkan adanya transformasi mendasar dalam paradigma politik Sunni. Transformasi ini tidak hanya bersifat gradual, tetapi juga mencerminkan pergeseran epistemologis

⁸¹³ Samuel P. Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven: Yale University Press, 1968), hlm. 5–10.

⁸¹⁴ Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State* (Princeton: Princeton University Press, 2008), hlm. 90–95.

dalam memahami hubungan antara agama, kekuasaan, dan masyarakat. Jika pada masa klasik orientasi politik Sunni cenderung bersifat pragmatis dan berorientasi pada stabilitas (*stability-oriented*), maka pada masa modern muncul dorongan kuat untuk mengembangkan model politik yang lebih partisipatif, kritis, dan responsif terhadap perubahan sosial.⁸¹⁵

Pada periode klasik, paradigma politik Sunni dibangun di atas pengalaman historis yang penuh konflik, terutama *fitnah kubra*, sehingga stabilitas menjadi prioritas utama. Dalam kerangka ini, legitimasi kekuasaan lebih ditekankan pada kemampuan menjaga ketertiban sosial daripada pada partisipasi masyarakat. Akibatnya, sikap politik yang berkembang cenderung akomodatif terhadap kekuasaan dan menghindari konflik terbuka.⁸¹⁶ Namun, memasuki era modern, paradigma tersebut mulai mengalami pergeseran. Kolonialisme, modernisasi, dan interaksi dengan pemikiran Barat memunculkan kesadaran baru bahwa stabilitas saja tidak cukup untuk menjamin kemajuan umat. Dalam konteks ini, muncul kebutuhan untuk mengembangkan sistem politik yang tidak hanya stabil, tetapi juga adil, partisipatif, dan akuntabel. Transformasi ini menandai pergeseran dari paradigma *survival-oriented* menuju paradigma *reform-oriented* dalam pemikiran politik Sunni.⁸¹⁷

Salah satu indikator utama dari transformasi ini adalah munculnya kesadaran politik sebagai bagian dari

⁸¹⁵ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), hlm. 150-155.

⁸¹⁶ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm. 110-115.

⁸¹⁷ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 120-125.

tanggung jawab keagamaan. Para pemikir modern menegaskan bahwa keterlibatan dalam politik bukanlah sesuatu yang harus dihindari, melainkan merupakan bagian dari kewajiban moral umat Islam untuk menegakkan keadilan dan mencegah kemungkaran. Dengan demikian, politik tidak lagi dipandang sebagai wilayah yang harus dijaui, tetapi sebagai arena perjuangan etis.⁸¹⁸

Selain itu, transformasi ini juga ditandai oleh penekanan yang lebih kuat pada *ijtihad* dan reinterpretasi teks. Para reformis menolak pendekatan tekstual yang kaku dan mendorong pembacaan ulang terhadap sumber-sumber Islam dalam konteks modern. Hal ini memungkinkan munculnya berbagai interpretasi baru yang lebih adaptif terhadap perubahan sosial dan politik. Dalam kerangka ini, teks tidak dipahami secara literal semata, tetapi sebagai sumber nilai yang harus diaktualisasikan sesuai dengan konteks zaman.⁸¹⁹

Upaya untuk mengintegrasikan nilai-nilai Islam dengan sistem politik modern juga menjadi ciri penting dari transformasi ini. Para pemikir Sunni modern berusaha menunjukkan bahwa konsep-konsep seperti demokrasi, konstitusionalisme, dan hak asasi manusia tidak sepenuhnya bertentangan dengan Islam. Sebaliknya, konsep-konsep tersebut dapat dipahami sebagai manifestasi dari nilai-nilai Islam seperti keadilan, musyawarah, dan kemaslahatan.⁸²⁰

⁸¹⁸ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), hlm. 70–75.

⁸¹⁹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 60–65.

⁸²⁰ Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State* (Princeton: Princeton University Press, 2008), hlm. 90–95.

Transformasi ini juga ditandai oleh munculnya kritik yang lebih terbuka terhadap kekuasaan yang tidak adil. Jika dalam tradisi klasik kritik terhadap penguasa sering dilakukan secara terbatas dan non-konfrontatif, maka dalam pemikiran modern muncul dorongan untuk melakukan kritik yang lebih sistematis dan terstruktur. Kritik ini didasarkan pada prinsip bahwa kekuasaan harus tunduk pada hukum dan bertanggung jawab kepada masyarakat.⁸²¹

Namun demikian, transformasi paradigma ini tidak berlangsung tanpa ketegangan. Di satu sisi, terdapat dorongan untuk mengadopsi nilai-nilai modern seperti demokrasi dan partisipasi politik. Di sisi lain, terdapat kekhawatiran bahwa adopsi tersebut dapat mengikis identitas Islam. Ketegangan ini menciptakan dinamika yang kompleks dalam pemikiran politik Sunni, di mana proses adaptasi sering kali diiringi dengan resistensi.⁸²²

Dari perspektif teoritis, transformasi ini dapat dipahami sebagai proses dialektika antara tradisi dan modernitas. Tradisi menyediakan kerangka normatif yang memberikan legitimasi moral, sementara modernitas menghadirkan tantangan baru yang menuntut reinterpretasi. Dalam proses ini, pemikiran politik Sunni berkembang menjadi lebih reflektif dan terbuka terhadap perubahan, tanpa sepenuhnya melepaskan akar tradisionalnya.⁸²³

⁸²¹ Olivier Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1994), hlm. 35–40.

⁸²² Wael B. Hallaq, *The Impossible State* (New York: Columbia University Press, 2013), hlm. 120–125.

⁸²³ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), hlm. 222–230.

Dengan demikian, pemikiran politik modern dalam dunia Sunni tidak hanya merupakan reaksi terhadap kolonialisme atau tekanan eksternal, tetapi juga merupakan hasil dari dinamika internal yang berusaha mereformasi tradisi agar lebih relevan dengan konteks zaman. Transformasi ini menunjukkan bahwa tradisi Sunni memiliki kapasitas untuk berkembang dan beradaptasi, sehingga tetap dapat berfungsi sebagai sumber etika politik dalam dunia modern.⁸²⁴

5. Signifikansi Pemikiran Modern bagi Dunia Sunni

Pemikiran politik modern yang dikembangkan oleh tokoh-tokoh seperti Jamal al-Din al-Afghani, Muhammad Abduh, dan Rashid Rida memiliki pengaruh yang sangat signifikan dalam membentuk arah perkembangan politik dunia Islam hingga masa kontemporer. Gagasan-gagasan mereka tidak hanya menjadi respons terhadap krisis pada masa kolonial, tetapi juga menjadi fondasi bagi berbagai gerakan politik Islam modern yang muncul pada abad ke-20 dan ke-21. Pengaruh tersebut terlihat baik dalam bentuk reformisme moderat maupun dalam gerakan yang lebih ideologis dan politis.⁸²⁵

Salah satu kontribusi utama dari pemikiran mereka adalah membuka ruang bagi reinterpretasi ajaran Islam dalam konteks politik modern. Melalui penekanan pada ijtihad dan rasionalitas, para pemikir ini mendorong umat Islam untuk tidak terjebak dalam pemahaman tekstual yang kaku, melainkan mengembangkan pendekatan yang lebih dinamis dan kontekstual. Hal ini memungkinkan Islam untuk tetap relevan dalam

⁸²⁴ Ira M. Lapidus, hlm. 155-160.

⁸²⁵ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 120-125.

menghadapi perubahan sosial, politik, dan intelektual yang cepat.⁸²⁶

Di sisi lain, pemikiran mereka juga berperan penting dalam memperkenalkan konsep-konsep politik modern ke dalam diskursus Islam. Ide-ide seperti demokrasi, konstitusionalisme, pembatasan kekuasaan, dan partisipasi politik mulai dipertimbangkan sebagai bagian dari sistem politik yang kompatibel dengan nilai-nilai Islam. Meskipun tidak selalu diterima secara penuh, konsep-konsep tersebut menjadi bahan perdebatan yang memperkaya khazanah pemikiran politik Sunni.⁸²⁷

Namun demikian, signifikansi pemikiran modern ini tidak hanya terletak pada aspek penerimaan terhadap modernitas, tetapi juga pada upaya mereka untuk mempertahankan identitas Islam sebagai dasar moral dalam kehidupan politik. Para pemikir ini tidak mengadopsi modernitas secara total, melainkan melakukan seleksi dan adaptasi berdasarkan prinsip-prinsip Islam. Dengan demikian, mereka berusaha menciptakan sintesis antara nilai-nilai Islam dan sistem politik modern.⁸²⁸

Pendekatan ini menunjukkan bahwa pemikiran mereka berada di antara dua kutub besar: tradisi dan modernitas. Di satu sisi, mereka berakar pada warisan klasik Islam yang menekankan nilai-nilai normatif seperti keadilan, musyawarah, dan kemaslahatan. Di sisi lain, mereka terbuka terhadap ide-ide baru yang muncul dari Barat,

⁸²⁶ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 60–65.

⁸²⁷ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), hlm. 70–75.

⁸²⁸ Olivier Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1994), hlm. 40–45.

selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar Islam. Posisi ini mencerminkan upaya untuk menjaga kontinuitas tradisi sekaligus merespons tuntutan perubahan.⁸²⁹

Dalam perkembangan selanjutnya, pemikiran mereka menjadi inspirasi bagi berbagai arus pemikiran dalam dunia Islam. Gerakan reformis dan modernis banyak mengambil inspirasi dari Abduh dan al-Afghani, sementara beberapa gerakan politik Islam juga dipengaruhi oleh gagasan Rashid Rida tentang khilafah dan organisasi politik. Hal ini menunjukkan bahwa warisan pemikiran mereka tidak bersifat tunggal, tetapi berkembang dalam berbagai bentuk yang berbeda sesuai dengan konteks sosial dan politik masing-masing.⁸³⁰

Dari perspektif historis, pemikiran modern ini juga berperan sebagai jembatan antara masa klasik dan masa kontemporer. Mereka berhasil menghidupkan kembali semangat ijtihad yang sempat mengalami stagnasi, sekaligus membuka ruang bagi pengembangan teori politik Islam yang lebih sistematis. Dengan demikian, mereka tidak hanya mereformasi pemikiran Islam, tetapi juga membentuk arah perkembangan intelektual umat Islam di masa depan.⁸³¹

Namun, penting untuk dicatat bahwa pemikiran mereka juga menghadapi berbagai kritik dan tantangan. Salah satu kritik utama adalah bahwa upaya sintesis antara Islam dan modernitas sering kali menghasilkan

⁸²⁹ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), hlm. 222–230.

⁸³⁰ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), hlm. 150–155.

⁸³¹ Wael B. Hallaq, *Shari'a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), hlm. 400–405.

ambiguitas konseptual. Di satu sisi, mereka ingin mempertahankan prinsip-prinsip tradisional, tetapi di sisi lain harus beradaptasi dengan sistem modern yang memiliki logika berbeda. Hal ini menyebabkan munculnya ketegangan dalam implementasi gagasan mereka di tingkat praktis.⁸³²

Selain itu, dalam konteks politik kontemporer, warisan pemikiran mereka sering kali ditafsirkan secara berbeda oleh berbagai kelompok. Ada yang menekankan aspek reformis dan rasional, sementara yang lain menyoroti aspek normatif dan identitas keislaman. Variasi interpretasi ini menunjukkan bahwa pemikiran mereka bersifat terbuka dan terus mengalami reinterpretasi sesuai dengan kebutuhan zaman.⁸³³

Dengan demikian, pemikiran politik modern dalam dunia Sunni dapat dipahami sebagai proses dialektika yang berkelanjutan antara warisan klasik dan tuntutan modernitas. Proses ini tidak hanya berlangsung pada masa para tokoh tersebut, tetapi terus berlanjut hingga saat ini dalam berbagai bentuk diskursus dan praktik politik di dunia Muslim.

Pada akhirnya, signifikansi pemikiran mereka terletak pada kemampuannya untuk membuka ruang dialog antara Islam dan modernitas. Mereka menunjukkan bahwa Islam tidak harus berada dalam posisi defensif terhadap perubahan, tetapi dapat berperan aktif dalam membentuk sistem politik yang adil, partisipatif, dan bermakna. Dalam konteks ini, pemikiran mereka tetap

⁸³² W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), hlm. 112-115.

⁸³³ Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State* (Princeton: Princeton University Press, 2008), hlm. 90-95.

relevan sebagai sumber inspirasi dalam menghadapi tantangan politik global yang terus berkembang.

C. Respon Terhadap Ide Demokrasi Dan Nasionalisme

Perkembangan pemikiran politik modern dalam dunia Sunni tidak dapat dilepaskan dari interaksi intensif dengan ide-ide besar yang muncul dari Barat, khususnya demokrasi dan nasionalisme. Kedua konsep ini tidak hanya membawa perubahan dalam struktur politik global, tetapi juga menantang kerangka berpikir tradisional dalam Islam mengenai relasi antara agama, negara, dan masyarakat. Dalam konteks ini, respon dunia Sunni menunjukkan dinamika intelektual yang kompleks, mulai dari penerimaan selektif, adaptasi kreatif, hingga penolakan normatif.⁸³⁴

Masuknya ide demokrasi ke dunia Islam memperkenalkan konsep-konsep baru seperti kedaulatan rakyat, partisipasi politik, pemilihan umum, serta pembatasan kekuasaan melalui konstitusi. Bagi sebagian pemikir Sunni, konsep-konsep ini tidak sepenuhnya asing, karena memiliki titik temu dengan prinsip-prinsip Islam seperti syura (musyawarah), keadilan (al-'adl), dan tanggung jawab penguasa terhadap masyarakat. Oleh karena itu, demokrasi mulai dipahami bukan sebagai sistem yang bertentangan dengan Islam, melainkan sebagai mekanisme yang dapat digunakan untuk mewujudkan nilai-nilai Islam dalam konteks modern.⁸³⁵

Namun demikian, penerimaan terhadap demokrasi tidak bersifat universal. Sebagian pemikir Muslim

⁸³⁴ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 120-130.

⁸³⁵ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), hlm. 70-75.

mengkritik demokrasi karena dianggap menempatkan kedaulatan di tangan manusia, bukan Tuhan. Dalam perspektif ini, konsep hakimiyyah (kedaulatan ilahi) dipandang bertentangan dengan prinsip demokrasi yang berbasis pada kehendak rakyat. Kritik ini menunjukkan adanya ketegangan teologis antara prinsip normatif Islam dan sistem politik modern.⁸³⁶

Di sisi lain, terdapat upaya untuk melakukan reinterpretasi terhadap konsep kedaulatan dalam Islam. Beberapa pemikir berargumen bahwa kedaulatan Tuhan tidak meniadakan peran manusia dalam mengatur kehidupan politik, melainkan memberikan kerangka moral bagi pelaksanaan kekuasaan. Dalam konteks ini, demokrasi dapat dipahami sebagai sarana untuk mewujudkan kehendak kolektif masyarakat dalam batas-batas nilai-nilai Islam.⁸³⁷

Selain demokrasi, nasionalisme juga menjadi isu penting dalam pemikiran politik modern Sunni. Nasionalisme, yang menekankan identitas kebangsaan dan loyalitas terhadap negara, sering kali dipandang bertentangan dengan konsep ummah dalam Islam yang bersifat universal dan melampaui batas geografis. Pada tahap awal, banyak ulama dan pemikir Muslim menolak nasionalisme karena dianggap sebagai produk Barat yang dapat memecah belah umat Islam.⁸³⁸

Namun, dalam perkembangan selanjutnya, nasionalisme mulai diterima secara pragmatis sebagai

⁸³⁶ Sayyid Qutb, *Ma'alim fi al-Tariq* (Cairo: Dar al-Shuruq, 1964), hlm. 50-55.

⁸³⁷ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 60-65.

⁸³⁸ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 100-105.

realitas politik yang tidak dapat dihindari. Negara bangsa (nation-state) menjadi bentuk dominan dalam sistem internasional modern, sehingga umat Islam harus beradaptasi dengan struktur tersebut. Dalam konteks ini, nasionalisme diinterpretasikan ulang sebagai bentuk identitas politik yang tidak harus bertentangan dengan nilai-nilai Islam.⁸³⁹

Proses adaptasi ini melahirkan berbagai pendekatan dalam merespons demokrasi dan nasionalisme. Pertama, pendekatan integratif yang berusaha menyelaraskan konsep-konsep modern dengan ajaran Islam. Kedua, pendekatan selektif yang menerima sebagian aspek modernitas, tetapi tetap mempertahankan prinsip-prinsip tradisional. Ketiga, pendekatan resistif yang menolak konsep-konsep tersebut sebagai bentuk dominasi budaya Barat.⁸⁴⁰

Dinamika ini menunjukkan bahwa dunia Sunni tidak memiliki satu posisi tunggal dalam menghadapi modernitas, melainkan beragam respon yang dipengaruhi oleh konteks sosial, politik, dan sejarah masing-masing. Dalam beberapa negara Muslim, demokrasi diadopsi dalam bentuk sistem politik formal, meskipun dengan berbagai keterbatasan. Sementara di negara lain, sistem politik tetap bersifat otoritarian, tetapi menggunakan legitimasi agama untuk mempertahankan kekuasaan.⁸⁴¹

Dari perspektif kritis, interaksi antara Islam, demokrasi, dan nasionalisme mencerminkan proses negosiasi identitas yang kompleks. Di satu sisi, umat Islam

⁸³⁹ Olivier Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1994), hlm. 40-45.

⁸⁴⁰ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), hlm. 150-155.

⁸⁴¹ Samuel P. Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven: Yale University Press, 1968), hlm. 1-8.

ingin mempertahankan identitas keagamaan sebagai dasar moral dalam kehidupan politik. Di sisi lain, mereka juga harus beradaptasi dengan sistem politik global yang didominasi oleh konsep negara bangsa dan demokrasi. Ketegangan ini menjadi salah satu isu utama dalam pemikiran politik Islam kontemporer.⁸⁴²

Lebih jauh, perkembangan teknologi dan globalisasi juga memperkuat dinamika ini. Akses terhadap informasi yang lebih luas memungkinkan munculnya berbagai interpretasi baru terhadap Islam dan politik. Hal ini memperluas ruang diskursus, tetapi juga meningkatkan fragmentasi dalam pemikiran politik Muslim. Dalam konteks ini, respon terhadap demokrasi dan nasionalisme menjadi semakin beragam dan kompleks.⁸⁴³

Dengan demikian, respon terhadap ide demokrasi dan nasionalisme dalam tradisi Sunni tidak dapat dipahami secara sederhana sebagai penerimaan atau penolakan. Sebaliknya, ia merupakan proses dialektika yang melibatkan adaptasi, reinterpretasi, dan negosiasi antara nilai-nilai Islam dan realitas modern.

Pada akhirnya, tantangan utama bagi dunia Sunni adalah bagaimana membangun sintesis yang seimbang antara identitas keagamaan dan kebutuhan politik modern. Sintesis ini harus mampu menjaga nilai-nilai dasar Islam, sekaligus memberikan ruang bagi partisipasi, keadilan, dan akuntabilitas dalam kehidupan politik. Dalam konteks ini, pemikiran politik Sunni memiliki potensi untuk terus

⁸⁴² Wael B. Hallaq, *The Impossible State* (New York: Columbia University Press, 2013), hlm. 120-125.

