

Kepemimpinan dalam Perspektif Islam¹

Abdul Aziz

Asosiasi Alumni Pelatihan Kepemiluan Internasional 'BRIDGE' di Indonesia

Azahma54@gmail.com

Abstract: *This writing is a mapping of philosophical notions by Sunnī 'ulamā' (scholars) on leadership (imāmah, imamate) within Islam. The argumentation of imamate embraces seven topics: 1) the necessity of imamate, 2) imamate election, 3) imām's qualification, 4) religious authority vs. temporal, 5) the true imamate vs. monarchy, 6) single or plural imām, 7) imām's tasks. The article also questions a referred model of ancient imamate, the so called caliphate-state, which quarrels with the temporary system, nation-state.*

Keywords: *Sunnī thought, Caliphate state, Nation state*

Abstrak: *Tulisan ini merupakan pemetaan pandangan falsafi para ulama Sunnī mengenai kepemimpinan dalam Islam. Pembahasan falsafat kepemimpinan (imāmah) mencakup tujuh topik: 1) perlu tidaknya imamah, 2) penunjukan imam, 3) kualifikasi imam, 4) otoritas religius versus otoritas temporal, 5) imamah yang benar versus kerajaan, 6) imam tunggal atau banyak, 7) tugas-tugas imam. Artikel ini juga menyoroti model rujukan kepemimpinan masa lalu, negara khilafah, berbenturan dengan sistem masa kini, negara bangsa.*

Katakunci: *Pemikiran Sunnī, Negara khilafah, Negara bangsa*

Pendahuluan

Dalam mendiskusikan falsafat kepemimpinan dilihat dari perspektif Islam, perlu terlebih dahulu dicari kejelasan tentang beberapa istilah yang digunakan, mengingat demikian banyak kemungkinan arti yang disandang oleh masing-masing istilah, tergantung siapa yang menggunakan, kapan dan untuk maksud apa istilah itu digunakan. Pembatasan arti dari setiap istilah yang digunakan dalam diskusi ini penting dilakukan agar diskusi

mencapai tujuannya dengan baik. Jadi perlu dipertanyakan di sini, apa yang dimaksud dengan falsafat, apakah kepemimpinan itu, apa arti gabungan kedua istilah itu, apa yang dimaksud dengan 'perspektif Islam,' dan bagaimana falsafat kepemimpinan dipahami dan dikembangkan dengan menggunakan perspektif tersebut.

Kamus Besar Bahasa Indonesia mengartikan kata benda falsafah: gagasan dan pandangan yang mendasar yang dimiliki oleh orang atau masyarakat; pandangan hidup. Kata kerja 'berfalsafah' diartikan: memikirkan dalam-dalam tentang sesuatu; mengungkapkan pemikiran-pemikiran yang dalam, yang dija-

¹ Makalah untuk "International Conference," diselenggarakan Laboratorium Falsafat Islam (Labfi) Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah dan Al-Sofa Iran, di Auditorium UIN Jakarta, 20 September 2016.

dikan sebagai pandangan hidup.² Kamus yang sama menyajikan kata benda lain, ‘filsafat’ yang diartikan: teori tentang kebenaran; ilmu yang berintikan logika, estetika, metafisika, dan epistemologi; falsafah; pengetahuan dan penyelidikan dengan akal budi mengenai hakikat yang ada, sebab, asal, dan hukumnya. Jadi teranglah, dalam bahasa Indonesia, ‘filsafat’ diartikan lebih luas dari ‘falsafah’ dan kata yang terakhir ini menjadi salah satu arti kata ‘filsafat.’ Dari sini dapat dilihat, bahwa dalam bahasa Indonesia, penggunaan kata ‘filsafat’ lebih mewakili padanan kata Arab *falsafah* dan kata Inggris *philosophy*. Di kalangan pengguna bahasa Arab, kata *falsafah* dialihbahasakan dari kata Yunani, dengan arti yang tampak lebih luas, atau mengandung perbedaan cakupan, dari kata ‘falsafah’ dalam bahasa Indonesia, karena memasukkan hasil-hasil karya semua kaum failasuf yang dikenal umum. Simaklah pendapat di bawah ini,

الفلسفة لفظة يونانية مرتكبة من جزأين "فيلو" بمعنى "محببة" و "صوفيا" بمعنى "حكمة" اي انها تعني في الاصل اليوناني "محببة الحكمة و ليس امتلاكها". وتستخدم كلمة الفلسفة في العصر الحديث للإشارة الى السعي وراء المعرفة بخصوص مسائل جوهرية في حياة الإنسان ومنها الموت والحياة والواقع والمعاني والحقيقة. ويستخدم الكلمة ذاتها ايضا للإشارة الى ما انتجه كبار الفلاسفة من اعمال مشتركة

Al-falsafah adalah kata Yunani yang terdiri atas dua bagian, *filo* dengan arti cinta dan *shofia* dengan arti hikmah, yaitu bahwa kata itu dalam bahasa Yunani yang asli berarti ‘mencintai hikmah, dan bukan (berarti) memilikinya.’ Kalimat falsafah digunakan

di masa modern guna merujuk kepada upaya mengetahui (apa yang ada) di balik kekhasan masalah-masalah inti dalam kehidupan manusia, di antaranya mati, hidup, realitas, makna-makna dan hakikat. Kalimat itu juga digunakan untuk merujuk kepada produk yang dihasilkan bersama oleh para failasuf besar.³

Dalam *The American Heritage Dictionary of The English Language* disebutkan bahwa *philosophy* adalah kata yang berkembang dari bahasa Inggris Abad Tengah *philosophie* yang asalnya dari bahasa Perancis Lama, diambil dari kata Latin *philosophia*, dari bahasa Yunani *philosophos* yang berarti *lover of wisdom, philosopher. Philosophy* memiliki banyak arti, di antaranya: 1) Mencintai dan memajukan kebijaksanaan dengan menggunakan sarana intelektual dan moral disiplin-diri, 2) Investigasi terhadap sebab-sebab dan hukum-hukum yang mendasari realitas, 3) Penyelidikan terhadap keadaan segala sesuatu berdasarkan pemikiran logis daripada metode-metode empiris, 4) Ilmu pengetahuan yang terdiri atas logika, etika, estetika, metafisika, dan epistemologi.⁴

Dalam salah satu literatur falsafah di Indonesia disebutkan bahwa kata ‘filsafat’ secara etimologis adalah padanan kata *falsafah* dalam bahasa Arab, dan *philosophy* dalam bahasa Inggris. Kata ini berasal dari bahasa Yunani *philosophia*, terdiri atas dua kata *philo* yang berarti cinta (*love*) atau sahabat, dan *sophia* yang berarti kebijaksanaan (*wisdom*), kearifan, dan pengetahuan. Jadi secara etimologis, filsafat

³ Jamāl al-Dīn Fāliḥ al-Kaylānī, *Tārīkh al-Falsafah al-Islāmiyyah: Qirā’ah Tsāniyyah* (Kairo: Maktabah al-Muṣṭafā li al-Nasyr, 2012), 4.

⁴ Anne H. Soukhanov (ed.), *The American Heritage Dictionary of the English Language*, Third Edition (Boston: Houghton Mifflin, 1992), 5453.

² Tim Prima Pena, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Gitamedia Press, 2012), 258, 261; “Kamus Besar Bahasa Indonesia Versi Online,” dalam <http://kbbi.web.id/falsafah>; <http://kbbi.web.id/filsafat>.

berarti *love of wisdom* atau cinta/sahabat kebijaksanaan, cinta/sahabat kearifan, cinta/sahabat pengetahuan. Pengertian etimologis ini tidak dianggap cukup untuk memahami falsafat, sehingga harus memerhatikan konsep dan definisi yang dibuat para failasuf dengan masing-masing sudut pandangnya. Ternyata konsep dan definisi yang diajukan para failasuf itu banyak sekali dan berbeda-beda, mulai dari pra-Socrates, Plato, Aristoteles, hingga Harold Titus, dan Sidi Gazalba. Namun dari semua perbedaan itu dikenali ‘benang merah’ yang menuju kepada kesimpulan bahwa

...filsafat adalah proses berpikir secara radikal, sistematis, dan universal terhadap segala yang ada dan mungkin ada. Dengan kata lain, berfilsafat berarti berpikir secara radikal (mendasar, mendalam, sampai ke akar-akarnya), sistematis (teratur, runtut, logis, dan tidak serampangan), untuk mencapai kebenaran universal (umum, terintegral, serta tidak khusus dan tidak parsial).⁵

Mengacu kepada uraian di atas, dapatlah dikatakan bahwa adalah mungkin, dan tidak salah, menggunakan kata ‘falsafat’ dalam pengertiannya yang sama dengan kata ‘filsafat,’ jika kata ‘falsafat’ dalam bahasa Indonesia dipahami sebagai padanan kata *falsafah* dalam bahasa Arab, yang merupakan padanan kata *philosophy* dalam bahasa Inggris. Demikian juga kata kerja ‘berfalsafat’ dapat diartikan sama dengan ‘berfilsafat,’ yaitu berpikir dengan sejumlah ciri berikut ini: radikal, mencari asas yang paling hakiki,

memburu kebenaran, mencari kejelasan, dan rasional.⁶

Keanekaragaman pengertian falsafat atau falsafah atau filsafat juga ditemukan dalam istilah ‘kepemimpinan.’ *Kamus Besar Bahasa Indonesia* menjelaskan kata kerja ‘pimpin’ diartikan (dalam keadaan) dituntun, dibimbing, jari berpegangan (bergandengan) tangan. ‘Memimpin’ antara lain diartikan: mengetuai, atau mengepalai (rapat, perkumpulan), membimbing, memandu, melatih supaya dapat mengerjakan sendiri. Sedangkan ‘kepemimpinan’ diartikan: perihal pemimpin, cara memimpin. Kata ‘kepemimpinan’ dipadankan oleh ahli administrasi negara dengan kata Inggris *leadership*. Sedangkan padanan kata *leadership* dalam bahasa Arab, menurut kamus *Al-Mawrid*, adalah *imāmah*.⁷ Oleh karena kata *imāmah* akan menjadi topik kajian kepemimpinan dalam tulisan ini, maka guna memperoleh pengertian dengan perspektif yang lebih luas dan sekaligus mencerminkan keanekaragaman makna, penjelasan tentang arti ‘kepemimpinan’ akan menggunakan padanan katanya dalam bahasa Inggris, yaitu *leadership*.

Secara etimologis, kata kerja *to lead* berasal dari kata Inggris Lama *leden*, atau *loedan* yang berarti: membuat berlangsung, membimbing, atau menunjukkan jalan, dan dari bahasa Latin *ducere* yang berarti: menghela, menyeret, menarik; mengarahkan, membimbing, memimpin. Penjelasan kamus untuk kata *lead* dan *leader* baru muncul pada

⁶ Ali Maksum, *Pengantar Filsafat*, 21-3.

⁷ “Kamus Besar Bahasa Indonesia, Versi Online” dalam <http://kbbi.web.id/pimpin>; Miftah Thoha, *Perilaku Organisasi, Konsep Dasar dan Aplikasinya*, Cetakan ke-21 (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2011), 260-2; Rohi Baalbaki, *Al-Mawrid: A Modern Arabic-English Dictionary*, Seventh Edition (Beirut: Dar al-Ilm li al-Malayin, 1995), 165.

