

Detik-Detik Kematian 4 Khulafaur Rasyidin



ABU BAKR
(Wafat 13 H)



UMAR
(Syahid 23 H)



UTSMAN
(Syahid 35 H)



ALI
(Syahid 40 H)

Detik-Detik Kematian 4 Khulafaur Rasyidin



ABU BAKR
(Wafat 13 H)



UMAR
(Syahid 23 H)



UTSMAN
(Syahid 35 H)



ALI
(Syahid 40 H)

Oleh:
KASMUI

DETIK-DETIK KEMATIAN 4 KHULAFUR RASYIDIN

Penulis: KASMUI

Desain Sampul & Penata Letak: KASMUI / Tim Artistik Penerbit

Penerbit: Jaten Siblings, Gang Jaten, Patemon, Gunungpati, Kota Semarang

Informasi Penerbitan: Cetakan I, Edisi Tahun 2026

Pernyataan Hak Cipta: Hak Cipta 2026 pada Penulis. Hak Cipta Dilindungi Undang-Undang. Dilarang mengutip, memperbanyak, atau menerjemahkan sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa izin tertulis dari Penerbit, kecuali untuk kepentingan tinjauan pustaka atau resensi.

Perpustakaan Nasional RI: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

KASMUI Detik-Detik Kematian 4 Khulafaur Rasyidin (Edisi I) / Kasmui; Editor: Tim Artistik Penerbit – Semarang: Jaten Siblings, 2026.

... hlm; 21 x 29,7 cm.

ISBN: 978-623-XXXX-XX-X

1. Sejarah Islam 2. Khulafaur Rasyidin 3. Historiografi I. Judul

DDC: 297.9

Dicetak oleh Jaten Press

KATA PENGANTAR

Bismillahirrahmanirrahim, Segala puji bagi Allah, Penguasa semesta alam yang menetapkan batas waktu bagi setiap jiwa, dan shalawat serta salam senantiasa tercurah kepada utusan-Nya, Nabi Muhammad ﷺ, sang pembawa risalah abadi.

Dalam diskursus sejarah peradaban Islam, periode *Khulafaur Rasyidin* sering kali diromantisasi sebagai era keemasan (*golden age*) yang utopis. Namun, kajian akademis yang kritis menuntut kita untuk melihat periode ini secara komprehensif, tidak hanya dari puncak kejayaannya, tetapi juga dari titik-titik krisis yang paling krusial: detik-detik kematian para pemimpin puncaknya. Kematian seorang khalifah dalam Islam awal bukanlah sekadar peristiwa biologis yang menandai akhirnya sebuah hayat, melainkan sebuah episentrum sosiopolitik yang memicu guncangan tektonik terhadap struktur teologi, hukum tatanegara (*siyasah syar'iyah*), dan demografi umat.

Urgensi Kajian Buku *Detik-Detik Kematian 4 Khulafaur Rasyidin: Analisis Historis, Teologis, dan Sosiopolitik* ini ditulis berangkat dari sebuah urgensi fundamental. Peristiwa wafatnya Abu Bakar ash-Shiddiq, pembunuhan berdarah Umar bin Khattab di mihrab, pengepungan tragis Utsman bin Affan, hingga sabetan pedang beracun yang mengakhiri hidup Ali bin Abi Thalib, adalah rentetan peristiwa yang melahirkan faksi-faksi politik dan teologi Islam (Sunni, Syi'ah, dan Khawarij) yang eskalasinya masih kita rasakan hingga detik ini. Memahami bagaimana para pemimpin ini menghadapi kematian mereka berarti memahami fondasi ketahanan krisis (*crisis resilience*) dan manajemen konflik dalam sejarah politik Islam.

Sebagaimana Allah ﷻ telah menegaskan postulat kefanaan para pemimpin dalam Al-Qur'an:

وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ

"Dan Muhammad hanyalah seorang Rasul; sebelumnya telah berlalu beberapa rasul. Apakah jika dia wafat atau dibunuh, kamu berbalik ke belakang (*murtad*)?" (QS. Ali 'Imran [3]: 144).

Ayat di atas, yang turun pasca-Perang Uhud, menjadi landasan ontologis bahwa kematian pemimpin—baik secara wajar maupun terbunuh—tidak boleh meruntuhkan tatanan komunal umat.