⁸⁴³ Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State* (Princeton: Princeton University Press, 2008), hlm. 90-95.

berkembang sebagai sistem yang dinamis dan relevan dengan tantangan zaman.

1. Demokrasi dalam Perspektif Sunni

Demokrasi sebagai sistem politik yang menekankan kedaulatan rakyat, partisipasi politik, serta akuntabilitas kekuasaan pada awalnya dipandang sebagai konsep yang asing dalam tradisi politik Islam klasik. Hal ini disebabkan oleh perbedaan konteks historis dan konseptual antara sistem politik modern Barat dan struktur politik dalam sejarah Islam. Dalam tradisi klasik Sunni, legitimasi kekuasaan lebih banyak dikaitkan dengan stabilitas, syariah, dan otoritas moral, bukan pada mekanisme representasi rakyat secara formal. Namun, seiring dengan perkembangan pemikiran modern, banyak sarjana Sunni mulai melihat adanya titik temu antara prinsip demokrasi dan ajaran Islam.⁸⁴⁴

Salah satu konsep yang sering dijadikan jembatan antara Islam dan demokrasi adalah *syura* (musyawarah). Dalam Al-Qur'an, prinsip musyawarah ditegaskan sebagai bagian dari karakter masyarakat beriman (QS. Asy-Syura: 38). Para pemikir modern menafsirkan *syura* sebagai bentuk partisipasi kolektif dalam pengambilan keputusan, yang memiliki kesamaan dengan prinsip demokrasi. Meskipun tidak identik secara institusional dengan sistem demokrasi modern, *syura* dapat dikembangkan sebagai dasar normatif bagi sistem politik yang melibatkan masyarakat dalam menentukan kebijakan publik.⁸⁴⁵

⁸⁴⁴ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), hlm. 70–75.

⁸⁴⁵ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 60–65.

Dalam kerangka ini, demokrasi tidak dipahami sebagai sistem yang sepenuhnya asing, tetapi sebagai mekanisme yang dapat diadaptasi untuk mewujudkan nilai-nilai Islam dalam konteks modern. Prinsip keadilan (*al-'adl*) dalam Islam, misalnya, memiliki kesamaan dengan prinsip kesetaraan di hadapan hukum dalam demokrasi. Demikian pula, konsep amanah dalam kepemimpinan sejalan dengan tuntutan akuntabilitas dalam sistem politik modern. Dengan demikian, demokrasi dapat dipandang sebagai instrumen untuk mengimplementasikan nilai-nilai etis Islam dalam kehidupan bernegara.⁸⁴⁶

Selain itu, demokrasi juga memberikan ruang bagi partisipasi masyarakat yang lebih luas dalam proses politik. Dalam tradisi Sunni klasik, partisipasi politik cenderung terbatas pada elite tertentu, seperti ulama dan tokoh masyarakat. Namun, dalam sistem demokrasi, partisipasi diperluas kepada seluruh warga negara melalui mekanisme seperti pemilihan umum dan representasi politik. Hal ini membuka peluang bagi penguatan akuntabilitas kekuasaan serta mencegah terjadinya konsentrasi kekuasaan yang berlebihan.⁸⁴⁷

Namun demikian, penerimaan terhadap demokrasi dalam tradisi Sunni tidak bersifat tanpa kritik. Salah satu kritik utama berkaitan dengan konsep kedaulatan Tuhan (*hakimiyyah*). Dalam pandangan sebagian pemikir Muslim, demokrasi dianggap bermasalah karena menempatkan kedaulatan di tangan manusia, sementara

⁸⁴⁶ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 120-125.

⁸⁴⁷ Robert A. Dahl, *Polyarchy: Participation and Opposition* (New Haven: Yale University Press, 1971), hlm. 1-10.

dalam Islam kedaulatan tertinggi berada di tangan Tuhan. Kritik ini menunjukkan adanya ketegangan antara konsep teologis Islam dan prinsip dasar demokrasi.⁸⁴⁸

Sebagai respon terhadap kritik tersebut, beberapa pemikir Muslim mencoba melakukan reinterpretasi terhadap konsep kedaulatan. Mereka berargumen bahwa kedaulatan Tuhan tidak meniadakan peran manusia dalam mengatur kehidupan politik, tetapi justru memberikan kerangka moral bagi pelaksanaan kekuasaan. Dalam konteks ini, rakyat dipandang sebagai khalifah yang memiliki tanggung jawab untuk mengelola urusan publik sesuai dengan nilai-nilai ilahi. Dengan demikian, demokrasi dapat dipahami sebagai bentuk implementasi tanggung jawab kolektif tersebut.⁸⁴⁹

Di sisi lain, terdapat juga pendekatan yang lebih kritis terhadap demokrasi, yang melihatnya sebagai produk Barat yang tidak sepenuhnya kompatibel dengan Islam. Pendekatan ini menolak demokrasi dalam bentuk liberal yang dianggap terlalu menekankan kebebasan individu tanpa batas, serta mengabaikan dimensi moral dan religius. Dalam perspektif ini, diperlukan model politik alternatif yang lebih sesuai dengan nilai-nilai Islam.⁸⁵⁰

Meskipun demikian, dalam praktik politik kontemporer, banyak negara dengan mayoritas Muslim mengadopsi unsur-unsur demokrasi dalam sistem pemerintahan mereka, meskipun dengan variasi yang berbeda. Hal ini

⁸⁴⁸ Sayyid Qutb, *Ma'alim fi al-Tariq* (Cairo: Dar al-Shuruq, 1964), hlm. 50-55.

⁸⁴⁹ Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State* (Princeton: Princeton University Press, 2008), hlm. 90-95.

⁸⁵⁰ Olivier Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1994), hlm. 40-45.

menunjukkan bahwa demokrasi, dalam bentuk tertentu, telah menjadi bagian dari realitas politik dunia Islam. Namun, penerapannya sering kali menghadapi berbagai tantangan, seperti otoritarianisme, lemahnya institusi, serta konflik antara nilai tradisional dan modern.⁸⁵¹

Dari perspektif analitis, hubungan antara Islam dan demokrasi dalam tradisi Sunni dapat dipahami sebagai proses negosiasi yang berkelanjutan. Tidak ada satu model tunggal yang dapat dianggap sebagai representasi final dari sintesis antara keduanya. Sebaliknya, hubungan tersebut terus berkembang melalui dialog antara teks, tradisi, dan realitas sosial-politik.⁸⁵²

Dengan demikian, demokrasi dalam perspektif Sunni tidak dapat dipahami secara hitam-putih sebagai diterima atau ditolak. Ia merupakan konsep yang mengalami proses adaptasi dan reinterpretasi dalam kerangka nilai-nilai Islam. Tantangan utama ke depan adalah bagaimana mengembangkan model demokrasi yang tidak hanya sesuai dengan prinsip-prinsip modern, tetapi juga berakar pada etika dan nilai-nilai Islam.

Dalam konteks ini, tradisi Sunni memiliki potensi untuk berkontribusi dalam pengembangan sistem politik yang seimbang antara kedaulatan rakyat dan nilai moral, antara kebebasan dan tanggung jawab, serta antara stabilitas dan partisipasi. Hal ini menunjukkan bahwa demokrasi dan Islam tidak harus berada dalam posisi yang saling bertentangan, tetapi dapat saling melengkapi

⁸⁵¹ Samuel P. Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven: Yale University Press, 1968), hlm. 1-8.

⁸⁵² Wael B. Hallaq, *The Impossible State* (New York: Columbia University Press, 2013), hlm. 120-125.

dalam membangun kehidupan politik yang adil dan berkelanjutan.

2. Nasionalisme dan Identitas Politik

Selain demokrasi, nasionalisme juga menjadi isu penting dalam perkembangan pemikiran politik modern dalam tradisi Sunni. Nasionalisme, yang menekankan kesetiaan pada bangsa dan negara, muncul sebagai salah satu konsep politik dominan dalam dunia modern. Namun, kehadirannya menimbulkan perdebatan serius dalam dunia Islam, terutama karena dianggap berpotensi bertentangan dengan konsep *ummah* yang bersifat universal dan melampaui batas-batas geografis serta etnis.⁸⁵³

Dalam tradisi Islam klasik, identitas utama umat Muslim tidak didasarkan pada bangsa atau wilayah, melainkan pada ikatan keimanan. Konsep *ummah* menegaskan bahwa seluruh Muslim merupakan satu komunitas global yang disatukan oleh akidah dan nilai-nilai Islam. Oleh karena itu, munculnya nasionalisme sebagai ideologi yang membagi manusia berdasarkan batas-batas teritorial dipandang sebagai tantangan terhadap prinsip kesatuan umat.⁸⁵⁴

Pada tahap awal, banyak ulama dan pemikir Muslim menolak nasionalisme karena dianggap sebagai produk Barat yang lahir dari pengalaman sejarah Eropa. Mereka melihat nasionalisme sebagai ideologi sekuler yang dapat memecah belah umat Islam dan menggantikan loyalitas keagamaan dengan loyalitas kebangsaan. Dalam

⁸⁵³ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 100-105.

⁸⁵⁴ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), hlm. 150-155.

pandangan ini, nasionalisme tidak hanya dipandang sebagai ancaman politik, tetapi juga sebagai ancaman teologis terhadap konsep persatuan Islam.⁸⁵⁵

Penolakan terhadap nasionalisme juga diperkuat oleh pengalaman historis, khususnya runtuhnya Kekhalifahan Ottoman pada awal abad ke-20. Peristiwa ini sering dikaitkan dengan munculnya gerakan nasionalisme di berbagai wilayah Muslim, yang pada akhirnya melemahkan kesatuan politik umat Islam. Dalam konteks ini, nasionalisme dianggap sebagai faktor yang mempercepat fragmentasi dunia Islam menjadi negara-negara kecil yang terpisah.⁸⁵⁶

Namun demikian, dalam perkembangan selanjutnya, nasionalisme mulai diterima secara lebih pragmatis oleh banyak negara Muslim. Realitas politik modern yang didominasi oleh sistem negara bangsa (*nation-state*) memaksa umat Islam untuk beradaptasi dengan struktur tersebut. Negara bangsa menjadi unit utama dalam sistem internasional, sehingga sulit untuk diabaikan atau ditolak secara total.⁸⁵⁷

Dalam konteks ini, nasionalisme mengalami proses reinterpretasi dalam kerangka Islam. Beberapa pemikir Muslim berusaha mengembangkan konsep nasionalisme yang tidak bertentangan dengan nilai-nilai Islam, sering disebut sebagai *nasionalisme religius* atau *nasionalisme Islam*. Dalam pendekatan ini, identitas kebangsaan tidak menggantikan identitas keagamaan, tetapi menjadi

⁸⁵⁵ Olivier Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1994), hlm. 40–45.

⁸⁵⁶ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), hlm. 222–230.

⁸⁵⁷ Samuel P. Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven: Yale University Press, 1968), hlm. 5–10.

bagian dari ekspresi politik umat Islam dalam konteks tertentu.⁸⁵⁸

Selain itu, nasionalisme juga dipandang sebagai sarana untuk membangun solidaritas sosial dan politik dalam batas-batas negara. Dalam kondisi dunia modern yang kompleks, loyalitas terhadap negara dianggap penting untuk menjaga stabilitas, keamanan, dan kesejahteraan masyarakat. Dengan demikian, nasionalisme tidak lagi dipahami sebagai ideologi yang sepenuhnya bertentangan dengan Islam, tetapi sebagai realitas politik yang dapat diintegrasikan dengan nilai-nilai keagamaan.⁸⁵⁹

Meskipun demikian, penerimaan terhadap nasionalisme tetap diiringi dengan berbagai kritik. Salah satu kritik utama adalah bahwa nasionalisme dapat mengarah pada eksklusivisme dan konflik antarnegara. Dalam konteks dunia Islam, hal ini dapat memperlemah solidaritas antarumat dan menghambat upaya kerja sama global di antara negara-negara Muslim.⁸⁶⁰

Selain itu, nasionalisme juga berpotensi menggeser peran agama dalam kehidupan politik. Ketika identitas kebangsaan menjadi lebih dominan, agama dapat terpinggirkan atau digunakan secara instrumental oleh negara. Hal ini menimbulkan kekhawatiran bahwa

⁸⁵⁸ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 120–125.

⁸⁵⁹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 60–65.

⁸⁶⁰ Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State* (Princeton: Princeton University Press, 2008), hlm. 90–95.

nasionalisme dapat mengarah pada sekularisasi politik yang tidak sejalan dengan prinsip-prinsip Islam.⁸⁶¹

Namun, terdapat pula pandangan yang lebih moderat yang melihat bahwa nasionalisme dan Islam tidak harus berada dalam posisi yang saling bertentangan. Dalam perspektif ini, nasionalisme dapat berfungsi sebagai kerangka politik, sementara Islam tetap menjadi sumber nilai dan etika. Dengan demikian, keduanya dapat hidup berdampingan dalam suatu sistem politik yang seimbang.⁸⁶²

Dari perspektif analitis, respon terhadap nasionalisme dalam tradisi Sunni mencerminkan proses negosiasi identitas yang kompleks. Umat Islam harus menyeimbangkan antara identitas keagamaan yang universal dan identitas kebangsaan yang partikular. Proses ini tidak selalu berjalan mulus, tetapi menghasilkan berbagai bentuk sintesis yang berbeda di berbagai negara Muslim.⁸⁶³

Dalam konteks kontemporer, nasionalisme tetap menjadi faktor penting dalam dinamika politik dunia Islam. Banyak negara Muslim mengembangkan model nasionalisme yang mengakomodasi nilai-nilai Islam, meskipun dengan tingkat integrasi yang berbeda-beda. Hal ini menunjukkan bahwa nasionalisme telah menjadi bagian dari realitas politik yang tidak dapat dihindari, tetapi tetap terbuka untuk reinterpretasi dalam kerangka Islam.⁸⁶⁴

⁸⁶¹ Wael B. Hallaq, *The Impossible State* (New York: Columbia University Press, 2013), hlm. 120-125.

⁸⁶² Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), hlm. 70-75.

⁸⁶³ Ira M. Lapidus, hlm. 155-160.

⁸⁶⁴ Olivier Roy, hlm. 45-50.

Dengan demikian, nasionalisme dalam perspektif Sunni tidak dapat dipahami secara tunggal sebagai ideologi yang ditolak atau diterima sepenuhnya. Sebaliknya, ia merupakan konsep yang mengalami proses adaptasi dan transformasi sesuai dengan konteks sejarah dan kebutuhan politik.

Pada akhirnya, tantangan utama adalah bagaimana mengembangkan konsep nasionalisme yang tidak hanya menjaga stabilitas politik, tetapi juga memperkuat nilai-nilai keadilan, solidaritas, dan persatuan dalam kerangka Islam. Dalam konteks ini, tradisi Sunni memiliki potensi untuk menawarkan pendekatan yang seimbang antara identitas keagamaan dan realitas politik modern.

3. Adaptasi dan Sintesis Pemikiran

Respon terhadap demokrasi dan nasionalisme dalam tradisi Sunni menunjukkan adanya proses adaptasi dan sintesis yang kompleks dalam pemikiran politik Islam modern. Proses ini tidak hanya bersifat reaktif terhadap tekanan eksternal seperti kolonialisme dan globalisasi, tetapi juga mencerminkan dinamika internal dalam tradisi Islam yang berusaha mempertahankan relevansi normatifnya di tengah perubahan zaman. Para pemikir Muslim modern berupaya mengintegrasikan konsep-konsep politik Barat dengan nilai-nilai Islam tanpa kehilangan identitas keagamaan yang menjadi fondasi utama kehidupan sosial dan politik umat.⁸⁶⁵

Proses adaptasi ini pada dasarnya merupakan bentuk ijtihad kolektif dalam bidang politik. Para pemikir tidak sekadar menerima atau menolak modernitas secara total, tetapi melakukan seleksi, reinterpretasi, dan transformasi

⁸⁶⁵ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), hlm. 150-155.

terhadap konsep-konsep yang dianggap sesuai dengan prinsip-prinsip Islam. Dalam konteks ini, modernitas tidak dipahami sebagai ancaman yang harus ditolak, melainkan sebagai realitas yang harus dihadapi secara kritis dan konstruktif.⁸⁶⁶

Dalam perkembangan pemikiran politik Sunni modern, setidaknya dapat diidentifikasi tiga model utama dalam merespons demokrasi dan nasionalisme, yaitu model integratif, selektif, dan resistif. Ketiga model ini tidak hanya mencerminkan perbedaan pandangan teoretis, tetapi juga dipengaruhi oleh konteks sosial, politik, dan historis di mana pemikiran tersebut berkembang.⁸⁶⁷

a. Model Integratif

Model integratif merupakan pendekatan yang berusaha menyelaraskan konsep-konsep modern seperti demokrasi dan nasionalisme dengan ajaran Islam. Para pemikir dalam kategori ini berpendapat bahwa tidak terdapat pertentangan mendasar antara Islam dan modernitas, selama konsep-konsep tersebut dipahami dalam kerangka nilai-nilai Islam. Dalam perspektif ini, demokrasi dipandang sebagai bentuk aktualisasi dari prinsip *syura*, sementara nasionalisme dipahami sebagai bentuk identitas politik yang tidak bertentangan dengan konsep *ummah*. Pendekatan integratif menekankan bahwa Islam memiliki fleksibilitas untuk beradaptasi dengan berbagai sistem politik, selama prinsip-

⁸⁶⁶ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 60-65.

⁸⁶⁷ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 120-125.

prinsip dasar seperti keadilan dan kemaslahatan tetap terjaga.⁸⁶⁸

Pendekatan ini banyak dianut oleh pemikir reformis dan modernis yang berusaha membangun jembatan antara tradisi Islam dan sistem politik modern. Mereka melihat integrasi ini sebagai langkah penting untuk memastikan bahwa umat Islam tidak terpinggirkan dalam perkembangan global.⁸⁶⁹

b. Model Selektif

Model selektif merupakan pendekatan yang menerima sebagian aspek modernitas, tetapi tetap mempertahankan sikap kritis terhadap aspek lain yang dianggap tidak sesuai dengan Islam. Dalam model ini, demokrasi dan nasionalisme tidak ditolak secara total, tetapi diadaptasi secara parsial sesuai dengan nilai-nilai Islam.

Misalnya, prinsip partisipasi politik dan akuntabilitas dapat diterima, tetapi konsep kebebasan individu yang tanpa batas dapat ditolak jika dianggap bertentangan dengan norma agama. Demikian pula, nasionalisme dapat diterima sebagai identitas politik, tetapi tidak boleh menghilangkan solidaritas umat Islam secara global.⁸⁷⁰

Model ini mencerminkan pendekatan yang lebih pragmatis dan realistis dalam menghadapi modernitas. Para pemikir dalam kategori ini menyadari bahwa tidak semua aspek modernitas

⁸⁶⁸ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), hlm. 70–75.

⁸⁶⁹ Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State* (Princeton: Princeton University Press, 2008), hlm. 90–95.