⁵ Ali Maksum, *Pengantar Filsafat: Dari Masa Klasik hingga Postmodernisme* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016), 11-6. Tulisan italic asli dari teks.

abad 18 M. Kata *lead* memunyai beberapa arti, di antaranya: membimbing dengan tangan; memimpin ke tempat mana saja; memimpin sebagai kepala atau komandan; memerlihatkan cara mencapai; menularkan suatu tatakrama. *Leader* didefinisikan: seseorang yang memimpin; seseorang yang bergerak lebih dahulu; ketua partai atau fraksi. Sedangkan *leadership* tidak didefinisikan.

Baru pada 1828 M., Webster dalam *An American Dictionary of the English Language* mendefinisikan *leadership* dengan *the state or condition of a leader* (keadaan atau kondisi seorang pemimpin.) Pada 1908 *New English Dictionary Based on Historical Principles* memuat definisi *leadership: the dignity, office, or position of a leader, especially of a political party; also ability to lead* (martabat, jabatan, atau posisi seorang pemimpin, khususnya partai politik; juga kemampuan memimpin.) Dalam edisi kedua dari *Random House Dictionary of the English Language* yang terbit pada 1987, *leadership* mencakup empat definisi: 1) *the position or function of a leader* (posisi atau fungsi seorang pemimpin), 2) *the ability to lead* (kemampuan memimpin), 3) *an act or instance of leading, guidance, direction* (suatu tindakan atau keadaan memimpin, membimbing, mengarahkan), 4) *the leaders of a group* (para pemimpin suatu kelompok.) Penjelasan ketiga kamus yang berbeda kurun waktu itu dapat menjelaskan perkembangan (dan pergeseran) arti *leadership* dari waktu ke waktu. Definisi ketiga dari kamus *Random House* mencerminkan gagasan kaum behavioris, sedangkan definisi keempat mewakili pandangan kaum sosial-psikologis.⁸

Penjelasan kamus tentu tidak cukup terutama untuk melihat kompleksitas penggunaan

kata *leadership* oleh para teoritis dan praktisi. Joseph Rost mencatat, hanya 60 % dari 586 buah buku, bagian buku dan sedikit jurnal sejak 1910 sampai 1990 yang menulis tentang *leadership*, menjelaskan definisinya. Hal ini menunjukkan, para sarjana dan praktisi terjebak dalam apa yang disebutnya “*a culture of definitional permissiveness and relativity*” (budaya keserba-bolehan dan relatifitas pendefinisian.) banyak sarjana yang tidak memiliki pemahaman yang jelas, dan tidak mampu mengenali secara tepat apa *leadership* itu.⁹

Tyson, Wald dan Spieth memetakan perbedaan tekanan perhatian para sarjana dalam studi *leadership*. Mereka membagi kepada empat orientasi, yaitu orientasi pemimpin (*leader-oriented leadership*), seperti teori-teori kepemimpinan *Great-man* (Orang Besar), *Trait* (Sifat Melekat), dan *Charismatic* (Kharismatis.) Berikutnya, perhatian diberikan kepada orientasi pengikut (*follower-oriented*), di antaranya teori *Attribution* (sifat kepemimpinan hasil observasi perilaku oleh pengikut.) Perhatian selanjutnya ditekankan kepada situasi (*situation-oriented*) seperti teori *Contingency* (Kemungkinan), dan *Path-Goal* (Cara-Tujuan.) Terakhir, tekanan diberikan kepada interaksi (*interaction-oriented*) seperti teori-teori *Transactional*, dan *Transformational*.¹⁰ Melalui berbagai argumen dan pertimbangan, Richard Bolden dkk. sampai pada pembedaan tiga perspektif *leadership*, yaitu individual, organisasional dan sosial, dan berupaya memetakan tantangannya, seperti persoalan gender, dunia

⁹ Joseph C. Rost, *Leadership*, 6.

¹⁰ Ana K. Tyson, Andreas Wald, Patrick Spleth, “Leadership in Temporary Organizations: A review of Leadership Theories and Research Agenda,” *Project Management Journal*, Vol .44, No.6 (2013), 52-67.

⁸ Joseph C. Rost, *Leadership for the Twenty-First Century* (Westport: Praeger, 1993), 37-42.

virtual, dan sebagainya.¹¹ Tentu berguna untuk menjelaskan satu persatu semua orientasi, perspektif dan teori-teori, namun paparan di atas dimaksudkan hanya untuk mengingatkan, bahwa definisi dan konsep *leadership* sudah sangat luas dan kompleks cakupannya. Sebagai ilustrasi, dan untuk membantu memerjelas uraian selanjutnya, di bawah ini disertakan tiga definisi dari tiga orientasi, yaitu orientasi pemimpin, orientasi interaksi, dan campuran beberapa orientasi,

Ordway Tead: *Leadership is the activity of influencing people to cooperation toward some goal which they come to find desirable* (Kepemimpinan adalah aktifitas memengaruhi orang-orang untuk bekerjasama mencapai beberapa tujuan yang mereka rasakan perlu.)¹²

James Burns: *Leadership is the reciprocal process of mobilizing, by persons with certain motives and values, various economic, political and other resources, in a context of competition and conflict, in order to realize goals independently or mutually held by both leaders and followers* (Kepemimpinan adalah proses timbal balik [yang dilakukan] oleh orang-orang dengan motif-motif dan nilai-nilai tertentu, dalam memobilisasi berbagai sumber ekonomi, politik dan lainnya, di dalam suatu kaitan kompetisi dan konflik, guna mewujudkan tujuan-tujuan secara mandiri atau secara bersama baik oleh para pemimpin maupun para pengikut.)¹³

Josep Rost: *Leadership is an influence relationship among leaders and followers who intend real changes that reflect their mutual purposes* (Kepemimpinan adalah suatu hubungan pengaruh di antara para pemimpin dengan para pengikut yang menginginkan perubahan-perubahan nyata, yang mencerminkan tujuan-tujuan timbal balik mereka.)¹⁴

Uraian di atas memberi landasan bagi penjelasan tentang ‘falsafat kepemimpinan’ yang dimaksud dalam tulisan ini, yaitu proses berpikir dengan cara radikal, rasional, menggali dasar-dasar yang paling hakiki, guna menemukan kebenaran tentang kepemimpinan dalam semua orientasi dan perspektifnya. Ke dalam falsafat kepemimpinan ini termasuk menemukan gagasan yang berada di balik berbagai teori kepemimpinan, dan mengenali paradigma (metafalsafat) di balik pemikiran-pemikiran falsafi tentang kepemimpinan.¹⁵ Penjelasan bagian terakhir ini penting, mengingat falsafat kepemimpinan tidak terlepas dari konteks kelahirannya. Hal ini berarti, perspektif falsafat kepemimpinan tidak terbatas kepada apa yang telah terurai di atas, melainkan dapat diperluas dengan perspektif keyakinan agama, perspektif kultural, perspektif wilayah geografis dan seterusnya.

Telah disinggung bahwa tulisan ini bermaksud menjelaskan falsafat kepemimpinan dari perspektif Islam, salah satu agama besar

¹¹ Richard Bolden, Jonathan Gosling, Beverley Hawkins, Scott Taylor, *Exploring Leadership: Individual, Organizational, and Societal Perspectives* (Oxford: Oxford University Press, 2011), khususnya 139.

¹² Joseph C. Rost, *Leadership*, 45.

¹³ Joseph C. Rost, *Leadership*, 113.

¹⁴ Joseph C. Rost, *Leadership*, 102.

¹⁵ Istilah ‘metafalsafat’ (*metaphilosophy*) digunakan oleh Morris Lazerowitz sebagai pengganti istilah *the philosophy of philosophy* (falsafat di balik falsafat), sedangkan Dimitris Gakis menggunakan istilah lain, yaitu *paradigm* (paradigma.) Lih. Dimitris Gakis, “Philosophy as Paradigms: An Account of a Contextual Metaphilosophical Perspective,” dalam *Philosophical Papers*, Vol. 45, No. 1-2 (2016), 1-31.

dunia. Apakah Islam? Maḥmūd Syalṭūṭ memberikan definisi yang sangat praktis: Islam adalah agama Allah yang memiliki dua cabang, yaitu aqidah dan syari‘ah. Definisi ringkasnya, “Islam adalah aqidah dan syari‘ah.” Aqidah adalah iman kepada kebenaran risalah Nabi Muḥammad, sebagaimana tercermin dalam dua kalimat syahadat; sedangkan syari‘ah adalah aturan-aturan sistemik (*al-nuzūm*) yang digariskan oleh Allah, atau ditetapkan pokok-pokoknya oleh Allah, untuk digunakan manusia dalam hubungan dirinya dengan Tuhannya, hubungan dengan saudaranya sesama Muslim, hubungan dengan saudaranya sesama manusia, hubungan dengan alam semesta, dan hubungan dengan kehidupan. Bagi Syalṭūṭ, Islam berwatak memajukan kebebasan berpikir guna kebaikan manusia dan kemajuan peradabannya.¹⁶ Menurut Aziz, definisi Syalṭūṭ dan penjelasannya tentang watak Islam ini mengandung arti bahwa pokok-pokok kandungan syari‘at seperti termaktub dalam dua sumber utamanya, yaitu al-Qur’ān dan Ḥadīts Rasul terbuka untuk penafsiran dan derivasi. Sebagai hasilnya, sepanjang sejarah Islam telah muncul berbagai produk kecerdasan kaum ilmuwan Muslim, yang ditransfer dari satu generasi ke generasi lainnya, yang lazim disebut *turāts* (arti harfiahnya: warisan) di mana di dalamnya tercakup berbagai ilmu seperti tafsir al-Qur’ān, Ḥadīts, fiqh, sastra (*ādāb*), astronomi, kedokteran, kalām, dan tentu saja falsafat.¹⁷

¹⁶ Maḥmūd Syalṭūṭ, *Al-Islām: ‘Aqīdah wa Syarī‘ah*, al-Maṭba‘ah al-Tsāminah ‘Asyrah (Kairo: Dār al-Syurūq, 2001), 9-11. Terjemahan dikutip dari Abdul Aziz, *Islam Versus Demokrasi: Menguak Mitos Menemukan Solusi* (Jakarta: Saadah Pustaka Mandiri, 2016), 15.

¹⁷ Abdul Aziz, *Islam Versus Demokrasi*, 15, dengan adaptasi.

