

## Politik Oposisi dalam Islam: Tradisi Kritis, Resistensi, dan Transformasi Sosial

Mohamad Asrori Mulky

Sekolah Tinggi Ilmu Syariah Nahdlatul Ulama (STISNU) Nusantara Tangerang

Email: [moh.asrori.mulky@gmail.com](mailto:moh.asrori.mulky@gmail.com)

### ABSTRACT

*This article explores the concept of political opposition within the Islamic political tradition, spanning from the classical to the contemporary period. Using both historical and theoretical approaches, the study demonstrates that Islam possesses a strong tradition of opposition that is not only political in nature, but also ethical and spiritual. Opposition in Islam does not always manifest as resistance against power; it often appears in the form of moral critique, rejection of injustice (zulm), and efforts toward social transformation based on the principles of justice ('adl) and enjoining good while forbidding evil (amar ma'ruf nahi munkar). This article examines various expressions of opposition from the Khawarij, Shi'a, and Sufi figures to contemporary movements such as the Muslim Brotherhood and postcolonial intellectual opposition. It is hoped that this article contributes to a deeper understanding of Islam's dynamic and transformative political tradition.*

**Keywords:** *Islamic Opposition, Political Critique, Critical Tradition, Social Transformation, Islamic Political Ethics.*

### ABSTRAK

*Artikel ini mengeksplorasi konsep politik oposisi dalam tradisi politik Islam, mulai dari periode klasik hingga kontemporer. Dengan pendekatan historis dan teoritis, tulisan ini menunjukkan bahwa Islam memiliki tradisi oposisi yang kuat, yang tidak hanya bersifat politis, tetapi juga etis dan spiritual. Oposisi dalam Islam tidak selalu berbentuk perlawanan terhadap kekuasaan, tetapi seringkali muncul dalam bentuk kritik moral, penolakan terhadap kezaliman (zulm), serta upaya transformasi sosial berdasarkan prinsip keadilan ('adl) dan amar ma'ruf nahi munkar. Tulisan ini mengkaji berbagai ekspresi oposisi dari Khawarij, Syiah, hingga para sufi, serta gerakan kontemporer seperti Ikhwanul Muslimin dan oposisi intelektual pascakolonial. Diharapkan artikel ini memberikan kontribusi terhadap pemahaman politik Islam yang dinamis dan transformatif.*

**Kata Kunci:** *Oposisi Islam, Kritik Politik, Tradisi Kritis, Transformasi Sosial, Etika Politik Islam.*

## A. PENDAHULUAN

Dalam perbincangan modern mengenai demokrasi dan partisipasi politik, oposisi sering kali diidentikkan dengan sistem politik liberal, terutama dalam konteks negara-negara Barat. Di sana, oposisi dipandang sebagai bagian integral dari mekanisme *checks and balances* dalam sistem parlementer, yang menjamin adanya ruang kritik dan alternatif kebijakan bagi kelompok-kelompok di luar kekuasaan. Namun, pemaknaan oposisi dalam kerangka sistem Islam jauh lebih kompleks, karena tidak selalu dikonstruksi dalam batas-batas institusional formal, melainkan lebih sering menampakkan diri sebagai ekspresi etis, spiritual, dan politis yang mengakar pada ajaran dan nilai-nilai dasar Islam.

Naveen Abdul Khalik Musthafa dalam *Al Mu'aradhah fi Fikr Al Siyasi Al Islami* (1985), yang diterjemahkan menjadi *Oposisi Islam* (2012), mengemukakan bahwa diskursus mengenai oposisi dalam relasinya dengan negara sangat jarang dikaitkan secara serius dengan Islam dan dinamika politiknya. Dalam wacana politik arus utama, terutama yang didominasi oleh perspektif akademik Barat, Islam kerap diposisikan secara stereotif sebagai tradisi yang bertentangan dengan prinsip-prinsip demokrasi. Islam digambarkan cenderung menyatu dengan pola otoritarianisme dan budaya anti-kritik, sehingga negara-negara Muslim kerap diasosiasikan dengan rezim otokratis dan memelihara *status quo*.

Riset serius yang dilakukan Naveen dalam buku tersebut membuktikan hal yang sebaliknya. *Oposisi Islam* justru hadir sebagai upaya untuk merespons dan mendekonstruksi tuduhan-tuduhan tersebut. Naveen secara historis dan normatif menelusuri jejak oposisi dalam tradisi politik Islam, dan menunjukkan bahwa prinsip-prinsip *syura* (musyawarah), keadilan, kesetaraan, persaudaraan, kebebasan, serta partisipasi politik telah tertanam kuat dalam ajaran Islam sejak masa awal kemunculannya. Nilai-nilai ini, menurutnya, bahkan telah menjadi bagian integral dari peradaban Islam jauh sebelum gagasan-gagasan revolusioner dari Eropa modern, seperti Revolusi Prancis mulai mengemuka.

Dalam sejarah Islam, bentuk-bentuk oposisi telah muncul sejak wafatnya Nabi Muhammad SAW. Kontestasi kekuasaan [Khalil Abdul Karim, 2012], penafsiran atas sumber hukum, dan konflik antara legitimasi spiritual dan otoritas politik menjadi pemicu awal dari dinamika oposisi tersebut. Kelompok Khawarij dan Syiah, misalnya, bukan sekadar gerakan politik sempit, atau sekadar aliran teologi dalam Islam, melainkan artikulasi dari penolakan terhadap praktik kekuasaan yang dianggap menyimpang dari prinsip keadilan dan kemurnian agama [Naveen, 2012]. Khawarij dengan slogannya "*lā hukma illā lillāh*" (tidak ada hukum selain milik Allah) menolak arbitrase manusia dalam konflik politik di internal umat Islam (dalam hal ini Ali dan Mu'awiyah), sementara Syiah menekankan kepemimpinan spiritual yang sah melalui otoritas Ahlul Bait [Wilferd Madelung, 1997].

Bahkan di era *Khulafa' al-Rasyidin*, terutama dalam masa kekhalifahan 'Utsman ibn 'Affan dan 'Ali ibn Abi Ṭalib, dinamika oposisi telah menjadi bagian dari krisis politik yang nyata, dan terjadi dalam realitas sejarah umat Islam masa lalu. Menurut Patricia Crone,

konflik internal di masa awal Islam tidak dapat direduksi hanya sebagai persoalan politik kekuasaan atau perebutan legitimasi, tetapi juga merupakan pertarungan atas makna keadilan dan keabsahan kepemimpinan dalam komunitas Muslim [Patricia Crone dan Martin Hinds, 1986]. Kepemimpinan pasca-nabi mulai Abu Bakar hingga dinasti ‘Abbasiyah cenderung menjadikan suku Quraisy sebagai pemimpin umat Islam, sementara Khawarij dan Mu’tazilah lebih mengedepankan kemampuan ketimbang otoritas berdasarkan suku tertentu. Oleh karena itu, oposisi dalam Islam tidak dapat dilepaskan dari dimensi normatif dan etis yang melekat kuat dalam ajaran agama itu sendiri.