⁸⁷⁰ Olivier Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1994), hlm. 40–45.

dapat diintegrasikan secara harmonis dengan Islam, sehingga diperlukan seleksi yang cermat dalam proses adaptasi.⁸⁷¹

c. Model Resistif

Model resistif merupakan pendekatan yang cenderung menolak konsep-konsep modern seperti demokrasi dan nasionalisme karena dianggap sebagai produk Barat yang tidak sesuai dengan ajaran Islam. Pendekatan ini biasanya menekankan pentingnya kembali kepada sistem politik Islam klasik, seperti khilafah, sebagai solusi terhadap krisis politik umat Islam.

Dalam perspektif ini, modernitas dipandang sebagai ancaman terhadap identitas Islam, sehingga harus dihadapi dengan sikap defensif. Penolakan terhadap demokrasi sering didasarkan pada konsep *hakimiyyah*, sementara penolakan terhadap nasionalisme didasarkan pada prinsip kesatuan umat (*ummah*).⁸⁷²

Meskipun demikian, model resistif juga menghadapi tantangan dalam praktik, terutama karena sulitnya mengimplementasikan sistem politik klasik dalam konteks negara modern yang kompleks. Hal ini menunjukkan adanya ketegangan antara idealisme normatif dan realitas politik.⁸⁷³

d. Dinamika dan Konteks Sosial-Politik

Variasi model pemikiran ini menunjukkan bahwa dunia Sunni tidak memiliki satu pendekatan tunggal

⁸⁷¹ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), hlm. 222–230.

⁸⁷² Sayyid Qutb, *Ma'alim fi al-Tariq* (Cairo: Dar al-Shuruq, 1964), hlm. 50–55.

⁸⁷³ Wael B. Hallaq, *The Impossible State* (New York: Columbia University Press, 2013), hlm. 120–125.

terhadap modernitas. Sebaliknya, respon terhadap demokrasi dan nasionalisme sangat dipengaruhi oleh konteks sosial, politik, dan sejarah masing-masing masyarakat Muslim.

Di negara-negara dengan sistem politik yang relatif terbuka, model integratif dan selektif cenderung lebih berkembang. Sementara itu, dalam konteks yang lebih represif atau mengalami konflik, model resistif sering kali mendapatkan dukungan yang lebih besar. Hal ini menunjukkan bahwa pemikiran politik tidak dapat dilepaskan dari kondisi struktural yang melingkupinya.⁸⁷⁴

e. Analisis Dialektis

Dari perspektif teoritis, proses adaptasi dan sintesis ini dapat dipahami sebagai dialektika antara tradisi dan modernitas. Tradisi Islam menyediakan kerangka normatif yang kuat, sementara modernitas menghadirkan tantangan baru yang menuntut reinterpretasi. Dalam proses ini, pemikiran politik Sunni berkembang melalui interaksi yang dinamis antara keduanya.

Dialektika ini tidak selalu menghasilkan sintesis yang sempurna, tetapi justru menciptakan ruang bagi pluralitas pemikiran. Pluralitas ini menjadi salah satu kekuatan dalam tradisi Sunni, karena memungkinkan adanya berbagai pendekatan dalam menghadapi tantangan zaman.⁸⁷⁵

f. Analisa

⁸⁷⁴ Samuel P. Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven: Yale University Press, 1968), hlm. 1-8.

⁸⁷⁵ Ira M. Lapidus, hlm. 155-160.

Dengan demikian, adaptasi dan sintesis pemikiran dalam tradisi Sunni menunjukkan bahwa Islam memiliki kapasitas untuk berinteraksi secara kreatif dengan modernitas. Proses ini tidak hanya menghasilkan berbagai model pemikiran, tetapi juga memperkaya khazanah intelektual Islam dalam bidang politik.

Pada akhirnya, keberagaman respon ini mencerminkan dinamika internal dalam tradisi Sunni yang terus berusaha menyeimbangkan antara kesetiaan terhadap nilai-nilai agama dan kebutuhan untuk beradaptasi dengan realitas politik modern. Dalam konteks ini, pemikiran politik Sunni tetap relevan sebagai sistem yang terbuka, dinamis, dan responsif terhadap perubahan zaman.

4. Tantangan Kontemporer

Dalam konteks kontemporer, integrasi antara Islam, demokrasi, dan nasionalisme masih menghadapi berbagai tantangan yang kompleks dan multidimensional. Tantangan ini tidak hanya bersifat teoritis, tetapi juga praktis, karena berkaitan langsung dengan realitas politik di berbagai negara Muslim. Di satu sisi, terdapat tuntutan yang semakin kuat untuk membangun sistem politik yang partisipatif, demokratis, dan akuntabel. Di sisi lain, terdapat kekhawatiran bahwa adopsi konsep-konsep Barat dapat mengikis identitas Islam serta melemahkan nilai-nilai keagamaan dalam kehidupan publik.⁸⁷⁶

Salah satu tantangan utama adalah ketegangan antara modernitas politik dan identitas keagamaan. Demokrasi

⁸⁷⁶ Samuel P. Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven: Yale University Press, 1968), hlm. 1-8.

modern, yang menekankan kedaulatan rakyat dan kebebasan individu, sering kali dipersepsikan sebagai sistem yang berpotensi bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam, khususnya terkait konsep *hakimiyyah* (kedaulatan Tuhan). Ketegangan ini menciptakan dilema bagi banyak negara Muslim dalam menentukan sejauh mana mereka dapat mengadopsi sistem demokrasi tanpa kehilangan karakter keislamannya.⁸⁷⁷

Selain itu, tantangan juga muncul dalam bentuk resistensi kultural terhadap modernisasi politik. Dalam beberapa masyarakat Muslim, demokrasi dianggap sebagai produk Barat yang tidak sepenuhnya sesuai dengan tradisi lokal. Persepsi ini diperkuat oleh pengalaman kolonialisme yang meninggalkan trauma historis terhadap dominasi Barat. Akibatnya, upaya demokratisasi sering kali menghadapi hambatan dari kelompok-kelompok yang ingin mempertahankan struktur tradisional.⁸⁷⁸

Di tingkat praktis, implementasi demokrasi di banyak negara Muslim juga dihadapkan pada realitas politik yang kompleks. Otoritarianisme masih menjadi fenomena yang dominan di sejumlah negara, di mana kekuasaan terkonsentrasi pada elite politik atau militer. Dalam kondisi seperti ini, institusi demokrasi sering kali hanya bersifat formal tanpa diikuti oleh praktik yang substantif, seperti kebebasan berpendapat dan transparansi pemerintahan.⁸⁷⁹

⁸⁷⁷ Wael B. Hallaq, *The Impossible State* (New York: Columbia University Press, 2013), hlm. 120–125.

⁸⁷⁸ Olivier Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1994), hlm. 40–45.

⁸⁷⁹ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 130–135.

Selain otoritarianisme, konflik internal juga menjadi tantangan serius dalam integrasi antara Islam dan demokrasi. Konflik berbasis etnis, sektarian, maupun ideologis sering kali menghambat proses pembangunan sistem politik yang stabil. Dalam situasi konflik, prioritas utama sering kali beralih dari demokrasi menuju stabilitas keamanan, sehingga proses partisipasi politik menjadi terabaikan.⁸⁸⁰

Ketidakstabilan politik juga berdampak pada lemahnya institusi negara. Demokrasi membutuhkan institusi yang kuat, seperti sistem hukum yang independen, birokrasi yang profesional, serta masyarakat sipil yang aktif. Namun, di banyak negara Muslim, institusi-institusi ini masih dalam tahap perkembangan atau bahkan mengalami krisis legitimasi. Hal ini menunjukkan bahwa keberhasilan demokrasi tidak hanya bergantung pada ide atau konsep, tetapi juga pada kesiapan struktural dan institusional.⁸⁸¹

Tantangan lain yang tidak kalah penting adalah munculnya politisasi agama. Dalam beberapa konteks, agama digunakan sebagai alat legitimasi politik oleh penguasa atau kelompok tertentu. Hal ini dapat mengaburkan batas antara agama sebagai sumber nilai moral dan agama sebagai instrumen kekuasaan. Politisasi agama berpotensi menimbulkan konflik serta merusak kepercayaan masyarakat terhadap institusi keagamaan.⁸⁸²

⁸⁸⁰ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), hlm. 155-160.

⁸⁸¹ Robert A. Dahl, *Polyarchy: Participation and Opposition* (New Haven: Yale University Press, 1971), hlm. 1-10.

⁸⁸² Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), hlm. 70-75.

Di sisi lain, globalisasi dan perkembangan teknologi informasi juga membawa tantangan baru. Akses terhadap informasi yang luas memungkinkan masyarakat untuk lebih kritis terhadap kekuasaan, tetapi juga dapat memicu polarisasi dan penyebaran ideologi ekstrem. Dalam konteks ini, integrasi antara Islam dan demokrasi harus mampu menghadapi tantangan digital yang semakin kompleks.⁸⁸³

Dari perspektif analitis, tantangan-tantangan ini menunjukkan bahwa integrasi antara Islam, demokrasi, dan nasionalisme bukanlah proses yang sederhana. Ia merupakan proses yang memerlukan penyesuaian terus-menerus antara nilai-nilai normatif dan realitas politik. Oleh karena itu, pendekatan yang diperlukan tidak hanya bersifat normatif, tetapi juga kontekstual dan adaptif terhadap kondisi sosial-politik yang berbeda-beda.⁸⁸⁴

Dengan demikian, penerapan demokrasi dalam dunia Sunni tidak dapat dipahami hanya sebagai persoalan ideologis, tetapi juga sebagai persoalan struktural dan institusional. Keberhasilan integrasi tersebut sangat bergantung pada kemampuan negara dan masyarakat dalam membangun sistem politik yang tidak hanya demokratis secara formal, tetapi juga substantif dalam praktiknya.

Pada akhirnya, tantangan kontemporer ini justru menunjukkan bahwa pemikiran politik Sunni masih memiliki ruang untuk berkembang. Dengan pendekatan

⁸⁸³ Manuel Castells, *Networks of Outrage and Hope* (Cambridge: Polity Press, 2012), hlm. 1–10.

⁸⁸⁴ Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State* (Princeton: Princeton University Press, 2008), hlm. 90–95.

yang kritis dan kontekstual, tradisi Sunni dapat terus beradaptasi dengan perubahan zaman, sekaligus mempertahankan nilai-nilai dasar Islam sebagai fondasi kehidupan politik yang adil dan berkelanjutan.

5. Perspektif Kritis

Dari perspektif kritis, respon terhadap demokrasi dan nasionalisme dalam tradisi Sunni mencerminkan upaya yang terus-menerus untuk mencari titik keseimbangan antara identitas keagamaan dan tuntutan perubahan sosial-politik. Tradisi Sunni tidak dapat dipahami sebagai sistem yang statis, melainkan sebagai tradisi intelektual yang dinamis dan memiliki kapasitas adaptif terhadap berbagai konteks sejarah. Kemampuan ini memungkinkan Islam untuk tetap relevan dalam menghadapi perubahan zaman, sekaligus mempertahankan nilai-nilai dasarnya sebagai sumber etika dan legitimasi.⁸⁸⁵

Namun demikian, proses adaptasi terhadap modernitas tidak dapat dilakukan secara simplistik atau tanpa kritik. Salah satu risiko utama dalam proses ini adalah kecenderungan untuk mengadopsi konsep-konsep Barat secara imitasi tanpa mempertimbangkan konteks normatif dan kultural Islam. Dalam kondisi seperti ini, modernisasi dapat berubah menjadi sekadar transplantasi institusional yang tidak memiliki akar sosial yang kuat, sehingga sulit untuk berfungsi secara efektif dalam masyarakat Muslim.⁸⁸⁶

⁸⁸⁵ Wael B. Hallaq, *The Impossible State* (New York: Columbia University Press, 2013), hlm. 120–125.

⁸⁸⁶ Olivier Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1994), hlm. 45–50.

Oleh karena itu, diperlukan pendekatan yang lebih reflektif dan kontekstual dalam mengintegrasikan demokrasi dan nasionalisme ke dalam kerangka pemikiran Islam. Pendekatan ini harus berangkat dari prinsip-prinsip dasar Islam, seperti keadilan (*al-'adl*), kemaslahatan (*maslahah*), musyawarah (*syura*), dan tanggung jawab moral. Dengan demikian, sistem politik yang dikembangkan tidak hanya memenuhi standar modernitas, tetapi juga memiliki legitimasi normatif dalam tradisi Islam.⁸⁸⁷

Dalam kerangka ini, demokrasi tidak harus dipahami sebagai tujuan akhir, melainkan sebagai sarana untuk mewujudkan nilai-nilai keadilan dan partisipasi. Demikian pula, nasionalisme tidak harus dilihat sebagai pengganti identitas keagamaan, tetapi sebagai bentuk identitas politik yang dapat hidup berdampingan dengan konsep *ummah*. Pendekatan seperti ini memungkinkan terciptanya sintesis yang lebih seimbang antara tradisi dan modernitas.⁸⁸⁸

Selain itu, perspektif kritis juga menekankan pentingnya pengembangan institusi politik yang kuat dan akuntabel. Tanpa dukungan institusi yang memadai, konsep-konsep normatif seperti demokrasi dan keadilan akan sulit diimplementasikan secara efektif. Oleh karena itu, reformasi politik dalam dunia Sunni tidak hanya memerlukan perubahan dalam pemikiran, tetapi juga dalam struktur kelembagaan.⁸⁸⁹

⁸⁸⁷ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 60–65.

⁸⁸⁸ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), hlm. 70–75.

⁸⁸⁹ Robert A. Dahl, *Polyarchy: Participation and Opposition* (New Haven: Yale University Press, 1971), hlm. 1–10.

Di sisi lain, perspektif kritis juga menggarisbawahi pentingnya peran masyarakat sipil dalam proses politik. Partisipasi aktif masyarakat menjadi kunci dalam menjaga keseimbangan antara kekuasaan dan akuntabilitas. Dalam tradisi Islam, prinsip *amar ma'ruf nahi munkar* dapat menjadi dasar normatif bagi keterlibatan masyarakat dalam mengawasi kekuasaan dan mendorong perubahan sosial.⁸⁹⁰

Namun, tantangan yang dihadapi tidak hanya bersifat internal, tetapi juga eksternal. Globalisasi, dominasi budaya Barat, serta dinamika geopolitik turut mempengaruhi arah perkembangan politik di dunia Islam. Dalam konteks ini, penting untuk memastikan bahwa proses adaptasi tidak mengarah pada kehilangan identitas, tetapi justru memperkuat posisi Islam sebagai sumber nilai dalam kehidupan politik.⁸⁹¹

Dari perspektif teoritis, proses ini dapat dipahami sebagai dialektika antara kontinuitas dan perubahan. Tradisi memberikan stabilitas dan legitimasi, sementara modernitas menghadirkan dinamika dan inovasi. Tantangan utama adalah bagaimana mengelola dialektika ini secara produktif, sehingga menghasilkan sistem politik yang tidak hanya stabil, tetapi juga adil dan responsif terhadap kebutuhan masyarakat.⁸⁹²

Dengan demikian, pengembangan sistem politik dalam tradisi Sunni memerlukan pendekatan yang integratif, yaitu menggabungkan nilai-nilai Islam dengan prinsip-

⁸⁹⁰ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 125-130.

⁸⁹¹ Manuel Castells, *Networks of Outrage and Hope* (Cambridge: Polity Press, 2012), hlm. 1-10.

⁸⁹² Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), hlm. 222-230.

prinsip modern secara kritis dan selektif. Pendekatan ini memungkinkan terciptanya model politik yang tidak hanya sesuai dengan konteks lokal, tetapi juga mampu berkontribusi dalam diskursus global mengenai demokrasi, keadilan, dan hak asasi manusia.⁸⁹³

Pada akhirnya, perspektif kritis ini menegaskan bahwa masa depan pemikiran politik Sunni tidak terletak pada penolakan terhadap modernitas, maupun pada penerimaan tanpa kritik, melainkan pada kemampuan untuk melakukan reinterpretasi kreatif terhadap tradisi. Dengan cara ini, Islam dapat tetap menjadi sumber inspirasi dalam membangun sistem politik yang berkeadilan, partisipatif, dan berkelanjutan di era modern.

⁸⁹³ Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State* (Princeton: Princeton University Press, 2008), hlm. 90-95.

BAB IX

SUNNI DALAM POLITIK KONTEMPORER

Dalam lanskap politik global kontemporer, komunitas Sunni memainkan peran yang sangat signifikan dalam membentuk dinamika kekuasaan, kebijakan publik, serta hubungan internasional, khususnya di kawasan Timur Tengah dan Asia Tenggara. Sebagai kelompok mayoritas dalam Islam, Sunni tidak hanya berfungsi sebagai entitas keagamaan, tetapi juga sebagai aktor sosial-politik yang kompleks dan beragam.⁸⁹⁴ Bab ini mengkaji hubungan antara Sunni dan demokrasi, perkembangan gerakan Islam politik, serta peran komunitas Sunni dalam negara-negara modern.

Perubahan global yang terjadi sejak akhir abad ke-20 hingga awal abad ke-21 – termasuk globalisasi, demokratisasi, kebangkitan identitas keagamaan, serta konflik geopolitik – telah memberikan konteks baru bagi peran politik komunitas Sunni.⁸⁹⁵ Runtuhnya rezim otoriter di beberapa negara, munculnya gerakan sosial berbasis agama, serta meningkatnya partisipasi politik kelompok Islam telah memperlihatkan bahwa Islam Sunni tidak dapat dipahami semata-mata sebagai sistem kepercayaan spiritual, tetapi juga sebagai kekuatan sosial yang berpengaruh dalam ruang publik.⁸⁹⁶

⁸⁹⁴ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 34.

⁸⁹⁵ Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 1990), hlm. 64.

⁸⁹⁶ Olivier Roy, *Globalized Islam: The Search for a New Ummah* (New York: Columbia University Press, 2004), hlm. 22.

Dalam konteks ini, penting untuk memahami bahwa istilah "Sunni" sendiri tidak merujuk pada satu entitas yang homogen. Sebaliknya, ia mencakup spektrum yang luas dari pemikiran teologis, orientasi politik, dan praktik sosial. Dari kelompok tradisional yang cenderung apolitis hingga gerakan Islam politik yang aktif dalam kontestasi kekuasaan, keberagaman internal Sunni menjadi faktor penting dalam menjelaskan dinamika politik kontemporer.⁸⁹⁷

Selain itu, perkembangan teknologi informasi dan media sosial turut memperkuat peran aktor-aktor Sunni dalam arena politik global. Jaringan transnasional memungkinkan pertukaran ide, mobilisasi massa, dan pembentukan solidaritas lintas negara. Hal ini terlihat jelas dalam peristiwa seperti Arab Spring, di mana kelompok-kelompok Islam Sunni memainkan peran penting dalam mobilisasi politik dan perubahan rezim.⁸⁹⁸

Di sisi lain, keterlibatan Sunni dalam politik juga tidak terlepas dari berbagai tantangan dan kritik. Isu-isu seperti radikalisme, konflik sektarian, serta hubungan antara agama dan negara menjadi perdebatan yang terus berkembang. Dalam beberapa kasus, keterlibatan politik kelompok Sunni bahkan menimbulkan ketegangan baik di tingkat domestik maupun internasional.⁸⁹⁹

Oleh karena itu, kajian mengenai Sunni dalam politik kontemporer memerlukan pendekatan multidisipliner yang mencakup perspektif sejarah, teologi, sosiologi, dan ilmu politik. Dengan pendekatan ini, diharapkan dapat diperoleh

⁸⁹⁷ Vali Nasr, *The Shia Revival* (New York: W.W. Norton, 2006), hlm. 41.