Dengan demikian, diskusi tentang falsafat kepemimpinan dalam perspektif Islam memerlukan pelacakan terhadap *turāts* yang memuat hasil-hasil kerja falsafi, mulai dari ilmu tafsir, ilmu Ḥadīts, fiqh, ādāb, tasauf, kalām dan falsafat, suatu pelacakan yang tidak mungkin dilakukan dalam ruang dan waktu yang terbatas. Terlebih lagi, *turāts* terbatas hanya mencakup warisan intelektual berbahasa Arab, dan pada umumnya dari tradisi Sunnī. Padahal masyarakat Muslim sepanjang sejarahnya telah mengalami fragmentasi paham keagamaan (khususnya Khārijī, Syī‘ī, dan Sunnī), kewilayahan, dan desentralisasi kekuasaan, sehingga persoalan kepemimpinan dan kerja-kerja falsafi tentang kepemimpinan tersebar di kalangan pengguna berbagai bahasa selain bahasa Arab. Di alam Melayu misalnya, sejak awal abad ke-17 telah dikenal kitab-kitab berbahasa Melayu yang dikategorikan sebagai ādāb dari genre “cermin para pangeran” (*mirrors for princes*), yang antara lain mengandung falsafat kepemimpinan dari perspektif Islam, seperti *Tāj al-Salāṭīn*, *Bustān al-Salāṭīn*, dan *Kitab Adab Raja-Raja*. Meskipun kitab-kitab itu kental dipengaruhi karya Arab dan Persia, tetap saja masih menyisakan pengaruh lokal.¹⁸

Oleh sebab itu, tulisan ini akan lebih fokus kepada falsafat kepemimpinan dalam kaitan dengan kepemimpinan negara, yang di dalam tradisi Islam sangat terkait erat dengan perkembangan pemahaman tentang aqidah. Fokus ini pun sebenarnya terlalu luas untuk dikupas dalam satu makalah, sehingga hanya bagian tertentu dari kepemimpinan

¹⁸ Jelani Harun, “*Bustān al-Salāṭīn*, ‘The Garden of Kings’: A Universal History and Adab Work from Seventeenth-Century Aceh,” dalam *Indonesia and the Malay World*, Vol. 32, No. 92 (2004), 21-52.

negara itu yang akan diuraikan, yakni hanya terkait dengan pemikiran falsafi tentang *imāmah/khilāfah* (selanjutnya ditulis *imamah/khalifah*.) Hal ini berarti, bahwa kepemimpinan masyarakat atau kelompok masyarakat, atau kepemimpinan dalam dunia bisnis yang dewasa ini mulai banyak disentuh oleh kerja-kerja falsafi dengan perspektif Islam, tidak masuk dalam pembahasan. Perlu ditegaskan sekali lagi di sini, bahwa yang dimaksud dengan falsafat kepemimpinan dalam perspektif Islam ialah proses berpikir dengan cara radikal, rasional, menggali dasar-dasar yang paling hakiki, guna menemukan kebenaran tentang *imamah/khilafah* dalam semua orientasi dan perspektifnya, sebagaimana tercermin dalam karya para ulama Sunnī. Jadi tulisan ini lebih merupakan pemetaan atas produk-produk kerja falsafi para ulama Sunnī daripada kerja falsafi penulis makalah ini.

Demikianlah dapat dipastikan bahwa hanya sebagian kecil karya para ahli akan dirujuk, khususnya para sarjana dalam tradisi yurisprudensi Sunnī. Karya para failasuf atau ahli sastra, akan disinggung sepanjang relevan, oleh karena para jurus Muslim di masa lalu seringkali memiliki posisi ganda sebagai ahli fiqh sekaligus failasuf. Konsep *imamah/khilafah* secara jelas menunjukkan fokus pembahasan akan mencakup suatu rentang waktu panjang, sejak konsep itu menjadi topik perdebatan di masa awal Islam hingga masa keruntuhan sistem *khilafah* di muka bumi. Pembahasan ini mungkin terasa ambisius, namun perlu karena falsafat kepemimpinan dalam perspektif Islam belum banyak dibahas. Tulisan ini akan dilengkapi dengan respons falsafi kaum Muslim masa modern terhadap problem *imamah/khilafah* di era negara-bangsa.

Leadership dalam Islam: Imamah/khilafah

Menurut Qasim Zaman,¹⁹ istilah dalam bahasa Arab yang bermakna *leader* adalah *imām*. Tetapi kata ini juga memunyai arti lain, yaitu model, otoritas, atau eksemplar. Hal ini dapat dilihat misalnya dalam al-Qur’ān surah al-Baqarah/2: 112 tentang Ibrāhīm, “...Aku akan menjadikanmu imam bagi seluruh manusia,” atau surah Hūd/11: 17 tentang kitab Mūsā, “...dan sebelum al-Qur’ān itu ada kitab Mūsā sebagai imam dan rahmat.” Dalam literatur tauhid atau fiqh masa awal, al-Qur’ān disebut juga imam, walaupun al-Qur’ān sendiri tidak menyebutkannya. Pemimpin salat berjamaah biasa disebut imam, dan dalam tradisi fiqh Sunnī, imam juga merujuk kepada khalifah, meskipun sejak abad 9 dan seterusnya istilah imam digunakan untuk menyebut para tokoh ulama Sunnī. Bagi para ahli fiqh Sunnī, imam/khalifah itu penting eksistensinya sesuai petunjuk wahyu dan bukan menurut akal, guna memertahankan Islam dan menerapkan syari‘at. Ketika kekuasaan imam/khalifah mulai melemah di tangan para panglima perang, ada ahli fiqh yang menyatakan penguasa manapun yang memiliki kekuasaan politik efektif, dianggap sebagai imam yang sah sejauh tidak menentang syari‘at.

Sejalan dengan pendapat di atas, Robert Gleave menyatakan kata *imamate* dalam bahasa Inggris merujuk kepada jabatan imam yang dalam yurisprudensi Sunnī berarti *leader* (pemimpin) salat berjamaah dan kepala negara Muslim. Hanya saja, imam sebagai *leader* dalam arti kepala negara seringkali

¹⁹ Muhammad Qasim Zaman, “Imam” dalam Richard C. Martin (ed.), *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, Vol. 1 (New York: Thomson- Gale, 2004, 349-50).

tidak sesuai realitas, ketika pemilik kekuasaan politik yang sebenarnya bukan hanya khalifah, melainkan juga *sultan*, *amir*, atau bahkan *syaiikh* yang secara teori yurisprudensi tidak tercakup dalam istilah *leader*.²⁰

Seperti Gleave, Hayrettin Yucesoy menyatakan bahwa kata *imamate* dapat berarti *leadership* dalam salat berjamaah, sekaligus merujuk kepada arti kepemimpinan religio-politik dan pemerintahan atau kepala negara, yang disebutnya *the supreme leadership (al-imāmah al-‘uẓmā)*, atau *the caliphate*. Inti gagasan *imamate* (untuk selanjutnya digunakan kata imamah) adalah asumsi bahwa kaum Muslim wajib memiliki pemimpin yang sah, yang harus bertanggungjawab melindungi agama, sekaligus menangani urusan dunia. Kaum Muslim abad Tengah mendiskusikan imamah sebagai bentuk terbaik *leadership*, walaupun tidak jelas apakah imamah adalah satu-satunya bentuk pemerintahan yang sah. Perkembangan teori imamah secara substansial sangat dipengaruhi oleh respons kaum ilmuwan terhadap fenomena *the caliphate* (selanjutnya akan disebut khilafah), khususnya khilafah yang turun temurun berdasarkan keturunan laki-laki (*the patriral caliphate*); oleh posisi-politik dan doktrinal dari sekte-sekte keagamaan yang saling bersaing; pandangan-pandangan politik kaum praktisi dan para failasuf; serta adat istiadat dan kebiasaan yang ada di Timur Tengah. Berbagai pandangan yang sangat kaya tentang imamah dapat ditemukan dalam buku-buku teologi, fiqh, tafsir maupun Ḥadīts, bukan hanya di antara sekte-sekte

yang berbeda (Khārijī, Syī‘ī, Sunnī), tetapi juga di masing-masing sekte.²¹

Tokoh Sunnī Abū Ḥasan al-Asy‘arī mengakui bahwa perselisihan yang pertama kali terjadi di antara kaum Muslim adalah perselisihan tentang imamah. Al-Asy‘arī menulis bahwa segera setelah Nabi wafat, kaum Anṣār (sahabat Nabi penduduk asli Madīnah) berkumpul di balai pertemuan Banu Sa‘īdah, guna menetapkan imamah bagi Sa‘d b. ‘Ubādah, tetua kabilah Khazraj. Mendengar berita ini, Abū Bakr Ṣiddīq dan ‘Umar b. Khaṭṭāb, dua tokoh kabilah Quraysy Muhājirūn (sahabat Rasul yang hijrah dari Makkah ke Madīnah) terkemuka mendatangi mereka. Terjadilah diskusi panas, dan seorang Anṣār berkata, “Dari kami seorang pemimpin dan dari kalian seorang pemimpin (*minnā amīr wa minkum amīr*:)” Maka bangkitlah al-Ḥubbāb b. al-Munẓir, tokoh Khazraj lain, menyatakan diri paling layak menjadi pemimpin, sambil menghunus pedang menantang duel. Qays b. Sa‘d, anak laki-laki Sa‘d b. ‘Ubādah, membela ayahnya dan bangkit hendak meladeni tantangan al-Ḥubbāb. Pada saat itulah Abū Bakr mengutip Ḥadīts Nabi, “Kepemimpinan berada di tangan Quraysy (*al-imāmah fī Quraysy*).” ‘Umar lalu menyatakan sumpah setia (berbaiat) kepada Abū Bakr Ṣiddīq, dan khalayak hadirin kaum Muhājirūn dan Anṣār mengakui kepemimpinan Abū Bakr dan bersepakat atas kekhalifahannya. Abū Bakr lalu memerangi mereka yang membangkang kepemimpinannya dan kaum

²⁰ Robert Gleave, “Imamate,” dalam Richard C. Martin (ed.), *Encyclopedia of Islam*, 350-1.

²¹ Heyrettin Yucesoy, “Imamate,” dalam Gerhard Bowering, P. Crone, W. Kadi, D. Stewart, M. Qasim Zaman, M. Mirza (eds.), *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought* (Princeton: Princeton University Press, 2013), 247.

murtad (yang keluar dari Islam) hingga mencapai kemenangan.²²

Al-Asy'arī menegaskan lagi: perselisihan sesudah (wafat) Rasul adalah tentang imamah. Tidak ada lagi perselisihan tentang hal itu selama hidup Abū Bakr dan selama masa 'Umar b. Khaṭṭāb, sampai ke masa 'Utmān b. 'Affān menjabat (kepemimpinan) ketika di akhir masa jabatannya, sebagian kaum Muslim mengingkari sejumlah tindakannya yang sangat tidak mereka sukai, dan mereka salah dalam hal itu. Mereka telah keluar dari tradisi berdebat, sehingga apa yang mereka ingkari itu terus diperdebatkan hingga hari ini. Lalu terbunuhlah 'Utmān, dan mereka saling berbeda pendapat tentang pembunuhannya. Adapun *Ahl al-Sunnah wa al-Istiḳāmah*²³ mengatakan bahwa 'Utmān adalah benar dalam semua tindakannya, dan 'Utmān telah terbunuh secara zalim. Namun sebagian lagi menentang pendapat itu sampai hari ini. Lalu 'Alī b. Abū Ṭālib dibaiat (menjadi pemimpin) dan orang-orang pun berbeda pendapat tentang (kepemimpinan) dia, sebagian mengingkari imamahnya, sebagian lain menahan diri, sementara sebagian lagi mendukung imamahnya dan meyakini keabsahan khilafahnya. Inilah perbedaan di antara manusia sampai hari ini.²⁴

²² Abū Ḥasan 'Alī b. Ismā'īl al-Asy'arī, *Maqālah al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, taḥqīq oleh Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, al-Juz' al-Awwal (Beirut: Al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 1990), 39-46.

²³ Istilah ini adalah asli dari teks karya al-Asy'arī.

²⁴ Abū Ḥasan 'Alī b. Ismā'īl al-Asy'arī, *Maqālah al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, 47-55. Yang dimaksud dengan 'sampai hari ini' adalah sampai pada masa al-Asy'arī hidup. Al-Asy'arī lahir tahun 260 H./873 M., dan wafat tahun 324 H./935 M.

