

# FORMAT ULANG MASA DEPAN ISLAM: Review atas Model Politik Pengetahuan pada Sunnī dan Shī'ī

Muchammad Helmi Umam  
Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, Indonesia  
E-mail: helmi.umam@uinsby.ac.id

**Abstract:** This article explores how Sunnī and Shī'ī Muslims develop knowledge politics in accordance with their unique thought environments. This research discovers tentative evidence that the Muslim political leadership model plays an important part in the dynamics of Muslim society by employing a qualitative literature method with a descriptive-argumentative approach. Normatively, Sunnis and Shiites are similar, yet historically, there are strategic disparities. The notions of *wilāyat al-'ulamā'* in Sunnī and *wilāyat al-faqīh* in Shī'ī have the similar content in terms of the politics of knowledge in forming leadership standards, but they have different methodologies for gaining knowledge and abilities. This article confirms that there are no normative issues with Islamic leadership and Islamic politics. Differences in perspectives on Islamic politics exist only in the model of political knowledge and technical state competencies. Furthermore, the constructive achievements of Islamic politics arise only when the leader chooses scientific leadership. In the golden age of medieval Islamic civilization, for example, the politics of knowledge spawned the culture of knowledge. During the period, the political leadership was successful in developing a wide range of information goods and useful tools for the people.

**Keywords:** Sunnī, Shī'ī, knowledge politics, *Wilāyat al-'ulamā'*, *Wilāyat al-faqīh*.

## Pendahuluan

Berdasarkan sifat objeknya, konsep negara yang dipahami oleh komunitas Muslim dapat bermakna banyak. Pertama bisa berarti negara saja yang kemudian dibingkai dalam perspektif Islam. Kedua bisa berarti Negara Islam yang dibingkai dalam perspektif Islam. Konsep negara saja akan berdampak pada pembentukan makna lebih luas karena mencakup objek material keseluruhan negara. Sebaliknya,

konsep Negara Islam akan menjadi lebih terbatas karena memuat sifat tertentu pada objek materialnya. Bagi Muslim yang cenderung kepada konsep negara saja, secara substantif akan muncul pemahaman keislaman lebih informal sehingga dapat menjangkau peran yang lebih fleksibel, lebih luas. Sebaliknya, bagi mereka yang memilih Negara Islam, aturan ikutan yang lebih formal mengenai Negara Islam akan membatasi pada peran-peran yang lain, terutama dalam memahami perubahan dan kemajuan.

Kedua model pemaknaan ini secara konsekuen mewujudkan dalam kekhasan corak politik pengetahuan yang ditempuh masing-masing Muslim, terutama di berbagai negara dengan mayoritas jumlah penduduk Muslim. Terutama bagi Muslim Sunnī, dualitas pilihan antara negara bangsa atau Negara Islam memunculkan polemik yang menghasilkan perang konsep menahun, hingga melahirkan permusuhan politik yang menghasilkan perang saudara berkepanjangan. Muslim Shī'ī relatif lebih stabil, sejak Revolusi Iran 1979, mereka tampak telah nyaman dengan model hubungan Muslim dan negara melalui ijtihad seragam dan relatif minim konflik internal. Di dalam kajian pengembangan inteligensia Islam, model politik pengetahuan keislaman ini diyakini memiliki relevansi dengan masa depan keilmuan Muslim, meski hingga kini belum banyak didalami.

Di dalam diskursus internal keagamaan umat lain, isu keterlibatan agama dalam politik kenegaraan juga sama-sama berlangsung. Tidak hanya pada konteks Islam, di negara-negara dengan basis komunitas taat beragama, tarik-menarik semacam ini tetap menguat hingga kini. Pada kasus India misalnya, kerumitan menentukan pembagian peran antara negara yang modern sekuler dengan negara pelayan agama terus berkecamuk. Ada pondasi yang belum bulat dan terus dipertanyakan dari peninggalan bagaimana berpengaruhnya Mahatma Gandhi dan Indira Gandhi yang sekuler dengan pengaruh Anandamayi Ma atau Eliya Rajah yang religius-hinduis.<sup>1</sup> Kelompok yang masih memegang agama secara konservatif formal, dianggap kurang responsif terhadap perubahan. Sebaliknya, kelompok yang dianggap sekular dikelompokkan sebagai barisan pendangkal agama.

---

<sup>1</sup> Jacqueline Suthren Hirst, "Negotiating Secularity: Indira Gandhi, Anandamayi Ma, and Eliya Rajah of Travancore", *International Journal of Hindu Studies*, Vol. 20, No. 2 (2016), 161.

Pada konteks yang agak berbeda, di Paris atau Eropa terjadi cara pandang baru untuk menjauhkan agama dari negara. Pandangan ini dipicu dan mungkin secara akumulatif terbentuk oleh peristiwa-peristiwa khusus seperti provokasi atau teror dari sebagian kecil pergerakan keagamaan seperti *al-Qaeda* dan *ISIS* terhadap institusi modern seperti majalah *Charlie Hebdo* dan pusat perbelanjaan *Hyper Cacher*. Akibat provokasi ini, Agama Islam dan agama lain seperti Yahudi mendapat sasaran kebencian yang sama.<sup>2</sup> Pada kesimpulan yang lebih mendalam, dapat dikatakan bahwa masih ada keyakinan menebal di mata masyarakat modern berpandangan bahwa politik keagamaan tidak benar-benar mendukung semangat modern. Bagi mereka menyepakati sains dan modernitas, pada beberapa kasus, politik keagamaan masih tetap tidak berkembang dan tetap dianggap terus mengajak kepada konservatisme.

Beberapa bukti di atas menghasilkan argumentasi yang cukup meyakinkan bahwa campur tangan kepentingan agama dalam politik modern bukan hanya memicu konflik antara Islam dengan Barat atau Islam dengan modernitas, ini bisa meluas menjadi masalah semua agama. Masyarakat modern yang terbuka cenderung cocok dengan model politik yang terbuka, sedangkan politik keagamaan yang dianggap tertutup menjadi sedemikian tidak cocok bagi pergerakan modernitas. Jika ini benar yang terjadi, maka ini tidak lagi pertarungan eksklusif antara Timur *versus* Barat atau Islam *versus* Barat saja, seperti pikiran *the clash of civilizations* Samuel Huntington, lebih dari itu ini adalah pertarungan umum antar-nilai, *a clash of values*.<sup>3</sup>

Dua cuplikan perkembangan informasi yang menyinggung gesekan antara sentimen modern dengan sentimen keagamaan di atas tidak lepas dari sentimen perpolitikan agama-agama dunia. Hal ini mendukung rekomendasi bahwa khusus di dalam studi Islam misalnya, konsep negara atau Negara Islam tidak bisa hanya dibangun dari pemahaman normatif keislaman tertutup semata, tetapi harus lebih terbuka. Diskursus antara Islam dan negara terus berhubungan dengan dinamika modern kajian politik negara bangsa. Lepas dari kebutuhan atas paradigma keterbukaan yang mendesak tersebut, isu

---

<sup>2</sup> B. Trench, "Charlie Hebdo, Islamophobia and Freedoms of the Press. Studies: An Irish Quarterly Review", Vol. 105, No. 418 (2016), 183-191. <http://www.jstor.org/stable/24871662>.

<sup>3</sup> Jonathan Judaken, "Introduction: Judeophobia and Islamophobia in France Before and After Charlie Hebdo and Hyper Cacher", *Journal of Jew History*, Vol. 32, No. 2 (2018), 2.

khusus politik pengetahuan menjadi alat ukur baru bagi diterima atau tidak diterimanya normativitas keislaman. Artikel ini berusaha menyajikan secara deskriptif bagaimana Muslim Sunnī dan Muslim Shī'ī mengkonstruksi politik pengetahuan menurut lingkungan pemikirannya masing-masing. Di akhir dari artikel ini, penulis berusaha menawarkan argumen tentang apa yang sebaiknya paling diperhatikan bagi pemikiran politik Muslim di masa depan.

### **Normativitas-Historisitas Konsep Politik dalam Islam**

Penyebutan politik keagamaan Islam sesungguhnya hanya dimaksudkan berhati-hati untuk menghindari istilah politik Islam, mengingat kebelummapanannya secara konseptual. Dianggap belum mapan karena memang konsep ini tidak dikenal sebagai salah satu ajaran utama dalam ketauhidan, syariat, maupun dalam etika Islam. Artikel ini akan mengajukan dua dasar normatif utama, al-Qur'ān dan al-Sunnah untuk memandang secara cepat apa itu politik keagamaan Islam. Penjelasan mengenai bagian ini dianggap penting karena sesungguhnya inti kebudayaan Islam adalah kebudayaan normatif. Kebudayaan normatif Islam yang merujuk pada keseluruhan teks al-Qur'ān-al-Sunnah ini kemudian mendapat tambahan pemahaman konstruktif melalui dinamika proses sejarah serta hasil ijtihad para imam dan 'alim 'ulamā' sehingga membentuk peradaban Islam yang utuh.