⁸⁹⁸ Marc Lynch, *The Arab Uprising: The Unfinished Revolutions of the New Middle East* (New York: PublicAffairs, 2012), hlm. 78.

⁸⁹⁹ Gilles Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 2002), hlm. 5.

pemahaman yang lebih komprehensif mengenai bagaimana komunitas Sunni beradaptasi dan berperan dalam menghadapi tantangan zaman modern.⁹⁰⁰

Bab ini disusun dengan tujuan untuk memberikan analisis yang mendalam mengenai interaksi antara Islam Sunni dan sistem politik modern. Pembahasan akan dimulai dari relasi antara Sunni dan demokrasi, dilanjutkan dengan eksplorasi gerakan Islam politik, serta diakhiri dengan analisis peran Sunni dalam negara-negara modern, khususnya di Timur Tengah dan Asia Tenggara. Dengan demikian, bab ini diharapkan dapat memberikan kontribusi akademik dalam memahami kompleksitas hubungan antara agama dan politik dalam dunia Islam kontemporer.⁹⁰¹

A. Sunni dan demokrasi

a. Konsep Demokrasi dalam Perspektif Sunni

Dalam tradisi politik Sunni klasik, konsep demokrasi tidak dikenal secara terminologis sebagaimana dalam pemikiran politik Barat modern. Namun demikian, terdapat sejumlah prinsip dasar dalam khazanah politik Islam yang sering dipandang memiliki kesesuaian normatif dengan nilai-nilai demokrasi. Prinsip-prinsip tersebut antara lain *shura* (musyawarah), *ijma'* (konsensus), serta keadilan (*'adl*).⁹⁰² Ketiga konsep ini berakar dalam Al-Qur'an dan praktik politik awal Islam, khususnya pada masa Khulafaur Rasyidin, yang sering

⁹⁰⁰ Dale F. Eickelman and James Piscatori, *Muslim Politics* (Princeton: Princeton University Press, 1996), hlm. 12.

⁹⁰¹ John O. Voll, "Islam and Democracy: Is Modernization Possible?" dalam *Islam and Democracy*, ed. John L. Esposito (Oxford: Oxford University Press, 1996), hlm. 23.

⁹⁰² John L. Esposito, *Islam and Democracy* (Oxford: Oxford University Press, 1996), hlm. 33.

dijadikan rujukan normatif dalam diskursus politik Sunni.

Konsep *shura*, misalnya, mengandung gagasan partisipasi kolektif dalam pengambilan keputusan politik. Al-Qur'an secara eksplisit mendorong praktik musyawarah dalam urusan publik, yang oleh sebagian sarjana dipandang sebagai embrio dari prinsip representasi dalam demokrasi modern.⁹⁰³ Sementara itu, *ijma'* dipahami sebagai kesepakatan kolektif umat atau para ulama terhadap suatu persoalan, yang mencerminkan legitimasi sosial terhadap keputusan politik atau hukum.⁹⁰⁴ Adapun prinsip *'adl* (keadilan) menekankan pentingnya pemerintahan yang adil dan bertanggung jawab, yang merupakan salah satu pilar utama dalam teori demokrasi kontemporer.⁹⁰⁵

Meskipun demikian, perlu dicatat bahwa kesamaan tersebut bersifat normatif dan tidak selalu identik secara struktural. Sistem politik dalam tradisi Sunni klasik lebih menekankan pada legitimasi religius dan moral daripada mekanisme institusional seperti pemilu atau pemisahan kekuasaan.⁹⁰⁶ Oleh karena itu, hubungan antara Islam Sunni dan demokrasi modern seringkali dipahami sebagai proses reinterpretasi terhadap prinsip-prinsip klasik dalam konteks modernitas.

⁹⁰³ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), hlm. 45.

⁹⁰⁴ Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), hlm. 162.

⁹⁰⁵ Khaled Abou El Fadl, *Islam and the Challenge of Democracy* (Princeton: Princeton University Press, 2004), hlm. 12.

⁹⁰⁶ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 54.

Dalam perkembangan pemikiran Islam kontemporer, muncul berbagai upaya untuk merekonsiliasi Islam dengan demokrasi. Sejumlah pemikir Muslim berpendapat bahwa demokrasi tidak hanya kompatibel dengan Islam, tetapi juga dapat menjadi sarana untuk mewujudkan nilai-nilai Islam dalam kehidupan politik. Yusuf al-Qaradawi, misalnya, menyatakan bahwa demokrasi merupakan mekanisme terbaik yang tersedia saat ini untuk mencegah tirani dan memastikan partisipasi rakyat, selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar syariah.⁹⁰⁷

Pandangan serupa juga dikemukakan oleh pemikir lain seperti Rashid al-Ghannouchi, yang melihat demokrasi sebagai sistem yang memungkinkan terwujudnya kebebasan politik sekaligus menjaga nilai-nilai moral Islam.⁹⁰⁸ Dalam perspektif ini, demokrasi tidak dipandang sebagai produk Barat yang harus ditolak, melainkan sebagai alat yang dapat diadaptasi sesuai dengan nilai-nilai Islam.

Namun demikian, tidak semua kalangan Sunni menerima demokrasi secara positif. Sebagian kelompok, terutama yang berafiliasi dengan pemikiran Salafi konservatif, menolak demokrasi karena dianggap menempatkan kedaulatan di tangan manusia, bukan Tuhan (*hakimiyyah*).⁹⁰⁹ Bagi kelompok ini, hukum harus sepenuhnya bersumber dari wahyu, sehingga sistem

⁹⁰⁷ Yusuf al-Qaradawi, *Fiqh al-Dawlah fi al-Islam* (Kairo: Dar al-Shuruq, 1997), hlm. 120.

⁹⁰⁸ Rachid Ghannouchi, *Public Freedoms in the Islamic State* (Beirut: Al Markaz Al Arabi, 1993), hlm. 89.

⁹⁰⁹ Olivier Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1994), hlm. 78.

demokrasi dipandang berpotensi bertentangan dengan prinsip tauhid dalam aspek politik.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa konsep demokrasi dalam perspektif Sunni bersifat dinamis dan plural. Ia tidak hanya dipengaruhi oleh warisan klasik, tetapi juga oleh konteks sosial-politik modern serta interpretasi para pemikir Muslim kontemporer. Perdebatan mengenai kompatibilitas antara Islam Sunni dan demokrasi terus berlangsung hingga saat ini, mencerminkan kompleksitas hubungan antara agama dan politik dalam dunia Islam.⁹¹⁰

b. Debat Ulama tentang Demokrasi

Perdebatan mengenai demokrasi dalam kalangan Sunni merupakan salah satu diskursus paling dinamis dalam pemikiran politik Islam kontemporer. Perdebatan ini tidak hanya mencerminkan perbedaan interpretasi terhadap teks-teks keagamaan, tetapi juga menunjukkan respons yang beragam terhadap modernitas, kolonialisme, dan perubahan sosial-politik global.⁹¹¹ Secara umum, posisi para ulama dan pemikir Sunni terhadap demokrasi dapat diklasifikasikan ke dalam tiga kelompok utama: (1) kelompok yang menerima demokrasi secara penuh, (2) kelompok yang menerima dengan syarat, dan (3) kelompok yang menolak demokrasi sebagai sistem Barat.

Kelompok pertama adalah mereka yang menerima demokrasi secara substantif maupun prosedural. Bagi kelompok ini, demokrasi dipandang sebagai sistem

⁹¹⁰ Dale F. Eickelman dan James Piscatori, *Muslim Politics* (Princeton: Princeton University Press, 1996), hlm. 56.

⁹¹¹ John L. Esposito dan John O. Voll, *Islam and Democracy* (Oxford: Oxford University Press, 1996), hlm. 5.

politik yang paling sesuai untuk menjamin partisipasi rakyat, perlindungan hak asasi manusia, serta mekanisme kontrol terhadap kekuasaan.⁹¹² Tokoh-tokoh seperti Abdullahi Ahmed An-Na'im dan Khaled Abou El Fadl berargumen bahwa nilai-nilai demokrasi seperti kebebasan, keadilan, dan kesetaraan sejalan dengan prinsip-prinsip dasar Islam.⁹¹³ Dalam perspektif ini, demokrasi tidak hanya kompatibel dengan Islam, tetapi juga dapat dianggap sebagai sarana untuk mewujudkan tujuan-tujuan etis syariah (*maqasid al-shari'ah*), seperti keadilan dan kemaslahatan umum.

Kelompok kedua mengambil posisi yang lebih moderat dengan menerima demokrasi secara selektif atau bersyarat. Mereka mengakui keunggulan demokrasi sebagai mekanisme politik modern, tetapi menekankan bahwa penerapannya harus disesuaikan dengan nilai-nilai dan batasan-batasan syariah.⁹¹⁴ Tokoh seperti Yusuf al-Qaradawi dan Rachid al-Ghannouchi termasuk dalam kategori ini. Mereka berpendapat bahwa demokrasi dapat diadopsi selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip fundamental Islam, seperti larangan terhadap legislasi yang bertentangan dengan hukum Tuhan.⁹¹⁵ Dalam pandangan ini, kedaulatan rakyat (*popular sovereignty*) tetap diakui, tetapi berada dalam kerangka kedaulatan Tuhan (*divine sovereignty*).

⁹¹² Larry Diamond, *Developing Democracy: Toward Consolidation* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999), hlm. 23.

⁹¹³ Khaled Abou El Fadl, *Islam and the Challenge of Democracy* (Princeton: Princeton University Press, 2004), hlm. 18.

⁹¹⁴ Gudrun Krämer, *Democracy in Islam* (Princeton: Princeton University Press, 2015), hlm. 67.

⁹¹⁵ Yusuf al-Qaradawi, *Fiqh al-Dawlah fi al-Islam* (Kairo: Dar al-Shuruq, 1997), hlm. 130.

Sementara itu, kelompok ketiga secara tegas menolak demokrasi. Penolakan ini umumnya didasarkan pada konsep *hakimiyyah* (kedaulatan Tuhan), yang menegaskan bahwa hanya Allah yang memiliki otoritas untuk menetapkan hukum.⁹¹⁶ Oleh karena itu, sistem demokrasi yang memberikan kewenangan legislasi kepada manusia dianggap sebagai bentuk pelanggaran terhadap prinsip tauhid. Pemikiran ini banyak dipengaruhi oleh tokoh seperti Sayyid Qutb dan Abul A'la Maududi, yang mengkritik sistem politik Barat sebagai sekuler dan bertentangan dengan Islam.⁹¹⁷ Dalam perkembangannya, pandangan ini juga diadopsi oleh sebagian kelompok Salafi dan gerakan Islam radikal yang menolak partisipasi dalam sistem demokrasi, termasuk pemilu.⁹¹⁸

Namun demikian, penting untuk dicatat bahwa klasifikasi ini tidak bersifat kaku. Dalam praktiknya, terdapat spektrum posisi yang lebih luas, dengan berbagai nuansa dan variasi di antara ketiga kategori tersebut. Beberapa kelompok yang awalnya menolak demokrasi, misalnya, kemudian mulai terlibat dalam proses politik praktis sebagai bentuk pragmatisme.⁹¹⁹ Hal ini menunjukkan bahwa sikap terhadap demokrasi dalam kalangan Sunni tidak hanya ditentukan oleh

⁹¹⁶ Roxanne L. Euben dan Muhammad Qasim Zaman, *Princeton Readings in Islamist Thought* (Princeton: Princeton University Press, 2009), hlm. 50.

⁹¹⁷ Seyyed Vali Reza Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism* (Oxford: Oxford University Press, 1996), hlm. 102.

⁹¹⁸ Quintan Wiktorowicz, *Anatomy of the Salafi Movement* (Oxford: Oxford University Press, 2006), hlm. 215.

⁹¹⁹ Olivier Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1994), hlm. 85.

faktor teologis, tetapi juga oleh pertimbangan strategis dan konteks politik yang berubah-ubah.

Dengan demikian, perdebatan ulama Sunni tentang demokrasi mencerminkan dinamika internal yang kompleks dalam dunia Islam kontemporer. Perbedaan pandangan ini tidak hanya memperkaya khazanah pemikiran politik Islam, tetapi juga menunjukkan bahwa hubungan antara Islam dan demokrasi merupakan proses negosiasi yang terus berlangsung.⁹²⁰

c. Praktik Demokrasi di Negara Sunni

Negara-negara dengan mayoritas penduduk Sunni menunjukkan variasi yang signifikan dalam penerapan sistem demokrasi. Variasi ini dipengaruhi oleh faktor sejarah, budaya politik, struktur kelembagaan, serta hubungan antara agama dan negara di masing-masing konteks nasional.⁹²¹ Dalam beberapa kasus, demokrasi berhasil diintegrasikan dengan nilai-nilai Islam, sementara di kasus lain, sistem politik tetap didominasi oleh otoritarianisme meskipun mayoritas penduduknya berafiliasi dengan Sunni.

Indonesia dan Turki sering dijadikan contoh penting dalam kajian mengenai kompatibilitas antara Islam Sunni dan demokrasi. Kedua negara ini menunjukkan bahwa nilai-nilai Islam dapat hidup berdampingan dengan sistem demokrasi modern, meskipun tidak tanpa tantangan.⁹²²

⁹²⁰ Dale F. Eickelman dan James Piscatori, *Muslim Politics* (Princeton: Princeton University Press, 1996), hlm. 60.

⁹²¹ Alfred Stepan, "Religion, Democracy, and the 'Twin Tolerations'," *Journal of Democracy* 11, no. 4 (2000): 37.

⁹²² John L. Esposito, *Islam and Democracy* (Oxford: Oxford University Press, 1996), hlm. 102.

Di Indonesia, sebagai negara dengan populasi Muslim Sunni terbesar di dunia, demokrasi berkembang dalam kerangka negara-bangsa yang pluralistik. Sistem politik Indonesia didasarkan pada Pancasila, yang menjamin kebebasan beragama sekaligus memisahkan agama dari dominasi langsung dalam struktur negara.⁹²³ Organisasi Islam besar seperti Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah memainkan peran penting dalam mempromosikan Islam moderat dan mendukung demokrasi.⁹²⁴ Kedua organisasi ini menekankan nilai toleransi, pluralisme, dan partisipasi politik yang damai, sehingga berkontribusi pada stabilitas demokrasi di Indonesia pasca-Reformasi 1998.⁹²⁵

Namun demikian, demokrasi di Indonesia juga menghadapi tantangan, seperti meningkatnya politik identitas, polarisasi masyarakat, serta munculnya kelompok-kelompok Islam konservatif yang menginginkan penerapan syariah secara lebih formal dalam sistem negara.⁹²⁶ Fenomena ini menunjukkan bahwa meskipun demokrasi telah mengakar, dinamika internal dalam komunitas Sunni tetap mempengaruhi arah perkembangan politik nasional.

Sementara itu, Turki menawarkan model yang berbeda dalam hubungan antara Islam Sunni dan demokrasi. Sejak reformasi Kemal Atatürk pada awal abad ke-20,

⁹²³ Robert W. Hefner, *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia* (Princeton: Princeton University Press, 2000), hlm. 45.

⁹²⁴ Greg Fealy dan Sally White, *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia* (Singapore: ISEAS, 2008), hlm. 23.

⁹²⁵ Marcus Mietzner, *Reinventing Asian Populism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), hlm. 78.

⁹²⁶ Vedi R. Hadiz, *Islamic Populism in Indonesia and the Middle East* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), hlm. 112.

Turki mengadopsi sistem sekuler yang memisahkan agama dari negara.⁹²⁷ Namun, dalam beberapa dekade terakhir, terutama di bawah kepemimpinan Partai Keadilan dan Pembangunan (AKP), terjadi proses re-islamisasi ruang publik yang menunjukkan meningkatnya peran identitas Sunni dalam politik.⁹²⁸

Keberhasilan awal AKP dalam menggabungkan nilai-nilai Islam dengan demokrasi sering dipuji sebagai model “demokrasi Muslim”. Namun, perkembangan politik terbaru menunjukkan kecenderungan menuju konsolidasi kekuasaan dan pelemahan institusi demokrasi, seperti pembatasan kebebasan pers dan independensi peradilan.⁹²⁹ Hal ini menimbulkan perdebatan mengenai apakah Turki masih dapat dianggap sebagai contoh keberhasilan integrasi Islam dan demokrasi.

Selain Indonesia dan Turki, negara-negara Sunni lain di Timur Tengah seperti Mesir, Yordania, dan Tunisia juga menunjukkan dinamika yang beragam. Tunisia, misalnya, sempat dipandang sebagai satu-satunya keberhasilan Arab Spring dalam membangun demokrasi, dengan keterlibatan partai Islam Ennahda dalam sistem politik demokratis.⁹³⁰ Namun, perkembangan politik terbaru menunjukkan kemunduran demokrasi akibat konsentrasi kekuasaan di tangan presiden.⁹³¹

⁹²⁷ Erik J. Zürcher, *Turkey: A Modern History* (London: I.B. Tauris, 2004), hlm. 181.

⁹²⁸ Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey* (Oxford: Oxford University Press, 2003), hlm. 210.

⁹²⁹ Jenny B. White, *Muslim Nationalism and the New Turks* (Princeton: Princeton University Press, 2013), hlm. 156.

⁹³⁰ Monica Marks, “Convince, Coerce, or Compromise? Ennahda’s Approach to Tunisia’s Constitution,” *Brookings Doha Center*, 2014, hlm. 9.

⁹³¹ Freedom House, *Freedom in the World Report: Tunisia* (2023), hlm. 4.

Sebaliknya, Mesir mengalami kegagalan dalam transisi demokrasi setelah Arab Spring. Meskipun Ikhwanul Muslimin berhasil memenangkan pemilu pada 2012, pemerintahan mereka berakhir dengan kudeta militer pada 2013, yang mengembalikan negara ke sistem otoriter.⁹³² Hal ini menunjukkan bahwa keberhasilan demokrasi tidak hanya bergantung pada ideologi keagamaan, tetapi juga pada kekuatan institusi politik dan dukungan masyarakat sipil.