Dalam pandangan para pemikir seperti Al-Mawardi dan Ibn Taymiyyah, pemerintahan yang adil adalah prasyarat bagi legitimasi kekuasaan. Ketika kekuasaan menyimpang dari prinsip-prinsip tersebut, maka umat Islam memiliki tanggung jawab untuk melakukan koreksi dan perbaikan. Meskipun Al-Mawardi, misalnya, lebih menekankan stabilitas dan menghindari fitnah dalam politik, ia tidak menafikan pentingnya koreksi terhadap penguasa, terutama jika menyangkut hak-hak dasar masyarakat yang dilanggar [Al-Mawardi, t.t.]. Ibn Taymiyyah bahkan dengan tegas menyatakan bahwa tujuan utama kekuasaan dalam Islam adalah menegakkan keadilan (*al-‘adl*) dan mencegah kerusakan (*al-fasad*) [Ibn Taymiyyah, 1961]. Karena keadilan menjadi hal yang utama yang harus dimiliki seorang pemimpin, maka kelompok Khawarij mensyaratkan prinsip tersebut dalam kepemimpinan Islam [Naveen, 2012; Khalil Abdul Karim, 2012]. Begitu juga dengan Al Ghazali dalam *Al Tibr Al Masbuk fi Nasihat Al Muluk*, memastikan keadilan hal yang mesti dimiliki oleh setiap pemimpin.

Politik oposisi dalam Islam bukan hanya merupakan hak warga negara atau masyarakat muslim untuk menyatakan protes sebagai bentuk ketidaksetujuan, melainkan juga merupakan perintah moral yang bertumpu pada prinsip *amar ma’ruf nahyi munkar*. Dalam kerangka ini, oposisi bukan hanya ditujukan kepada penguasa, tetapi juga terhadap segala bentuk penyimpangan yang mengancam keutuhan moral dan spiritual masyarakat. Hal ini ditegaskan dalam banyak ayat Al-Qur’an dan hadis Nabi, seperti sabda beliau, “*Sebaik-baik jihad adalah perkataan yang benar di hadapan penguasa yang zalim*” [Abu Dawud, hadis no. 4344]. Ini berarti, menasihati pemimpin yang lalim dan menyimpang dengan cara yang baik dan benar termasuk jihad yang paling mulia, dengan tujuan menegakkan keadilan di hadapan mereka.

Oleh karena itu, oposisi dalam Islam bersifat multi-dimensi: teologis, etis, sosial, dan politis. Tidak semua bentuk oposisi harus diwujudkan dalam gerakan politik formal, melainkan bisa muncul dalam bentuk kritik intelektual, perlawanan kultural, atau bahkan kesunyian sufi yang menjadi sindiran keras terhadap kebobrokan moral penguasa. Al-Hallaj, misalnya, meskipun tidak secara eksplisit menyerang penguasa, namun ekspresi sufistiknya yang radikal ditafsirkan sebagai bentuk pembangkangan terhadap rezim formalistik kekuasaan ‘Abbasiyah kala itu. Akademisi ternama Louis Massignon menyebut Al-Hallaj sebagai simbol perlawanan terhadap ortodoksi negara dan agama [Louis Massignon, 1982], begitu juga

Annemarie Schimmel menyimpulkan hal yang serupa tentang tokoh ini [Annemarie Schimmel, 1975].

Selain Al Hallaj, Hasan Al-Bashri, sufi awal dalam tradisi Islam, juga sangat *vocal* menentang kekuasaan Bani Umayyah yang hidup mewah, hedonis, dan despotik. Karena itu, Yohanan Friedmann menyebut gerakan sufi sebagai oposisi sosial dan militan [Friedmann, 2003] seperti yang diperjuangkan *Tarekat Sanusiyah* di Libya menentang kolonialisme Italia, atau *Tarekat Qodiriyah dan Naqsyabandiyah* di Asia Tengah dan Anatolia. Di Indonesia sendiri, para pemimpin tarekat berkontribusi mengusir penjajah seperti dalam peristiwa Pemberontakan Petani Banten 1888 [Sartono Kartodirjo, 1966; Martin van Bruinessen, 1992].

Dengan demikian, dapat dibaca bahwa kesunyian para sufi sejatinya bukanlah bentuk pengasingan diri yang steril dari realitas sosial, melainkan justru fondasi spiritual untuk melawan kezaliman. Laku dzikir dan khalwat tidak menumpulkan kepekaan mereka terhadap penderitaan umat, tetapi menjadi sumber energi moral untuk menyuarakan keadilan. Sejarah membuktikan bahwa suara mereka yang lahir dari keheningan mampu menjelma menjadi perlawanan—baik terhadap hedonisme dan despotisme Bani Umayyah, maupun terhadap imperialisme dan penjajahan yang menggerogoti martabat bangsa. Dalam makna ini, tasawuf tidak sekadar jalan sunyi menuju Tuhan, tetapi juga jalan terang yang menghubungkan spiritualitas dengan tanggung jawab sosial-keumatan. Para sufi menegaskan bahwa cinta kepada Allah tak mungkin dipisahkan dari keberpihakan kepada manusia tertindas, sehingga kesunyian mereka sesungguhnya bergema sebagai protes terhadap ketidakadilan.

Dalam konteks modern, oposisi dalam Islam semakin kompleks karena harus berhadapan dengan persoalan negara bangsa, sekularisme, hegemoni global, dan krisis legitimasi moral dalam politik kontemporer. Pemikir seperti Rachid Ghannouchi dan Abdolkarim Soroush berusaha mereformulasi gagasan oposisi dalam Islam ke dalam bentuk partisipasi demokratis dan penghargaan terhadap pluralisme. Bagi mereka, oposisi bukan hanya diperbolehkan, tetapi dibutuhkan untuk menjamin keberlangsungan etika publik dalam masyarakat muslim yang majemuk dan terbuka [Rachid Ghannouchi, 2022].

Namun demikian, dalam sejarah modern Islam, bentuk-bentuk oposisi yang ekstrem juga muncul, terutama dalam wujud gerakan fundamentalis yang menolak kompromi dengan realitas politik kontemporer. Sayyid Qutb, misalnya, melakukan kritik tajam terhadap negara nasional yang dianggap sebagai *jahiliyyah* baru, dan menyatakan perlunya revolusi untuk menegakkan *hakimiyyah* dalam sebuah sistem negara Islam [Sayyid Qutb, 1964]. Gagasan ini kemudian menjadi inspirasi bagi kelompok radikal yang cenderung menjadikan oposisi sebagai jalan kekerasan untuk mencapai tujuan politisnya. Di sinilah pentingnya mengembangkan pendekatan oposisi yang berimbang dan selaras antara etika transformasi dan kewaspadaan terhadap kekerasan politik.

Dengan demikian, tulisan ini bertujuan untuk menggali akar historis dan landasan normatif dari politik oposisi dalam Islam, serta menganalisis bagaimana bentuk-bentuk

oposisi tersebut berkembang dan bertransformasi dalam berbagai konteks sosial-politik, dari era klasik hingga kontemporer. Kajian ini akan menyoroti oposisi sebagai bagian dari proyek etis Islam dalam menjaga keseimbangan antara kekuasaan, keadilan, dan keberlanjutan sosial umat manusia. Oposisi bukanlah antitesis dari Islam, tetapi justru bisa menjadi salah satu manifestasi paling otentik dari semangat kenabian itu sendiri: menyuarakan kebenaran dan menegakan keadilan di tengah kekuasaan yang menyimpang.