Imamah/Khilafah dan Skisma

Kontroversi imamah di masa khalifah Alī b. Abū Ṭālib (w. 40 H./661 M.) telah menimbulkan perang saudara sesama Muslim antara para pendukung 'Alī dengan para pembela kematian 'Utmān, baik yang tergabung dalam kubu 'Ā'isyah bt. Abū Bakr Ṣiddīq, maupun Mu'āwiyah b. Abū Sufyān, penguasa wilayah Damaskus dan sekitarnya. Perang ini telah mendorong pembunuhan Alī, sehingga imamah berpindah ke tangan Mu'āwiyah dari keluarga Quraysy Banu Umayyah. Perang ini juga menimbulkan perpecahan kaum Muslim ke dalam tiga faksi, yaitu faksi Khārijī (penentang 'Alī sekaligus Mu'āwiyah), faksi 'Utmānī (khususnya keluarga Bani Umayyah) dan faksi Syī'ah 'Alī, yang untuk pertama kali menyuarakan pandangan masing-masing tentang imamah.²⁵

Di antara tiga faksi itu, Khārijī (lazim disebut dalam bentuk jamak, yaitu Khawārij) merupakan faksi pendukung 'Alī yang paling awal mengartikulasikan pandangan tentang imamah, segera setelah perundingan damai yang gagal antara 'Alī dan Mu'āwiyah. Khārijī menyatakan kesetaraan manusia di depan Allah tanpa memedulikan asal-usul suku. Mereka juga menyatakan meninggalkan tradisi kemuliaan berbasas kabilah (*syaraf al-qabīlah*) dan menggantinya dengan kemuliaan Islam (*syaraf al-Islām*), sehingga imamah menjadi hak bagi setiap individu Muslim.²⁶ Mereka hanya mengakui Abū Bakr dan 'Umar sebagai khalifah yang sah, dan menganggap 'Alī dan Mu'āwiyah, serta para

²⁵ Apa yang disebut dengan kelompok *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* atau *Sunnī*, belum dikenal saat itu

²⁶ Abdul Aziz, *Islam Versus Demokrasi*, 202. Istilah *syaraf al-qabīlah* dan *syaraf al-Islām* berasal dari Martin Hind, sebagaimana dikutip oleh Abdul Aziz.

jujur runding damai sebagai pendosa besar yang boleh dibunuh kalau tidak mau bertobat. Mereka juga mengklaim sebagai penerus kaum pemberontak yang membunuh ‘Utsmān.²⁷

Berikutnya adalah faksi Syī‘ah ‘Alī, yang menemukan momentum untuk menyuarakan identitas dan pandangan keagamaannya sendiri (sebagai komunitas Syī‘ī) dalam peristiwa pembunuhan Ḥussayn b. ‘Alī b. Abū Ṭālib di Karbala, imam ketiga setelah Ḥasan b. ‘Alī b. Abū Ṭālib (kakak) dan ‘Alī b. Abū Ṭālib (ayah).²⁸ Namun benih-benih pembentukan komunitas itu diduga telah tumbuh sejak masa ‘Alī masih hidup dan terus berlanjut hingga ke imam-imam berikutnya, melalui pengembangan apa yang disebut dengan doktrin *walāyah/wilāyah* dan *nuṣrah*. Konsep *walāyah* (diartikan dengan kedekatan, keakraban) merujuk kepada suatu persaudaraan spiritual yang menekankan loyalitas dan ketaatan timbal balik berbasis *nuṣrah* (bantuan, pertolongan) antara imam dan pengikutnya. *Walāyah* juga dapat berarti kualitas spiritual istimewa yang dimiliki seorang imam berdasarkan kedekatan dengan Yang Suci, yang diperoleh melalui jalur keturunan guna menjalankan fungsi imam dalam inisiasi dan bimbingan spiritual di dalam komunitasnya.²⁹ Sejak awal pembentukannya, faksi ini hanya mengakui hak imamah bagi ‘Alī dan keturunannya, dan menistakan para

khalifah sebelum ‘Alī, karena telah merampas hak imamah ‘Alī, walaupun kemudian ada upaya untuk menghaluskannya.³⁰

Berbeda dari kedua faksi di atas yang cenderung membangun identitas dan pandangan keagamaan yang khas, faksi ‘Utsmāni tidak mengembangkan identitas kelompok tersendiri semacam itu, meskipun tetap mengusung pandangan tentang imamah, dengan melanjutkan prinsip yang digunakan Abū Bakr, yaitu “imamah berada di tangan Quraysy.” Di dalam barisan ini, terdapat para sahabat yang menolak berbaiat kepada ‘Alī sebagai khalifah, yang oleh Ibn al-‘Atsīr disebut ‘Utsmāniyyah. Mereka antara lain Ḥassan b. Tsābit, Ka‘b b. Mālik, Abū Sa‘īd al-Khudrī, Zayd b. Tsābit, Nu‘mān b. Basyīr, Maslamah b. Mukhallad, Muḥammad b. Maslamah, Mu‘āwiyah b. Abū Sufyān (‘*āmil* al-Syām yang kelak menjadi *khalifah*), ‘Abdullāh b. Amīr al-Ḥaḍramī (‘*āmil* Makkah), dan Ya‘lā b. Umayyah al-Tamīmī (‘*āmil* Ṣan‘ah, Yaman.) ‘Ā’isyah istri Rasulullah, meskipun tidak disebut ‘Utsmāniyyah, turut menentang Khalifah ‘Alī, bersama tokoh-tokoh Bani Umayyah seperti Marwan b. al-Ḥakam, dan Sa‘īd b. al-‘Āṣ. Dua sahabat Rasul, Ṭalḥah b. ‘Ubaydillāh dan Zubayr b. al-‘Awwām yang semula mendukung Khalifah ‘Alī, berbalik melawannya dan bergabung ke kubu ‘Ā’isyah, hingga mereka semua kalah dari ‘Alī.³¹ Ketika posisi khilafah berada di tangan Mu‘āwiyah, ia mempersempit prinsip ini menjadi hanya di tangan Quraysy dari keluarga ‘Abd Manāf saja. Meskipun menerima keabsahan Abū Bakr dan ‘Umar dengan alasan kedua mereka telah

²⁷ Lih. Aḥmad Sulaymān Ma‘rūf, *Qirā‘ah Jadīdah fī Mawāqif al-Khawārij wa Fikrihim wa Ādābihim* (Damaskus: Dār al-‘Atlaṣ, 1988), 129-37; Von W. Montgomery Watt, “The Conception of the Charismatic Community in Islam” dalam *Numen* Vol. 7 fasc. 1 (1960), 77-90.

²⁸ Andrea M. Farsakh, “A Comparison of the Sunnī Caliphate and the Shī‘ī Imamate,” dalam *The Muslim World*, Vol. 59, Issue 1 (1969), 50-63.

²⁹ Maria Massi Dakake, *The Charismatic Community: Shi‘ite Identity in Early Islam* (Albany: State University of New York Press, 2007), 15-31.

³⁰ Dwight M. Donaldson, “The Shī‘ah Doctrine of the Imamate,” dalam *The Muslim World*, Vol. 21, No.1 (1931). Tentang penghalusan lih. Maria Massi Dakake, *The Charismatic Community*, 11.

³¹ Sebagaimana dikutip oleh Abdul Aziz, *Islam Versus Demokrasi*, 200-1.

melakukan tugas dengan baik, Mu‘āwiyah menolak keturunan kedua khalifah itu terlibat dalam kontestasi khilafah, karena kedua mereka bukan Quraysy dari keluarga ‘Abd Manāf.³² Konsekuensi dari sikap ini ialah terbentuk apa yang disebut al-Jābirī dengan ‘ranah politik’ yang hanya dikuasai oleh keluarga Banu Umayyah sebagai representasi keluarga ‘Abd Manāf. Klaim atas imamah dari manapun, dihadapi oleh tentara reguler (*jund*) berbasis kabilah pendukung yang dilarang terlibat urusan politik imamah, sekaligus terpisah dari rakyat umumnya (*rai‘yyah*).³³

Di luar ketiga faksi tersebut, terdapat sejumlah besar tokoh Quraysy Muhājirūn dan Anṣār, serta elemen *ra‘iyyah* Muslim khususnya kaum *mawālī* (non-Arab) yang tidak terlibat dalam perdebatan ataupun kontestasi imamah, dan lebih fokus kepada pengembangan ilmu. Di dalam barisan ini terdapat ‘Abdullāh b. ‘Umar b. Khaṭṭāb, Zayd b. Tsābit, Sa‘d b. Abū Waqqāṣ, Muḥammad b. Maslamah, ‘Abdullāh b. ‘Abbās (setelah mundur sebagai *walī* Baṣrah di masa Khalifah ‘Alī), ‘Abdullāh b. Amr b. ‘Āṣ, ‘Abdullāh bin Mas‘ūd, dan Ābān b. ‘Uṣmān b. ‘Affān. Selama kekuasaan Bani Umayyah, mereka yang menjauhi politik dan berkonsentrasi di dunia ilmu, yang terdiri atas sahabat Rasul, dan generasi penerusnya (*tābi‘ūn*), melakukan kodifikasi sejumlah cabang ilmu, khususnya fiqh, tafsir, Ḥadīts, kalām, sejarah, biografi, dan bahasa. Pusat ilmu berada di Madīnah dan Makkah di Ḥijāz, Baṣrah dan Kūfah di Irak, Fuṣṭāṭ di Mesir, dan hingga batas tertentu di Damaskus. Penyebaran ilmu dilakukan secara individual

³² Lih. Abdul Aziz, *Chieftdom Madinah: Salah Paham Negara Islam* (Jakarta: Pustaka Alvabet dan LaKIP, 2011), 330-1.

³³ Sebagaimana dikutip oleh Abdul Aziz, *Chieftdom Madinah*, 332.

di masjid-masjid atau tempat pribadi, tanpa campurtangan pemerintah.³⁴ Khalifah Banu Umayyah yang diakui secara luas sebagai *patron* ilmu hanya ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz yang pada masa kekuasaannya yang singkat (98-101 H./717-720 M.) diduga mencetuskan istilah *sunnah al-Nabī* dan meminta ulama Syria Ibn Syihāb al-Zuhrī (w. 124 H./742 M.) agar mulai menyusun ilmu Ḥadīts.³⁵ Seluruh gerakan keilmuan itu telah menghasilkan sekelompok ulama dari kalangan *tābi‘ūn* dan generasi penerusnya (*tābi‘ al-tābi‘īn*) yang disebut *aṣḥāb al-sunnah*. Para ulama inilah yang menjadi pilar utama kelompok *Ahl-al-Sunnah wa al-Jamā‘ah (Sunnī)* setelah lolos dari sasaran *mihnah* (inkuisisi) di masa Khalifah al-Ma‘mūn (w. 218 H./833 M.) dari dinasti ‘Abbāsiyyah.³⁶

Mengacu kepada perbedaan kelompok keagamaan di atas, dapat dikatakan bahwa ‘perspektif Islam’ adalah pemahaman Islam oleh kelompok Muslim yang bermuatan ‘ideologis’ atau ‘gagasan utopis’ sebagai identitas pembeda di antara kelompok Muslim yang saling bersaing, dalam hal ini Sunnī, atau Sunnisme. Menurut Ann Lambton, meskipun persoalan imamah telah diperdebatkan sejak muncul kelompok Khārijī dan Syī‘ī, pembahasan yang relatif komprehensif di kalangan Sunnī baru dilakukan oleh al-Baqillānī (w. 403 H./1013 M.), dan lebih dielaborasi lagi oleh ‘Abd al-Qāhir al-Baghdādī (429 H./1037 M.), dengan beberapa perbedaan di antara kedua mereka. Salah satu

³⁴ Abdul Aziz, *Chieftdom Madinah*, 333-5.