Dengan demikian, praktik demokrasi di negara-negara Sunni tidak dapat digeneralisasi dalam satu pola tunggal. Ia merupakan hasil interaksi kompleks antara faktor agama, sejarah, dan politik. Meskipun terdapat contoh keberhasilan, tantangan terhadap demokrasi tetap signifikan, termasuk otoritarianisme, konflik politik, serta ketegangan antara nilai-nilai agama dan prinsip-prinsip demokrasi modern.⁹³³

B. Gerakan Islam politik (Ikhwanul Muslimin, dll.)

a. Ikhwanul Muslimin

Ikhwanul Muslimin (al-Ikhwān al-Muslimūn), yang didirikan oleh Hasan al-Banna pada tahun 1928 di Ismailiyah, Mesir, merupakan salah satu gerakan Islam politik paling berpengaruh dalam dunia Sunni modern.⁹³⁴ Kemunculan organisasi ini tidak dapat dilepaskan dari konteks kolonialisme Barat,

⁹³² Marc Lynch, *The Arab Uprising* (New York: PublicAffairs, 2012), hlm. 145.

⁹³³ Larry Diamond, *The Spirit of Democracy* (New York: Times Books, 2008), hlm. 67.

⁹³⁴ Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers* (Oxford: Oxford University Press, 1969), hlm. 12.

kemunduran dunia Islam, serta krisis identitas yang melanda masyarakat Muslim pada awal abad ke-20.⁹³⁵

Hasan al-Banna mendirikan Ikhwanul Muslimin dengan tujuan utama untuk mengembalikan Islam sebagai sistem kehidupan yang menyeluruh (*al-Islam dīn wa dawlah*), yang mencakup aspek spiritual, sosial, ekonomi, dan politik.⁹³⁶ Dalam pandangannya, Islam tidak hanya terbatas pada praktik ibadah ritual, tetapi juga harus menjadi dasar dalam pengelolaan negara dan masyarakat. Oleh karena itu, gerakan ini sejak awal memiliki orientasi dakwah sekaligus agenda reformasi sosial-politik.

Pada fase awal perkembangannya, Ikhwanul Muslimin lebih berfokus pada kegiatan dakwah, pendidikan, dan pembangunan sosial. Organisasi ini mendirikan sekolah, klinik, serta berbagai lembaga sosial sebagai bentuk pelayanan kepada masyarakat.⁹³⁷ Pendekatan ini berhasil menarik dukungan luas dari berbagai lapisan masyarakat, terutama kelas menengah dan bawah yang merasa terpinggirkan oleh sistem kolonial dan elit politik sekuler.

Namun, seiring dengan meningkatnya pengaruhnya, Ikhwan mulai terlibat secara lebih aktif dalam politik praktis. Pada dekade 1940-an, organisasi ini telah berkembang menjadi kekuatan politik yang signifikan di Mesir, bahkan memiliki sayap militer yang terlibat dalam perjuangan melawan penjajahan dan konflik

⁹³⁵ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), hlm. 276.

⁹³⁶ Hasan al-Banna, *Majmu'at al-Rasa'il* (Kairo: Dar al-Da'wah, 1990), hlm. 45.

⁹³⁷ Carrie Rosefsky Wickham, *The Muslim Brotherhood: Evolution of an Islamist Movement* (Princeton: Princeton University Press, 2013), hlm. 33.

regional.⁹³⁸ Keterlibatan ini kemudian memicu ketegangan dengan pemerintah Mesir, yang berujung pada pembubaran organisasi dan pembunuhan Hasan al-Banna pada tahun 1949.

Transformasi Ikhwanul Muslimin sebagai gerakan politik semakin jelas pada paruh kedua abad ke-20, terutama melalui pemikiran tokoh seperti Sayyid Qutb. Qutb mengembangkan konsep *jahiliyyah modern* dan *hakimiyyah*, yang menekankan perlunya penegakan hukum Tuhan dalam kehidupan politik.⁹³⁹ Pemikirannya memberikan dimensi ideologis yang lebih tegas pada gerakan ini, meskipun juga menuai kontroversi dan kritik.

Dalam era kontemporer, Ikhwanul Muslimin mengalami berbagai fase adaptasi terhadap sistem politik modern. Di beberapa negara, seperti Yordania dan Tunisia, kelompok yang terinspirasi oleh Ikhwan memilih jalur partisipasi demokratis melalui pemilu dan institusi politik formal.⁹⁴⁰ Di Mesir sendiri, Ikhwan mencapai puncak kekuasaan setelah Revolusi 2011, ketika Mohamed Morsi terpilih sebagai presiden melalui pemilu demokratis.⁹⁴¹ Namun, pemerintahan ini hanya berlangsung singkat karena digulingkan oleh militer pada tahun 2013, yang kembali menempatkan Ikhwan dalam posisi oposisi dan represi.

⁹³⁸ Brynjar Lia, *The Society of the Muslim Brothers in Egypt* (Reading: Ithaca Press, 1998), hlm. 102.

⁹³⁹ Sayyid Qutb, *Ma'alim fi al-Tariq* (Kairo: Dar al-Shuruq, 1964), hlm. 25.

⁹⁴⁰ Jillian Schwedler, *Faith in Moderation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), hlm. 67.

⁹⁴¹ Marc Lynch, *The Arab Uprising* (New York: PublicAffairs, 2012), hlm. 145.

Perkembangan ini menunjukkan bahwa Ikhwanul Muslimin merupakan contoh penting dari gerakan Islam politik yang bersifat dinamis dan adaptif. Dari gerakan dakwah menjadi aktor politik, Ikhwan terus mengalami transformasi sesuai dengan konteks sosial dan politik yang dihadapinya.⁹⁴² Di satu sisi, gerakan ini menunjukkan bahwa Islam dapat menjadi basis mobilisasi politik yang kuat; di sisi lain, ia juga menghadapi tantangan besar dalam mengelola kekuasaan dan berinteraksi dengan sistem politik modern.⁹⁴³

Dengan demikian, Ikhwanul Muslimin tidak hanya berperan sebagai organisasi keagamaan, tetapi juga sebagai aktor politik yang memiliki pengaruh luas dalam dunia Islam Sunni. Keberadaannya mencerminkan upaya untuk mengintegrasikan nilai-nilai Islam dengan realitas politik modern, sekaligus menunjukkan kompleksitas hubungan antara agama dan negara dalam konteks kontemporer.⁹⁴⁴

b. Jamaat-e-Islami

Jamaat-e-Islami merupakan salah satu gerakan Islam politik penting dalam dunia Sunni yang didirikan oleh Abul A'la Maududi pada tahun 1941 di India, yang kemudian berkembang pesat di Pakistan setelah pemisahan India-Pakistan pada tahun 1947.⁹⁴⁵ Lahirnya

⁹⁴² Olivier Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1994), hlm. 90.

⁹⁴³ Vedi R. Hadiz, *Islamic Populism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), hlm. 55.

⁹⁴⁴ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 98.

⁹⁴⁵ Seyyed Vali Reza Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism* (Oxford: Oxford University Press, 1996), hlm. 56.

Jamaat-e-Islami tidak dapat dilepaskan dari konteks kolonialisme Inggris, krisis identitas umat Islam di anak benua India, serta perdebatan mengenai bentuk negara Islam di tengah masyarakat yang plural.⁹⁴⁶

Maududi mengembangkan suatu konsep negara Islam modern yang berupaya mengintegrasikan prinsip-prinsip syariah dengan mekanisme politik modern. Berbeda dengan pendekatan tradisional, ia menekankan bahwa Islam adalah sistem yang komprehensif (*nizam al-hayah*) yang mencakup seluruh aspek kehidupan, termasuk politik, hukum, dan ekonomi.⁹⁴⁷ Dalam kerangka ini, negara Islam tidak hanya berfungsi sebagai institusi politik, tetapi juga sebagai alat untuk menegakkan nilai-nilai moral dan hukum Islam dalam masyarakat.

Salah satu kontribusi utama Maududi adalah konsep *theo-democracy*, yaitu sistem pemerintahan yang menggabungkan kedaulatan Tuhan (*hakimiyyah*) dengan partisipasi rakyat dalam proses politik.⁹⁴⁸ Dalam sistem ini, hukum tertinggi tetap berasal dari wahyu, tetapi pelaksanaannya dilakukan melalui mekanisme musyawarah dan representasi politik. Dengan demikian, Jamaat-e-Islami berupaya menjembatani ketegangan antara prinsip-prinsip Islam dan praktik demokrasi modern.

Dalam praktiknya, Jamaat-e-Islami mengadopsi strategi politik yang relatif terorganisir dan sistematis.

⁹⁴⁶ Ayesha Jalal, *Self and Sovereignty: Individual and Community in South Asian Islam* (London: Routledge, 2000), hlm. 112.

⁹⁴⁷ Abul A'la Maududi, *Islamic Law and Constitution* (Lahore: Islamic Publications, 1960), hlm. 45.

⁹⁴⁸ *Ibid.*, hlm. 148.

Organisasi ini menekankan pentingnya kaderisasi, pendidikan ideologi, serta partisipasi dalam pemilu sebagai sarana untuk mencapai tujuan politiknya.⁹⁴⁹ Di Pakistan, Jamaat-e-Islami berperan aktif dalam berbagai proses politik, meskipun jarang berhasil memperoleh kekuasaan secara langsung. Namun demikian, pengaruh ideologinya cukup signifikan dalam membentuk wacana politik Islam di negara tersebut.⁹⁵⁰

Selain di Pakistan, Jamaat-e-Islami juga memiliki cabang di India dan Bangladesh, yang masing-masing memiliki dinamika politik tersendiri. Di Bangladesh, misalnya, Jamaat pernah menjadi bagian dari koalisi pemerintahan, meskipun kemudian menghadapi tekanan politik dan hukum akibat keterlibatannya dalam konflik masa lalu.⁹⁵¹ Hal ini menunjukkan bahwa gerakan ini tidak hanya beroperasi dalam satu konteks nasional, tetapi juga memiliki dimensi transnasional dalam penyebaran ideologinya.

Dari perspektif pemikiran, Jamaat-e-Islami memiliki kesamaan dengan Ikhwanul Muslimin dalam hal penekanan pada Islam sebagai sistem kehidupan yang menyeluruh. Namun, Jamaat cenderung lebih sistematis dan ideologis dalam merumuskan konsep negara Islam, terutama melalui karya-karya Maududi yang bersifat teoritis dan normatif.⁹⁵²

⁹⁴⁹ Vali Nasr, *The Vanguard of the Islamic Revolution* (Berkeley: University of California Press, 1994), hlm. 67.

⁹⁵⁰ Mumtaz Ahmad, "Islamic Fundamentalism in South Asia," dalam *Fundamentalism Observed*, ed. Martin Marty dan R. Scott Appleby (Chicago: University of Chicago Press, 1991), hlm. 457.

⁹⁵¹ Ali Riaz, *God Willing: The Politics of Islamism in Bangladesh* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2004), hlm. 89.

⁹⁵² Olivier Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1994), hlm. 95.

Meskipun demikian, Jamaat-e-Islami juga menghadapi berbagai kritik, baik dari kalangan sekuler maupun dari sesama kelompok Islam. Kritik tersebut antara lain berkaitan dengan kecenderungan ideologis yang rigid, keterbatasan dalam membangun koalisi politik yang luas, serta tantangan dalam menerjemahkan konsep negara Islam ke dalam praktik pemerintahan yang konkret.⁹⁵³

Dengan demikian, Jamaat-e-Islami dapat dipahami sebagai salah satu representasi penting dari gerakan Islam politik Sunni yang berusaha menggabungkan prinsip-prinsip keagamaan dengan struktur politik modern. Peran dan pengaruhnya menunjukkan bahwa wacana negara Islam terus berkembang dan beradaptasi dengan dinamika zaman, meskipun tetap menghadapi berbagai tantangan dalam implementasinya.⁹⁵⁴

c. Salafisme dan Politik

Salafisme merupakan salah satu arus penting dalam pemikiran Islam Sunni kontemporer yang menekankan kembali kepada praktik generasi awal Islam (*al-salaf al-shalih*), yaitu Nabi Muhammad, para sahabat, dan tabi'in.⁹⁵⁵ Dalam wacana umum, Salafisme sering diasosiasikan dengan sikap apolitis atau bahkan antipolitik, terutama karena penekanannya pada pemurnian akidah dan praktik keagamaan.⁹⁵⁶ Namun,

⁹⁵³ Charles J. Adams, "Mawdudi and the Islamic State," dalam *Voices of Resurgent Islam*, ed. John L. Esposito (New York: Oxford University Press, 1983), hlm. 120.

⁹⁵⁴ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), hlm. 110.

⁹⁵⁵ Bernard Haykel, "On the Nature of Salafi Thought and Action," dalam *Global Salafism*, ed. Roel Meijer (London: Hurst, 2009), hlm. 34.

⁹⁵⁶ Quintan Wiktorowicz, "Anatomy of the Salafi Movement," *Studies in Conflict & Terrorism* 29, no. 3 (2006): 208.

dalam praktiknya, Salafisme tidak bersifat monolitik, melainkan memiliki variasi pendekatan terhadap politik yang cukup beragam.

Secara umum, para sarjana membagi Salafisme ke dalam tiga kategori utama, yaitu Salafi quietist (apolitis), Salafi politik, dan Salafi jihadis.⁹⁵⁷ Salafi quietist cenderung menolak keterlibatan dalam politik praktis dan lebih fokus pada dakwah, pendidikan, serta pemurnian ajaran Islam. Kelompok ini biasanya menekankan pentingnya ketaatan kepada penguasa selama tidak secara terang-terangan melanggar syariah, sebagai upaya menjaga stabilitas sosial.⁹⁵⁸

Sebaliknya, Salafi politik mulai menunjukkan keterlibatan aktif dalam proses politik modern, termasuk partisipasi dalam pemilu dan pembentukan partai politik. Fenomena ini menjadi semakin terlihat pasca-Arab Spring 2011, terutama di Mesir, di mana partai Salafi seperti Hizb al-Nour ikut serta dalam pemilu dan memperoleh dukungan signifikan.⁹⁵⁹ Keterlibatan ini menandai pergeseran penting dalam strategi sebagian kelompok Salafi, dari sikap apolitis menuju partisipasi politik yang lebih pragmatis.

Sementara itu, Salafi jihadis mengambil pendekatan yang lebih radikal dengan menolak sistem politik yang ada dan menggunakan kekerasan sebagai sarana untuk menegakkan apa yang mereka anggap sebagai negara

⁹⁵⁷ Ibid., hlm. 210.

⁹⁵⁸ Joas Wagemakers, *A Quietist Jihadi: The Ideology and Influence of Abu Muhammad al-Maqdisi* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), hlm. 45.

⁹⁵⁹ Stéphane Lacroix, *Awakening Islam: The Politics of Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia* (Cambridge: Harvard University Press, 2011), hlm. 220.

Islam yang murni.⁹⁶⁰ Kelompok ini seringkali mengadopsi konsep *takfir* dan *jihad* secara ekstrem, yang menjadikannya berbeda secara signifikan dari dua kategori Salafi lainnya.

Dari perspektif politik, variasi dalam Salafisme menunjukkan adanya dinamika internal yang kompleks dalam merespons modernitas dan sistem negara-bangsa. Sebagian kelompok memilih adaptasi melalui mekanisme demokrasi, sementara yang lain tetap mempertahankan sikap non-partisipatif atau bahkan konfrontatif terhadap negara.⁹⁶¹ Hal ini mencerminkan bahwa Salafisme tidak dapat dipahami sebagai satu gerakan tunggal, melainkan sebagai spektrum pemikiran dengan strategi politik yang beragam.

Dari sudut pandang sosiologis, perkembangan Salafisme juga berkaitan erat dengan perubahan struktur sosial di dunia Muslim, termasuk urbanisasi, globalisasi, serta meningkatnya akses terhadap pendidikan dan media.⁹⁶² Jaringan dakwah transnasional dan penggunaan media digital telah mempercepat penyebaran ide-ide Salafi, sekaligus memperluas basis sosialnya di berbagai negara.

Dengan demikian, meskipun Salafisme sering diasosiasikan dengan apolitisisme, realitas menunjukkan bahwa ia memiliki keterlibatan politik yang beragam, mulai dari penolakan total hingga partisipasi aktif dalam sistem demokrasi. Fenomena ini

⁹⁶⁰ Gilles Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 2002), hlm. 220.

⁹⁶¹ Roel Meijer, *Global Salafism: Islam's New Religious Movement* (London: Hurst, 2009), hlm. 15.

⁹⁶² Olivier Roy, *Globalized Islam* (New York: Columbia University Press, 2004), hlm. 101.

menegaskan bahwa hubungan antara Salafisme dan politik merupakan proses yang dinamis dan terus berkembang sesuai dengan konteks sosial dan politik yang dihadapinya.⁹⁶³

d. Transformasi Pasca Arab Spring

Arab Spring yang dimulai pada tahun 2011 merupakan titik balik penting dalam dinamika politik dunia Arab dan secara khusus mempengaruhi gerakan Islam politik Sunni. Gelombang protes yang melanda negara-negara seperti Tunisia, Mesir, Libya, dan Suriah muncul sebagai respons terhadap otoritarianisme, korupsi, ketimpangan ekonomi, serta keterbatasan partisipasi politik.⁹⁶⁴ Dalam konteks ini, kelompok-kelompok Islam, terutama yang telah memiliki basis sosial kuat seperti Ikhwanul Muslimin, berada pada posisi strategis untuk mengambil peran dalam proses transisi politik.

Di beberapa negara, seperti Mesir dan Tunisia, kelompok Islam berhasil memanfaatkan momentum demokratisasi untuk memenangkan pemilu secara relatif bebas dan adil. Di Mesir, Ikhwanul Muslimin melalui Partai Kebebasan dan Keadilan berhasil mengantarkan Mohamed Morsi sebagai presiden pertama yang terpilih secara demokratis pada tahun 2012.⁹⁶⁵ Sementara itu, di Tunisia, partai Ennahda yang memiliki akar dalam gerakan Islam berhasil menjadi kekuatan politik utama

⁹⁶³ Thomas Hegghammer, "Jihadi-Salafis or Revolutionaries?" dalam *Global Salafism*, ed. Roel Meijer (London: Hurst, 2009), hlm. 250.

⁹⁶⁴ Asef Bayat, *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East* (Stanford: Stanford University Press, 2013), hlm. 145.

⁹⁶⁵ Marc Lynch, *The Arab Uprising: The Unfinished Revolutions of the New Middle East* (New York: PublicAffairs, 2012), hlm. 145.

dan memainkan peran penting dalam proses transisi menuju demokrasi.⁹⁶⁶

Keberhasilan awal ini sering dipandang sebagai bukti bahwa gerakan Islam politik dapat beradaptasi dengan sistem demokrasi modern. Namun, perkembangan selanjutnya menunjukkan bahwa proses tersebut tidak berjalan mulus. Di Mesir, pemerintahan Morsi menghadapi berbagai tantangan, termasuk konflik dengan militer, polarisasi politik, serta tekanan dari kelompok sekuler dan oposisi. Situasi ini berujung pada kudeta militer pada tahun 2013 yang menggulingkan Morsi dan mengakhiri kekuasaan Ikhwanul Muslimin.⁹⁶⁷ Di Tunisia, meskipun proses transisi berlangsung relatif lebih damai, demokrasi tetap menghadapi tantangan serius, termasuk krisis ekonomi dan ketidakstabilan politik. Dalam beberapa tahun terakhir, terjadi kecenderungan konsolidasi kekuasaan oleh presiden yang mengarah pada kemunduran demokrasi.⁹⁶⁸ Hal ini menunjukkan bahwa keberhasilan awal gerakan Islam dalam pemilu tidak secara otomatis menjamin keberlanjutan sistem demokrasi.