## **B. METODE PENELITIAN**

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif berbasis kajian kepustakaan (*library research*), dengan orientasi analitis-kritis. Pendekatan ini dipilih karena fokus utama penelitian adalah pada pemahaman mendalam terhadap konsep, praktik, dan narasi oposisi politik dalam tradisi Islam, baik pada awal kemunculan Islam atau fase klasik maupun kontemporer. Pendekatan ini sejalan dengan pandangan Robert C. Bogdan dan Sari Knopp Biklen, bahwa penelitian kualitatif bertujuan memahami makna tindakan sosial dalam konteks yang kompleks dan historis [Bogdan dan Biklen, 2007].

Dalam menganalisis data, digunakan dua metode utama: analisis isi (*content analysis*) dan analisis wacana kritis (*critical discourse analysis*). Analisis isi digunakan untuk mengidentifikasi, mengklasifikasikan, dan menginterpretasi istilah-istilah kunci seperti *'adl* (keadilan), *syura* (musyawarah), *amar ma'ruf nahi munkar*, dan *hakimiyyah*, sebagaimana digunakan dalam berbagai teks klasik dan modern. Teknik ini mengikuti pendekatan Krippendorff yang menekankan pentingnya konteks makna dalam struktur teks dan ide [Klaus Krippendorff, 2013].

Sementara itu, analisis wacana kritis diterapkan untuk memahami bagaimana narasi tentang oposisi dibentuk dan dimaknai dalam relasi kekuasaan. Pendekatan ini merujuk pada paradigma kritis sebagaimana dikembangkan oleh Norman Fairclough, yang melihat bahasa sebagai praktik sosial yang tidak netral, melainkan sarat dengan ideologi dan relasi kuasa [Norman Fairclough, 1995]. Dalam konteks ini, narasi tentang "kewajiban taat kepada *ulil amri*", misalnya, tidak hanya dipahami sebagai doktrin teologis, tetapi juga sebagai konstruksi politik yang bisa berfungsi hegemonik untuk meredam kritik dan oposisi.

Penelitian ini bersifat deskriptif-analitis. Secara deskriptif, tulisan ini memetakan berbagai bentuk oposisi dalam sejarah Islam: mulai dari oposisi kelompok Khawarij, kritik para ulama terhadap kekuasaan dinasti, oposisi sufistik, hingga gerakan Islamis dan oposisi intelektual modern. Secara analitis, tulisan ini mengevaluasi argumen normatif, etis, dan sosial dari masing-masing bentuk oposisi serta relevansinya dalam konteks masyarakat Muslim kontemporer.

## C. HASIL DAN DISKUSI

### Politik Oposisi dalam Tradisi Islam: Perspektif Historis dan Normatif

#### 1. Oposisi di Era Khulafaur Rasyidin dan Pasca-Nabi

Masa awal Islam merupakan periode transisi dan transformasi yang sarat dengan dinamika politik, sosial, dan teologis. Setelah wafatnya Nabi Muhammad SAW, persoalan tentang siapa yang berhak memimpin umat menjadi isu sentral yang memicu perbedaan pendapat di kalangan sahabat [Khalil Abdul Karim, 2012; Farag Fouda, 2003; Husain Haekal, 2013]. Pemilihan Abu Bakar sebagai khalifah pertama melalui *Saqifah Bani Sa'idah* menandai lahirnya sistem politik pasca-kenabian, namun juga menimbulkan diskusi tentang legitimasi dan bentuk kepemimpinan dalam Islam. Dalam konteks ini, banyak kalangan akademik modern berpendapat bahwa pertanyaan-pertanyaan mendasar tentang otoritas, partisipasi, dan oposisi politik telah muncul sejak detik pertama kekuasaan Islam tanpa Nabi [Talal Asad, 2003].

Konflik semakin nyata pada masa kekhalifahan 'Utsman ibn 'Affan. Ia dikritik karena dugaan praktik nepotisme, terutama pengangkatan kerabatnya dari klan Umayyah ke posisi strategis, seperti Marwan ibn al-Hakam. Kritik terhadap Utsman berasal bukan hanya dari kelompok luar Hijaz, tetapi juga dari sahabat senior seperti Abu Dzar al-Ghifari yang mengecam akumulasi kekayaan dan korupsi moral dalam lingkungan elit kekuasaan [Adonis, vol 1, 2007]. Adonis dalam *Al Tsabit wa Al Mutahawwil* memberi keterangan bahwa gerakan moral yang dipelopori Abu Dzar al-Ghifari merupakan bentuk oposisi atas keputusan penguasa yang menyimpang. Menurut Madelung, ketidakpuasan ini berkembang menjadi perlawanan terbuka yang berpuncak pada pembunuhan 'Utsmān oleh kelompok pemberontak dari Mesir, Kufah, dan Basrah [Wilferd Madelung, 1997; Farag Fouda, 2003].

Pembunuhan ini memicu fase yang dikenal sebagai *fitnah kubra* (fitnah besar), yaitu perang saudara pertama dalam sejarah Islam. Ali ibn Abi Thalib, sebagai khalifah keempat, menghadapi tantangan dari Aisyah, Thalhah, dan Zubair dalam Perang Jamal, serta dari Muawiyah ibn Abi Sufyan dalam Perang Shiffin. Peristiwa arbitrase (*tahkim*) pasca-Shiffin kemudian menyebabkan kelompok dari pihak Ali keluar dan membentuk gerakan Khawarij. Mereka mengecam keputusan arbitrase sebagai bentuk penyelewengan dari prinsip keesaan dan kekuasaan mutlak Allah (*tawhid al-hakimiyyah*), dan mengusung slogan "*lā hukma illā lillāh*" (tidak ada hukum selain milik Allah) [A.J. Wensinck, 1965].

Khawarij adalah bentuk awal dari gerakan oposisi teologis dan militan dalam Islam. Mereka menganggap semua pihak yang terlibat dalam *tahkim* sebagai kafir, termasuk Ali dan Mu'awiyah. Mereka mengembangkan doktrin bahwa dosa besar (*kabirah*) menyebabkan pelakunya keluar dari Islam, sehingga legitimasi politik juga terkait erat dengan ketaatan pribadi kepada syariat. Dalam kajian Hamid Enayat, Khawarij menjadi simbol oposisi yang menolak kompromi politik, dan menjadi inspirasi bagi kelompok-kelompok ekstrem dalam

sejarah Islam [Hamid Enayat, 1982]. Kompromi politik yang tidak didasarkan pada hukum Tuhan dianggap menyimpang, dan karena itu, menurut Khawarij, pelakunya harus diperangi.

Selain Khawarij, muncul pula kelompok Syiah sebagai ekspresi lain dari ketidakpuasan terhadap perkembangan politik pasca-Nabi. Berbeda dari Khawarij yang bersifat horizontal dan puritan, Syiah mengembangkan narasi vertikal dan mesianik dengan menekankan bahwa kepemimpinan umat (*imamah*) adalah hak eksklusif Ahlul Bait. Menurut Syiah, kekuasaan harus diwariskan kepada Ali dan keturunannya sebagai bagian dari mandat *ilahi* yang berkelanjutan. Pandangan ini menjadi dasar teologis sekaligus ideologis bagi pembentukan oposisi Syiah terhadap negara Sunni ortodoks selama berabad-abad [Moojan Momen, 1985].