Pada al-Qur'ān, ditemukan beberapa kata dan peristilahan yang ada taliannya dengan istilah politik. Kata kunci berikut ini diambil dari istilah dasar dan turunan makna yang paling dekat dengan signifikansi serta eksekusi politik seperti komunitas, masyarakat, kota, kepemimpinan, kekuasaan, musyawarah, dan seterusnya. Berdasarkan aplikasi *Quran Dictionary*<sup>4</sup>, di antara kata atau istilah yang berhasil ditemukan adalah *bilād* 19 kata, *madīnah* 17 kata, *khalifah* 9 kata, *imām* 12 kata, *ummah* 64 kata, *qawm* 383 kata, *malaka* 117 kata, *shūrā* 4 kata, *wilāyah* 107 kata, *'imārah* 247 kata. Uniknyanya, tidak satupun kata *siyāsah* atau politik ditemukan.

Teknik sederhana dalam penemuan peristilahan dalam teks Al-Qur'ān ini bisa menjadi landasan yang baik bagi pemahaman awal

---

<sup>4</sup> Aplikasi yang bisa diakses melalui *android* atau *play store*, serta melalui media yang lain. Teknik pencarian yang digunakan pada aplikasi ini menarik karena dimulai dari kata dasar kemudian sistem akan secara otomatis menegkategorikan turunan kata dasar tersebut ke keluasaan makna terkait.

mengenai konsep politik dalam Islam. Karena secara eksplisit peristilahan politik tidak ditemukan, maka konsep politik di dalam Islam diasumsikan dibangun secara implisit. Pemaknaan implisit berarti teknik menganalisis tidak berdasarkan konsep tekstual konkret tetapi dengan cara memadamkan, mendeduksi, menginduksi, atau mengurai kata dalam keutuhan pemahaman penafsir. Ditinjau dari keabsahannya, teknik ini dapat dianggap cukup aman jika dipastikan ada kedisiplinan penafsir untuk tidak keluar dari benang merah (integrasi makna) yang terjalin secara internal antar teks, yang dalam hal ini harus tidak keluar dari *maqāsid* dalam al-Qur'ān.

Di sisi lain, konsekuensi kritis model penyimpulan konseptual seperti ini mendapat tantangan cukup mengena. Karena konsep politik Islam tidak berhasil dirumuskan secara tekstual eksplisit dari al-Qur'ān, maka derajatnya tidak sampai pada level pasti, atau tidak sampai derajat *nasyihī*. Pandangan kritis ini sekaligus menjadi dasar bagi mereka yang hendak menempatkan konsep politik Islam sebagai konsep yang lebih dekat pada kepentingan muslim (*base on human interest*), dibanding konsep yang sejak awal diperintahkan oleh Allah. Pandangan ini berkembang dan berujung pada kesimpulan lebih terbuka yang meyakini bahwa konsep politik Islam pada dasarnya bukan konsep ontologis dari Islam, tetapi konsep eksistensial atau konsep artifisial yang tercipta dalam proses sejarah.

Salah satu literatur rujukan yang dapat menunjukkan ketidakpastian konsep politik Islam dalam al-Qur'ān di antaranya adalah karya Tījani Abd. Qadir Hamid, *Pemikiran Politik dalam al-Qur'an*. Karya ini berusaha menyimpulkan bahwa konsep politik Islam dalam al-Qur'ān pada dasarnya adalah pokok-pokok pemikiran politik Islam. Pilihan istilah “pokok-pokok” ini menyiratkan pemahaman bahwa konsep ini dihasilkan secara induktif dalam penelusurannya. Artinya, bahwa sedari awal penulis tidak cukup yakin menemukan landasan teks dalam al-Qur'ān yang menyebut politik Islam atau negara Islam. Karena kejelasan teks tidak ditemukan, maka pemahaman mengenai pokok-pokok ini merupakan bangunan kreatif melalui teks al-Qur'ān yang lain.

Tījani meletakkan acuan ayat-ayat politik dari surah al-A'rāf. Dari ayat-ayat acuan ini kemudian diperkuat dengan ayat-ayat lain yang dianggap berkesesuaian maknanya. Selain itu, Tījani juga menawarkan gagasan penggunaan surah-surah periode Makkah dan periode Madinah untuk memisahkan karakter politik masing-masing

yang berbeda.<sup>5</sup> Surah al-A‘rāf meletakkan pokok-pokok akan tiga sistematika penalaran, *pertama* tentang hakikat penciptaan dan tugas manusia di dunia, *kedua* tentang eksperimentasi kasuistik dan pengalaman historis Nabi dan Rasul pada umat terdahulu, dan *ketiga* tentang bagaimana seharusnya umat Nabi Muhammad yakni Muslim Makkah belajar dari dasar pertama dan memutuskan dari model kedua.<sup>6</sup>

Landasan pertama dijelaskan melalui Q.S. al-A‘rāf [7]: 189-190 yang berisi awalan manusia diciptakan secara individual kemudian diciptakan pasangan bagi individu tersebut kemudian berketurunan. Dari keturunan-keturunan ini, Allah membimbing manusia agar membentuk komunitas agar lebih mengenal dan dekat dengan-Nya. Pembahasan pemikiran politik yang dimulai dari pemahaman mendasar ini oleh Tijani diarahkan agar konsep politik benar-benar mendarat pada konteksnya sebagai kepentingan kemanusiaan. Tijani menggunakan pesan-pesan di balik hakikat penciptaan sebagai pondasi bagi pokok-pokok pemikiran politik. Narasi yang hendak dikatakan oleh Tijani adalah bahwa jauh sebelumnya, misi politik yang sudah dipersiapkan Allah atas manusia adalah untuk mengamankan kelangsungan kemanusiaan itu sendiri.

Landasan pertama ditujukan untuk persiapan manusia hidup aman di bumi dan memahami cara kerja alam. Setelah komunitas yang dipersiapkan ini tumbuh lebih kuat dan memahami cara kerja alam, maka Allah telah tahapan kedua. Tahapan kedua ini berbentuk dengan dimulainya risalah kenabian sebagai simbol kepemimpinan yang harus diikuti. Simbol kepemimpinan berarti memimpin komunitas, guna memelihara visi atas penciptaannya serta memantapkan kepada tujuan. Tijani menjelaskan ini berdasarkan Q.S. al-A‘rāf [7]: 11, bahwa Adam adalah mahluk yang ditentukan Allah untuk memimpin. Kepemimpinan Adam berdampak pada seruan Allah yang lain agar mahluk yang lain mengikuti (bersujud) kepadanya.

Kepemimpinan Adam menjadi representasi pertama pelimpahan kekuasaan Allah kepada manusia atas bumi dan dunia. Tidak hanya pemimpin bagi manusia, kepemimpinan ini juga berlaku bagi semua mahluk (para Malaikat dan Iblis). Iblis adalah satu-satunya mahluk Allah yang menolak atas kepemimpinan ini. Urutan

<sup>5</sup> Tijani Abd. Qadir Hamid, *Pemikiran Politik dalam Al-Qur’an*, terj. Abdul Hayyie al-Kattani (Jakarta: Gema Insani Press, 2001), 46.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 47.

kejadiannya adalah dimulai dari penciptaan manusia, kemudian dipilihnya Adam sebagai fungsi kepemimpinan, serta penolakan Iblis atas kepemimpinan Adam. Urutan ini menghasilkan penyimpulan bahwa penolakan Iblis atas perintah Allah atas kepemimpinan Adam ini merupakan penolakan Iblis terhadap perintah kepemimpinan oleh manusia.

Penyimpulan ini kemudian berkembang digunakan oleh kelompok aktivisme politik Islam formal untuk memperjuangkan tegaknya kekuasaan politik Islam dalam bentuk Negara Islam. Pengoposisian antara pasukan Allah melawan pasukan Iblis dibangun dari cermin penyangkalan Iblis atas legitimasi kepemimpinan Adam. Menurut mereka, barang siapa yang menolak pendirian Negara Islam, kira-kira sama dengan anak turun Iblis yang menolak kepemimpinan Adam. Kepemimpinan Adam adalah perintah Allah yang harus ditaati. Pandang ini berbeda dengan kelompok aktivisme politik Islam kultural, yang meyakini bahwa kepemimpinan kenabian Adam tidak harus menjelma menjadi politik kegamaan Islam sebagai negara Islam.