Transformasi pasca-Arab Spring juga ditandai oleh perubahan strategi di kalangan gerakan Islam politik. Banyak kelompok mulai mengadopsi pendekatan yang lebih pragmatis dan inklusif, dengan menekankan kompromi politik serta koalisi dengan kelompok lain.⁹⁶⁹

⁹⁶⁶ Monica Marks, "Convince, Coerce, or Compromise? Ennahda's Approach to Tunisia's Constitution," *Brookings Doha Center*, 2014, hlm. 9.

⁹⁶⁷ Nathan J. Brown, *When Victory Is Not an Option* (Ithaca: Cornell University Press, 2012), hlm. 167.

⁹⁶⁸ Freedom House, *Freedom in the World Report: Tunisia* (2023), hlm. 4.

⁹⁶⁹ Jillian Schwedler, *Faith in Moderation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), hlm. 112.

Di sisi lain, kegagalan dalam mempertahankan kekuasaan di beberapa negara mendorong sebagian kelompok untuk kembali ke pendekatan non-politik atau bahkan radikal.

Dari perspektif sosiologis, Arab Spring memperlihatkan pentingnya basis sosial dalam menentukan keberhasilan gerakan politik. Kelompok Islam yang memiliki jaringan sosial kuat, seperti organisasi dakwah dan lembaga sosial, cenderung lebih mampu memobilisasi dukungan masyarakat.⁹⁷⁰ Namun, keberhasilan ini juga bergantung pada kemampuan mereka dalam mengelola kekuasaan dan membangun institusi yang stabil.

Secara keseluruhan, Arab Spring menunjukkan bahwa hubungan antara Islam politik Sunni dan demokrasi bersifat dinamis dan penuh tantangan. Di satu sisi, ia membuka peluang bagi partisipasi politik yang lebih luas; di sisi lain, ia juga mengungkap keterbatasan struktural dan konflik yang dapat menghambat proses demokratisasi.⁹⁷¹ Dengan demikian, transformasi pasca-Arab Spring tidak hanya mencerminkan perubahan politik, tetapi juga evolusi strategi dan pemikiran dalam gerakan Islam kontemporer.

C. Peran Sunni di negara-negara modern (Timur Tengah & Asia Tenggara)

a. Timur Tengah

Di kawasan Timur Tengah, kelompok Sunni umumnya menjadi aktor dominan dalam struktur politik dan

⁹⁷⁰ Carrie Rosefsky Wickham, *The Muslim Brotherhood* (Princeton: Princeton University Press, 2013), hlm. 78.

⁹⁷¹ Olivier Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1994), hlm. 102.

sosial. Dominasi ini tidak hanya didasarkan pada jumlah populasi, tetapi juga pada sejarah panjang institusionalisasi kekuasaan yang berakar sejak masa kekhalifahan klasik. Namun demikian, peran Sunni tidak selalu berjalan tanpa tantangan. Dinamika politik kawasan sering diwarnai oleh konflik internal, baik dalam tubuh Sunni sendiri (misalnya antara kelompok konservatif dan reformis), maupun konflik eksternal, khususnya dengan kelompok Syiah yang memiliki basis kuat di negara-negara seperti Iran dan Irak.⁹⁷²

Selain itu, pengaruh geopolitik global juga turut membentuk posisi Sunni di Timur Tengah, di mana negara-negara besar seperti Arab Saudi sering memainkan peran sebagai representasi kepentingan Sunni dalam percaturan politik internasional Islam.

a. Arab Saudi

1) Pendahuluan

Arab Saudi merupakan salah satu negara paling berpengaruh dalam dunia Islam kontemporer, terutama dalam konteks Sunni. Posisi ini tidak hanya didasarkan pada kekuatan ekonomi (khususnya minyak), tetapi juga pada legitimasi religius yang kuat sebagai penjaga dua kota suci, Mekkah dan Madinah. Dalam sistem politiknya, Arab Saudi menggabungkan kekuasaan monarki absolut dengan legitimasi keagamaan berbasis paham Sunni-Wahabi.

Kombinasi antara otoritas politik dan agama ini menjadikan Arab Saudi sebagai studi kasus penting dalam memahami hubungan antara

⁹⁷² Vali Nasr, *The Shia Revival: How Conflicts within Islam Will Shape the Future*, New York: W.W. Norton, 2006.

Islam dan negara dalam konteks modern. Namun, peran tersebut juga tidak lepas dari dinamika, kritik, dan transformasi yang terus berkembang seiring perubahan global.

- 2) Latar Belakang Historis: Aliansi Saud–Wahabi
Fondasi negara Arab Saudi modern tidak dapat dipisahkan dari aliansi antara Muhammad bin Saud dan Muhammad bin Abdul Wahhab pada pertengahan abad ke-18. Aliansi ini merupakan perjanjian strategis yang menyatukan kekuatan politik dan gerakan reformasi keagamaan.⁹⁷³

Gerakan Wahabi muncul sebagai respons terhadap praktik keagamaan yang dianggap menyimpang dari ajaran Islam murni (tauhid). Sementara itu, keluarga Saud membutuhkan legitimasi religius untuk memperluas kekuasaan politiknya di Jazirah Arab.

Hubungan simbiotik ini terus berlanjut hingga terbentuknya Kerajaan Arab Saudi modern pada tahun 1932 oleh Abdulaziz Ibn Saud. Sejak saat itu, negara ini mengembangkan sistem yang menempatkan ulama sebagai mitra penting dalam pemerintahan, khususnya dalam bidang hukum dan sosial.⁹⁷⁴

- 3) Sistem Politik: Monarki Absolut Berbasis Legitimasi Religius

Arab Saudi menganut sistem monarki absolut, di mana raja memiliki kekuasaan penuh atas eksekutif, legislatif, dan yudikatif. Tidak

⁹⁷³ Madawi Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia*, Cambridge University Press, 2010.

⁹⁷⁴ Natana J. DeLong-Bas, *Wahhabi Islam*, Oxford University Press, 2004.

terdapat sistem demokrasi elektoral seperti di negara Barat, dan partai politik tidak diizinkan.⁹⁷⁵

Namun, kekuasaan ini tidak berdiri sendiri. Legitimasi politik diperkuat oleh dukungan ulama Wahabi, yang memberikan dasar teologis bagi kepemimpinan kerajaan. Dalam praktiknya, hukum negara banyak merujuk pada syariat Islam versi Hanbali yang dipengaruhi oleh interpretasi Wahabi.⁹⁷⁶

Institusi seperti Dewan Ulama Senior (Council of Senior Scholars) memiliki peran penting dalam memberikan fatwa dan mendukung kebijakan pemerintah. Hal ini menciptakan sistem di mana agama menjadi instrumen legitimasi sekaligus kontrol sosial.

4) Peran Ulama dan Institusi Keagamaan

Ulama di Arab Saudi bukan hanya aktor religius, tetapi juga bagian integral dari struktur negara. Mereka memiliki pengaruh dalam bidang pendidikan, hukum, dan kebijakan sosial.⁹⁷⁷

Lembaga-lembaga seperti:

- a) Kementerian Urusan Islam
- b) Universitas Islam Madinah
- c) Lembaga fatwa resmi

⁹⁷⁵ Bernard Haykel et al., *Saudi Arabia in Transition*, Cambridge University Press, 2015.

⁹⁷⁶ Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State*, Princeton University Press, 2008.

⁹⁷⁷ Jakob Skovgaard-Petersen, *Defining Islam for the State*, Brill, 1997.

berfungsi sebagai sarana penyebaran paham Sunni-Wahabi, baik di dalam negeri maupun internasional.

Namun, hubungan antara negara dan ulama juga mengalami perubahan, terutama dalam beberapa dekade terakhir. Negara mulai membatasi peran ulama dalam beberapa bidang sebagai bagian dari agenda modernisasi.⁹⁷⁸

- 5) Peran Global: Kepemimpinan Dunia Sunni Arab Saudi memainkan peran strategis dalam dunia Islam global melalui beberapa cara:
 - a) Penjaga Dua Kota Suci
Sebagai penjaga Mekkah dan Madinah, Arab Saudi memiliki legitimasi simbolik yang sangat kuat. Jutaan umat Islam dari seluruh dunia melakukan haji dan umrah setiap tahun, yang memperkuat posisi Saudi sebagai pusat spiritual Islam.⁹⁷⁹
 - b) Diplomasi Keagamaan
Arab Saudi aktif mendanai pembangunan masjid, sekolah Islam, dan pusat dakwah di berbagai negara. Pendanaan ini sering diarahkan untuk menyebarkan interpretasi Sunni-Wahabi.⁹⁸⁰
 - c) Organisasi Internasional
Saudi juga berperan dalam organisasi seperti:
 - 1) Organisasi Kerja Sama Islam (OKI)

⁹⁷⁸ Stéphane Lacroix, *Awakening Islam*, Harvard University Press, 2011.

⁹⁷⁹ F.E. Peters, *The Hajj*, Princeton University Press, 1994.

⁹⁸⁰ Thomas Hegghammer, *Jihad in Saudi Arabia*, Cambridge University Press, 2010.

2) Liga Dunia Islam (Muslim World League)

Melalui lembaga ini, Saudi memperluas pengaruhnya dalam isu-isu umat Islam global.

6) Pengaruh Ekonomi dan Minyak

Kekuatan Arab Saudi tidak dapat dilepaskan dari kekayaan minyaknya. Sebagai salah satu produsen minyak terbesar dunia, Saudi memiliki pengaruh besar dalam ekonomi global.⁹⁸¹

Pendapatan dari minyak digunakan untuk:

- a) Mendanai program dakwah global
- b) Memperkuat hubungan diplomatik
- c) Mendukung stabilitas domestik

Namun, ketergantungan pada minyak juga menjadi tantangan, terutama dalam menghadapi transisi energi global.

7) Kritik dan Kontroversi

a) Isu Hak Asasi Manusia

Arab Saudi sering mendapat kritik internasional terkait:

- 1) Pembatasan kebebasan berpendapat
- 2) Hak perempuan
- 3) Sistem hukum pidana

Meskipun ada reformasi, kritik tetap berlanjut.⁹⁸²

b) Tuduhan Ekspor Ideologi Radikal

⁹⁸¹ Daniel Yergin, *The Prize: The Epic Quest for Oil*, Free Press, 2008.

⁹⁸² Amnesty International Report on Saudi Arabia, 2023.

Beberapa pihak menuduh bahwa penyebaran Wahabisme berkontribusi pada munculnya radikalisme, meskipun pemerintah Saudi menolak klaim tersebut.⁹⁸³

c) Konflik Regional

Arab Saudi juga terlibat dalam konflik geopolitik, seperti:

- 1) Rivalitas dengan Iran (Sunni vs Syiah)
- 2) Konflik di Yaman

Hal ini memperlihatkan bahwa peran keagamaan sering terkait dengan kepentingan politik.⁹⁸⁴

8) Reformasi Modern: Visi 2030

Di bawah kepemimpinan Putra Mahkota Mohammed bin Salman (MBS), Arab Saudi meluncurkan program Vision 2030 untuk mentransformasi ekonomi dan masyarakat.⁹⁸⁵

Reformasi meliputi:

- a) Diversifikasi ekonomi
- b) Peningkatan peran perempuan
- c) Pembukaan sektor hiburan

Namun, reformasi ini juga memicu ketegangan antara modernisasi dan konservatisme religius.

9) Transformasi Hubungan Negara dan Agama
Salah satu perubahan signifikan adalah berkurangnya peran ulama dalam kehidupan publik. Negara kini lebih dominan dalam

⁹⁸³ Gilles Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam*, Harvard University Press, 2002.

⁹⁸⁴ Vali Nasr, *The Shia Revival*, W.W. Norton, 2006.

⁹⁸⁵ Vision 2030 Saudi Arabia, Official Document, 2016.

menentukan arah kebijakan, termasuk dalam isu sosial.⁹⁸⁶

Ini menunjukkan pergeseran dari model “negara religius” menuju “negara pragmatis dengan legitimasi religius”.

10) Kesimpulan

Arab Saudi merupakan contoh unik dari negara modern yang menggabungkan kekuasaan politik absolut dengan legitimasi keagamaan Sunni-Wahabi. Perannya dalam dunia Islam sangat besar, baik secara simbolik, politik, maupun ekonomi.

Namun, negara ini juga menghadapi tantangan besar, termasuk tekanan internasional, perubahan sosial, dan kebutuhan untuk beradaptasi dengan dunia modern. Reformasi yang sedang berlangsung menunjukkan bahwa Arab Saudi berada dalam fase transisi penting yang akan menentukan masa depan perannya dalam dunia Islam.

b. Mesir

Mesir merupakan salah satu pusat utama dunia Sunni yang memiliki tradisi keagamaan dan politik yang sangat kuat dan berpengaruh. Sejak abad ke-10, keberadaan Universitas Al-Azhar telah menjadikan Mesir sebagai pusat intelektual Islam yang tidak hanya berperan di tingkat nasional, tetapi juga global. Al-Azhar didirikan pada masa Dinasti Fatimiyah dan kemudian berkembang menjadi institusi Sunni terkemuka setelah

⁹⁸⁶ Kristin Smith Diwan, *Saudi Arabia's Changing Religious Landscape*, Arab Gulf States Institute, 2021.

transformasi ideologis pada masa Dinasti Ayyubiyah. Hingga saat ini, Al-Azhar tetap menjadi rujukan utama dalam studi keislaman, khususnya dalam bidang fikih, teologi, dan dakwah, serta memiliki jaringan alumni yang tersebar di berbagai negara Muslim.⁹⁸⁷

Dalam konteks negara modern, Al-Azhar tidak hanya berfungsi sebagai lembaga pendidikan, tetapi juga sebagai otoritas keagamaan yang memiliki posisi strategis dalam struktur negara. Pemerintah Mesir secara historis menjalin hubungan erat dengan institusi ini untuk memperoleh legitimasi religius. Melalui mekanisme fatwa, khutbah, dan pendidikan keagamaan, Al-Azhar berperan dalam membentuk opini publik serta memberikan justifikasi terhadap kebijakan negara. Hal ini menunjukkan adanya integrasi antara otoritas politik dan religius, meskipun secara formal Mesir tidak menganut sistem teokrasi. Dengan demikian, agama menjadi salah satu instrumen penting dalam menjaga stabilitas sosial dan politik.⁹⁸⁸

Peran Sunni dalam politik Mesir mengalami dinamika yang kompleks, terutama sejak abad ke-20. Pada masa pemerintahan Gamal Abdel Nasser (1952–1970), negara mengadopsi ideologi nasionalisme Arab dan sosialisme yang cenderung sekuler. Dalam periode ini, institusi keagamaan seperti Al-Azhar ditempatkan di bawah kontrol

⁹⁸⁷ Jakob Skovgaard-Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dār al-Iftā*, Leiden: Brill, 1997, hlm. 45–47.

⁹⁸⁸ Malika Zeghal, *Gardiens de l’Islam: Les oulémas d’Al-Azhar dans l’Égypte contemporaine*, Paris: Presses de Sciences Po, 1996, hlm. 102–104.

negara melalui berbagai kebijakan, termasuk nasionalisasi dan reformasi pendidikan. Tujuannya adalah untuk memastikan bahwa agama tidak menjadi alat oposisi, melainkan mendukung agenda negara.⁹⁸⁹

Kebijakan ini kemudian berlanjut pada era Anwar Sadat dan Hosni Mubarak, meskipun dengan pendekatan yang lebih fleksibel. Pemerintah tetap mempertahankan pengaruh terhadap Al-Azhar, tetapi juga memberi ruang terbatas bagi ekspresi keagamaan sebagai strategi untuk meredam ketegangan sosial. Dalam praktiknya, negara menggunakan agama sebagai alat legitimasi sekaligus sebagai mekanisme kontrol terhadap kelompok-kelompok Islam politik yang berpotensi mengancam stabilitas.⁹⁹⁰

Di luar struktur resmi negara, munculnya gerakan Islam politik seperti Ikhwanul Muslimin (Muslim Brotherhood) menunjukkan adanya dinamika alternatif dalam politik Sunni di Mesir. Didirikan pada tahun 1928 oleh Hasan al-Banna, Ikhwanul Muslimin berkembang menjadi salah satu gerakan Islam terbesar di dunia yang mengusung gagasan integrasi antara Islam dan sistem politik modern. Gerakan ini menekankan pentingnya penerapan nilai-nilai Islam dalam kehidupan bernegara,

⁹⁸⁹ Carrie Rosefsky Wickham, *Mobilizing Islam: Religion, Activism, and Political Change in Egypt*, New York: Columbia University Press, 2002, hlm. 57.

⁹⁹⁰ Nazih Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, London: Routledge, 1991, hlm. 134.

namun melalui pendekatan organisasi, pendidikan, dan politik elektoral.⁹⁹¹

Ketegangan antara negara dan Ikhwanul Muslimin menjadi salah satu ciri utama politik Mesir modern. Pemerintah sering kali melihat gerakan ini sebagai ancaman terhadap stabilitas, sehingga hubungan keduanya diwarnai oleh siklus represi dan akomodasi. Hal ini mencerminkan adanya persaingan dalam memperebutkan otoritas keagamaan dan politik di kalangan Sunni.⁹⁹²

Peristiwa Revolusi Mesir 2011 menjadi titik balik penting dalam dinamika tersebut. Revolusi ini membuka ruang bagi demokratisasi dan memungkinkan kelompok Islam politik untuk berpartisipasi secara lebih terbuka dalam pemerintahan. Ikhwanul Muslimin, melalui Partai Kebebasan dan Keadilan, berhasil memenangkan pemilu dan mengantarkan Mohamed Morsi sebagai presiden. Namun, pemerintahan ini tidak bertahan lama karena adanya konflik politik internal, tekanan dari militer, serta polarisasi masyarakat yang tajam. Pada tahun 2013, militer kembali mengambil alih kekuasaan, yang menunjukkan bahwa stabilitas politik Mesir masih sangat bergantung pada institusi militer.⁹⁹³

⁹⁹¹ Carrie Rosefsky Wickham, *The Muslim Brotherhood: Evolution of an Islamist Movement*, Princeton: Princeton University Press, 2013, hlm. 88.

⁹⁹² Gilles Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam*, Cambridge: Harvard University Press, 2002, hlm. 279–281.

⁹⁹³ Jason Brownlee, Tarek Masoud, dan Andrew Reynolds, *The Arab Spring: Pathways of Repression and Reform*, Oxford: Oxford University Press, 2015, hlm. 120–124.