Gerakan Murji'ah pun lahir dari ketegangan teologis yang berakar pada peristiwa fitnah. Berbeda dari Khawarij yang mengkafirkan pelaku dosa besar, Murji'ah mengambil posisi "menunda" penghakiman kepada Allah, dan menekankan pentingnya iman daripada amal. Meskipun tidak bersifat politis secara langsung, doktrin ini berfungsi sebagai resistensi pasif terhadap kekacauan politik kala itu. Menurut Harun Nasution, Murji'ah berkontribusi pada stabilitas sosial dengan mengurangi tensi *takfir* dalam masyarakat Islam yang plural [Harun Nasution, 1986]. Fenomena pengkafiran saat itu menjadi realitas yang dialami umat Islam. Perbedaan haluan politik dan teologis telah membuat masing-masing kelompok saling mengkafirkan, dan bahkan menimbulkan konflik fisik yang berdarah-darah.

Sejarawan seperti Crone dan Hinds menyatakan bahwa perang saudara pasca-'Utsman mencerminkan kegagalan Islam awal dalam menyatukan otoritas spiritual dan politik dalam satu entitas. Ketegangan antara kekuasaan politik yang realis dengan idealisme religius terus membayang-bayangi sejarah politik Islam hingga kini. Mereka menyoroti bahwa munculnya berbagai kelompok pasca-'Utsman menunjukkan bahwa Islam sejak awal telah menjadi medan perebutan tafsir dan representasi kekuasaan [Patricia Crone dan Martin Hinds, 1986]. Kenyataan ini membuat umat Islam terpecah, bahkan saling membunuh hanya untuk memastikan kelompoknya yang lebih benar dan sah. Wafatnya Utsman bin 'Affan (35 H/656 M), menjadi salah satu titik paling genting dalam sejarah awal Islam. Pembunuhan beliau tidak hanya meninggalkan luka mendalam dalam tubuh umat, tetapi juga membuka ruang pertentangan politik, sosial, dan teologis yang kemudian membelah komunitas Muslim menjadi berbagai faksi. Umat Islam saat itu terbelah menjadi tiga; pendukung Ali bin Abi Thalib; Aisyah istri Nabi, Talhah, dan Zubair; dan Mu'awiyah.

Dalam perspektif kontemporer, dinamika oposisi di masa awal ini menunjukkan bahwa Islam membuka ruang bagi perbedaan politik, meskipun belum dalam bentuk institusional seperti partai atau parlemen. Perbedaan antara Khawarij, Syiah, dan Murji'ah mencerminkan keragaman cara umat Islam dalam merespons krisis legitimasi, keadilan, dan otoritas yang terjadi pada masa itu. Bentuk-bentuk awal oposisi tersebut merupakan laboratorium ideologi politik Islam yang bertahan dalam wacana hingga sekarang. Karena itu,

memahami politik oposisi di era Khulafaur Rasyidin dan pasca-Nabi bukan hanya penting untuk melihat akar sejarah konflik internal umat Islam, tetapi juga sebagai dasar teoritis untuk membangun tradisi oposisi yang beretika, konstruktif, dan berlandaskan pada prinsip keadilan sosial dalam Islam. Gerakan oposisi dalam Islam tidak hanya politis, tapi juga etis, bahkan teologis.

## 2. Oposisi Ulama dan Sufi terhadap Tirani

Dalam sejarah politik Islam klasik, ulama dan sufi memainkan peran penting sebagai kekuatan oposisi moral terhadap tirani dan penyimpangan kekuasaan. Tidak seperti gerakan oposisi yang mengangkat senjata, oposisi ulama dan sufi umumnya bersifat etis dan intelektual. Mereka menentang kekuasaan melalui penolakan terhadap kerja sama politik, kritik terhadap ideologi penguasa, dan dakwah publik yang membangun kesadaran umat. Dalam banyak kasus, sikap ini membawa konsekuensi serius, seperti pengasingan, pemenjaraan, bahkan eksekusi. Namun, oposisi tersebut menegaskan bahwa dalam Islam terdapat tradisi kritik yang kokoh terhadap kezaliman (*zulm*) dan penyimpangan kekuasaan dari nilai-nilai syariat.

Salah satu contoh penting adalah Imam Abu Hanifah (w. 150 H), pendiri mazhab Hanafi, yang secara konsisten menolak jabatan *qadhi* (hakim agung) yang ditawarkan oleh pemerintahan Abbasiyah. Ia menyadari bahwa posisi tersebut dapat membawanya pada kompromi terhadap kekuasaan yang cenderung otoriter. Dalam biografinya, dikisahkan bahwa penolakannya menyebabkan ia dipenjara dan disiksa. Al-Khatib al-Baghdadi dalam *Tarikh Baghdad* menyebut bahwa Abu Hanifah lebih memilih kematian daripada menjadi alat legitimasi negara [Al-Khatib al-Baghdadi, 2001]. Sikap ini menjadi simbol bagi independensi ulama dan model perlawanan pasif terhadap penguasa yang tidak adil, yang memaksakan kehendaknya dengan cara membungkam kebebasan berpendapat dan bertindak.

Imam Ahmad bin Hanbal (w. 241 H), pendiri mazhab Hanbali, juga terkenal dengan penolakannya terhadap doktrin *khalq al-Qur'an* (bahwa Al-Qur'an adalah makhluk) yang diwajibkan oleh kekuasaan Abbasiyah di bawah pengaruh aliran Mu'tazilah. Ia mengalami penyiksaan dan penahanan selama era *mihnah* (inkuisisi) karena menolak mengikuti pendapat resmi negara. Dalam *Kitab al-Mihnah*, Ibn al-Jawzi mencatat bagaimana Ahmad bin Hanbal tetap teguh pada prinsipnya meskipun menghadapi tekanan berat dari penguasa [Ibn al-Jawzi, 2003]. Kasus ini menunjukkan bagaimana ulama dapat menjadi benteng moral umat di tengah hegemoni ideologis negara. Ulama harus menjadi penjaga stabilitas nalar sebuah bangsa di saat kebijakan penguasa mengarah pada penetapan tafsir tunggal yang hegemonik.

Apa yang ditunjukkan Ahmad bin Hanbal bukan semata perbedaan teologis, melainkan bentuk perlawanan intelektual terhadap kooptasi negara atas otoritas keagamaan. Penolakan terhadap *khalq al-Qur'an* dipahami sebagai upaya mempertahankan kemandirian penafsiran keagamaan dari kontrol negara yang menghendaki penafsiran tunggal dan semena-mena. Ini

mencerminkan oposisi berbasis epistemologi yang menolak totalisasi ideologi penguasa terhadap makna wahyu.

Selain ulama fikih dan hadis, para sufi juga memainkan peran penting dalam membentuk oposisi spiritual terhadap kekuasaan tiranik. Al-Hallaj (w. 309 H), seorang mistikus besar dari Baghdad, dieksekusi oleh otoritas Abbasiyah karena ajaran dan ekspresinya yang dianggap membahayakan stabilitas negara dan ortodoksi keagamaan. Ungkapan terkenal, *Ana al-Haqq* (“Akulah Kebenaran”), ditafsirkan oleh lawan politiknya sebagai klaim ketuhanan, padahal dalam tafsir sufistik itu merupakan ekspresi *fana’* (peleburan diri dalam Tuhan). Louis Massignon dalam *The Passion of al-Hallaj* menafsirkan eksekusi Hallaj bukan sekadar soal teologi, melainkan tentang konflik antara kebebasan spiritual dan struktur otoriter kekuasaan Abbasiyah [Louis Massignon, 1982].