Isu kontestasi kekuasaan Allah yang termanifestasi pada kepemimpinan manusia *versus* kekuasaan Iblis, dikembangkan Tījani dengan konsep *tamakkun* dengan menyoroti istilah dalam Q.S. al-A‘rāf [7]: 10, *..wa laqad makkannakum fī al-ard..* tidak dengan makna terjemahan, “Dan sungguh, Kami telah menempatkan kamu di bumi...”, tetapi dengan makna, “Kami telah menguatkan posisi kemanusiaan kamu di bumi...”. Pemaknaan *tamakkun* digunakan Tījani sebagai kemampuan manusia menguasai bumi, bukan sekedar menempatnya.<sup>7</sup> Meski oleh Tījani pemaknaan ini tidak digarisbawahi, menurut penulis konsep *tamakkun* ini justru dapat menjadi kata kunci untuk menyela gagasan umum mengenai polemik politik Islam atau negara Islam, apakah formalitas konsep Negara Islam itu *mubram* atau *mu‘allaq*.

Konsep *tamakkun* ini menjadi salah satu titik mulai silang pandangan antar kelompok aktivisme Islam dalam memahami konsep politik Islam. Kelompok gerakan politik keislaman kultural maupun kelompok gerakan politik Islam formal sama-sama memiliki alasan apakah konsep politik Islam atau negara Islam itu secara formal ‘tidak’ atau ‘ya’. Secara normatif, perbedaan pandangan ini juga mendarat pada dua paham terbesar di Islam, Sunnī dan Shī‘ī. Sunnī yang berpandangan lebih variatif ‘tidak’ dan Shī‘ī yang cenderung ‘ya’

---

<sup>7</sup> Ibid., 51.

bernegara Islam menjadi salah satu contoh tambahan keterbelahan pandangan ini. Pada Sunnī pandangan yang cenderung ‘tidak’ ini pun bahkan terbelah lagi menjadi persilangan lebih partikular.

Konsep kunci *tamakkun* sesungguhnya bisa jadi perantara kondisional untuk menghubungkan kedua aliran ‘tidak’ atau ‘iya’ ini. Pandangan ini menggunakan prinsip berpikir bersyarat, sehingga inti pemahamannya bukan lagi soal ada atau tidak konsep politik Islam atau negara Islam, melainkan apakah kondisi pembentuknya memadai atau tidak. Normativitas tidak harus *nashī*, ia bisa dibangun dari model penalaran yang lebih luwes asalkan bukti-bukti perujukannya adekuat. Semua kelompok Islam di duni bersepakat bahwa pokok-pokok pemikiran politik dalam Islam memang ada dan dapat dikembangkan menjadi bangunan pemikiran politik keislaman yang memadai.

Pada bagian ketiga, bagian yang dianggap dapat dimanfaatkan secara lebih historis, Tijani mengetengahkan dasar-dasar Rasulullah saat memimpin Muslimin pada masanya. Historisitas kepemimpinan Nabi ini digunakan sebagai studi lapangan dan ditetapkan sebagai manifestasi keterampilan umat dalam berpolitik. Secara diskursif, bagian pertama memunculkan kekuasaan Allah sebagai Pencipta dan Pemerintah Tunggal. Bagian kedua, sebagai hilir dari bagian pertama dibuktikan dengan kenyataan bahwa para Nabi merupakan kepanjangan tangan dari Pemerintahan Allah. Sebagai kepanjangan tangan, para nabi juga berhak memerintah. Bagian ketiga ini merupakan poin-poin historis yang termuat dalam al-Qur’ān dan al-Sunnah mengenai pelajaran kepemimpinan dari Nabi Muhammad.

Dalam Q.S. al-A‘rāf [7]: 2, Allah berfirman kepada Nabi agar disampaikan kepada kaum mukmin yang lain bahwa semua ketentuan ini (yang terdapat dalam al-Qur’ān) harus diikuti. Ketentuan yang dimaksud dijelaskan pada ayat-ayat berikutnya. Nabi sebagai *mukhāṭab* yang diajak bicara Allah memuat poin pemikiran bahwa konteks ayat ini adalah seruan spesifik kepada masa Nabi. Ayat ini ditujukan bagi komunitas baik secara umum untuk seluruh umat manusia yang beriman atau secara khusus bagi lingkungan sekitar di mana Nabi Muhammad hidup dan tinggal.

Dalam Q.S. al-A‘rāf [7]: 4 disebutkan bahwa ada banyak pelajaran historis seperti ini dari umat masa lalu. *Fi’l māḍi* yang dipakai pada kata *ahlaknā* menguatkan pesan bahwa masa lalu seharusnya menjadi peringatan yang kuat agar umat masa setelahnya benar-benar memperhatikan semua peringatan historis. Peringatan

tersebut memuat petunjuk bahwa ketika umat tidak menepati model yang telah ditetapkan, maka ia akan lemah secara alamiah. Model itu tidak lain adalah apa yang ditentukan kekuasaan Allah melalui representasi kepemimpinan para utusan-Nya, yang dalam hal ini adalah para Nabi.

Dari keseluruhan penjelasan Tijani di atas, dapat disimpulkan tiga poin penting, *pertama*, bahwa ada landasan yang tidak diperdebatkan lagi, yakni soal *'aqidah* penciptaan. Bahwa manusia dan bumi seisinya adalah ciptaan Allah yang bisa dipastikan memiliki tujuan spesifik. Allah menginformasikan bahwa tujuan spesifik tersebut adalah untuk tetap memperhatikan petunjuk yang diberikan, untuk beribadah kepada Allah, untuk tetap menatap jalan Allah. Pada poin pertama ini tidak terjadi perdebatan selama manusia atau kelompok tertentu menggagasnya secara imani.

*Kedua*, selain *'aqidah* penciptaan mulai tampak tegas mengenai *'aqidah* kepemimpinan. Pada *'aqidah* kepemimpinan ini mulai tampak konteks kesejarahan yang mulai muncul perubahan dari keimanan menjadi lebih operasional dan mendapat contoh pada jamannya dalam kehidupan. Al-Qur'an telah mengabarkan sejumlah kisah masa lalu sebagai landasan moral dalam bentuk cerita yang lebih riil dari para Nabi dan orang-orang yang menonjol sepanjang sejarah. Pada poin kedua ini, karena sifatnya lampau, maka sudah dapat dirujuk. *Maqāsid* yang diharapkan dari moralitas lampau ini adalah agar umat dapat mengakomodir hal positif dari semua pencapaian sekaligus melokalisir semua eksekusinya.

Hal lain yang dapat ditangkap pada poin kedua ini adalah adanya pola teratur pada contoh keberhasilan maupun kegagalan kepemimpinan. Uniknya, yang dimaksud kegagalan kepemimpinan tidak pernah sekalipun dimaksud kepada pemimpin itu sendiri, melainkan ditujukan untuk kaumnya. Pola keteraturan yang dimaksud adalah keberhasilan bagi mereka yang patuh dan kegagalan bagi mereka yang tidak patuh. Konsep *tamakkun* bisa dimasukkan dalam poin kedua ini, yakni bahwasannya kaum-kaum yang berhasil adalah mereka yang dipersyaratkan dengan kekuatan lahir batin untuk mensukseskan amanat kepemimpinan.

Pada poin *ketiga*, ada pesan lebih kuat yang dititipkan Allah dalam bentuk bahasa perintah dan larangan kepada Nabi Muhammad dan kaumnya (mulai dari Quraisy, Makkah, Madinah, hingga umat Islam masa kini). Perintah yang dimaksud adalah mentaati pemimpin,

sedangkan larangan yang dimaksud adalah membangkang pada pemimpin, tentu sepanjang pemimpin tersebut tetap mampu menjadi representasi Allah di bumi. Diandaikan bahwa umat Islam masa kini sudah lebih dari cukup memiliki referensi untuk memilih dan memilah mana model kepemimpinan yang sesuai dan mana yang tidak sesuai.

Selain kompetensi umat yang semakin meningkat untuk melakukan asesmen mandiri terhadap model kepemimpinan, poin ketiga ini juga mengandung kemungkinan dinamika lebih progresif terutama dalam prestasi sosio-historisnya. Nilai kepemimpinan yang diukur dari tingkat koherensinya dengan kepemimpinan representasi Allah akan dipadukan dengan capaian pragmatis sosio-historis. Maksudnya, justru akan menjadi dipertanyakan nilai sebuah kepemimpinan yang diklaim ideal dan berhasil namun tidak terbukti mampu membawa kebaikan umat ke pada kondisi negara adil makmur sejahtera, *balдах tayyibah*. Kriteria dinamis penilaian ini dianggap sangat signifikan menjadi roh pada kajian perpolitikan Islam. Artikel ini mengarah pada asesmen model kepemimpinan politik keislaman yang pragmatis apakah ia mampu membawa kejayaan umat sebagaimana masa-masa keemasan peradaban Islam di Abad Pertengahan.