Dalam konteks global, Mesir tetap memainkan peran penting sebagai pusat pemikiran Islam moderat. Al-Azhar активно mempromosikan pendekatan Islam yang wasatiah (moderat), yang menekankan toleransi, dialog antaragama, dan penolakan terhadap ekstremisme. Peran ini menjadi sangat penting di tengah meningkatnya tantangan radikalisme dan konflik sektarian di dunia Islam. Dengan otoritas intelektual dan sejarah panjangnya, Mesir berfungsi sebagai salah satu penyeimbang dalam wacana keislaman global, khususnya dalam tradisi Sunni.⁹⁹⁴

b. Asia Tenggara

a. Indonesia

Indonesia merupakan negara dengan populasi Muslim terbesar di dunia, di mana mayoritas umat Islamnya menganut paham Sunni. Dengan jumlah penduduk yang sangat besar dan keragaman etnis, budaya, serta agama, Indonesia menjadi contoh penting bagaimana Islam, khususnya Sunni, dapat berintegrasi dengan sistem negara modern yang demokratis dan pluralistik. Model ini sering dianggap unik karena berhasil menggabungkan nilai-nilai keislaman dengan prinsip-prinsip demokrasi, konstitusionalisme, dan kebhinekaan.⁹⁹⁵ Dalam konteks sejarah, perkembangan Islam Sunni di Indonesia berlangsung secara gradual dan damai melalui jalur perdagangan, dakwah, dan interaksi

⁹⁹⁴ John L. Esposito, *Islam and Politics*, Syracuse: Syracuse University Press, 1998, hlm. 210-213.

⁹⁹⁵ Robert W. Hefner, *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*, Princeton: Princeton University Press, 2000, hlm. 12.

budaya sejak abad ke-13. Hal ini menyebabkan karakter Islam di Indonesia cenderung inklusif dan adaptif terhadap budaya lokal. Tradisi ini kemudian membentuk corak keislaman yang moderat, yang menekankan toleransi, keseimbangan, dan harmonisasi antara agama dan kehidupan sosial.⁹⁹⁶ Peran penting dalam membentuk karakter Sunni moderat di Indonesia dimainkan oleh organisasi masyarakat Islam besar seperti Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah. Nahdlatul Ulama, yang didirikan pada tahun 1926, dikenal sebagai organisasi yang mempertahankan tradisi Islam klasik (*ahlussunnah wal jamaah*) dengan pendekatan yang akomodatif terhadap budaya lokal. NU menekankan konsep Islam Nusantara yang mengedepankan toleransi dan keberagaman. Sementara itu, Muhammadiyah, yang didirikan pada tahun 1912, mengusung gerakan pembaruan (*tajdid*) dengan fokus pada pendidikan, kesehatan, dan modernisasi pemikiran Islam. Kedua organisasi ini berperan besar dalam menjaga stabilitas sosial serta mendorong praktik Islam yang moderat dan rasional.⁹⁹⁷

Dalam sistem politik, Indonesia mengadopsi bentuk negara demokrasi dengan dasar ideologi Pancasila, yang tidak menjadikan Islam sebagai agama resmi negara, tetapi tetap memberikan ruang bagi nilai-nilai agama dalam kehidupan publik. Hal ini

⁹⁹⁶ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara*, Jakarta: Kencana, 2004, hlm. 56.

⁹⁹⁷ Greg Barton, *Indonesia's Struggle: Jemaah Islamiyah and the Soul of Islam*, Sydney: UNSW Press, 2004, hlm. 34–36.

menciptakan keseimbangan antara identitas keagamaan dan komitmen terhadap pluralisme. Partisipasi umat Islam dalam politik dilakukan melalui berbagai partai dan organisasi, namun tidak mendominasi secara eksklusif, sehingga menjaga inklusivitas sistem politik nasional.⁹⁹⁸

Selain itu, peran Sunni di Indonesia juga terlihat dalam upaya menjaga kerukunan antarumat beragama. Organisasi Islam moderat активно terlibat dalam dialog lintas agama dan program deradikalisasi untuk mencegah berkembangnya ekstremisme. Pemerintah Indonesia juga bekerja sama dengan tokoh-tokoh agama dalam mempromosikan Islam yang damai dan toleran, baik di tingkat nasional maupun internasional.⁹⁹⁹

Dalam konteks global, Indonesia sering dipandang sebagai model “Islam demokratis” yang berhasil. Negara ini активно mempromosikan nilai-nilai moderasi Islam (wasatiah) melalui diplomasi internasional, termasuk dalam forum-forum seperti Organisasi Kerja Sama Islam (OKI) dan berbagai inisiatif dialog antarperadaban. Dengan demikian, Indonesia tidak hanya menjadi negara dengan populasi Sunni terbesar, tetapi juga salah satu aktor penting dalam membentuk wajah Islam moderat di dunia modern.¹⁰⁰⁰

⁹⁹⁸ Bahtiar Effendy, *Islam and the State in Indonesia*, Singapore: ISEAS, 2003, hlm. 89.

⁹⁹⁹ Martin van Bruinessen, “Traditionalist and Islamist Pesantrens in Contemporary Indonesia,” dalam *The Madrasa in Asia*, Amsterdam University Press, 2008, hlm. 220.

¹⁰⁰⁰ Din Syamsuddin, “Indonesia and the Promotion of Moderate Islam,” *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 5, No. 1, 2011, hlm. 15.

b. Malaysia

Malaysia merupakan salah satu negara di Asia Tenggara yang menggabungkan Islam Sunni sebagai agama resmi dengan sistem politik modern berbentuk demokrasi parlementer. Dalam konstitusinya, Islam ditetapkan sebagai agama Persekutuan, namun negara tetap memberikan kebebasan beragama kepada pemeluk agama lain. Hal ini mencerminkan karakter Malaysia sebagai negara multietnis dan multireligius, di mana Islam memiliki posisi istimewa tetapi tetap berada dalam kerangka negara modern.¹⁰⁰¹

Secara historis, perkembangan Islam Sunni di Malaysia tidak terlepas dari pengaruh Kesultanan Melayu yang telah menjadikan Islam sebagai dasar legitimasi kekuasaan sejak abad ke-15. Tradisi ini berlanjut hingga saat ini, di mana para sultan di masing-masing negara bagian berperan sebagai kepala agama Islam. Dengan demikian, terdapat hubungan erat antara institusi monarki dan otoritas keagamaan dalam sistem politik Malaysia.¹⁰⁰²

Dalam praktiknya, pengelolaan urusan Islam di Malaysia bersifat terdesentralisasi, di mana setiap negara bagian memiliki kewenangan dalam mengatur hukum Islam melalui lembaga seperti Majelis Agama Islam Negeri dan Mahkamah Syariah. Sementara itu, pemerintah federal melalui lembaga seperti JAKIM (Jabatan Kemajuan Islam Malaysia) berperan dalam koordinasi kebijakan

¹⁰⁰¹ Andrew Harding, *The Constitution of Malaysia: A Contextual Analysis*, Oxford: Hart Publishing, 2012, hlm. 121.

¹⁰⁰² Milner, Anthony, *The Malays*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2008, hlm. 145.

keagamaan di tingkat nasional. Sistem ini menciptakan kombinasi antara otoritas lokal dan nasional dalam pengelolaan Islam Sunni.¹⁰⁰³

Namun demikian, integrasi antara Islam dan politik di Malaysia juga menghadirkan berbagai tantangan. Salah satu isu utama adalah ketegangan antara identitas keislaman dan pluralitas etnis, terutama antara kelompok Melayu-Muslim dengan komunitas non-Muslim seperti Tionghoa dan India. Kebijakan yang memberikan keistimewaan kepada Melayu (bumiputera) sering dikaitkan dengan identitas Islam, sehingga memunculkan perdebatan mengenai kesetaraan dan keadilan sosial.¹⁰⁰⁴

Selain itu, dinamika politik Islam di Malaysia juga dipengaruhi oleh persaingan antara partai-partai politik, seperti UMNO dan PAS, yang sama-sama mengusung agenda keislaman namun dengan pendekatan yang berbeda. UMNO cenderung mengadopsi pendekatan moderat dan pragmatis dalam mengelola negara, sementara PAS lebih menekankan pada penerapan hukum Islam secara formal. Perbedaan ini mencerminkan variasi dalam interpretasi dan implementasi Islam Sunni dalam konteks politik modern.¹⁰⁰⁵

Dalam konteks global, Malaysia sering dipandang sebagai salah satu model negara Muslim yang relatif moderat dan stabil. Pemerintah активно

¹⁰⁰³ Ahmad Fauzi Abdul Hamid, "Islam and the State in Malaysia," dalam *Southeast Asian Affairs*, Singapore: ISEAS, 2010, hlm. 152.

¹⁰⁰⁴ Shamsul A.B., "A History of an Identity, an Identity of a History," *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 32, No. 3, 2001, hlm. 364.

¹⁰⁰⁵ Joseph Chinyong Liow, *Piety and Politics: Islamism in Contemporary Malaysia*, Oxford: Oxford University Press, 2009, hlm. 78-80.

mempromosikan konsep Islam wasatiyah (moderat) serta berperan dalam forum internasional untuk mendorong dialog antaragama dan peradaban. Namun, negara ini tetap menghadapi tantangan dalam menyeimbangkan antara tuntutan modernisasi, identitas keagamaan, dan keberagaman sosial.¹⁰⁰⁶

¹⁰⁰⁶ Mohammad Hashim Kamali, "The Middle Path of Moderation in Islam," Oxford University Press, 2015, hlm. 198.

BAB X

DINAMIKA POLITIK SUNNI

A. Ringkasan Dinamika Politik Sunni

Dinamika politik Sunni dalam dunia Islam modern merupakan hasil dari proses historis yang panjang dan kompleks, yang melibatkan interaksi antara tradisi keagamaan, kekuasaan politik, dan perubahan sosial global. Sejak runtuhnya Kekhalifahan Utsmaniyah pada tahun 1924, dunia Sunni kehilangan satu-satunya simbol otoritas politik universal, sehingga membuka ruang bagi munculnya berbagai bentuk negara dan sistem pemerintahan yang berbeda.¹⁰⁰⁷

Ketiadaan otoritas tunggal ini menyebabkan fragmentasi politik dalam dunia Sunni, di mana setiap negara mengembangkan model hubungan antara agama dan negara sesuai dengan konteks masing-masing. Di Timur Tengah, misalnya, negara-negara seperti Arab Saudi mengadopsi model legitimasi berbasis agama, di mana kekuasaan politik didukung oleh otoritas ulama Wahabi. Dalam model ini, agama berfungsi sebagai sumber legitimasi utama yang memperkuat stabilitas rezim.¹⁰⁰⁸

Sebaliknya, Mesir menunjukkan model yang lebih kompleks. Secara formal, negara ini tidak berbasis agama, tetapi dalam praktiknya tetap menggunakan institusi keagamaan seperti Al-Azhar untuk mendukung legitimasi politik. Hal ini mencerminkan pendekatan pragmatis, di

¹⁰⁰⁷ Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State*, Princeton University Press, 2008, hlm. 45.

¹⁰⁰⁸ Madawi Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia*, Cambridge University Press, 2010, hlm. 98.

mana agama tidak dihapus dari ruang publik, tetapi dikelola oleh negara untuk kepentingan stabilitas politik.¹⁰⁰⁹

Di kawasan Asia Tenggara, dinamika politik Sunni menunjukkan pola yang lebih adaptif dan inklusif. Indonesia menjadi contoh utama bagaimana Islam Sunni dapat hidup berdampingan dengan sistem demokrasi modern. Dengan ideologi Pancasila, negara ini tidak menjadikan Islam sebagai dasar negara, tetapi tetap memberikan ruang yang luas bagi ekspresi keagamaan. Organisasi seperti Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah memainkan peran penting dalam menjaga keseimbangan antara nilai-nilai Islam dan prinsip-prinsip demokrasi.¹⁰¹⁰

Malaysia juga menunjukkan model yang menarik, di mana Islam diakui sebagai agama resmi negara, tetapi tetap berada dalam kerangka demokrasi parlementer. Namun, model ini menghadapi tantangan dalam bentuk ketegangan antara identitas keagamaan dan keragaman etnis, yang menunjukkan bahwa integrasi antara Islam dan negara tidak selalu berjalan tanpa konflik.¹⁰¹¹

Selain perbedaan regional, dinamika politik Sunni juga dipengaruhi oleh faktor global, seperti kolonialisme, globalisasi, dan perkembangan teknologi. Kolonialisme telah mengubah struktur politik di banyak negara Muslim, sementara globalisasi mempercepat pertukaran ide dan memperluas pengaruh ideologi transnasional.¹⁰¹²

¹⁰⁰⁹ Jakob Skovgaard-Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State*, Brill, 1997, hlm. 46.

¹⁰¹⁰ Robert W. Hefner, *Civil Islam*, Princeton University Press, 2000, hlm. 12.

¹⁰¹¹ Andrew Harding, *The Constitution of Malaysia*, Hart Publishing, 2012, hlm. 121.

¹⁰¹² Albert Hourani, *A History of the Arab Peoples*, Harvard University Press, 1991, hlm. 340.

Perkembangan teknologi, khususnya media sosial, juga memainkan peran penting dalam membentuk dinamika politik Sunni. Informasi yang pamee terbatas kini dapat diakses secara luas, sehingga memungkinkan munculnya berbagai interpretasi baru terhadap Islam dan politik. Hal ini menciptakan ruang bagi partisipasi yang lebih luas, tetapi juga meningkatkan potensi konflik ideologis.¹⁰¹³

Dengan demikian, dinamika politik Sunni tidak hanya ditentukan oleh faktor internal, tetapi juga oleh interaksi dengan lingkungan global. Kompleksitas ini menunjukkan bahwa politik Sunni merupakan fenomena yang terus berkembang dan tidak dapat dipahami secara statis.¹⁰¹⁴

B. Ketegangan antara idealisme dan realitas

Salah satu aspek paling fundamental dalam memahami politik Sunni adalah adanya ketegangan antara idealisme normatif Islam dan realitas politik modern. Dalam tradisi klasik Sunni, konsep kepemimpinan (imamah atau khilafah) tidak hanya dipahami sebagai struktur kekuasaan, tetapi juga sebagai amanah moral yang harus dijalankan berdasarkan prinsip-prinsip keadilan ('adl), musyawarah (syura), serta tanggung jawab kepada umat. Pemikir klasik seperti Al-Mawardi menegaskan bahwa legitimasi kekuasaan dalam Islam bergantung pada kemampuan pemimpin dalam menjaga agama dan mengatur urusan dunia secara adil.¹⁰¹⁵

¹⁰¹³ Dale F. Eickelman & Jon W. Anderson, *New Media in the Muslim World*, Indiana University Press, 2003, hlm. 45.

¹⁰¹⁴ John O. Voll, *Islam: Continuity and Change*, Syracuse University Press, 1994, hlm. 210.

¹⁰¹⁵ Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1996, hlm. 15.

Namun, dalam konteks negara modern, penerapan prinsip-prinsip tersebut menghadapi berbagai tantangan struktural dan praktis. Banyak negara dengan mayoritas Sunni mengadopsi sistem politik yang tidak sepenuhnya mencerminkan nilai-nilai normatif tersebut. Sistem monarki absolut, seperti di Arab Saudi, menunjukkan konsentrasi kekuasaan yang tinggi pada satu keluarga atau elite politik. Sementara itu, di negara lain, kekuasaan sering kali dipertahankan melalui mekanisme otoritarian atau semi-demokratis, yang membatasi partisipasi politik masyarakat. Kondisi ini memunculkan pertanyaan kritis mengenai sejauh mana nilai-nilai Islam benar-benar diimplementasikan dalam praktik politik kontemporer.¹⁰¹⁶

Ketegangan ini semakin terlihat dalam hubungan antara negara dan gerakan Islam politik. Di Mesir, misalnya, negara secara aktif menggunakan agama sebagai sumber legitimasi melalui institusi seperti Al-Azhar, tetapi pada saat yang sama membatasi ruang gerak kelompok Islam politik seperti Ikhwanul Muslimin. Gerakan ini, yang berupaya mengintegrasikan nilai-nilai Islam dalam sistem demokrasi modern, justru mengalami represi politik. Fenomena ini mencerminkan adanya konflik antara aspirasi ideologis berbasis agama dengan realitas kekuasaan negara yang cenderung mempertahankan status quo.¹⁰¹⁷

Di Indonesia, ketegangan antara idealisme dan realitas muncul dalam bentuk yang lebih moderat, tetapi tetap signifikan. Negara berhasil mempertahankan sistem demokrasi yang relatif stabil, namun perdebatan mengenai

¹⁰¹⁶ Bernard Haykel et al., *Saudi Arabia in Transition*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015, hlm. 33.

¹⁰¹⁷ Carrie Rosefsky Wickham, *The Muslim Brotherhood: Evolution of an Islamist Movement*, Princeton: Princeton University Press, 2013, hlm. 90.

peran Islam dalam politik terus berlangsung. Sebagian kelompok menginginkan penerapan syariat Islam secara formal dalam sistem hukum negara, sementara kelompok lain menekankan pentingnya pluralisme dan inklusivitas dalam masyarakat yang majemuk. Diskursus ini menunjukkan bahwa hubungan antara Islam dan negara tidak pernah sepenuhnya selesai, melainkan terus dinegosiasikan dalam ruang publik.¹⁰¹⁸

Selain faktor domestik, globalisasi turut memperkuat ketegangan ini. Arus informasi yang cepat melalui media digital memungkinkan penyebaran berbagai ideologi keagamaan dan politik lintas negara. Ide-ide seperti Islamisme, liberalisme, hingga radikalisme dapat dengan mudah diakses dan diadopsi oleh berbagai kelompok. Dalam beberapa kasus, ketidaksesuaian antara idealisme keagamaan dan realitas politik yang dianggap tidak adil dapat mendorong munculnya gerakan ekstremisme. Hal ini menunjukkan bahwa ketegangan antara idealisme dan realitas tidak hanya bersifat lokal, tetapi juga global.¹⁰¹⁹

Lebih jauh lagi, ketegangan ini juga berkaitan dengan persoalan legitimasi politik. Dalam banyak kasus, pemerintah di negara-negara Sunni berusaha mempertahankan legitimasi melalui kombinasi antara kekuasaan politik, dukungan militer, dan justifikasi keagamaan. Namun, ketika legitimasi ini dipertanyakan oleh masyarakat, muncul krisis kepercayaan yang dapat berujung pada instabilitas politik. Arab Spring merupakan contoh nyata bagaimana ketidakpuasan terhadap realitas politik

¹⁰¹⁸ Bahtiar Effendy, *Islam and the State in Indonesia*, Singapore: ISEAS, 2003, hlm. 89.