Eksekusi Al-Hallaj menyingkap ketegangan laten antara otoritas spiritual dan otoritas politik-religius dalam sejarah Islam klasik. Dalam pandangan sufistik, ungkapan *Ana al-Haqq* adalah simbol ekstase ruhani, ketika ego manusia lenyap dalam samudra kehadiran Ilahi. Namun, bagi aparat Abbasiyah yang sedang berusaha mempertahankan legitimasi, setiap ekspresi yang dianggap menyimpang dari ortodoksi resmi dapat dibaca sebagai ancaman subversif. Massignon menekankan bahwa kasus Al-Hallaj tidak bisa direduksi hanya pada soal doktrin, melainkan juga mencerminkan politik kekuasaan: negara berupaya mengontrol makna, menentukan batas ortodoksi, dan menyingkirkan setiap wacana alternatif yang berpotensi mengganggu stabilitas. Dengan demikian, Al-Hallaj tidak hanya tampil sebagai seorang mistikus, tetapi juga sebagai figur oposisi yang mewakili suara kebebasan ruhani melawan birokrasi agama dan negara. Bagi banyak kalangan, Al-Hallaj menjadi simbol keberanian spiritual—bahwa cinta Ilahi, ketika dihayati sepenuh jiwa, tak bisa dipenjara oleh kuasa duniawi.

Oposisi sufi juga terlihat dalam karya dan gerakan Jalaluddin Rumi (w. 672 H). Meskipun hidup dalam naungan kekuasaan Seljuk, Rumi menawarkan kritik kultural terhadap formalisme agama dan politik yang kehilangan ruh spiritual. Dalam *Mathnawi*, Rumi sering menyindir para *qadhi*, ulama istana, dan penguasa yang memanipulasi agama untuk kepentingan duniawi. Menurut Annemarie Schimmel, karya Rumi menampilkan “*silent resistance*” terhadap kekuasaan, bukan dalam bentuk protes politik, melainkan melalui penggambaran cinta ilahi yang menolak absolutisme duniawi [Annemarie Schimmel, 1993]. Dalam banyak studi praktik sufi pada abad pertengahan sering menjadi ruang sosial alternatif bagi rakyat miskin dan marginal untuk melarikan diri dari dominasi politik negara dan kelas ulama ortodoks. Dalam konteks ini, sufisme bukan sekadar ajaran spiritual, tetapi juga menjadi wadah oposisi sosial terhadap tatanan hegemonik yang eksklusif.

Di dunia Islam bagian Timur, gerakan sufi seperti *Naqsyabandiyah* dan *Qadiriyyah* juga terlibat dalam perlawanan terhadap kolonialisme. Di India, Syekh Ahmad Sirhindi memimpin gerakan reformis yang mengkritik sinkretisme politik Dinasti Mughal. Di Afrika

Utara, Sufi seperti Amir Abdul Qadir dari Aljazair menggunakan jaringan tarekat untuk melawan kolonialisme Prancis. Oposisi sufi dalam konteks ini merupakan bentuk perlawanan simbolik yang menyatukan dimensi spiritual, kultural, dan politik.

Di Indonesia, oposisi ulama dan sufi juga tercermin dalam perlawanan terhadap kolonialisme dan kekuasaan lokal yang lalim. Tokoh-tokoh seperti Tuanku Imam Bonjol (Naqsyabandiyah), Pangeran Diponegoro (tarekat Syattariyah), dan KH. Hasyim Asy'ari (pesantren dan NU) menggunakan basis spiritual untuk menolak dominasi kekuasaan yang dinilai tidak sah atau menyimpang dari nilai-nilai Islam. Di Indonesia, pesantren dan tarekat menjadi ruang aman bagi ekspresi kritik terhadap kekuasaan..

Dengan demikian, baik ulama maupun sufi telah memainkan peran oposisi dalam berbagai bentuk: intelektual, teologis, kultural, dan spiritual. Oposisi mereka bukan sekadar reaksi terhadap ketidakadilan, tetapi merupakan bagian dari tanggung jawab etis dalam tradisi Islam. Dalam konteks ini, ulama dan sufi menghadirkan semacam "etika oposisi" yang menolak kooptasi kebenaran oleh negara dan menegaskan kembali otoritas moral sebagai dasar transformasi sosial.

### **Politik Oposisi Islam Kontemporer: Identitas, Perlawanan, dan Demokratisasi**

#### **3. Islamisme dan Politik Oposisi Modern**

Munculnya gerakan Islamisme modern merupakan kelanjutan dari tradisi panjang oposisi dalam Islam, namun dengan bentuk, metode, dan orientasi yang lebih kompleks. Di tengah disintegrasi kekhalifahan Utsmani, penetrasi kolonialisme Eropa, dan kebangkitan nasionalisme sekuler di dunia Muslim, Islamisme tampil sebagai wacana alternatif yang menggabungkan identitas keagamaan dengan agenda politik dan sosial. Gerakan ini bukan hanya perlawanan terhadap dominasi asing, tetapi juga kritik terhadap modernitas Barat yang dianggap sekuler, materialistik, dan bertentangan dengan nilai-nilai spiritual Islam. Dalam konteks inilah, Islamisme menjadi medan ekspresi oposisi politik berbasis keimanan yang mengakar dalam diskursus *tahkim* dan *islah* (reformasi) yang menjadi dasar pemikiran mereka [Olivier Roy, 1994].

Gerakan Ikhwanul Muslimin (IM) di Mesir, yang didirikan oleh Hasan al-Banna pada tahun 1928, menjadi salah satu ekspresi paling signifikan dari oposisi politik Islam modern. Al-Banna merumuskan bahwa Islam adalah sistem yang menyeluruh (*nizham syamil*), mencakup aspek spiritual, sosial, ekonomi, hingga politik. Dalam karyanya *Risalat al-Ta'lim*, al-Banna menyerukan pembentukan negara Islam yang menerapkan syariah secara total, sebagai bentuk resistensi terhadap sistem Barat dan dominasi kolonial Inggris di Mesir [Hasan al-Banna, 1950]. Gerakan ini menolak sekularisme yang dibawa oleh elite modernis dan militer Mesir, serta menempatkan dirinya sebagai pembela moralitas dan identitas umat.

Dalam perkembangan selanjutnya, pemikiran Sayyid Qutb memberi warna ideologis yang lebih tajam terhadap oposisi Islam. Melalui konsep *hakimiyyah* (kedaulatan mutlak milik

Allah) dan *jahiliyyah* (ignoransi moral dan sosial di luar hukum Tuhan), Qutb mengkritik keras sistem politik modern yang dianggap telah menggantikan hukum Tuhan dengan hukum manusia. Dalam *Ma'alim fi al-Tariq*, ia menyatakan bahwa seluruh sistem yang tidak berdasarkan syariah adalah batil dan wajib diperangi melalui “revolusi ideologis” [Sayyid Qutb, 1964]. Qutb menekankan perlunya "avant-garde" Islam—sekelompok kecil mukmin sejati—yang akan memimpin perubahan menuju masyarakat Islami.