³⁵ G.H.A. Juynboll, *Muslim Tradition, Studies in Chronology, Provenance, and Authorship of Early Hadith* (Cambridge, Cambridge University Press, 1985), 34.

³⁶ J.A. Nawas, “The Appellation Ṣāhib Sunna in Classical Islam, How Sunnism Came To Be,” dalam *Islamic Law and Society*, Vol. 23 (2016), 1-22.

puncak kristalisasi pemikiran tentang imamah adalah karya al-Mawardī (w. 450 H./1058 M.), *Al-Aḥkām al-Ṣultāniyyah*.³⁷ Selanjutnya, imamah menjadi bahasan banyak ulama Sunnī, seperti al-Juwaynī (w. 478 H./1085 M.), atau Ibn Taymiyyah (w. 728 H./1328 M.).³⁸

Leadership sebagai Imamah/Khilafah dalam Tradisi Sunnī

Dalam kitab *Uṣūl al-Dīn*, al-Baghdādī menguraikan sebelas wilayah pembahasan mengenai imamah versi Sunnīisme, yaitu 1) perlunya imamah, 2) penetapan imam, 3) jumlah imam pada setiap waktu, 4) ras dan kabilah imam, 5) kualifikasi imam, (6) *‘iṣmah* (*impeccability*, terlindung dari perbuatan dosa) dalam imamah, 7) cara-cara menetapkan imam dalam posisi imamahnya, 8) penetapan imam sesudah Nabi, 9) pewarisan dan wasiat dalam imamah, 10) Legitimasi imamah ‘Umar dan ‘Uṣmān, 11) imamah ‘Alī.³⁹ Dari urutan topik-topik tersebut, terdapat topik yang sebenarnya bisa digabungkan. Oleh sebab itu, guna keperluan praktis tulisan ini akan menggunakan cakupan pembahasan imamah yang dibuat oleh Heyrettin Yucesoy, mencakup tujuh topik: 1) perlu tidaknya imamah, 2) penunjukan imam, 3) kualifikasi imam, 4) otoritas religius versus otoritas temporal, 5) imamah yang benar versus kerajaan, 6) imam tunggal atau banyak, 7) tugas-tugas imam.⁴⁰ Ketujuh topik ini diharapkan mampu menggambarkan berbagai hasil pemikiran

falsafi Sunnī yang berkembang sejak proses kodifikasi ilmu keislaman pada abad-abad awal Hijriah, yang kemudian ditransmisikan dan dikembangkan melintasi abad-abad pertengahan, hingga menjelang abad ke-19 Masehi, ketika dunia Islam bersentuhan dengan peradaban (Kristen, Eropa) Barat. Merujuk kepada topik-topik itu, masih terdapat sejumlah persoalan kenegaraan yang luput dari sentuhan pemikiran Sunnī, dan akan mendapatkan porsi pembahasan dalam tulisan ini.

Keperluan Imamah

“Bagi Muslim,” kata Ann Lambton, “landasan semua diskusi tentang pemerintahan dimulai dari hukum Tuhan.” Hukum ini adalah manifestasi kebaikan absolut, bersifat abadi, dan mendahului masyarakat, ataupun negara.⁴¹ Kesimpulan ini bermakna bahwa olah pikir falsafi dalam konteks imamah tidaklah sepenuhnya diserahkan kepada akal manusia, tetapi sangat dipengaruhi oleh keberadaan hukum Tuhan sebagai manifestasi kebaikan mutlak. Penempatan hukum Tuhan (*syari‘at*) di atas masyarakat dan negara, sesuai dengan pandangan kaum Sunnī yang menyatakan, bahwa eksistensi imamah itu adalah wajib (*compulsory*), bukan berdasarkan kemampuan nalar manusia mengenali perlunya (*necessity*) keberadaan imamah, melainkan berdasarkan alasan keagamaan, yaitu *ijmā‘* (konsensus) para sahabat Rasul akan perlunya penunjukan seorang pengganti Rasul segera setelah wafatnya. Menurut al-Jābirī,⁴² *ijmā‘* sebagai ‘fakta agama’ digunakan sebagai alasan, oleh

³⁷ Ann K. Lambton, *State and Government in Medieval Islam* (London, Routledge, 1996), 73-84.

³⁸ Abdul Aziz, *Islam Versus Demokrasi*, 216-8.

³⁹ ‘Abd al-Qāhir al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn* (Istanbul: Maṭba‘ah al-Dawlah, 1928), 271-83.

⁴⁰ Tujuh topik ini mengikuti pola yang dibuat oleh Yucesoy. Lih. Hayrettin Yucesoy, “Imamate” dalam Gerhard Bowering, P. Crone, W. Kadi, D. Stewart, M. Qasim Zaman, M. Mirza (eds.) *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought* (Princeton:

Princeton University Press, 2013), 247-50. Tulisan Yucesoy menjadi sandaran utama bagi uraian topik.

⁴¹ Ann K. Lambton, *State and Government*, xiv

⁴² Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī, *Agama, Negara, dan Penerapan Syari‘at* (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001), 26.

karena alasan keagamaan untuk hal ini tidak ditemukan baik dalam al-Qur'ān maupun Ḥadīths, sehingga pengalaman historis umat Islam dijadikan sebagai rujukan.

Al-Juwaynī mengakui, al-Qur'ān dan Ḥadīths sedikit sekali menyebut masalah imamah. Itulah sebab ajaran Islam tentang imamah tidak bersifat final, karena sebagian besar masalahnya bersifat *maznūnah* (dugaan), atau wilayah ijtihadi. Baginya, khilafah adalah suatu posisi yang mengemban dua fungsi, yaitu fungsi kenabian sebagai penjaga agama, sekaligus pemimpin pemerintahan. Seorang khalifah yang kehilangan kedua fungsi itu berarti ia telah kehilangan legitimasi khilafahnya dan harus dilimpahkan kepada orang lain yang secara nyata memiliki kemampuan melaksanakan kedua fungsi itu.⁴³ Artinya, di dalam kewajiban eksistensi imamah melekat persyaratan yang mengikat posisi tersebut, dan perpindahannya dimungkinkan ketika legitimasi hilang akibat kehilangan fungsi.

Penunjukan Imam

Alasan yang sama, yakni *ijmā'*, juga digunakan dalam menetapkan seorang imam melalui pemilihan (*ikhtiyār*.) Proses pemilihan imam bersifat sukarela sebagaimana telah dicontohkan dalam pemilihan *al-Khulafā' al-Rāsyidūn*. Cara pemilihan boleh saja dilakukan oleh suatu lembaga pemilih (*elector*; atau *ahl al-'aqd wa al-hall*, atau *ahl al-ikhtiyār*) dengan kualifikasi tertentu, atau melalui penunjukan oleh imam terdahulu, atau melalui penerimaan (*approval*) oleh pemegang kekuasaan nyata, atau seperti dinyatakan oleh Abū Ḥamīd al-Ghazālī bahkan melalui kudeta militer. Namun pada akhirnya tetap harus memperoleh persetujuan

dan sumpah setia dari masyarakat luas, walau simbolik sekalipun. Dengan penekanan kepada pemilihan imamah seperti itu, maka bagi Sunnī, sumber legitimasi kekuasaan seorang imam adalah masyarakat. Imamah bukanlah hak warisan dinastik secara turun temurun, dan bukan pula hasil penunjukan oleh sesuatu 'tahta suci'.⁴⁴

Masyarakat sebagai sumber legitimasi imamah tampak dengan gamblang dalam gagasan tentang lembaga pemilih (komisi pemilihan) sebagai bentuk perwakilan masyarakat luas. Menurut al-Mawardī, keanggotaan lembaga ini harus memenuhi setidaknya tiga syarat. *Pertama*, memiliki keadilan dengan segala aspeknya. *Kedua*, memiliki pengetahuan yang memungkinkannya mengenali siapa yang dipandang pantas menjadi imam dengan kriteria yang benar secara hukum (*mu'tabarah*.) *Ketiga*, memiliki nalar dan kebijaksanaan yang memungkinkannya memilih dengan tepat orang yang paling cocok untuk posisi imamah, dan paling menguasai pengelolaan kepentingan publik. Prioritas keanggotaan adalah bagi mereka yang berada di daerah di mana imam berada (ibukota), bukan karena orang dari daerah lain tidak memiliki keistimewaan, melainkan karena calon yang cocok untuk posisi khilafah biasanya berada di daerah (ibukota) ini, sehingga akan dengan cepat mengetahui keadaan, termasuk kematian seorang khalifah.⁴⁵ Meskipun legitimasi para khalifah Umayyah dan 'Abbāsiyyah yang dinastik diakui oleh Sunnī, setidaknya dalam teori, pemilihan (*election*) tetap dianggap sebagai bagian dari proses suksesi.

Pendapat al-Ghazālī dikutip oleh Hayrettin Yucesoy, "Imamate," 248. Semua italic dari penulis.

⁴⁵ Abū Ḥasan 'Alī al-Mawardī, *Al-Aḥkām al-Ṣultāniyyah wa al-Wilāyah al-Dīniyyah*, taḥqīq oleh Aḥmad Mubārak al-Baghdādī (Kuwait: Maktabah Dār al-Quṭaybah, 1989), 4.

⁴³ Sebagaimana dikutip oleh Abdul Aziz dalam, *Islam Versus Demokrasi*, 216-7.

Kualifikasi Imam

Apakah seorang imam harus merupakan sosok terbaik dari generasinya? Kalangan Sunnī berpendapat bahwa keempat khalifah pertama merupakan figur-figur terbaik di generasinya dan tata-khilafah mereka mencerminkan kemampuan penataan mereka. Persoalannya tidak sekedar legitimasi keempat khalifah itu, melainkan juga kebutuhan menjelaskan model ideal yang harus dikembangkan dalam khilafah yang bersifat historis. Sunnī menghendaki seorang khalifah haruslah yang terbaik untuk posisi khilafah yang benar, namun tetap membolehkan calon dengan kualifikasi bukan yang terbaik menduduki posisi itu berdasarkan penunjukan khalifah terdahulu. Sunnī berpandangan, seorang imam haruslah dari keturunan Quraysy, namun tetap harus memenuhi beberapa kriteria. Dalam konteks ini, sejumlah ulama seperti Ibn Khaldūn atau Ibn Jamā'ah, menyatakan posisi khalifah tetap terbuka bagi non-Quraysy, termasuk non-Arab. Al-Juwaynī mengatakan hal sama, terutama ketika tidak ada calon yang memiliki kriteria atau memenuhi syarat sebagai khalifah, sebab syarat khalifah harus dari keturunan Quraysy merupakan penghormatan semata kepada keluarga Rasul, dan non-Quraysy yang memenuhi persyaratan harus diprioritaskan daripada seorang Quraysy yang tidak memenuhinya.⁴⁶