¹⁰¹⁹ Gilles Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam*, Cambridge: Harvard University Press, 2002, hlm. 279.

dapat memicu tuntutan perubahan yang didasarkan pada nilai-nilai keadilan dan partisipasi.¹⁰²⁰

Di sisi lain, penting untuk dicatat bahwa ketegangan antara idealisme dan realitas tidak selalu bersifat negatif. Dalam beberapa konteks, ketegangan ini justru menjadi pendorong bagi reformasi dan inovasi dalam pemikiran politik Islam. Upaya untuk mengembangkan konsep demokrasi Islam, *good governance*, dan hak asasi manusia dalam kerangka Islam menunjukkan bahwa terdapat usaha untuk menjembatani kesenjangan antara nilai normatif dan praktik politik.¹⁰²¹

Dengan demikian, ketegangan antara idealisme dan realitas bukanlah fenomena sementara, melainkan bagian inheren dari perkembangan politik Sunni. Tantangan utama bagi dunia Sunni ke depan adalah bagaimana mengelola ketegangan ini secara konstruktif, sehingga dapat menghasilkan sistem politik yang tidak hanya stabil, tetapi juga sesuai dengan nilai-nilai keadilan dan kemaslahatan yang menjadi inti ajaran Islam.¹⁰²²

C. Prospek masa depan politik Sunni

Masa depan politik Sunni akan sangat ditentukan oleh kemampuan aktor-aktor politik dan keagamaan dalam merespons tantangan global dan domestik secara efektif. Dalam beberapa dekade terakhir, dunia Sunni mengalami perubahan yang signifikan, baik dalam hal struktur

¹⁰²⁰ Jason Brownlee, Tarek Masoud, dan Andrew Reynolds, *The Arab Spring: Pathways of Repression and Reform*, Oxford: Oxford University Press, 2015, hlm. 120–122.

¹⁰²¹ John L. Esposito dan John O. Voll, *Islam and Democracy*, New York: Oxford University Press, 1996, hlm. 45.

¹⁰²² Mohammad Hashim Kamali, *The Middle Path of Moderation in Islam*, Oxford: Oxford University Press, 2015, hlm. 198.

kekuasaan, partisipasi politik, maupun hubungan antara agama dan negara. Salah satu tren utama yang muncul adalah meningkatnya tuntutan masyarakat terhadap pemerintahan yang lebih transparan, akuntabel, dan partisipatif. Gelombang Arab Spring pada awal dekade 2010-an menunjukkan bahwa masyarakat di negara-negara mayoritas Muslim memiliki aspirasi kuat terhadap perubahan politik yang lebih adil dan inklusif.¹⁰²³ Namun demikian, pengalaman pasca-Arab Spring menunjukkan bahwa transisi menuju demokrasi tidak selalu berjalan mulus. Di beberapa negara seperti Mesir dan Suriah, upaya perubahan politik justru berujung pada instabilitas, konflik, atau kembalinya rezim otoriter. Hal ini menunjukkan bahwa demokratisasi tidak hanya membutuhkan kehendak politik, tetapi juga fondasi institusional yang kuat, termasuk sistem hukum yang independen, masyarakat sipil yang aktif, serta budaya politik yang mendukung partisipasi dan toleransi.¹⁰²⁴

Dalam konteks ini, munculnya konsep Islam moderat (wasatiyah) menjadi salah satu harapan penting bagi masa depan politik Sunni. Pendekatan ini menekankan keseimbangan antara nilai-nilai tradisional Islam dengan tuntutan modernitas, termasuk demokrasi, hak asasi manusia, dan pluralisme. Islam wasatiyah berupaya menghindari ekstremisme di satu sisi dan sekularisme radikal di sisi lain, sehingga dapat menjadi jalan tengah dalam mengelola hubungan antara agama dan negara.¹⁰²⁵

¹⁰²³ Jason Brownlee, Tarek Masoud, dan Andrew Reynolds, *The Arab Spring: Pathways of Repression and Reform*, Oxford: Oxford University Press, 2015, hlm. 120.

¹⁰²⁴ *Ibid.*, hlm. 123.

¹⁰²⁵ Mohammad Hashim Kamali, *The Middle Path of Moderation in Islam*, Oxford: Oxford University Press, 2015, hlm. 198.

Selain itu, perkembangan teknologi dan globalisasi informasi turut membuka ruang baru bagi transformasi politik Sunni. Media sosial dan platform digital memungkinkan masyarakat, khususnya generasi muda, untuk terlibat lebih aktif dalam diskursus politik dan keagamaan. Generasi muda Sunni memiliki akses yang lebih luas terhadap berbagai sumber pengetahuan, sehingga berpotensi melahirkan interpretasi baru terhadap Islam yang lebih kontekstual dan relevan dengan tantangan zaman.¹⁰²⁶

Peran generasi muda ini menjadi sangat krusial, terutama dalam mendorong inovasi dalam pemikiran politik Islam. Mereka tidak hanya menjadi konsumen ide, tetapi juga produsen wacana baru yang dapat memengaruhi arah perkembangan politik Sunni. Dalam banyak kasus, generasi muda juga menjadi motor penggerak perubahan sosial dan politik, sebagaimana terlihat dalam berbagai gerakan pro-demokrasi di dunia Muslim. Namun demikian, prospek masa depan politik Sunni juga dihadapkan pada berbagai tantangan serius. Konflik sektarian antara Sunni dan Syiah masih menjadi sumber instabilitas di beberapa wilayah, terutama di Timur Tengah. Selain itu, ketimpangan ekonomi, pengangguran, dan kemiskinan juga menjadi faktor yang dapat memicu ketidakpuasan sosial dan politik. Dalam konteks global, rivalitas geopolitik antara negara-negara besar turut memperumit dinamika politik di dunia Sunni.¹⁰²⁷ Tantangan lainnya adalah munculnya ekstremisme dan radikalisme yang mengatasnamakan agama. Kelompok-kelompok ini sering kali memanfaatkan ketidakpuasan

¹⁰²⁶ Dale F. Eickelman dan Jon W. Anderson, *New Media in the Muslim World*, Bloomington: Indiana University Press, 2003, hlm. 52.

¹⁰²⁷ F. Gregory Gause III, *The International Relations of the Persian Gulf*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, hlm. 77.

terhadap realitas politik untuk menyebarkan ideologi yang eksklusif dan kekerasan. Oleh karena itu, upaya deradikalisasi dan penguatan Islam moderat menjadi sangat penting dalam menjaga stabilitas jangka panjang. Dalam jangka panjang, masa depan politik Sunni akan sangat bergantung pada kemampuan untuk mengintegrasikan nilai-nilai Islam dengan sistem politik modern. Hal ini mencakup upaya untuk mengembangkan model demokrasi yang sesuai dengan prinsip-prinsip Islam, tanpa mengabaikan nilai-nilai universal seperti keadilan, kebebasan, dan kesetaraan. Selain itu, pengelolaan keberagaman sosial juga menjadi faktor penting, mengingat banyak negara Sunni memiliki masyarakat yang plural dari segi etnis, agama, dan budaya.

Penguatan institusi politik yang inklusif dan akuntabel juga menjadi kunci dalam menciptakan stabilitas. Tanpa institusi yang kuat, perubahan politik cenderung bersifat sementara dan rentan terhadap konflik. Oleh karena itu, reformasi kelembagaan, pendidikan politik, serta penguatan masyarakat sipil harus menjadi prioritas dalam pembangunan politik di dunia Sunni.

Dengan demikian, meskipun menghadapi berbagai tantangan, politik Sunni memiliki potensi besar untuk berkembang menjadi sistem yang lebih stabil, adil, dan berkelanjutan. Kunci utamanya terletak pada kemampuan untuk menyeimbangkan antara tradisi dan modernitas, serta antara idealisme keagamaan dan realitas politik. Jika keseimbangan ini dapat dicapai, maka dunia Sunni dapat memainkan peran yang lebih konstruktif dalam tatanan global di masa depan.¹⁰²⁸

¹⁰²⁸ John O. Voll, *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, Syracuse: Syracuse University Press, 1994, hlm. 215.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Hamid, Ahmad Fauzi. "Islam and the State in Malaysia." Dalam *Southeast Asian Affairs*. Singapore: ISEAS, 2010.
- Abou El Fadl, Khaled. *Islam and the Challenge of Democracy*. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- Abu Dawud. *Sunan Abi Dawud*.
- Adams, Charles C. *Islam and Modernism in Egypt*. New York: Russell & Russell, 1968.
- Adams, Charles J. "Mawdudi and the Islamic State." Dalam *Voices of Resurgent Islam*, ed. John L. Esposito. New York: Oxford University Press, 1983.
- Al-Asy'ari, Abu al-Hasan. *Al-Ibanah 'an Ushul al-Diyanah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999.
- Al-Azmeh, Aziz. *Islam and Modernities*. London: Verso, 1993.
- Al-Banna, Hasan. *Majmu'at al-Rasa'il*. Kairo: Dar al-Da'wah, 1990.
- Al-Bukhari, Imam. *Shahih al-Bukhari*. Beirut: Dar Ibn Kathir, 2002.
- Al-Ghazali, Abu Hamid. *Al-Iqtisad fi al-I'tiqad*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983.
- — —. *Al-Iqtisad fi al-I'tiqad*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004.
- — —. *Ihya' 'Ulum al-Din*. Beirut: Dar al-Fikr, 1997.
- — —. *Al-Munqidh min al-Dalal*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005.
- Al-Juwayni. *Ghiyath al-Umam fi Tiyath al-Zulam*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.
- Al-Khatib, Muhammad Ajjaj. *Al-Sunnah Qabla al-Tadwin*. Beirut: Dar al-Fikr, 1980.

- Al-Mawardi, Abu al-Hasan. *Al-Ahkam al-Sultaniyyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1985.
- — —. *Al-Ahkam al-Sultaniyyah*. Beirut: Dar al-Fikr, 1985.
- — —. *Al-Ahkam al-Sultaniyyah*. Kairo: Dar al-Hadith, 2006.
- — —. *Al-Ahkam al-Sultaniyyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996.
- Al-Nawawi, Imam. *Syarh Shahih Muslim*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1996.
- Al-Qaradawi, Yusuf. *Kayfa Nata'amal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah*. Kairo: Dar al-Shuruq, 1990.
- — —. *Min Fiqh al-Dawlah fi al-Islam*. Kairo: Dar al-Shuruq, 1997.
- — —. *Fiqh al-Dawlah fi al-Islam*. Kairo: Dar al-Shuruq, 1997.
- Al-Rasheed, Madawi. *A History of Saudi Arabia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Al-Syahrastani. *Al-Milal wa al-Nihal*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1993.
- Al-Syathibi, Abu Ishaq. *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Shari'ah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997.
- — —. *Al-I'tisam*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1997.
- Al-Tabari. *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr, 1995.
- — —. *Tarikh al-Rusul wa al-Muluk*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1987.
- Amin, Samir. *Accumulation on a World Scale*. New York: Monthly Review Press, 1974.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Islam and the Secular State*. Cambridge: Harvard University Press, 2008.
- Auda, Jasser. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*. London: IIIT, 2008.
- Ayubi, Nazih. *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*. London: Routledge, 1991.

- Azami, M. Mustafa. *Studies in Hadith Methodology and Literature*. Indianapolis: American Trust Publications, 1977.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara*. Jakarta: Kencana, 2004.
- Barton, Greg. *Indonesia's Struggle*. Sydney: UNSW Press, 2004.
- Bayat, Asef. *Life as Politics*. Stanford: Stanford University Press, 2013.
- Black, Antony. *The History of Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.
- Brownlee, Jason, Tarek Masoud, dan Andrew Reynolds. *The Arab Spring*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Castells, Manuel. *Networks of Outrage and Hope*. Cambridge: Polity Press, 2012.
- Coulson, Noel J. *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964.
- Crone, Patricia. *Medieval Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.
- Crone, Patricia, dan Martin Hinds. *God's Caliph*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Creswell, John W. *Research Design*. California: Sage, 2014.
- Dahl, Robert A. *Polyarchy*. New Haven: Yale University Press, 1971.
- DeLong-Bas, Natana J. *Wahhabi Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Denzin, Norman K., dan Yvonna S. Lincoln. *Handbook of Qualitative Research*. California: Sage, 2005.
- Diamond, Larry. *Developing Democracy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999.
- — —. *The Spirit of Democracy*. New York: Times Books, 2008.
- Diwan, Kristin Smith. *Saudi Arabia's Changing Religious Landscape*. 2021.

- Eickelman, Dale F., dan Jon W. Anderson. *New Media in the Muslim World*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.
- Eickelman, Dale F., dan James Piscatori. *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- Effendy, Bahtiar. *Islam dan Negara*. Jakarta: Paramadina, 1998.
- — —. *Islam and the State in Indonesia*. Singapore: ISEAS, 2003.
- Esposito, John L. *Islam and Politics*. Syracuse: Syracuse University Press, 1998.
- — —. *Islam and Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Esposito, John L., dan John O. Voll. *Islam and Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Feldman, Noah. *The Fall and Rise of the Islamic State*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- Fealy, Greg, dan Sally White. *Expressing Islam*. Singapore: ISEAS, 2008.
- Freedom House. *Freedom in the World Report: Tunisia*. 2023.
- Frank, Richard M. *Classical Islamic Theology*. Aldershot: Ashgate, 2007.
- Gause III, F. Gregory. *The International Relations of the Persian Gulf*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Geertz, Clifford. *Islam Observed*. Chicago: University of Chicago Press, 1971.
- Giddens, Anthony. *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 1990.
- Ghannouchi, Rachid. *Public Freedoms in the Islamic State*. Beirut: Al Markaz Al Arabi, 1993.
- Habermas, Jürgen. *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Cambridge: MIT Press, 1989.

- Hadiz, Vedi R. *Islamic Populism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- — —. *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- — —. *Shari'a*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- — —. *The Impossible State*. New York: Columbia University Press, 2013.
- Harding, Andrew. *The Constitution of Malaysia*. Oxford: Hart Publishing, 2012.
- Haykel, Bernard. "On the Nature of Salafi Thought." Dalam *Global Salafism*.
- — — et al. *Saudi Arabia in Transition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Hefner, Robert W. *Civil Islam*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Hegghammer, Thomas. *Jihad in Saudi Arabia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Hitti, Philip K. *History of the Arabs*. London: Macmillan, 1970.
- Hodgson, Marshall G.S. *The Venture of Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1974.
- Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- — —. *A History of the Arab Peoples*. Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- Huntington, Samuel P. *Political Order in Changing Societies*. New Haven: Yale University Press, 1968.
- Ibn Taymiyyah. *Al-Siyasah al-Shar'iyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998.
- — —. *Majmu' al-Fatawa*. Riyadh: Dar al-Wafa', 1995.

- — —. *Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyyah*. Riyadh, 1986.
- Ibn al-Salah. *‘Ulum al-Hadith*. Beirut: Dar al-Fikr, 1986.
- Jalal, Aysha. *Self and Sovereignty*. London: Routledge, 2000.
- Kamali, Mohammad Hashim. *The Middle Path of Moderation in Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Kennedy, Hugh. *The Prophet and the Age of the Caliphates*. London: Longman, 2004.
- Kepel, Gilles. *Jihad*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- Kerr, Malcolm H. *Islamic Reform*. Berkeley: University of California Press, 1966.
- Krämer, Gudrun. *Democracy in Islam*. Princeton: Princeton University Press, 2015.
- Lacroix, Stéphane. *Awakening Islam*. Cambridge: Harvard University Press, 2011.
- Lapidus, Ira M. *A History of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- — —. *A History of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Lewis, Bernard. *The Political Language of Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- — —. *The Middle East*. New York: Scribner, 1995.
- Lia, Brynjar. *The Society of the Muslim Brothers*. Reading: Ithaca Press, 1998.
- Lynch, Marc. *The Arab Uprising*. New York: PublicAffairs, 2012.
- Madelung, Wilferd. *The Succession to Muhammad*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 1992.
- Marks, Monica. “Convince, Coerce, or Compromise?” Brookings, 2014.

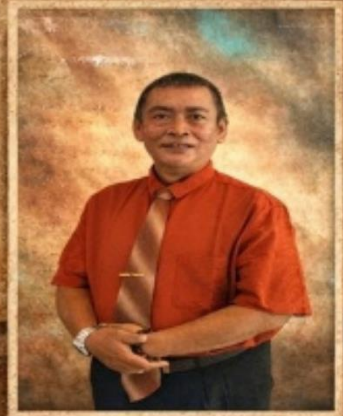
- Meijer, Roel. *Global Salafism*. London: Hurst, 2009.
- Mitchell, Richard P. *The Society of the Muslim Brothers*. Oxford: Oxford University Press, 1969.
- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2007.
- Momen, Moojan. *An Introduction to Shi'i Islam*. New Haven: Yale University Press, 1985.
- Nasr, Vali. *The Shia Revival*. New York: Norton, 2006.
- Nasr, Seyyed Vali Reza. *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Nasution, Harun. *Teologi Islam*. Jakarta: UI Press, 1986.
- Peters, F.E. *The Hajj*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Qutb, Sayyid. *Ma'alim fi al-Tariq*. Kairo: Dar al-Shuruq, 1964.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- — —. *Islam and Modernity*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Riaz, Ali. *God Willing*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2004.
- Rida, Rashid. *al-Khilafah aw al-Imamah al-'Uzma*. Cairo: al-Manar Press, 1923.
- Roy, Olivier. *The Failure of Political Islam*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- — —. *Globalized Islam*. New York: Columbia University Press, 2004.
- Schwedler, Jillian. *Faith in Moderation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Serjeant, R. B. "The Constitution of Medina." *Islamic Quarterly* 8 (1964).
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir Al-Mishbah*. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- — —. *Wawasan Al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1996.

- Siradj, Said Aqil. *Ahlussunnah wal Jama'ah dalam Lintas Sejarah*. Jakarta: Khalista, 2008.
- Skovgaard-Petersen, Jakob. *Defining Islam for the State*. Leiden: Brill, 1997.
- Stepan, Alfred. "Religion, Democracy..." *Journal of Democracy* 11, no. 4 (2000).
- Sugiyono. *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: Alfabeta, 2018.
- Van Bruinessen, Martin. "Pesantrens in Indonesia." Amsterdam University Press, 2008.
- Voll, John O. *Islam: Continuity and Change*. Syracuse: Syracuse University Press, 1994.
- Wagemakers, Joas. *A Quietist Jihadi*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Wahid, Abdurrahman. *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*. Jakarta: Wahid Institute, 2006.
- Watt, W. Montgomery. *Muhammad at Medina*. Oxford: Clarendon Press, 1956.
- — —. *Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968.
- Wellhausen, Julius. *The Arab Kingdom and Its Fall*. Beirut: Khayats, 1963.
- White, Jenny B. *Muslim Nationalism and the New Turks*. Princeton: Princeton University Press, 2013.
- Wickham, Carrie Rosefsky. *Mobilizing Islam*. New York: Columbia University Press, 2002.
- — —. *The Muslim Brotherhood*. Princeton: Princeton University Press, 2013.
- Wiktorowicz, Quintan. "Anatomy of the Salafi Movement." *Studies in Conflict & Terrorism* 29 (2006).
- Yavuz, Hakan. *Islamic Political Identity in Turkey*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Yergin, Daniel. *The Prize*. New York: Free Press, 2008.
Zürcher, Erik J. *Turkey: A Modern History*. London: I.B. Tauris,
2004.

SUNNI DAN POLITIK

DINAMIKA KEKUASAAN
DALAM TRADISI ISLAM



BUKU YANG DITERBITKAN:

- Pemikiran Politik Islam
- 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 DITERBITKAN:

- 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
- dan banyak lagi...*



Penerbit
PT ARR RAD PRATAMA
Gunung Jati Cirebon Jawa Barat
Indonesia 45151
email : arrradpratama@gmail.com

ISBN 978-634-7593-46-7



9

786347

593467