Pemikiran Qutb menginspirasi banyak gerakan Islamis di dunia, namun juga menimbulkan kontroversi. Beberapa kelompok memahaminya sebagai dasar legitimasi jihad bersenjata terhadap rezim-rezim yang dianggap *thaghut* (tirani), termasuk negara-negara Muslim yang sekuler. Gerakan seperti Jihad Islam Mesir, Al-Qaeda, hingga ISIS banyak mengadopsi terminologi Qutbian dalam merumuskan aksi mereka. Dalam kajian Gilles Kepel, radikalisme politik ini terjadi ketika Islamisme beralih dari oposisi moral menuju oposisi militan yang destruktif [Gilles Kepel, 2002].

Namun tidak semua bentuk Islamisme bersifat radikal. Tokoh seperti Rachid Ghannouchi di Tunisia berupaya memformulasikan bentuk oposisi Islam yang kompatibel dengan demokrasi dan pluralisme. Dalam *Public Freedoms in the Islamic State*, ia menekankan pentingnya hak oposisi dan kebebasan berekspresi sebagai bagian dari *maqashid syariah* [Rachid Ghannouchi, 2022]. Ghannouchi dan partainya, *Ennahda*, memilih jalan partisipatif dan dialogis dalam sistem demokrasi, dan bahkan menggeser fokus dari "Islam politik" menuju "demokrasi dengan inspirasi Islam". Pendekatan ini menunjukkan bahwa oposisi Islam tidak harus berarti penolakan total terhadap sistem modern, tetapi bisa berupa partisipasi kritis yang transformatif.

Dalam konteks Indonesia, fenomena Islamisme juga memperlihatkan dinamika yang serupa. Gerakan seperti Masyumi di masa awal kemerdekaan, hingga Partai Keadilan Sejahtera (PKS) dalam era Reformasi, merupakan bentuk artikulasi politik Islam dalam kerangka demokrasi. Namun di sisi lain, juga muncul kelompok-kelompok seperti *Hizbut Tahrir Indonesia* (HTI) atau *Front Pembela Islam* (FPI) yang menolak sistem demokrasi dan mendorong konsep khilafah atau moral *policing* sebagai bentuk oposisi terhadap negara sekuler. Hal ini menunjukkan bahwa oposisi Islam modern di Indonesia terbelah antara model partisipatoris dan eksklusivis, tergantung pada orientasi ideologi dan strategi dakwahnya.

Oposisi Islam di era modern menghadirkan dilema antara perjuangan normatif dan potensi eksklusivisme. Di satu sisi, Islamisme menawarkan kritik terhadap krisis etika dan ketimpangan global yang diabaikan oleh ideologi sekuler. Namun di sisi lain, jika oposisi ini tidak dilandasi oleh prinsip inklusivitas dan etika publik, maka ia mudah terjebak dalam logika *takfiri* dan kekerasan simbolik. Karenanya, membedakan antara *oposisi etis* dan *oposisi destruktif* menjadi penting dalam wacana Islam kontemporer. Oposisi etis adalah kritik terhadap ketidakadilan dengan tetap menjunjung martabat manusia, sementara oposisi

destruktif menjadikan agama sebagai alat delegitimasi dan permusuhan yang tidak produktif [Abdullah Saeed, 2018].

#### 4. Oposisi Intelektual dan Reformasi Politik

Dalam arus besar politik oposisi Islam kontemporer, muncul pendekatan yang lebih reflektif dan reformis dibandingkan ekspresi Islamisme radikal. Pendekatan ini dikenal sebagai oposisi intelektual—yaitu bentuk resistensi yang bertumpu pada kerja-kerja pemikiran, diskursus publik, dan advokasi reformasi institusional. Para pemikir Muslim modern seperti Rachid Ghannouchi, Abdolkarim Soroush, dan Nurcholish Madjid berperan penting dalam membentuk paradigma oposisi non-kekerasan yang berbasis pada nilai-nilai demokrasi, hak asasi manusia, dan pluralisme. Mereka menekankan bahwa Islam memiliki warisan etis dan epistemologis yang mendukung perubahan sosial-politik secara damai dan rasional [Abdou Filali-Ansary, 2010].

Rachid Ghannouchi, sebagai pemimpin Ennahda di Tunisia, merepresentasikan transformasi gerakan Islam dari oposisi ideologis menuju partisipasi demokratis. Dalam *Al-Hurriyat al-'Ammah fi al-Dawlah al-Islamiyyah* (1993), ia menekankan bahwa kebebasan sipil, hak oposisi, dan akuntabilitas pemerintah adalah bagian dari *maqashid al-syari'ah*. Ghannouchi mengembangkan gagasan bahwa demokrasi bukanlah produk eksklusif Barat, tetapi juga hasil dari ijtihad politik Islam yang mampu merespons modernitas dengan kreatif [Rachid Ghannouchi, 1993]. Dalam konteks ini, oposisi tidak diposisikan sebagai permusuhan terhadap negara, melainkan sebagai mekanisme kontrol dan koreksi terhadap kekuasaan.

Abdolkarim Soroush, pemikir asal Iran, menawarkan pendekatan filosofis-kritis terhadap relasi antara agama dan kekuasaan. Dalam kerangka *nazarīyyat-e qazā wa taqaddus* (teori pembacaan dan kesakralan), ia memisahkan antara inti agama yang transenden dan pemahaman manusia terhadapnya yang bersifat historis dan berubah-ubah. Soroush menentang gagasan negara teokratis yang memonopoli tafsir agama dan menolak adanya oposisi intelektual. Baginya, kebebasan berpikir adalah syarat bagi tumbuhnya etika keagamaan yang otentik [Abdolkarim Soroush, 2000].

Nurcholish Madjid, atau yang biasa disebut Cak Nur, mengembangkan wacana *Islam inklusif* di Indonesia. Ia menolak formalisasi syariah dalam bentuk negara Islam dan mengajukan konsep "Islam yes, Partai Islam no", sebagai upaya membedakan antara ajaran Islam dan institusi politik yang bisa salah. Dalam bukunya *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan*, Cak Nur menyatakan bahwa oposisi dalam masyarakat Muslim harus bersifat substantif, yakni membela keadilan, kebebasan, dan keutuhan bangsa, bukan sekadar reaktif terhadap penguasa [Nurcholish Madjid, 1992]. Pendekatan Cak Nur mengintegrasikan nilai-nilai Islam dengan prinsip-prinsip demokrasi Pancasila, dan menjadi dasar bagi oposisi intelektual terhadap arus populisme religius dan sektarianisme di Indonesia. Bentuk oposisi yang dikembangkan oleh ketiga tokoh tersebut berbeda dari radikalisme Islamisme. Mereka

menghindari kekerasan dan lebih memilih jalur reformasi gradual—baik melalui pendidikan politik, penerbitan karya ilmiah, maupun advokasi kebijakan publik.

Dalam konteks Arab pasca-Arab Spring, pendekatan oposisi intelektual semakin mendapat perhatian. Di tengah kemunduran demokrasi dan menguatnya rezim otoriter, para intelektual Muslim memainkan peran penting sebagai “penjaga nurani publik”—melalui kritik budaya, gerakan civil society, dan penguatan wacana hak asasi manusia. Di Tunisia dan Maroko, misalnya, pemikir seperti Mohamed Talbi dan Abdessalam Yassine memadukan spiritualitas Islam dengan wacana HAM untuk membentuk oposisi kultural terhadap rezim korup.