Cara Tijani menyajikan pemikiran politik dalam al-Qur'an menarik. Ia bahkan tidak memulai dengan ayat-ayat yang dekat dengan konotasi politik atau peristilahan politik seperti kepemimpinan, kekuasaan, negara, atau idiom serumpun dengan itu. Pilihan pondasional yang runtut melalui penalaran akan penciptaan, keberlanjutan keturunan, terciptanya komunitas, serta pelajaran sosio-kultural ditutup dengan pesan normatif yang menarik. Bagi penulis, meski tidak mengandalkan klaim politik secara kebahasaan, ramuan penalaran Tijani ini memiliki kesan argumentasi yang kuat.

Selain Tijani, tokoh lain yang pemikirannya menarik tentang kajian normatif politik Islam adalah Syafi'i Maarif. Menurut Maarif, berdasarkan al-Qur'an, Islam dijanjikan tetap akan ada di puncak peradaban dan Allah belum akan mengakhiri bumi dan dunia dengan kiamat sebelum kaum Muslimin memimpin puncak peradaban ini. Cara berpikir yang memberi tekanan di akhir penciptaan ini berbeda dengan model Tijani yang lebih memilih tekanan di awal penciptaan. Menurut Maarif, bagaimanapun caranya, tidak ada keraguan sama sekali bahwa Islam akan memuncaki dunia. Hanya saja, momentum hingga sampai di puncak ini sangat bergantung pada umat Islam sendiri.

Pandangan Maarif tentang jaminan kejayaan ini dikutip dari Q.S. al-Şaff [61]: 8-9, yang artinya:

Mereka hendak memadamkan cahaya (agama) Allah dengan mulut (ucapan-ucapan) mereka, tetapi Allah tetap menyempurnakan cahaya-Nya meskipun orang-orang kafir membencinya. Dialah yang mengutus Rasul-Nya dengan membawa petunjuk dan agama yang benar, untuk memenangkannya di atas segala agama meskipun orang-orang musyrik membencinya.

Dari kedua ayat di atas, secara mudah dapat dimengerti apa sesungguhnya yang maksud Maarif. Ayat-ayat di atas bahkan terulang hampir persis pada Q.S. al-Tawbah [9]: 32-33, yang artinya:

Mereka hendak memadamkan cahaya (agama) Allah dengan mulut (ucapan-ucapan) mereka, tetapi Allah menolaknya, malah berkehendak menyempurnakan cahaya-Nya, walaupun orang-orang kafir itu tidak menyukai. Dialah yang telah mengutus Rasul-Nya dengan petunjuk (al-Qur'ān) dan agama yang benar untuk diunggulkan atas segala agama, walaupun orang-orang musyrik tidak menyukai.

Sama sebagaimana Tijani, Maarif juga menyertakan prasyarat bahwa Allah akan membantu mewujudkan kejayaan jika umat Islam sungguh-sungguh menghendaki kejayaan itu sendiri.<sup>8</sup> Hal ini dikutip dari al-Qur'ān Surah al-Ĥajj ayat 40 dan Surah Muĥammad ayat 7, yang artinya:

(yaitu) orang-orang yang diusir dari kampung halamannya tanpa alasan yang benar, hanya karena mereka berkata, "Tuhan kami ialah Allah." Seandainya Allah tidak menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, tentu telah dirobohkan biara-biara Nasrani, gereja-gereja, rumah-rumah ibadah orang Yahudi dan masjid-masjid, yang di dalamnya banyak disebut nama Allah. Allah pasti akan menolong orang yang menolong (agama)-Nya. Sungguh, Allah Mahakuat, Mahaperkasa (Q.S. al-Ĥajj [22]: 40).

Wahai orang-orang yang beriman! Jika kamu menolong (agama) Allah, niscaya Dia akan menolongmu dan meneguhkan kedudukanmu. Q.S. Muĥammad [47]: 7.

Dari kedua gagasan yang ditawarkan oleh Tijani maupun Maarif, keduanya sama-sama mengarah pada persetujuan bahwa konsep politik Islam tidak dibangun dari teks politik Islam eksplisit.

---

<sup>8</sup> Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Demokrasi: Teori Belah Bambu Masa Demokrasi Terpimpin* (1959-1965) (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), 131.

Keduanya menggunakan teknik menangkap pesan tanpa menyebut istilah perpolitikan sehingga dampaknya lebih fleksibel. Karena sifatnya fleksibel, maka ia mudah diaplikasikan dalam konteks riil kehidupan yang dinamis terus berubah. Lebih dari pada itu, kekuatan pemikiran politik kedua pemikir ini justru mencoba meyakinkan ke umat bahwa tekanan politik Islam tidak pada negara Islam, tetapi lebih substansial. Substansi yang dimaksud adalah tentang apakah prasyarat kesiapannya terpenuhi atau tidak terpenuhi. Apa gunanya negara Islam jika hanya berdiri secara formal saja dan ketika ia didirikan secara tidak berkualitas, maka umat Islam yang justru dipermalukan.

Selanjutnya, pada sisi lain yang agak lebih berbeda lagi, Shī'ī juga membangun konstruksi pemahaman politik keagamaannya sendiri. Secara umum politik keislaman Shī'ī dibangun dari konsep islamisasi pemerintah yang baik (*islamicate benevolent governance*). Konsep ini dikembangkan terutama sejak masa Shī'ī modern di bawah kepemimpinan Ayatollah Khomeini.<sup>9</sup> Sama seperti Sunnī, otoritas normatif Shī'ī sama-sama dibangun dari al-Qur'ān dan al-Sunnah. Hanya saja, secara keagamaan Shī'ī menambahkan otoritas lain setelah kepemimpinan Nabi Muhammad dan Sahabat Ali bin Abi Thalib dengan konsep keimaman (*imāmah*).

Fase waktu berlangsungnya keimaman tertentu dan terbatas dan Shī'ī meyakini setelah fase ini habis, maka akan jeda dan akan diakhiri lagi oleh datangnya Imam Mahdi. Di tengah masa jeda penantian Imam Mahdi ini, akan diperlukan otoritas kepemimpinan sementara yang disebut *wilāyat al-faqīh* (otoritas keilmuan dan hukum). Kepemimpinan yang bersifat pengisi kekosongan ini ditentukan secara ketat dengan kualifikasi terbaik dan ditempatkan sebagai pemegang otoritas keagamaan untuk membimbing umat sekaligus pemegang otoritas politik pengelola negara.<sup>10</sup> Konsep ini bisa diamati aplikasinya pada pembangunan Republik Islam Iran.

### **Tantangan Politik Pengetahuan dalam Islam**

Pasca wafatnya Rasulullah, konsep umat menjadi kata kunci paling penting bagi pandangan politik, tidak terkecuali bagi Sunnī dan

<sup>9</sup> Bisa dibaca secara umum pada S. Sayyid, *Recalling the Caliphate, Decolonisation and World Order* (London: Hurst, 2014).

<sup>10</sup> Antony Black, *History of Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011), 224.

Shī'ī. Konsep umat dimaknai sebagai kesatuan identitas Muslim seluruh dunia. Meski secara konseptual, umat diorientasikan untuk semangat persatuan, namun faktanya tetap belum padu dan masih terbelah, terutama dalam hal teologis, fiqh, dan ketasawufan. Keterbelahan ini menyebabkan konsep kesatuan umat menjadi lemah secara alamiah internal. Misalnya saja, kelahiran dua kelompok besar umat, Sunnī dan Shī'ī adalah akibat keterbelahan ini. Di kedua tubuh kelompok ini pula berlangsung belahan-belahan lebih kecil yang semakin menguatkan tantangan akan kesatuan pandangan politik keagamaan. Pada pertimbangan keterbelahan ini, Shī'ī cenderung lebih satu dalam memandang politik Islam.