Selain syarat harus berasal dari keturunan Quraysy berdasarkan alasan yang disampaikan Abū Bakr ketika menolak pencalonan tokoh Anṣār Sa'd b. 'Ubādah, al-Mawardī menambahkan beberapa syarat lain bagi seorang calon imam: 1) ia harus memiliki keadilan dalam segala bentuknya, 2) memiliki ilmu agama yang memungkinkannya mampu

berijtihad dalam persoalan hukum maupun keadaan krisis, 3) sehat jasmani, baik indra pendengaran, penglihatan maupun wicara, 4) tidak memunyai cacat tubuh yang mengganggu pergerakan, 5) memiliki kemampuan berpikir tentang politik kenegaraan, dan pengelolaan kepentingan publik, 6) memiliki keberanian berperang melawan musuh, dan kepedulian terhadap keutuhan wilayah negerinya.⁴⁷ Al-Juwaynī menambahkan syarat: 7) imam harus seorang Muslim, 8) merdeka, bukan budak, dan 9) harus laki-kali, dengan alasan perempuan memiliki keterbatasan sendiri dalam bergaul. Bagi al-Juwaynī, non-Quraysy yang berilmu tinggi dan memiliki keahlian militer yang handal lebih diprioritaskan menjadi imam daripada seorang Quraysy yang tidak memiliki keduanya.⁴⁸ Pada akhir abad 9 dan awal abad 10, penguasa militer menggunakan persyaratan ini sebagai alasan untuk menyingkirkan khalifah yang sedang memerintah, misalnya mereka terlebih dahulu membuat khalifah tidak bisa melihat (buta), lalu meminta hakim ketua mengumumkan bahwa khalifah tersebut tidak memenuhi syarat sehingga mereka dapat menempatkan penggantinya yang mereka inginkan. Sebagai tambahan atas persyaratan di atas, Sunnī mensyaratkan seorang imam juga tidak boleh gaib, tetapi harus ada secara nyata, dan hadir melaksanakan tugas.⁴⁹

Bagi Sunnī, seorang imam tidak disyaratkan memiliki kekebalan dari perbuatan dosa (*'iṣmah*), karena kriteria itu hanya khusus bagi para nabi dan rasul, dan tidak untuk imam. Seluruh pewahyuan sudah dianggap selesai setelah Nabi wafat. Masyarakat hanya bersandar kepada al-Qur'ān dan Ḥadīts

⁴⁷ Abū Ḥasan 'Alī al-Mawardī, *Al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah*, 6.

⁴⁸ Sebagaimana dikutip Abdul Aziz dalam *Islam Versus Demokrasi*, 217.

⁴⁹ Hayrettin Yucesoy, "Imamate," 249.

⁴⁶ Sebagaimana dikutip Abdul Aziz dalam, *Islam Versus Demokrasi*, 217.

sebagai warisan peninggalan Nabi, serta hasil ijtihad para ulama.

Otoritas Religius versus Otoritas Temporal

Salah satu pertanyaan mendasar mengenai imamah ialah: apakah otoritas (kewenangan) imamah mencakup masalah keagamaan sekaligus temporal (keduniaan.) Secara umum, Sunnī tidak mengizinkan seorang imam mengutak-atik doktrin keagamaan. Banyak sarjana modern yang berpendapat bahwa khalifah hanya meneruskan otoritas temporal saja, karena begitu Nabi wafat, maka fungsi kenabian berhenti, dan otoritas religius sepenuhnya bertumpu kepada kebutuhan masyarakat sendiri. Pertanyaan tentang siapa yang secara sah mewakili dan menyuarakan otoritas keagamaan ini, menimbulkan kompetisi panjang antara khalifah dan para ulama, khususnya ulama fiqh dan Ḥadīts. Sebagian sarjana modern lain berpandangan bahwa khilafah sejak awal pembentukannya merupakan kepemimpinan yang mengikuti model sebagaimana dicontohkan oleh Nabi. Itulah jenis kepemimpinan yang menggabungkan otoritas temporal dengan otoritas religius. Menurut mereka, baru ketika muncul para ulama, otoritas religius khilafah mengalami kontestasi.

Pandangan kedua kubu tersebut belum menjelaskan mengapa negara, dalam hal ini khalifah sebagai kepala negara dan pemerintahannya, tidak dapat dan tidak boleh menetapkan doktrin keagamaan sebagai bagian dari otoritas religiusnya? Bagi Wael Hallaq, jawabannya harus digali melalui penelusuran atas hukum Islam (syari‘at.) Hukum Islam, yang diyakini sebagai hukum Tuhan, diwahyukan oleh Tuhan dalam bentuk indikasi dan sinyal-sinyal tekstual yang tidak akan memiliki signifikansi hukum apa-apa

apabila tidak dieksplorasi dan diinterpretasi. Para ‘agen’ yang melakukan interpretasi itulah yang sebenarnya selama berabad-abad membangun ‘rumah hukum Tuhan,’ yaitu mereka yang digolongkan sebagai para ahli fiqh (*fuqahā’*, *jurists*) dan para ulama lainnya. Para ulama telah berhasil membangun apa yang disebut Hallaq dengan ‘*otoritas hermeneutik dan epistemik*’ keagamaan, moral, sosial, dan hukum, dalam suatu hierarki yang menyeluruh, mulai dari para imam madzhab, lalu murid, lalu murid dari murid, hingga ke *muqallid* (masyarakat umum sebagai pengikut.) Pembangunan otoritas hermeneutik dan epistemik ini berlangsung di luar ranah politik dan terbebas dari pengaruh serta campur tangan negara atau pemerintah. Meskipun terdapat hubungan patronase dan saling membutuhkan antara sebagian ulama dan pemerintah, hubungan ini tidak mampu menembus independensi ulama dalam membangun otoritas yang mereka telah genggam kuat dalam waktu yang sangat panjang.⁵⁰

Upaya al-Ma’mūn dan para khalifah penggantinya untuk menyatukan otoritas religius dengan otoritas temporer di tangan khalifah, dengan cara merebut otoritas religius para ulama melalui pembentukan institusi *mihnah*, telah gagal, dan bahkan berujung pada kristalisasi kelompok Muslim Sunnī. Kegagalan ini bukan semata-mata karena otoritas religius para ulama sudah terlanjur kokoh untuk direbut melalui kekuasaan dalam waktu pendek, melainkan juga karena negara khilafah memiliki karakteristik yang menyulitkan penempatan

⁵⁰ Wael B. Hallaq, “Juristic Authority vs. State Power: The Legal Crisis of Modern Islam,” dalam *Journal of Law and Religion*, Volume 19 issue 2 (2003-2004), 243-58.

dirinya sebagai pemilik otoritas hukum dan pembuat undang-undang.⁵¹

Imamah yang Benar versus Kerajaan

Pembedaan antara imamah yang benar dari kerajaan (dinastik) dikenal dalam kelompok-kelompok Muslim pada umumnya. Bagi Sunnī, imamah yang benar adalah periode empat khalifah yang pertama, yang kemudian diikuti oleh negara khilafah yang dinastik (yang secara substantif sama dengan kerajaan.) Ini tidak berarti kerajaan itu salah dan para khalifah Umayyah dan ‘Abbāsiyyah tidak sah, melainkan penegasan bahwa imamah yang benar itu adalah mungkin dan faktanya ada pada masa empat khalifah yang pertama, tetapi tidak berlanjut dengan langgeng. Khalifah dari kedua dinasti tersebut tetap sah, meskipun tidak ideal, sebab mereka masih memenuhi standar minimum dengan kemampuan menegakkan hukum, menjamin kedamaian relatif bagi kaum Muslimin, memungkinkan transaksi yang sesuai aturan hukum, serta menjaga keamanan perbatasan. Bagi Sunnī, dalam rangka menjaga ketertiban umum, bekerjasama dengan pemerintah lebih baik daripada menentanginya.

Terhadap anggapan bahwa imamah Abū Bakr, ‘Umar dan ‘Utmān adalah tidak sah karena mereka dinyatakan telah merampas hak khilafah orang lain, atau bahwa ‘Utmān dan ‘Alī tidak sah karena telah melakukan dosa besar, kaum Sunnī menyatakan, keempat khalifah itu seluruhnya sah dengan argumen sebagaimana ditunjukkan al-Baghdādī,

ودليل من قال بإمامة ابي بكر: إن الناس اختلفوا في هذه المسألة ثلاث فرق: فرقة تقول بإمامة ابي بكر، وفرقة تقول بإمامة علي، وفرقة تقول بإمامة العباس.

⁵¹ Wael B. Hallaq, “Juristic Authority,” 250. Tentang perebutan otoritas ulama oleh khalifah melalui *mihnah*, lih. Abdul Aziz dalam *Islam Versus Demokrasi*, 212.

ووجدنا عليا والعباس قد بايعا ابا بكر وانقادا لامره في كافة المسلمين و ان كانا قد توقفا عن البيعة له ايما فانهما دخلا بعدها في البيعة مع سائر الامة كل من انكر امامة ابي بكر من الروافض فهو منكر لامامة عمر وعثمان. وزادت الكاملية منهم على تكفيرها ابا بكر وعمر وعثمان تكفيرها عليا لتركه قتال ابي بكر و عمر. و كل من قال بامامة ابي بكر نصا او اختيارا قال بامامة عمر من جهة وصية ابي بكر اليه. واختلف المثبتون لامامة ابي بكر وعمر في امامة عثمان: فاثبتتها الجمهور منهم..... اما عثمان فلان امامته كانت بعقد بعض اهل الشورى له و هو عبد الرحمن بن عوف

Adapun alasan orang yang mendukung imamah Abū Bakr bahwa manusia telah berbeda dalam masalah ini menjadi tiga kelompok: satu kelompok mendukung imamah Abū Bakr, satu kelompok lagi mendukung ‘Alī, dan satu kelompok lain mendukung al-‘Abbās. Padahal kita melihat ‘Alī dan al-‘Abbās telah berbaiat kepada Abū Bakr dan mereka telah mengakui kekuasaannya atas seluruh Muslimin. Walaupun mereka telah menanggukkan baiat kepada (Abū Bakr) beberapa waktu, maka sesungguhnya, setelah itu mereka telah bergabung bersama seluruh umat dalam menyatakan baiat kepadanya...⁵²

Setiap orang yang mengingkari imamah Abū Bakr dari kelompok *Rafīdah*, dia juga mengingkari imamah ‘Umar dan ‘Utmān. Kelompok *Kāmiliyyah* di antara mereka bahkan lebih dari itu, mengafirkan Abū Bakr, ‘Umar dan ‘Utmān, seperti mereka mengafirkan ‘Alī karena tidak memerangi Abū Bakr dan ‘Umar. Setiap orang yang mendukung imamah Abū Bakr berdasarkan teks (*naṣṣ*) atau pemilihan, dia juga mendukung imamah ‘Umar berdasarkan wasiat Abū Bakr baginya. Mereka yang mendukung imamah Abū Bakr dan ‘Umar berbeda pendapat tentang imamah ‘Utmān, namun mayoritas (ulama) mengakuinya....

⁵² ‘Abd al-Qāhir al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, 282.

Adapun ‘Utsmān (diakui) karena imamahnya berdasarkan penetapan sebagian anggota *Ahl al-Syūrā*, yaitu ‘Abdurrahmān b. ‘Awf.⁵³

Imam Tunggal atau Banyak

Mayoritas ulama *Sunnī* berpendapat, imamah/khilafah hanya boleh tunggal dalam suatu periode yang sama, meskipun dalam realitas mereka menyaksikan bahwa menjelang akhir abad 4 H./10 M. terdapat tiga pusat kekuasaan Muslim yang mengklaim diri sebagai khilafah yang sah, yaitu dinasti ‘Abbāsiyyah di Baghdad, Dinasti Fāṭimiyyah di Kairo, dan dinasti Umayyah di Cordova. Ulama seperti al-Baqillānī dan al-Mawardī menolak keberadaan imamah/khilafah lebih dari satu. Namun al-Baghdādī dan al-Juwaynī termasuk ulama yang membolehkan ada imamah lebih dari satu, dengan mengacu kepada realitas kekuasaan yang ada di dunia Islam saat mereka hidup.