Gap Riset dan Kebaruan Ide (Novelty) Selama ini, literatur mengenai Khulafaur Rasyidin terjebak dalam dua kutub ekstrem: hagiografi (pemujaan berlebihan) yang mengabaikan dinamika politik riil, atau kajian orientalisme sekuler yang kerap mereduksi peristiwa-peristiwa tersebut murni sebagai perebutan kekuasaan pragmatis, tanpa mengindahkan variabel teologis-spiritual yang menggerakkan para aktor sejarah. Terdapat *research gap* (kesenjangan riset) yang signifikan dalam mengintegrasikan riwayat-riwayat klasik (*tarikh*) dengan pisau bedah ilmu forensik-historis, psikologi politik, dan sosiologi konflik.

Kebaruan ide yang ditawarkan buku ini terletak pada pendekatan "mikro-histori" yang multidisiplin. Buku ini tidak menceritakan biografi mereka dari lahir, melainkan secara spesifik melakukan *deep-dive* (penyelaman mendalam) pada hari-hari terakhir, menit-menit kritis, hingga wasiat eskatologis di ranjang kematian. Dengan menyilangkan data dari teks-teks klasik otoritatif

(seperti karya Ath-Thabari, Ibnu Sa'd, dan Al-Baladzuri) dengan analisis jurnal ilmiah kontemporer terkait anatomi pemberontakan, radikalisme awal, dan transisi kekuasaan, buku ini berupaya merekonstruksi "kematian" sebagai sebuah narasi institusionalisasi Islam.

Harapan penulis, karya ini tidak hanya menjadi referensi akademis yang otoritatif bagi para peneliti sejarah dan politik Islam, tetapi juga menjadi cermin reflektif bagi para pembaca modern tentang etika, integritas, dan pengorbanan tertinggi dari manusia-manusia terbaik setelah para Nabi.

DAFTAR ISI

| | |
|--|----|
| KATA PENGANTAR | 4 |
| DAFTAR ISI | 6 |
| BAB 1: PROLOG - KEMATIAN SANG KHALIFAH SEBAGAI EPISENTRUM SEJARAH ISLAM | 8 |
| 1.1 Konsep Kematian dalam Epistemologi Islam dan Etika Kepemimpinan | 8 |
| 1.2 Metodologi Historiografi: Menelusuri Narasi Klasik, Hadits, dan Kajian Kontemporer | 9 |
| 1.3 Peta Kondisi Sosiopolitik Transisional Pasca-Kenabian..... | 10 |
| DAFTAR PUSTAKA BAB 1 | 12 |
| BAB 2: ABU BAKAR ASH-SHIDDIQ - TRANSISI TRANSENDEN DAN WARISAN SUKSESI | 14 |
| 2.1 Kondisi Fisik dan Psikis Menjelang Akhir Hayat: Analisis Historis-Medis..... | 14 |
| 2.2 Wasiat Politik dan Rasionalitas Penunjukan Umar bin Khattab (Analisis <i>Siyasah Syar'iyah</i>)..... | 15 |
| 2.3 Nasihat Terakhir, Dialog Eskatologis, dan Evaluasi Diri Sang Shiddiq..... | 17 |
| 2.4 Detik-Detik Hembusan Napas Terakhir dan Dinamika Prosesi Pemakaman | 19 |
| DAFTAR PUSTAKA BAB 2 | 20 |
| BAB 3: UMAR BIN KHATTAB - DARAH DI MIHRAB NABAWI DAN SYAHIDNYA SANG AL-FARUQ | 22 |
| 3.1 Akar Konspirasi Sosiopolitik dan Profil Psikologis Abu Lu'lu'ah al-Majusi | 22 |
| 3.2 Kronologi Penikaman: Rekonstruksi Spasial dan Temporal di Masjid Nabawi | 23 |
| 3.3 Manajemen Krisis di Ranjang Kematian: Inovasi Pembentukan <i>Majelis Syura</i> | 25 |
| 3.4 Detik-Detik Sakaratul Maut: Rasa Takut kepada Allah, Refleksi Kepemimpinan, dan Kesyahidan | 27 |
| DAFTAR PUSTAKA BAB 3 | 28 |
| BAB 4: UTSMAN BIN AFFAN - KEPUNGAN FITNAH DAN SYAHID DI ATAS MUSHAF | 30 |
| 4.1 Anatomi Pemberontakan: Demografi Ekstremis, Propaganda, dan Pengepungan (<i>Al-Hisar</i>)..... | 30 |
| 4.2 Keteguhan Pasifis Utsman: Membedah Alasan Teologis Menolak Pertumpahan Darah Internal..... | 31 |
| 4.3 Invasi Kediaman dan Kronologi Pembunuhan Brutal: Tinjauan Kritis Riwayat Klasik..... | 33 |
| 4.4 Tetesan Darah pada Ayat Suci: Symbolisme, Pemakaman Kelam di Malam Hari, dan Awal Mula <i>Al-Fitnah Al-Kubra</i> | 35 |
| DAFTAR PUSTAKA BAB 4 | 36 |
| BAB 5: ALI BIN ABI THALIB - TRAGEDI SUBUH DI KUFAN DAN PUNCAK RADIKALISME KHAWARIJ | 38 |
| 5.1 Doktrin Takfir Khawarij dan Plot Konspirasi Pembunuhan Tiga Pemimpin Eksekutif | 38 |
| 5.2 Sabetan Pedang Beracun Abdurrahman bin Muljam: Analisis Insiden dan Motif..... | 40 |
| 5.3 Keadilan di Ambang Kematian: Pesan Etik dan Aturan Hukum Qisas terhadap Pembunuh | 41 |