Di tubuh Sunnī varian pandangan politik Islam ada lebih banyak. Sunnī yang secara konseptual tidak memberi perhatian khusus tentang negara Islam juga menyebabkan urusan umat di Sunnī melebur dalam konsep negara modern. Hanya pecahan kecil saja dari Sunnī yang tetap memperjuangkan negara Islam sebagai pilihan politik. Sebaliknya, sebagian yang lainnya tidak hanya melebur dalam perjuangan kultural sebagai warga negara modern, mereka juga aktif menentang mereka yang memperjuangkan formalitas negara Islam. Sepertinya, magnet nasionalisme modern mampu menarik lebih kuat umat dibanding tarikan magnet kesatuan umat sedunia.

Sebagaimana sejarah politik di sepanjang peradaban Islam, konflik dan gesekan antar kelompok terus berlangsung setelah Nabi dan setelah al-Khulafā' al-Rāshidūn. Pasca-era al-Khulafā' al-Rāshidūn, politik Islam dicerminkan dari kekuasaan Umayyah. Corak keislaman penguasa ini adalah Sunnī. Kepemimpinan Sunnī ini tidak sepenuhnya diterima semua kalangan. Di Iraq saat itu berlangsung rivalitas dari Shī'ī dengan pengangkatan Hasan bin Ali sebagai tandingan.<sup>11</sup> Sisa sentimen arbitrase yang belum tuntas ditambah rumor keluarga Abu Sufyan yang kurang dekat dengan kenabian menyebabkan periode awal Umayyah menjadi prasasti keterbelahan antara Sunnī-Shī'ī.

Sepanjang kekuasaan Sunnī Umayyah, Shī'ī menjadi oposisi yang terus membayangi. Kontra Sunnī-Shī'ī tidak sepenuhnya adalah kontra antara paham keagamaan, ada pemicu lain yang diyakini menempel dan ada seperti kesukuan atau keidentitasan seperti grup

---

<sup>11</sup> Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, terj. R. Cecep L.Y dan Dedi S.R (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006), 235.

Makkah-Madinah, Muhajirin-Ansar, atau Arab-nonArab.<sup>12</sup> Keterlibatan kelompok kepentingan dari unsur agama lain juga turut dilibatkan. Tidak jarang rona-rona konflik saudara ini diramaikan dengan pemanfaatan tentara bayaran dari umat agama lain. Perpecahan tidak lagi punya alasan tunggal akar keagamaan, sebagian besar justru karena alasan kekuasaan politik, ekonomi, dengan hitung-hitungan imbalan yang menguntungkan.

Konflik pada sejarah politik Islam pertama ini dibangun tidak hanya karena alasan keagamaan tetapi karena persaingan multi kepentingan. Pandangan ini menguatkan kesimpulan bahwa rapuhnya kesatuan politik Islam kebanyakan bukan karena keyakinan. Perebutan aset, perang pengaruh suku atau keluarga, serta operasi balas dendam justru lebih banyak menghiasi sejarah dibanding perjuangan atas nama agama, meski semuanya sama-sama mengatasnamakan agama. Hingga di sini, pandangan bahwa politik Islam sudah ideal sejak awal perlu dikoreksi. Ini juga mendorong kesimpulan lain bahwa normativitas politik Islam telah benar-benar terkoreksi oleh dinamika historis multikepentingan.

Fakta kepentingan multiunsur yang telah menggelanyuti politik Islam sejak awal ini juga mendorong Umayyah menjalin konsolidasi politik secara lebih terbuka dengan elemen luar Arab atau luar Islam. Konsolidasi ini dianggap mirip dengan konsolidasi politik masa Nabi, masa Piagam Madinah. Selain kabar miring nepotismenya, masa Umayyah dikenal mulai menggeser politik Islam normatif ke pemerintahan yang dikelola lebih modern.<sup>13</sup> Dialog antar-agama telah masuk ke Istana. Rintisan kultural inklusif ini bahkan diyakini telah masuk sejak masa Usman. Salah satu bukti adalah adanya fakta bahwa di antara istri Khalifah beragama Kristen hingga akhir. Kepercayaan negara bagi orang Kristen untuk menempati pos-pos penting juga diberikan. Kontak Islam dengan agama lain di sepanjang masa kejatuhan Byzantium ke Muslim menyebabkan persahabatan yang dimanfaatkan untuk penguatan kekuasaan.<sup>14</sup>

Umayyah mewarnai perpolitikan Islam hingga Abad ke-8 atau Abad ke-2 pasca kenabian. Secara umum, politik Islam Umayyah

<sup>12</sup> Ibid., 240.

<sup>13</sup> Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 68.

<sup>14</sup> Helen C. Evans and William D. Wixom, *The Glory of Byzantium, Art and Culture of the Middle Byzantine Era A.D. 843-1261* (New York: Metropolitan Museum of Art, 1997), 273.

adalah model pergeseran dari gaya kekuasaan keluarga ke kekuasaan birokrasi.<sup>15</sup> Model ini disebut sebagai rintisan birokrasi dalam kepemimpinan Islam masa *salaf*. Disebut kepemimpinan ‘salaf’ karena berlangsung pada masa Sahabat Nabi, masa pengikutnya Sahabat Nabi, dan masa setelahnya, pengikut dari pengikut Sahabat Nabi. Ada klaim bahwa masa kepemimpinan Umayyah selama kurang lebih 90-tahunan ini dianggap sebagai gambaran politik terbaik di sepanjang sejarah Islam.

Meski diklaim terbaik, catatan kritis terhadap masa Umayyah ini di antaranya, *pertama*, sudah ada kesenjangan antara konsep politik Islam normatif dengan dinamika historis jaman itu. Perang saudara sesama Muslim tentu sulit dibenarkan oleh akal sehat umat yang terus dituntut untuk bersatu. Potret politik di masa-masa ini dianggap gagal mengaplikasikan politik Islam normatif. *Kedua*, sebagai representasi teologi Sunnī, rezim Umayyah lemah mengawal konsep politik Islam. Meski sudah mulai diperkenalkan model birokrasi, kekuatan individual masing-masing khalifah masih menghambat terbentuknya sistem. Akibat dari ini dirasa hingga ke periode-periode jauh setelahnya dengan kesukaran Sunnī membangun model politik Islam. Termasuk ketidakberhasilan Sunnī merumuskan kompromi harmonis antara otoritas politik berbasis syariat Islam dengan otoritas historis yang lain. Meguatnya inisiatif terhadap politik modern justru melemahkan prinsip politik keagamaan. Adopsinya terhadap kebudayaan modern membawa wajah politik Islam di tangan Arab *Salaf* ini belum sukses mewariskan model politik Islam.

*Ketiga*, sebagai kelanjutan ketidakberhasilan mengawal politik Islam, wajah perpolitikan Islam masa Umayyah marak dengan praktik politik yang tidak luhur. Ketika konsep politik Islam diperjuangkan untuk ditegakkan oleh kelompok Sunnī masa kini, maka fakta wajah politik Umayyah itu menghasilkan kesan terbalik betapa kesucian dalam politik Islam bisa absen kapan saja. Ini sama dengan pemahaman bahwa formula politik Islam tidak terbukti berhasil, dan ajakan untuk menegakkan politik Islam tidak lebih dari ajakan politik, bukan perintah normatif.

Pemahaman pada poin di atas berlaku umum sebagai catatan kaki bagi sejarah perpolitikan Islam sepanjang sejarah. Masa-masa kekhalifahan dan kesultanan tidak banyak berhasil menyelesaikan

---

<sup>15</sup> Benson Bobrick, *Kejayaan Harun Ar-Rasyid: Legenda Sang Khalifah dan Kemajuan Peradaban pada Zaman Keemasan Islam* (Banten: Pustaka Alvabet, 2019), 19.

poin-poin menantang ini. Pasca Umayyah, pemerintahan Abbasiyah, Ottoman, atau pemerintahan Islam lainnya di luar Arab memiliki kesulitan yang sama. Wajah politik Islam belum berhasil mempresentasikan instrumen perpolitikan Islam yang baku. Ketergantungan terhadap figur masih menjadi tantangan mendasar terhadap normatiftas politik Islam.

Pada Abbasiyah, ada nuansa lebih cair soal komposisi Arab-nonArab. Variasi keterlibatan ras non-Arab lebih banyak diterima di dalam pemerintahan. Fakta ini sekali lagi menyebabkan otentisitas politik Islam semakin memudar. Nuansa Persia mulai masuk dan mengayakan pemahaman lain tentang Politik Islam. Psikologi, kognisi, dan konteks budaya orang-orang nonArab mulai masuk ke dalam citarasa pemahaman Islam yang sebelumnya hanya dikendalikan oleh cara pandang Arab. Pada masa ini terjadi pembauran pada medan budaya yang berhasil normativitas Islam menjadi ramuan buatan.