Realitas politik dunia Islam saat itu sebenarnya jauh lebih terfragmentasi, ketika kekuasaan khalifah dikendalikan oleh para komandan militer, seperti yang terjadi di Baghdad ataupun Cordova. Selain itu terdapat dinasti-dinasti yang berkuasa di wilayah tertentu, ibarat negara di dalam negara, seperti dinasti-dinasti Aghlabī di Afrika Utara, Ṭāhirī di Khurasan, Samanī di Transoxania, Ṭulūnī di Mesir, Ḥamdānī di Syria, Saljuk di Nisyapur, dan Ghaznawī di India. Masyarakat Muslim (*ummah*) juga mulai dihinggapi apa yang

dapat disebut ‘semangat proto-nasionalisme,’ seperti Arab, Persia, Turki, ataupun Berber. Fragmentasi khilafah dan ummah telah terjadi sekaligus, terutama pasca kejatuhan Baghdad di tangan tentara Mongol pada 656 H./1258 M. Kondisi itulah yang dihadapi Ibn Taymiyyah (w. 728 H./1328 M.) ketika mengalihkan perhatiannya dari isu kesatuan imamah/khilafah dan ummah ke isu lain, yaitu penegakan syari‘at Islam secara murni sebagai landasan kesatuan politik Muslim, suatu isu yang sangat krusial ketika dunia Islam memasuki era negara-bangsa.⁵⁴

Tugas-Tugas Imam

Secara umum tugas seorang imam (*leader*) menurut *Sunnī* adalah memelihara agama dan mengurus urusan dunia. Al-Mawardī merinci sepuluh tugas yang menjadi kewajiban seorang imam,

1. Memelihara prinsip agama yang mapan dan hal-hal yang menjadi kesepakatan (*ijmā‘*) generasi awal umat Islam.
2. Menegakkan hukum di antara orang-orang yang berselisih paham dan menghentikan permusuhan di antara orang-orang yang bertikai.
3. Menjaga keamanan wilayah dan memertahkannya sehingga penduduk dapat menyelenggarakan kehidupan mereka dan bepergian dengan aman, terhindar dari gangguan atas jiwa dan harta mereka.
4. Menegakkan hukum pidana (*ḥudūd*) guna menjaga agar larangan Allah tidak terlanggar dan hak-hak hambaNya terlindungi dari kehancuran.
5. Melindungi daerah yang rawan diserang musuh dengan menempatkan kekuatan

⁵³ ‘Abd al-Qāhir al-Baghdādī, *Uṣūl al-Din*, 286-7. *Ahl al-Syūrā* adalah lembaga pemilih (*elector*) yang dibentuk oleh ‘Umar b. Khaṭṭāb untuk mencari penggantinya sebagai khalifah, beranggotakan enam orang yang boleh memilih dan dipilih, dan satu orang yang hanya boleh memilih. *Ahl al-Syūrā* juga disebut *Ahl al-Ikhtiyār*. Mengenai teks-teks yang digunakan untuk mendukung imamah Abū Bakr, lih. Abū Ḥasan al-Asy‘arī, *Al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah*, taḥqīq oleh Ḥusayn Maḥmūd (Kairo: Dār al-Anṣār, 1977), 251-53.

⁵⁴ Lih. Abdul Aziz, *Chieftdom Madinah*, 129-30.

deterrent (al-manī'ah) yang dapat mencegah penyerangan.

6. Melakukan jihad melawan musuh Islam setelah sebelumnya diseru dengan dakwah, hingga mereka menjadi Muslim atau menjadi *ahl al-dzimmah* (orang yang terlindungi.)
7. Memungut *fa'ī* (harta rampasan di luar medan perang) dan sedekah yang wajib menurut Syari'at atau wajib berdasarkan hasil ijtihad.
8. Mengatur pengeluaran harta yang ada di Baitul Mal (*Bayt al-Māl*) secara proporsional.
9. Mengikuti pendapat orang-orang jujur dan penasihat yang bijak dalam urusan pekerjaan dan pengaturan keuangan.
10. Melakukan pengawasan terhadap segala urusan dan siaga menghadapi setiap situasi supaya tetap sigap mengatur kehidupan umat dan memelihara agama.⁵⁵

Krisis Leadership dan Pergeseran Paradigma

Warisan hasil kerja falsafi para ulama Sunnī terkait imamah sebagaimana tercakup dalam tujuh topik di atas, relatif tidak mengalami banyak perubahan hingga negara khilafah terakhir di muka bumi, yaitu Kesultanan Turki 'Utsmāni dihapus pada 1924 M. Dari wilayah pembahasan itu, tampaklah sejumlah persoalan krusial yang luput dari sentuhan kerja falsafi para ulama. Dari perspektif kehidupan politik modern, setidaknya ada tiga masalah yang belum terjamah. *Pertama*, absen gagasan kontrol secara damai dan bermartabat atas kecenderungan pemerintahan otoritarian dan kemungkinan penyalahgunaan kekuasaan

yang demikian besar oleh imam/khalifah. Konsep *leadership* sebagai imamah/khilafah menunjukkan karakter *leadership* yang bersifat individual imam/khalifah dan tidak menyentuh *leadership* yang bersifat holistik, yaitu khilafah sebagai institusi negara. Para ulama Sunnī telah memberi peluang koreksi atas kebijakan dan tindakan imam yang tidak sesuai dengan hukum Tuhan, hingga ke tingkat pemakzulan. Namun tidak ada rumusan pemikiran tentang bagaimana koreksi itu seharusnya dilakukan selain melalui kekerasan fisik sebagaimana dialami oleh Khalifah 'Utsmān, 'Alī, dan banyak khalifah dinastik sesudahnya, karena tidak ada mekanisme kontrol sistemik khilafah sebagai 'negara.'

Kedua, gagasan tentang rakyat sebagai sumber legitimasi imam/khalifah, dan pembentukan lembaga pemilih (*elector/ahl al-ikhtiyār*) tidak memperoleh perhatian yang memadai untuk dikembangkan lebih lanjut. Rakyat umum (*ummah*) tidak dipandang sebagai agregat individual yang masing-masing memiliki keunikan dan kesanggupan menentukan pilihan. Mereka masih diposisikan sebagai 'stempel pengesahan' bagi seorang imam yang telah ditetapkan oleh lembaga pemilih. Sementara itu bagi Khalīl 'Abd al-Karīm, lembaga pemilih ini lebih tampak sebagai transformasi dari *majlis qabīlah*,⁵⁶ yang keanggotaannya berjumlah fleksibel dan sangat mengandalkan ketokohan di lingkungan kabilah/suku, yang memilih imam/khalifah untuk seumur hidup, sebagaimana dalam pemilihan *syaykh al-qabīlah* (pemimpin kabilah.)

Ketiga, sirkulasi elite yang tidak memiliki model untuk dilakukan secara teratur dan

⁵⁵ Abū Hasan 'Alī al-Mawardī, *Al-Aḥkām al-Ṣultāniyyah*, 22-3. Terjemahan Indonesia dikutip dari Abdul Aziz, *Chieftdom Madinah*, 124.

⁵⁶ Sebagaimana dikutip oleh Abdul Aziz dalam *Chieftdom Madinah*, 127.

damai. Pola pemilihan melalui *ahl al-ikhtiyār* seperti dicontohkan ‘Umar, tidak dapat dilanjutkan, sementara pola penunjukan oleh khalifah terdahulu seperti dicontohkan Abū Bakr ketika memilih ‘Umar, justru menjadi landasan legitimasi khilafah yang dinastik. Hal ini pun tidak menjamin sirkulasi kekuasaan yang damai dari satu khalifah ke khalifah lain, ketika terjadi rivalitas yang tajam di antara para ‘pewaris’ imamah/khilafah, seperti antara dua anak khalifah ‘Abbāsiyyah Hārūn al-Rasyīd, yaitu al-Amīn dan al-Ma’mūn, yang harus saling bunuh untuk menjadi khalifah.

Bagi al-Jābirī,⁵⁷ sempit wilayah perdebatan tentang imamah/khilafah—dan dengan demikian juga absen penjelasan tiga persoalan mendasar di atas—tidak terlepas dari konsekuensi pembatasan diskusi tentang imamah/khilafah dengan menggunakan metode *qiyās* (analogi) yang menempatkan masa al-Khulafā’ al-Rāsyidūn sebagai model rujukan, sehingga kerja-kerja falsafi ulama Sunnī terjebak dalam kerangka masa lalu.

Lenyap Turki ‘Utsmānī sebagai negara khilafah terakhir pada 1924 M. merupakan perubahan drastis yang harus dijelaskan secara sah dari perspektif hukum Tuhan (Syari‘at.) Situasi ini telah menempatkan para ulama Sunnī khususnya dan masyarakat Muslim umumnya dalam situasi yang oleh Hallaq disebut ‘krisis legitimasi politik.’ Krisis ini telah tampak gejalanya ketika banyak wilayah Muslim mengalami kolonisasi oleh bangsa-bangsa (Eropa) Barat, dan muncul banyak negara-bangsa di bekas wilayah negara khilafah. Penyebab utama krisis ini adalah pergeseran paradigma (*paradigm shift*) dari semula paradigma *negara-khilafah* menjadi paradigma *negara-bangsa*. Di dalam

paradigma negara-khilafah, imamah/khilafah wajib ada bukan untuk mencapai tujuan dalam dirinya, melainkan untuk pemeliharaan dan pelaksanaan hukum Tuhan. Kodifikasi hukum Tuhan juga telah melahirkan *otoritas hermeneutik dan epistemik* di luar negara. Kondisi ini dibalik dalam paradigma negara-bangsa, di mana negara adalah pemegang otoritas epistemik itu, dan negara menetapkan tujuan bagi dirinya sendiri.⁵⁸ Ini berarti pelemahan otoritas ulama, sekaligus kontestasi dan campurtangan negara dalam proses-proses legislasi dan penetapan hukum.

Dalam paradigma negara-khilafah, *leadership* bercorak individual, dan sangat terpusat kepada kepala negara (imam/khalifah.) Sementara itu, dalam paradigma negara-bangsa, *leadership* bercorak holistik, menyangkut kepala negara, institusi pemilih, sekaligus rakyat, yang tidak luput dari campurtangan otoritas negara. Di sini, para ulama sebagai *otoritas hermeneutik dan epistemik* di masa lalu, dipaksa untuk menemukan rumusan alternatif atas persoalan imamah/khilafah sebagai ‘negara’ di tengah pelemahan posisi mereka. Dalam konteks ini, gagasan Ibn Taymiyyah untuk memusatkan perhatian kepada penerapan syari‘at Islam sebagai landasan kesatuan politik umat Islam menjadi sumber inspirasi bagi kerja-kerja falsafi menemukan formulasi baru menjawab tantangan perubahan paradigmatis dan realitas negara-bangsa, tanpa harus merasa kehilangan identitas keagamaan. Inilah yang terjadi ketika para pemikir dan praktisi Muslim Sunnī dipaksa oleh situasi untuk merumuskan konsep negara-bangsa yang dipandang sesuai dengan syari‘at sebagai produk kodifikasi dalam lingkungan paradigma negara-khilafah, oleh karena seperti dikatakan

⁵⁷ Sebagaimana dikutip oleh Abdul Aziz dalam *Chiefdom Madinah*, 122.