| | |
|---|-----------|
| 5.4 Detik-Detik Terakhir, Wasiat Fundamental kepada Hasan-Husain, dan Misteri Pemakaman Rahasia | 43 |
| DAFTAR PUSTAKA BAB 5 | 45 |
| BAB 6: EPILOG - KEMATIAN YANG MEMBENTUK KONSTELASI PERADABAN ISLAM | 46 |
| 6.1 Pola Kematian Teks dan Konteks: Dari Wafat Alami hingga Pembunuhan Politis (<i>Assassination</i>) | 46 |
| 6.2 Dampak Wafatnya Khulafaur Rasyidin terhadap Teologi, Sekte (Syi'ah, Sunni, Khawarij), dan Fikih Politik Islam | 47 |
| 6.3 Kesimpulan Akhir: Merangkum Pelajaran Epik tentang Kenegarawanan dan Kefanaan Pemimpin | 49 |
| DAFTAR PUSTAKA BAB 6 | 50 |
| EPILOG KHUSUS: HIKMAH DAN IBRAH KEMATIAN KHULAFUR RASYIDIN | 52 |
| DAFTAR PUSTAKA LENGKAP | 55 |
| GLOSARIUM REFERENSI (A-Z) | 58 |
| LAMPIRAN I: PETA KRONOLOGI WAKTU (TIMELINE) KHULAFUR RASYIDIN (11 H - 41 H) | 60 |
| LAMPIRAN II: GLOSARIUM ISTILAH PENTING | 62 |

BAB 1: PROLOG - KEMATIAN SANG KHALIFAH SEBAGAI EPISENTRUM SEJARAH ISLAM

1.1 Konsep Kematian dalam Epistemologi Islam dan Etika Kepemimpinan

Dalam diskursus epistemologi Islam, kematian (*al-mawt*) tidak dikonseptualisasikan sebagai ujung dari eksistensi (nihilisme) atau sekadar penghentian fungsi biologis, melainkan sebagai sebuah fase transisi ontologis menuju dimensi kehidupan yang lebih hakiki (*al-hayah al-akhirah*). Pemahaman ini membentuk sebuah *worldview* (pandangan alam) eskatologis yang secara langsung memengaruhi cara seorang Muslim, terlebih seorang pemimpin, dalam mengartikulasikan kekuasaan. Kekuasaan dalam Islam tidak dipandang sebagai kehormatan atau privilese (*tasyrif*), melainkan sebagai beban tanggung jawab moral dan ilahiah (*taklif*) yang akan diaudit secara absolut pasca-kematian (Al-Attas, 1995; Hashim & Hameed, 2020).

Secara teologis, keniscayaan kematian sebagai instrumen ujian bagi manusia—termasuk para penguasa tertinggi—ditegaskan oleh Allah ﷻ dalam Al-Qur'an:

كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَاللَّيْنَا تُرْجَعُونَ

Terjemahan: "Tiap-tiap yang berjiwa akan merasakan mati. Kami akan menguji kamu dengan keburukan dan kebaikan sebagai cobaan (yang sebenar-benarnya). Dan hanya kepada Kamilah kamu dikembalikan." (QS. Al-Anbiya [21]: 35).