Pada masa-masa ini, di saat politik Islam dianggap semakin menjauh dari sumber normatifnya, justru bebut kepemimpinan seperti masa al-Mansyur diakui sangat serius meletakkan dasar politik pengetahuan di wajah politik Islam. Model ini merupakan gambaran bagaimana politik Islam justru melaju pesat saat mampu mengoptimalkan semangat budaya lain.<sup>16</sup> Pelan-pelan normativitas Islam tidak lagi terkooptasi oleh kultur Arab *Salaf*, ia mulai berkembang berdialog dengan pemikiran lain. Masa Abbasiyah dianggap sebagai fasilitator pertama bagi model pengembangan politik Islam ini. Perang saudara antar klan beragama memang masih terjadi, namun ada konsentrasi lain untuk membangun peradaban Islam melalui budaya pengetahuan.

Hingga sebagian masa Abbasiyah, dominasi teologi masih ada di Sunnī. Shī'ī baru mulai menggeliat sebagai gerakan politik pada masa Khalifah al-Hadi, yakni ketika Idris bin Idris bin Abdullah bin Hasan bin Ali berhasil menggalang kekuatan mengobarkan pemberontakan di Maroko. Pemerintahan Bani Idrisiyah ini menjadi warisan pertama pemerintahan Shī'ī dalam kronik perpolitikan Islam.<sup>17</sup> Kesamaan Abbasiyah dengan dinasti sebelumnya adalah masih menguatnya pemerintahan di tangan figur. Distribusi kekuasaan model lama ini

<sup>16</sup> Yusup Somadinata, *1000+ Kejayaan Sains Muslim* (Jakarta: Elex Media Komputindo, 2016), 32.

<sup>17</sup> Tim Dar al-'Ilm, *Atlas Sejarah Islam: Sejak Masa Permulaan hingga Kejayaan Islam* (Depok: Kaysa Media, 2011), 102-104.

masih berlangsung tanpa perubahan bahkan dengan variasi hadirnya Bani Idrisiyah di Maroko. Kondisi ini terus berlangsung hingga era kerajaan-kerajaan Islam berakhir di Turki dan di India. Model baru perpolitikan Islam justru muncul ketika normatif Islam dikompromikan dengan model modern pemerintahan negara.

Penguasa-penguasa keluarga dalam kekuasaan kerajaan Islam silih-berganti tidak memberi kesan bahwa perpolitikan Islam dekat dengan konsep kesatuan umat. Kecuali di beberapa Khalifah yang secara kasuistik berpihak pada ilmu pengetahuan, belum ada tonggak menonjol sebagai penanda prestasi politik Islam sepanjang Abad ke-7 hingga ke-19. Perpindahan kekuasaan yang tidak dilakukan berdasarkan pengkaderan keislaman namun melalui sistem turun-temurun, menjadikan *al-dawlah* (pewarisan kekuasaan) dan prestasi politik Islam sangat acak.<sup>18</sup> Hampir tidak ada dinamika yang linear, hampir semuanya berjalan fluktuatif, suatu ketika sangat maju dan sering kali sangat terbelakang.

Prestasi yang tidak menentu ini diyakini terjadi karena politik Islam bergantung sepenuhnya pada kekuatan pemimpin, bukan pada model kepemimpinan. Ini berbeda dengan konsep negara bangsa yang mengakhiri ketidakmenentuan ini dengan sistem politik yang disepakati. Di model modern pada basis kebudayaan Sunnī maupun Shī'ī, terhadap tuntutan kemajuan ini tampak tipe reaksi sesuai caranya masing-masing. Gerakan al-Ikhwān al-Muslimūn Sunnī di Mesir atau pergerakan revolusi Shī'ī di Iran menjadi indikator penting bagi reaksi kemajuan ini.

### **Politik Pengetahuan Sunnī dan Shī'ī**

Gerakan al-Ikhwān al-Muslimūn di Mesir sejak tahun 1928 merupakan pergeliatan pertama yang merespons konsep kesatuan umat dalam politik. Gerakan ini disebut sebagai gerakan transnasionalisme Muslim Sunnī pertama.<sup>19</sup> Al-Ikhwān al-Muslimūn berniat menjadi payung bagi perjuangan umat seluruh dunia mulai dari kasus pertikaian antar kelompok agama, kolonialisme, hingga perlawanan Muslim terhadap penguasa Muslim tirani. Sebagai gerakan

---

<sup>18</sup> Antony Black, *Pemikiran Politik Islam, dari Masa Nabi hingga Masa Kini*, terj. Abdullah Ali dan Mariana Ariestyawati (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006), 110.

<sup>19</sup> Muhammad Jeffery Hizwan bin Said, *Ikhwanul Muslimin* (Kuala Lumpur: USM, 2018), 3.

lintas negara non-negara, Ḥasan al-Bannā mendorong al-Ikhwān al-Muslimūn menjadi jalan umat bagi kejayaan Islam.

Gagasan al-Ikhwān al-Muslimūn ini beroperasi secara sipil melalui gerakan pan-Islamisme, kegiatan keagamaan, pendidikan, kesehatan, dan ekonomi publik. Strategi yang dikembangkan dari gerakan ini adalah menyebarluaskan gagasan kesatuan umat Islam seluruh dunia agar menyiapkan diri di masing-masing kawasan untuk menyambut kemenangan kekuasaan Islam transnasional. Secara normatif, semangat gerakan ini ingin mengembalikan kejayaan Islam yang diyakini di masa lalu agar terulang di masa sekarang. Dilihat dari sisi model normatif, konstruksi ide, serta gagasan gerakannya mirip dengan apa yang dikembangkan pada karakter konsep Islam Sayyid Quṭb.

Meski secara internal mendapat tantangan luar biasa di tubuh Sunnī sendiri, perluasan gagasan al-Ikhwān al-Muslimūn tidak sepenuhnya gagal. Hingga kini, visi dan misi ide ini tetap memiliki sel di seluruh penjuru dunia, di antaranya berwujud gerakan Hizbut Tahrir. Gerakan ini hampir bisa ditemukan di setiap negara. Bagi mayoritas kelompok Sunnī yang lebih memilih hidup berislam membaaur berdampingan dengan konsep politik negara modern masing-masing, semangat gerakan al-Ikhwān al-Muslimūn ini justru ditempatkan menjadi lawan bersama. Di Indonesia misalnya, mayoritas Sunnī bekerjasama dengan negara menguatkan barisan menolak gagasan dan keberadaan Hizbut Tahrir Indonesia.

Penolakan mayoritas Muslim Sunnī terhadap konsep kesatuan umat untuk kepentingan berdirinya Negara Islam oleh al-Ikhwān al-Muslimūn tidak lepas dari dampak kekerasan yang ditimbulkannya. Model gerakan ini telah terbukti dilukai dengan kekerasan di beberapa negara dan hingga kini model al-Ikhwān al-Muslimūn belum pernah sekalipun berhasil membawa tatanan maslahat bagi kehidupan riil Muslim modern. Sebaliknya, lahirnya kelompok Muslim pendukung kekerasan yang mengatasnamakan kesatuan Islam seperti Alqaeda, ISIS, atau sejenisnya justru semakin menenggelamkan sisi baik gerakan ini sekaligus semakin menguatkan penolakan terhadapnya.

Mayoritas muslim modern mulai mengubah penilaian terhadap kelompok ini dari kelompok pejuang kesatuan umat berubah menjadi kelompok fundamentalisme Islam, kelompok ekstrimisme, hingga sebagai kelompok pengusung terorisme. Penilaian masif ini memukul wajah besar al-Ikhwān al-Muslimūn secara signifikan. Negara-negara

dunia semakin serentak melarang gerakan ini karena alasan potensi kekerasan yang akan ditimbulkannya bagi pondasi negara bangsa. Di atas kertas, model normatif yang dikembangkan al-Ikhwān al-Muslimūn tentang politik Islam dan negara Islam tidak memiliki harapan berkembang. Dinamika politik Islam di Afghanistan atau Pakistan sendiri yang disebut sebagai contoh dominasi gerakan ini juga tidak mengindikasikan kejayaan sebagaimana dijanjikan.