Di Indonesia, oposisi intelektual juga terlihat dalam peran organisasi seperti Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah. Keduanya sering tampil sebagai penyeimbang dalam wacana politik nasional, menolak formalisasi agama dalam negara, tetapi aktif dalam advokasi etika politik dan reformasi sosial. Kekuatan masyarakat sipil Islam di Indonesia menjadi model penting bagi dunia Muslim lain dalam membangun demokrasi dengan basis religius yang toleran. Dengan demikian, oposisi intelektual merupakan salah satu bentuk paling penting dan berkelanjutan dalam politik Islam kontemporer. Ia berakar pada tradisi kritik dalam Islam klasik, tetapi disesuaikan dengan konteks sosial modern yang menuntut rasionalitas, hak sipil, dan etika publik. Pendekatan ini bukan hanya menjadi alternatif dari oposisi radikal, tetapi juga menjadi pondasi bagi transformasi sosial-politik yang berkeadaban dan berkelanjutan.

### **Etika Oposisi dalam Islam: Antara *Amar Ma'ruf* dan Nihilisme Politik**

Dalam ajaran Islam, oposisi terhadap ketidakadilan bukan sekadar hak politik, tetapi merupakan tanggung jawab etis yang berakar dalam prinsip *amar ma'ruf nahi munkar* (menyeru kepada kebaikan dan mencegah kemungkaran). Prinsip ini bukan hanya instrumen dakwah, tetapi juga kerangka normatif bagi keterlibatan politik dan sosial dalam masyarakat Muslim. Namun, pelaksanaan prinsip tersebut tidak bersifat absolut, melainkan harus mempertimbangkan *maqasid al-syari'ah* (tujuan-tujuan hukum Islam), serta *fiqh al-awlawiyyat* (prioritas hukum), agar tidak menghasilkan kerusakan (*mafsadah*) yang lebih besar dari kebaikan yang diharapkan.

Al-Ghazali dalam *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* menyatakan bahwa *amar ma'ruf* harus dilakukan oleh orang yang memiliki ilmu, kepekaan moral, dan kebijaksanaan, bukan dengan amarah atau fanatisme. Ia mengingatkan bahwa tindakan koreksi publik terhadap penguasa (*al-nahy 'an al-munkar li al-hukkām*) harus mempertimbangkan maslahat dan kemungkinan efek negatifnya. Menurutnya, jika koreksi itu justru menimbulkan kekacauan dan memperparah kezaliman, maka diam bisa menjadi sikap yang lebih bijak [Al-Ghazali, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*,]. Pendekatan Al-Ghazali ini mencerminkan kesadaran bahwa etika oposisi bukan soal keberanian semata, tetapi juga soal kebijaksanaan dan akuntabilitas moral.

Dalam konteks ini, *amar ma'ruf nahi munkar* bukan hanya aktivitas individual, tetapi menjadi dasar bagi pembentukan masyarakat sipil Islam yang kritis dan bertanggung jawab. Ibn Taymiyyah menekankan bahwa perlawanan terhadap kemungkaran sosial dan politik harus dilakukan dengan cara yang menghindari *fitnah* (kekacauan), dan seharusnya tidak menjadi dalih untuk memberontak tanpa tujuan yang jelas. Ia bahkan mengatakan, “Allah memerintahkan keadilan dan bukan sekadar penggulingan penguasa.” [Ibn Taymiyyah, *Al-Hisbah fi al-Islam*, 2001] Maka, oposisi dalam Islam harus diletakkan dalam kerangka *ta'dil* (mengedepankan keadilan), bukan semata-mata *iqāmat al-daulah* (pendirian negara).

Sayangnya, dalam beberapa konteks kontemporer, narasi oposisi sering tergelincir menjadi bentuk nihilisme politik, yaitu penolakan menyeluruh terhadap institusi, hukum, dan pemerintahan yang sah, hanya karena dianggap tidak Islami. Bentuk oposisi seperti ini bukan dilandasi semangat korektif-etis, melainkan sikap destruktif yang menolak kompromi, dialog, dan reformasi. Dalam analisis Abdullah Saeed, fenomena ini muncul ketika *amar ma'ruf* dijalankan tanpa basis keilmuan dan konteks sosial yang matang. Ia menyebutnya sebagai “puritanisme politik”—upaya untuk menciptakan masyarakat ideal dengan cara yang ahistoris dan anti-demokratik [Abdullah Saeed, 2018].

Etika oposisi dalam Islam, oleh karena itu, memerlukan *hikmah* (kebijaksanaan), *taqwa* (kesadaran moral), dan *ilm* (pengetahuan). Ketiga pilar ini menjadi pembeda antara oposisi yang otentik dengan yang manipulatif. Dalam tradisi politik Islam, kritik terhadap penguasa (*al-nuṣḥ li al-ḥukkām*) tidak dimaknai sebagai penghasutan atau penghinaan, melainkan nasihat yang dilakukan dengan adab, ilmu, dan kesabaran. Al-Mawardi dalam *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah* menekankan bahwa rakyat berhak memberi kritik jika penguasa lalai dari keadilan, tetapi tetap dalam batas penghormatan terhadap ketertiban sosial dan keamanan umat [Al-Mawardi, 1996].

Di Indonesia, etika oposisi juga berkembang dalam konteks demokrasi Pancasila. Tokoh seperti KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) menegaskan bahwa oposisi dalam Islam harus berbasis pada prinsip keadaban, bukan kebencian. Bagi Gus Dur, oposisi bukan untuk menjatuhkan lawan, tetapi untuk mengoreksi arah kebijakan negara agar lebih berpihak kepada yang lemah dan termarjinalkan. Dalam bukunya *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, ia menyatakan bahwa agama menjadi bermasalah jika dijadikan alat untuk menegasikan orang lain secara total. [Abdurrahman Wahid, 2006]

Pendekatan etika oposisi seperti ini sangat penting di tengah menguatnya politik identitas dan polarisasi di berbagai negara Muslim. Masa depan politik Islam tergantung pada kemampuannya membangun etika oposisi yang produktif—yakni oposisi yang mampu menumbuhkan *democratic ethics* tanpa kehilangan fondasi keislaman. Oposisi bukan tentang siapa yang menang, tetapi tentang siapa yang paling konsisten membela kebenaran dengan cara yang benar. Dengan demikian, etika oposisi dalam Islam merupakan disiplin moral yang tidak hanya menolak kezaliman, tetapi juga menolak kekacauan. Ia mensyaratkan kedewasaan

spiritual dan tanggung jawab sosial yang tinggi, serta menghindari godaan populisme atau ekspresi oposisi yang destruktif. Etika ini menjadi jembatan antara iman dan kewarganegaraan, antara moralitas dan politik—suatu kerangka penting untuk membangun masyarakat Muslim yang adil, terbuka, dan beradab.

#### **D. KESIMPULAN**

Politik oposisi dalam Islam bukanlah fenomena asing atau sekadar adopsi dari tradisi Barat modern, melainkan merupakan bagian integral dari sejarah panjang dinamika pemikiran, praksis keagamaan, dan pembelaan etis dalam peradaban Islam. Sejak masa Khulafaur Rasyidin hingga era kontemporer, bentuk-bentuk oposisi senantiasa hadir dalam berbagai wujud: dari penolakan terhadap ketidakadilan administratif, perlawanan terhadap dominasi teologis negara, hingga kritik kultural dan spiritual terhadap kekuasaan yang korup.