⁵⁸ Wael B. Hallaq, “Juristic Authority vs. State Power,” 244.

Bassam Tibi,⁵⁹ “Islam tanpa syari‘at adalah tidak terbayangkan.” Tibi melihat dunia Islam sedang dilanda apa yang disebut ‘kembalinya yang suci’ ke dunia politik. Gejala revivalisme Islam dirasakan di mana-mana, termasuk imigran Muslim di Eropa. Terdapat upaya interpretasi syari‘at guna diterapkan sebagai hukum konstitusi di negara-bangsa tertentu seperti Irak atau Mesir, yang disebutnya ‘*shari‘atization of politics*.’ Akan berhasilkah upaya semacam itu? Wael Hallaq pesimis, sejauh menyangkut ‘proyek’ *Islamic (nation) state* (negara [nasional] Islam.) Bagi Hallaq, negara (nasional) modern sekaligus Islami adalah mustahil dan mengandung terma yang saling bertabrakan.⁶⁰ Tesis al-Jābirī tentang ulama yang terjebak kungkungan *qiyās*, seolah menguatkan pesimisme Hallaq.

Bagaimanapun, pencarian semacam itu masih akan terus berlangsung selama badai krisis yang dihadapi dunia Islam belum berlalu. Dewasa ini, setidaknya tiga negara dengan penduduk mayoritas Muslim Sunnī, yaitu Sudan, Tunisia dan Indonesia sedang menjalani ujicoba imamah sebagai ‘negara’ dengan mengadopsi jalan demokrasi sebagaimana dipahami di masing-masing negara. Di Sudan, demokrasi diterapkan dengan pendekatan ‘ideologis frontal,’ yaitu memadankan demokrasi dengan *syūrā*, sehingga dikenal *syūrā politik*, atau *syūrā ekonomi* dengan prosedurnya sendiri. Di Tunisia, demokrasi diterapkan melalui pendekatan ‘falsafi fundamental,’ yaitu menempatkan moralitas transendental Islam

sebagai pengganti falsafah materialistik di jantung demokrasi, dengan tetap menerima prosedur demokrasi liberal. Maka hukum yang diputuskan parlemen misalnya dipandang sebagai ijtihad kolektif (*ijtihād jamā‘ī*) yaitu upaya derivasi syari‘at menjawab kebutuhan masa kini. Di Indonesia, demokrasi diterapkan dengan pendekatan ‘sosiologis kultural,’ yaitu menempatkan nilai-nilai universal dan kosmopolitan Islam seperti kebebasan, keadilan, hak asasi manusia dan penegakan hukum, bersama nilai-nilai universal dari sumber-sumber lainnya, sebagai landasan pembentukan institusi-institusi sosial baru dalam bingkai negara nasional yang demokratis. Dengan begitu, tujuan Islam dapat dicapai melalui pencapaian tujuan nasional, dan kepentingan masyarakat Muslim dapat disalurkan sebagai kepentingan nasional.⁶¹

Simpulan

Penyempitan wilayah kerja falsafi kepemimpinan dalam perspektif Islam Sunnī di masa lalu, dan penggunaan metode derivasi hukum Tuhan (*ijtihād*) seperti *qiyās* (analogi) yang ‘membelenggu,’ telah membuat mandeg kerja-kerja falsafi yang diperlukan untuk menjawab krisis legitimasi politik Muslim masa kini. Upaya merumuskan *leadership* dari perspektif Islam secara baru, pada akhirnya akan harus menyentuh persoalan yang lebih luas dan makro, bukan hanya sekedar metodologi yang digunakan dalam kodifikasi syari‘at, melainkan juga batang tubuh syari‘at itu sendiri, khususnya menyangkut imamah sebagai ‘negara.’ Persoalan makro ini harus ditemukan jawabannya sebagai landasan bagi pengembangan wilayah kerja falsafi

⁵⁹ Bassam Tibi, “The Return of the Sacred to Politics as a Constitutional Law: The Case of Shari‘atization of Politics,” *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, Volume issue 115 (2008), 91-119.

⁶⁰ Wael B. Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity’s Moral Predicament* (New York: Columbia University Press, 2013), 7.

⁶¹ Lih. Abdul Aziz, *Islam Versus Demokrasi*, 239-52.

yang lebih mikro, seperti *leadership* dalam sistem perburuhan industrial, manajemen perdagangan, manajemen perusahaan milik negara, atau bahkan kelompok-kelompok masyarakat sipil.

Pustaka Acuan

- al-Asy'arī, Abū Ḥasan 'Alī b. Ismā'īl, *Al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, taḥqīq oleh Ḥusayn Maḥmūd. Kairo: Dār al-Anṣār, 1977.
- , *Maqālah al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, taḥqīq oleh Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, al-Juz' al-Awwal. Beirut: Al-Maktabah al-'Asriyyah, 1990.
- Aziz, Abdul Aziz, *Chiefdom Madinah: Salah Paham Negara Islam*. Jakarta: Pustaka Alvabet dan LaKIP, 2011
- , *Islam Versus Demokrasi: Menguak Mitos Menemukan Solusi*. Jakarta: Saadah Pustaka Mandiri, 2016.
- Baalbaki, Rohi, *Al-Mawrid: A Modern Arabic-English Dictionary*, Seventh Edition. Beirut: Dar al-Ilm li al-Malayin, 1995.
- al-Baghdādī, 'Abd al-Qāhir, *Uṣūl al-Dīn*. Istanbul: Maṭba'ah al-Dawlah, 1928.
- Bolden, Richard Bolden, and Jonathan Gosling, Beverley Hawkins, Scott Taylor, *Exploring Leadership: Individual, Organizational, and Societal Perspectives*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Bowering, Gerhard, and P. Crone, W. Kadi, D. Stewart, M. Qasim Zaman, M. Mirza (eds.), *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*. Princeton: Princeton University Press, 2013.
- Dakake, Maria Massi, *The Charismatic Community: Shi'ite Identity in Early Islam*. Albany: State University of New York Press, 2007.
- Donaldson, Dwight M., "The Shī'ah Doctrine of the Imamate," dalam *The Muslim World*, Vol. 21, No.1 (1931).
- Farsakh, Andrea M., "A Comparison of the Sunnī Caliphate and the Shī'ī Imamate," dalam *The Muslim World*, Vol. 59, Issue 1 (1969), 50-63.
- Gakis, Dimitris, "Philosophy as Paradigms: An Account of a Contextual Metaphilosophical Perspective" dalam *Philosophical Papers*, Vol. 45, No. 1-2 (2016), 1-31.
- Gleave, Robert Gleave, "Imamate" dalam Richard C. Martin (ed.), *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, Vol. 1. New York: Thomson-Gale, 2004.
- Hallaq, Wael B., "Juristic Authority vs. State Power: The Legal Crises of Modern Islam," dalam *Journal of Law and Religion*, Volume 19 issue 2 (2003-2004), 243-58.
- , *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*. New York: Columbia University Press, 2013.
- Harun, Jelani, "Bustān al-Salāṭīn, 'The Garden of Kings': A Universal History and Adab Work from Seventeenth-Century Aceh," dalam *Indonesia and the Malay World*, Vol. 32, No. 92 (2004), 21-52.
- al-Jābirī, Muḥammad 'Ābid, *Agama, Negara, dan Penerapan Syari'at*. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001.
- Juynboll, G.H.A, *Muslim Tradition, Studies in Chronology, Provenance, and Authorship of Early Hadith*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- al-Kaylānī, Jamāl al-Dīn Fālih, *Tārīkh al-Falsafah al-Islāmiyyah: Qirā'ah Tsāniyyah*. Kairo: Maktabah al-Muṣṭafā li al-Nasyr, 2012.
- Lambton, Ann K., *State and Government in Medieval Islam*. London, Routledge, 1996.
- Maksum, Ali, *Pengantar Filsafat: Dari Masa Klasik hingga Postmodernisme*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016.
- Martin, Richard C. (ed.), *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, Vol. 1. New York: Thomson-Gale, 2004.
- al-Mawardī, Abū Ḥasan 'Alī, *Al-Aḥkām al-Ṣultāniyyah wa al-Wilāyah al-Dīniyyah*, taḥqīq oleh Aḥmad Mubārak al-Baghdādī. Kuwait: Maktabah Dār al-Quṭaybah, 1989.
- Ma'rūf, Aḥmad Sulaymān, *Qirā'ah Jadīdah fī Mawāqif al-Khawārij wa Fikrihim wa Ādābihim*. Damaskus: Dār al-'Aṭlas, 1988.
- Nawas, J.A., "The Appellation Ṣāhib Sunna in Classical Islam, How Sunnism Came To Be," dalam *Islamic Law and Society*, Vol. 23 (2016), 1-22.
- Rost, Joseph C., *Leadership for the Twenty-First Century*. Westport: Praeger, 1993.

- Syaltūt, Maḥmūd, *Al-Islām: ‘Aqīdah wa Syarī‘ah*, al-Maṭba‘ah al-Tsāminah ‘Asyrah. Kairo: Dār al-Syurūq, 2001.
- Soukhanov, Anne H. (ed.), *The American Heritage Dictionary of the English Language*, Third Edition (Boston: Houghton Mifflin, 1992).
- Thoḥa, Miftah, *Perilaku Organisasi, Konsep Dasar dan Aplikasinya*, Cetakan ke-21. Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2011.
- Tibi, Bassam, “The Return of the Sacred to Politics as a Constitutional Law: The Case of Shari‘atization of Politics,” *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, Volume issue 115 (2008), 91-119.
- Tim Prima Pena, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Gitamedia Press, 2012.
- Tyson, Ana K., and Andreas Wald, Patrick Spleth, “Leadership in Temporary Organizations: A review of Leadership Theories and Research Agenda,” *Project Management Journal*, Vol .44, No.6 (2013), 52-67.
- Watt, von W. Montgomery, “The Conception of the Charismatic Community in Islam,” dalam *Numen* Vol. 7 fasc. 1 (1960), 77-90.
- Yucesoy, Heyrettin, “Imamate” dalam Gerhard Bowering, P. Crone, W. Kadi, D. Stewart, M. Qasim Zaman, M. Mirza (eds.), *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*. Princeton: Princeton University Press, 2013.
- Zaman, Muhammad Qasim, “Imam” dalam Richard C. Martin (ed.), *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, Vol. 1. New York: Thomson-Gale, 2004, 349-50.

Jurnal, Koran, Majalah

- Indonesia and the Malay World*, Vol. 32, No. 92 (2004), 21-52.
- Islamic Law and Society*, Vol. 23 (2016), 1-22.
- Journal of Law and Religion*, Volume 19 issue 2 (2003-2004), 243-58.
- Muslim World, The*, Vol. 21, No.1 (1931.)
- Muslim World, The*, Vol. 59, Issue 1 (1969), 50-63.
- Numen*, Vol. 7 fasc. 1 (1960), 77-90.
- Philosophical Papers* , Vol. 45, No. 1-2 (2016), 1-31.
- Project Management Journal*, Vol .44, No.6 (2013), 52-67.
- Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, Volume issue 115 (2008), 91-119.

Website dan Internet

- <http://kbbi.web.id/falsafah>; <http://kbbi.web.id/filsafat>, “Kamus Besar Bahasa Indonesia Versi Online.”