Pengetahuan mayoritas Sunnī cenderung condong pada gagasan yang lebih moderat. Moderasi yang dimaksud adalah bahwa normatif politik Islam harus sinergi dengan manajemen modern negara bangsa. Secara epistemologis, moderasi ini dibangun dengan cara menangkap *maqāsid* pemaknaan ayat al-Qur’ān atau al-Sunnah yang sekiranya tetap menjaga kemaslahatan kemanusiaan namun tetap tidak berkhianat pada risalah Islam. Misalnya dalam konteks di Indonesia, usaha moderasi ini mewujudkan pada gagasan seperti ketika sepanjang pemimpin tidak mengajak maksiat melawan Allah, maka ia termasuk *ulī al-amr* yang kepemimpinannya sah dan harus dipatuhi. Sepanjang kepemimpinan melindungi kepentingan Muslim sebagai warga negara, maka ia ada pada status *walī al-amr al-darūri*. Maksud status ini adalah ia dianggap sejalan dengan politik Islam dengan ‘kepemimpinan darurat’ yang dibenarkan.<sup>20</sup>

Pendapat politik moderat Muslim dunia banyak dipengaruhi oleh pikiran politik al-Māwardī dalam *al-Aḥkām al-Ṣulṭānīyah*. Al-Māwardī memberi kriteria yang mengantarkan seorang pemimpin setara dengan imam atau khalifah. Seorang yang memenuhi kriteria adil, berilmu luas, sehat jasmani-rohani, mengayomi, berkemampuan militer, serta berasal dari Suku Quraisy, maka ia pantas dipilih sebagai pemimpin dan kepemimpinannya dianggap sesuai dengan politik Islam. Namun demikian, bagi al-Māwardī jika kriteria ini tidak terpenuhi sempurna, maka tetap saja ia dapat tetap dipilih karena kedaruratan.<sup>21</sup> Pendapat ini tentu dianggap meringankan di tengah desakan modernitas yang terus berkembang yang menghendaki profil pemimpin harus semakin komperhensif status kompetensinya.

Selain al-Māwardī, tokoh lain yang memiliki konsep penting dalam kepemimpinan politik Islam Sunnī adalah Imam al-Juwaynī

---

<sup>20</sup> Muhammad Azizul Ghofar, *Salah Kaprah Khilafah* (Yogyakarta: Deepublish, 2015), 100.

<sup>21</sup> Imam al-Māwardī, *Aḥkām Sulṭānīyah, Sistem Pemerintahan Khilafah Islam*, terj. Khalifurrahman Fath dan Fathurrahman (Jakarta: Qisthi Press, 2016), 9-11.

atau terkenal dengan Imam al-Ḥaramayn. Al-Juwaynī memperkenalkan sistem *wilāyat al-'ulamā'*.<sup>22</sup> Ulama adalah pewaris Nabi, sebagaimana berdasarkan normatif Islam. Sebagai pewaris Nabi, kekuasaan ulama atau *wilāyat al-'ulamā'* (*mandate of the scholars*) pada satu kondisi bisa menggantikan kebutuhan umat Islam terhadap model kepemimpinan Nabi. Al-Juwaynī mengelaborasi prasyarat yang kurang lebih sederajat dengan yang ditetapkan oleh al-Māwardī.

Pada dasarnya, konsep *wilāyat al-'ulamā'* ini senada dengan konsep *wilāyat al-faqīh* yang dikembangkan Khomeini saat memenangkan Revolusi Iran 1979. Bagi Muslim Shi'ī, baik yang tinggal di Republik Islam Iran maupun yang tersebar di penjuru dunia, konsep *wilāyat al-faqīh* ini mampu mengisi jeda absennya imam hingga Imam Mahdi. *Wilāyat al-faqīh* berdifat lebih terlembagakan formal karena ia diangkat resmi oleh negara yang terdiri dari para alim ulama untuk menjadi pemimpin umat secara kolektif. Meskipun namanya *wilāyat al-faqīh*, keberadaan dewan pemimpin ini tidak selalu berarti hanya menguasai *fiqh*. Tanggung jawab *wilāyat al-faqīh* meliputi hajat hidup seluruh umat sebagaimana matra hidup negara modern.<sup>23</sup> Konsep *wilāyat al-faqīh* adalah ijtihad keagamaan Shi'ī agar kepemimpinan politik Islam tidak mengalami kekosongan pemimpin.

Latar belakang *Wilāyat al-'ulamā'* tidak sama dengan kelahiran *wilāyat al-faqīh*. *Wilāyat al-'ulamā'* lahir untuk mengawal kepemimpinan politik negara modern yang tidak harus berbentuk politik Islam atau negara Islam. *Wilāyat al-faqīh* lahir karena kebutuhan mendesak karena tuntutan *imamah*, sedangkan *Wilāyat al-'ulamā'* cenderung bersifat pilihan rasional. Meski berbeda dalam hal latar belakang lahirnya, kedua konsep ini memiliki kesamaan maksud, yakni menyediakan kualifikasi mendasar bagi kepemimpinan modern agar tetap sesuai dengan kehendak normatif dalam Islam.

### Catatan Akhir

Secara normatif, kepemimpinan umat dalam Islam ada dalam al-Qur'ān, al-Sunnah, dan sumber ajaran lain. Kepemimpinan atau politik Islam tentunya ada dan ini bukti Islam agama lengkap. Konsep

<sup>22</sup> al-Imām al-Ḥaramayn Abī Ma'ālī al-Juwaynī, *Ghiyāth al-Ummah fī al-Tiyāth al-Zulām* (Iskandariyah: Dār al-Da'wah, t.th.).

<sup>23</sup> Chibli Mallat, *The Renewal of Islamic Law, Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf, and the Shi'i International* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 90.

politik Islam tidak sepenuhnya *nashī*, sehingga variasi pemahaman atasnya tidak satu pendapat. Ketika konsep politik Islam ini dibawa ke konsep negara Islam, maka silang pendapat semakin kuat. Bagi Sunnī, politik Islam tidak selalu harus berbentuk negara Islam. Substansi keislaman yang termanifestasi dalam tubuh negara modern dapat disederajatkan dengan negara Islam. Namun demikian tetap ada sebagian Sunnī yang terus memperjuangkan formalitas negara Islam.

Shī'ī memandang kepemimpinan politik Islam lebih formal dengan konsep imamah dan secara internal cenderung satu pemahaman mengenai ini. *Wilāyat al-faqīh* menekankan pada politik pengetahuan keislaman yang jelas untuk mengendalikan negara modern. Model politik Islam Shī'ī di Iran berdampak pada prestasinya menjadi salah satu negara Islam paling konsisten penyeimbang dominasi budaya negara non-Islam Barat. Terutama dalam hal ilmu pengetahuan dan teknologi, kekuatan Iran menjadi bukti konkret politik pengetahuan Shī'ī ini berhasil meninggikan martabat Muslim di hadapan dominasi Amerika. Keberanian pelembagaan kriteria kepemimpinan dalam sistem politik Islam Shī'ī juga tegas sistematis, terarah, dan pintar. Model kepemimpinan politik Islam seperti ini akan mengurangi fenomena fluktuatif kepemimpinan yang terus bergantung pada individu pemimpin.

Konsep *Wilāyat al-'ulamā'* yang ditawarkan al-Juwaynī belum banyak dieksplorasi di Muslim Sunnī untuk memperjuangkan model politik Islam. Model ini, sebagaimana model Shī'ī, juga dibangun untuk politik pengetahuan keislaman. Politik Islam dengan karakter yang sama untuk mengawal kepemimpinan umat ke tujuan inteligensia keislaman. Kritik mendasar bagi Sunnī adalah kelemahan kedua jenis kelompok, baik yang pro politik Islam-negara Islam yang hanya mengedepankan simbolisasi Islam formal atau kelompok kontra dengan semangat kultural saja tanpa orientasi mengendalikan negara modern dengan normatif Islam. Catatan kritis ini menjadi sebab peradaban Sunnī tidak sedinamis peradaban Shī'ī.

Dari keseluruhan paparan sebelumnya, artikel ini mencatat beberapa kesimpulan di antaranya, *pertama*, bahwa tidak ada masalah di wilayah normatif mengenai kepemimpinan Islam dan politik Islam. Perbedaan pandangan mengenai politik Islam hanya terjadi pada model pengetahuan politik serta hal teknis keterampilan bernegara. Dilihat pada rentang sejarah berkuasanya kepemimpinan Islam, perbedaan ini terbukti menimbulkan kerusakan akibat konflik. Ada

dugaan kuat bahwa wajah konflik pada sejarah politik Islam dibentuk oleh kebijakan politik yang salah. Sepanjang politik Islam hanya diarahkan untuk politik kekuasaan, maka hanya warna perpecahan yang dominan.