Oposisi dalam Islam memiliki fondasi normatif yang kokoh, terutama dalam prinsip *amar ma'ruf nahi munkar*, keadilan ('*adl*), musyawarah (*syura*), dan *maqāṣid al-syari'ah*. Oleh karena itu, oposisi bukan semata reaksi emosional atau kepentingan kekuasaan, melainkan panggilan moral untuk menjaga integritas umat, menegakkan keadilan, dan mencegah kemungkaran dalam kehidupan sosial-politik. Dalam kerangka ini, oposisi dipahami sebagai amanah etis yang memerlukan ilmu, kebijaksanaan, dan keberanian moral.

Dalam sejarah Islam klasik, para ulama dan sufi telah memberi contoh oposisi yang berbasis pada integritas keilmuan dan spiritualitas. Mereka menolak kooptasi kekuasaan tanpa melakukan pemberontakan fisik yang destruktif. Sikap para tokoh seperti Imam Abu Hanifah, Imam Ahmad bin Hanbal, Al-Hallaj, hingga Rumi menunjukkan bahwa dalam tradisi Islam terdapat ruang luas bagi kritik dan perbedaan, selama itu dilakukan dengan adab dan kesadaran etis.

Memasuki era modern, muncul spektrum baru dalam politik oposisi Islam. Di satu sisi, terdapat model Islamisme radikal yang menolak sistem demokrasi dan menggunakan kekerasan sebagai sarana perubahan. Namun di sisi lain, terdapat pendekatan intelektual dan reformis yang lebih kompatibel dengan nilai-nilai pluralisme dan hak asasi manusia. Tokoh-tokoh seperti Rachid Ghannouchi, Abdolkarim Soroush, dan Nurcholish Madjid menawarkan model oposisi Islam yang lebih dialogis, berbasis ilmu, dan berorientasi pada perubahan kelembagaan yang damai dan bertanggung jawab.

Tantangan utama bagi umat Islam hari ini adalah membedakan antara oposisi yang etis dan konstruktif, dengan oposisi yang nihilistik dan destruktif. Ketika oposisi kehilangan arah moral dan epistemologisnya, ia cenderung menjadi alat manipulasi kekuasaan yang merusak kohesi sosial dan menghancurkan makna agama itu sendiri. Oleh sebab itu, oposisi dalam Islam harus senantiasa disandarkan pada prinsip-prinsip keadaban, *maqāṣid*, dan maslahat.

Dalam konteks global saat ini, ketika banyak negara Muslim mengalami krisis demokrasi, meningkatnya otoritarianisme, dan polarisasi sosial atas nama agama, politik

oposisi yang etis dan reflektif menjadi sangat relevan. Islam sebagai agama rahmat dan keadilan memerlukan ekspresi politik yang tidak hanya menolak kezaliman, tetapi juga mampu menawarkan alternatif peradaban yang berkeadilan, berperikemanusiaan, dan berbasis pada nilai-nilai universal yang sejalan dengan wahyu.

Dengan demikian, oposisi dalam Islam tidak boleh dilihat sebagai bentuk pemberontakan, tetapi sebagai elemen esensial dalam membangun masyarakat yang sehat, demokratis, dan adil. Oposisi yang dijalankan dengan ilmu, akhlak, dan visi perubahan adalah bagian dari misi kenabian: menyampaikan kebenaran, menegakkan keadilan, dan membela mereka yang tertindas. Dalam semangat itulah, politik oposisi menjadi bagian dari proyek peradaban Islam yang luhur dan transformatif.

### **E. DAFTAR PUSTAKA**

- Abu Dawud. *Sunan Abi Dawud*, Kitab al-Malahim, Hadis no. 4344.
- Al-Ghazali. *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, n.d., Jilid II.
- Al-Khatib al-Baghdadi. *Tarikh Baghdad*. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 2001.
- Al-Mawardi. *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah*. Kairo: Dar al-Hadith, 1996.
- Asad, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- Banna, Hasan al-. *Risalat al-Ta'alim*. Kairo: Dar al-Da'wah, 1950.
- Bogdan, Robert C. dan Biklen, Sari Knopp. *Qualitative Research for Education: An Introduction to Theory and Methods*. Boston: Allyn and Bacon, 2007.
- Crone, Patricia dan Hinds, Martin. *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Enayat, Hamid. *Modern Islamic Political Thought*. London: Macmillan, 1982.
- Esposito, John L. *Islam and Politics*. 6th ed. Syracuse: Syracuse University Press, 2018.
- Fairclough, Norman. *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*. London: Routledge, 1995.
- Filali-Ansary, Abdou. *The Challenge of Political Islam: Non-Muslims and the Egyptian State*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.
- Friedmann, Yohanan. *Prophecy Continuous*. University of California Press, 2003.
- Ghannouchi, Rachid. *Public Freedoms in the Islamic State*. New Haven: Yale University Press, 2022.
- Ibn al-Jawzi. *Manaqib Ahmad ibn Hanbal*. Kairo: Dar al-Hadith, 2003.
- Ibn Taymiyyah. *Al-Ḥisbah fī al-Islam*. Kairo: Dar al-Hadith, 2001.
- Ibn Taymiyyah. *Al-Siyasah al-Syar'iyyah fī Islah al-Ra'i wa al-Ra'iyyah*. Kairo: Maktabah al-Khanji, 1961.
- Kamali, Mohammad Hashim. *Freedom of Expression in Islam*. Cambridge: Islamic Texts Society, 1997.

- Kepel, Gilles. *Jihad: The Trail of Political Islam*. London: I.B. Tauris, 2002.
- Khalil Abdul Karim, Hegemoni Quraisy: Agama, Budaya, Kekuasaan, (Yogyakarta: LkiS, 2012).
- Krippendorff, Klaus. *Content Analysis: An Introduction to Its Methodology*. 3rd ed., Thousand Oaks: Sage Publications, 2013.
- Madelung, Wilferd. *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Madjid, Nurcholish. *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan, 1992.
- Massignon, Louis. *The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam*. Princeton: Princeton University Press, 1982.
- Martin van Bruinessen. *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1992.
- Momen, Moojan. *An Introduction to Shi'i Islam*. New Haven: Yale University Press, 1985.
- Nasr, Seyyed Hossein. *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*. New York: HarperOne, 2002.
- Nasution, Harun. *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan*. Jakarta: UI Press, 1986.
- Qutb, Sayyid. *Ma'alim fi al-Tariq*. Kairo: Dar al-Shuruq, 1964.
- Roy, Olivier. *The Failure of Political Islam*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- Saeed, Abdullah. *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*. London: Edward Elgar Publishing, 2018.
- Schimmel, Annemarie. *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalaloddin Rumi*. Albany: SUNY Press, 1993.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. University of North Carolina Press, 1975.
- Soroush, Abdolkarim. *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Sartono Kartodirdjo. *The Peasants' Revolt of Banten in 1888: Its Conditions, Course and Sequel*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1966.
- Tibi, Bassam. *Islamism and Islam*. New Haven: Yale University Press, 2021.
- Wahid, Abdurrahman. *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*. Jakarta: The Wahid Institute, 2006.
- Watt, Montgomery. *Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968.
- Wensinck, A.J. *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*. London: Frank Cass, 1965.