*Kedua*, prestasi konstruktif politik Islam baru muncul ketika pemimpin memilih kepemimpinan ilmu pengetahuan. Pada contoh masa keemasan peradaban Islam abad pertengahan, politik pengetahuan telah membiakkan pembudayaan pengetahuan. Pada saat itu kepemimpinan politik berhasil menciptakan banyak sekali produk pengetahuan dan instrumen aplikatif yang dibutuhkan umat. Budaya instrumentasi pengetahuan digunakan untuk menyempurnakan normativitas membangun sistematika yang lebih pragmatis bagi kehidupan. Pembudayaan instrumen yang telah berhasil membuktikan Muslim menjadi rujukan peradaban dunia. Sebaliknya, tanpa pilihan politik pengetahuan ini, Muslim semakin tertinggal dan hanya menjadi konsumen peradaban non-Islam.

Iran telah membuktikan diri menjadi basis kemandirian Muslim yang tidak tunduk pada perubahan modern. Kekuatan Iran bukan karena tekad melawan kemajuan, tetapi mengembangkan politik pengetahuan Islam sebagai energi yang solutif bagi kehidupan. Sosio-histori politik pengetahuan Islam Iran menyajikan pelajaran panjang tentang keyakinan dan ketekunan ilmu pengetahuan sehingga berhasil mewakili Muslim dunia menjadi kekuatan penyeimbang kontra non-Islam. Poin ini mewakili konsep *tamakkun*, bahwa barang siapa yang optimis bergerak lebih dinamis memenangkan Islam, maka ia menjadi pemimpin yang dimuliakan. Memenangkan Islam tidak lagi terjebak pada perjuangan untuk formalisme negara Islam tetapi lebih signifikan dari itu ialah mendekatkan diri pada kehendak Allah melalui keluhuran ilmu pengetahuan keislaman.

Jika memenangkan Islam sama dengan memperjuangkan keluhuran Islam, maka umat harus bersatu dalam semangat politik pengetahuan. Godaan nalar bahwa kejayaan Islam adalah berdirinya negara Islam, harus dialihkan menjadi persatuan Muslim dunia dalam keyakinan yang tercerahkan.<sup>24</sup> Fokus pencerahan politik pengetahuan ini secara alamiah akan mengurangi friksi internal umat. Perbedaan identitas teologi, fiqh, tasawuf, dan atribut warga bangsa masing-

---

<sup>24</sup> Murtadha Muthahhari, *Tafsir Holistik: Kajian Seputar Relasi Tuhan, Manusia, dan Alam*, terj. Ilyas Hasan (Jakarta: Penerbit Citra, 2012), 568.

masing Muslim dunia akan dihubungkan dengan cara pandang yang lebih jelas dan respektif.

*Ketiga*, banyak sekali problem keumatan yang hingga kini tidak mampu dijawab secara mandiri oleh Muslim. Persoalan ekonomi dan kesejahteraan, ekonomi, pendidikan, kesehatan dan wawasan lingkungan tidak mendapat penjelasan yang tuntas. Keprihatinan ini mendesak agar direnungkan. Kebiasaan yang kurang bermanfaat dalam bentuk polemik normatif mengenai hukum, peribadatan, atau pilihan politik kekuasaan seyogianya dapat ditutupi oleh hasrat menjawab tantangan. Ada daftar pekerjaan lebih mendesak yang perlu digarap, dan ketika pekerjaan ini berhasil diselesaikan, nama Islam yang diuntungkan. Politik pengetahuan Islam harus punya visi menjadikan Muslim sebagai manusia berpengaruh penyelesaian persoalan dunia.

Ketertinggalan Muslim dunia di segala bidang tentu tidak relevan lagi dijelaskan dengan pembelaan diri yang berbelit-belit. Apologi dengan pembanggaan kejayaan masa lalu, selain tetap akan membuat Muslim jalan di tempat, ia juga akan memicu pandangan yang semakin merendahkan. Muslim sudah saatnya terjaga dari ombang-ambing nostalgia dan tiba saatnya giat bekerja. Ulama, pemikir, pendidik, pedagang, dan profesi Muslim lainnya harus mulai bergegas bekerja keras di bawah politik pengetahuan yang bersemangat. Politik pengetahuan Islam harus menjadi peta jalan bagi optimisme Muslim.

*Keempat*, politik pengetahuan Islam harus menjadi panduan politik yang lebih operasional. Politik operasional berarti mampu menggerakkan kekuatan umat sejak fase normatif hingga fase instrumentatif. Politik pengetahuan Islam yang operasional selain akan meningkatkan keahlian dan kepakaran Muslim, ia juga akan menghalangi Muslim melakukan dampak buruk dalam kemajuan. Dampak buruk kemajuan adalah ketika prestasi ilmu pengetahuan dan teknologi yang ada tidak dikendalikan oleh kebaikan. Bagian ini merupakan peran yang dapat disumbangkan oleh politik pengetahuan Islam secara instan karena mengandalkan keluhuran normatif.

Kemajuan hasil ilmu pengetahuan dan teknologi modern tidak hanya menciptakan kebaikan, karena di sepanjang sejarah banyak sekali akibat buruknya. Keunggulan normatif politik pengetahuan Islam harus disiapkan sejak awal untuk memberi arah bagi ilmu pengetahuan dan teknologi yang sebelumnya memang dibangun dan

bergerak tanpa agama. Tugas kepemimpinan politik pengetahuan Islam ke depan adalah menemukan banyak instrumen untuk menetapkan kriteria kemajuan sesuai kemaslahatan normatif Islam, merencanakan, memantau, mengevaluasi, dan mengembangkan dampak baik bagi keseluruhan program kerja ilmu pengetahuan.

### Daftar Rujukan

- al-'Ilm, Tim Dar. *Atlas Sejarah Islam: Sejak Masa Permulaan hingga Kejayaan Islam*. Depok: Kaysa Media, 2011.
- Black, Antony. *History of Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.
- Black, Antony. *Pemikiran Politik Islam, dari Masa Nabi hingga Masa Kini*, terj. Abdullah Ali dan Mariana Ariestyawati. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006.
- Bobrick, Benson. *Kejayaan Harun Ar-Rasyid: Legenda Sang Khalifah dan Kemajuan Peradaban pada Zaman Keemasan Islam*. Banten: Pustaka Alvabet, 2019.
- Evans, Helen C. and Wixom, William D. *The Glory of Byzantium, Art and Culture of the Middle Byzantine Era A.D. 843-1261*. New York: Metropolitan Museum of Art, 1997.
- Ghofar, Muhammad Azizul. *Salah Kaprah Khilafah*. Yogyakarta: Deepublish, 2015.
- Hamid, Tijani Abd. Qadir. *Pemikiran Politik dalam Al-Qur'an*, terj. Abdul Hayyie al-Kattani. Jakarta: Gema Insani Press, 2001.
- Hirst, Jacqueline Suthren. "Negotiating Secularity: Indira Gandhi, Anandamayi Ma, and Eliya Rajah of Travancore", *International Journal of Hindu Studies*, Vol. 20, No. 2, 2016.
- Hitti, Philip K. *History of the Arabs*, terj. R. Cecep L.Y dan Dedi S.R. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006.
- Judaken, Jonathan. "Introduction: Judeophobia and Islamophobia in France Before and After Charlie Hebdo and Hyper Cacher", *Journal of Jew History*, Vol. 32, No. 2, 2018.
- Juwaynī (al), al-Imām al-Ḥaramayn Abī Ma'ālī. *Ghiyāth al-Umam fī al-Tiyāth al-Zulam*. Iskandariyah: Dār al-Da'wah, t.th.
- Lapidus, Ira M. *A History of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Maarif, Ahmad Syafii. *Islam dan Demokrasi: Teori Belah Bambu Masa Demokrasi Terpimpin (1959-1965)*. Jakarta: Gema Insani Press, 1996.

- Mallat, Chibli. *The Renewal of Islamic Law, Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf, and the Shi'i International*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Māwardī (al), Imam. *Abkam Sultaniyah, Sistem Pemerintahan Khilafah Islam*, terj. Khalifurrahman Fath dan Fathurrahman. Jakarta: Qisthi Press, 2016.
- Muthahhari, Murtadha. *Tafsir Holistik: Kajian Seputar Relasi Tuhan, Manusia, dan Alam*, terj. Ilyas Hasan. Jakarta: Penerbit Citra, 2012.
- Said, Muhammad Jeffery Hizwan bin. *Ikhwanul Muslimin*. Kuala Lumpur: USM, 2018.
- Sayyid, S. *Recalling the Caliphate, Decolonisation and World Order*. London: Hurst, 2014.
- Somadinata, Yusup. *1000+ Kejayaan Sains Muslim*. Jakarta: Elex Media Komputindo, 2016.
- Trench, B. "Charlie Hebdo, Islamophobia and Freedoms of the Press. Studies: An Irish", *Quarterly Review*, Vol. 105, No. 418, 2016. <http://www.jstor.org/stable/24871662>.