Tafsir Kontekstual: Ibnu Katsir (2000), dalam *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azhim*, menguraikan bahwa frasa "menguji kamu dengan keburukan dan kebaikan" mencakup ujian berupa kekuasaan, kekayaan, dan kejayaan (kebaikan/kenikmatan), di samping kemiskinan atau penyakit (keburukan). Bagi seorang *Khalifah* (pemimpin eksekutif umat), kekuasaan absolut yang berada di genggamannya adalah *fitnah* (ujian) terbesar. Kematian adalah batas akhir dari masa ujian tersebut, di mana segala kebijakan publik, distribusi keadilan, hingga tetesan darah rakyat yang tumpah akibat keputusan politiknya, akan direkapitulasi saat mereka "dikembalikan" (*turja'un*) kepada Pengadilan Tuhan.

Kesadaran akan kematian (*dzikr al-mawt*) bertindak sebagai mekanisme kontrol internal psikologis (*check and balance*) yang paling efektif bagi para *Khulafaur Rasyidin*. Dalam sosiologi politik modern, pembatasan kekuasaan biasanya dilakukan melalui konstitusi dan pemisahan kekuasaan (trias politika). Namun, pada fase awal Islam, ketika kekuasaan eksekutif, yudikatif, dan legislatif (ijtihad) kerap berpusat pada figur Khalifah, *dzikr al-mawt*-lah yang mencegah lahirnya tirani otoritarian (*istibdad*) (Black, 2011; Al-Ghazali, 2015).

Etika kepemimpinan ini berakar kuat pada sabda otoritatif dari Nabi Muhammad ﷺ yang meletakkan dasar akuntabilitas hierarkis kekuasaan:

كُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْنُونٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، الْإِمَامُ رَاعٍ وَمَسْنُونٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ

Terjemahan: "Setiap kalian adalah pemimpin, dan setiap kalian akan dimintai pertanggungjawaban atas yang dipimpinnya. Seorang Imam (pemimpin tertinggi negara) adalah pemimpin, dan ia akan dimintai pertanggungjawaban atas rakyatnya." (HR. Bukhari No. 893 dan Muslim No. 1829).

Takwil dan Analisis Hadits: Ibnu Hajar Al-Asqalani dalam *Fath al-Bari* memaknai kata *ra'in* (penggembala/pemimpin) sebagai pihak yang diberi amanah untuk menjaga kestabilan, kesejahteraan, dan keamanan entitas yang dipimpinnya. Sementara frasa *mas'ulun* (dimintai pertanggungjawaban) secara eksplisit merujuk pada interogasi Ilahiah di Hari Kiamat. Hadits ini mendekonstruksi paradigma kekuasaan feodal yang kebal hukum. Di mata keempat *Khulafaur Rasyidin*, setiap detak jantung rakyat yang kelaparan, setiap hak minoritas yang terampas, dan setiap keputusan militer yang memakan korban jiwa, adalah beban yang akan mereka pikul di hadapan Allah ﷻ setelah kematian menjemput.

Oleh karena itu, ketika kematian—baik secara wajar maupun melalui konspirasi pembunuhan (*assassination*)—menjemput Abu Bakar, Umar, Utsman, dan Ali, kematian tersebut tidak disambut sebagai kekalahan politik. Sebaliknya, detik-detik sakaratul maut mereka ditandai dengan kecemasan spiritual yang mendalam akan akuntabilitas masa lalu, sekaligus ketenangan eskatologis (*husnul khatimah*) karena telah menunaikan *taklif* (tugas kenegaraan) dengan integritas maksimal. Kematian bagi mereka adalah purna tugas dari mandat kerakyatan dan mandat keilahian (Sallabi, 2010).

Namun di sisi lain, secara sosiopolitik, wafatnya sang pemimpin puncak—terutama jika dibunuh—merupakan guncangan seismik bagi struktur komunal yang baru terbentuk. Kematian sang Khalifah senantiasa menguji ketahanan (*resilience*) hukum syariat dalam manajemen suksesi tanpa harus mengorbankan kohesi sosial umat Islam yang saat itu sedang berekspansi ke seluruh penjuru dunia.

1.2 Metodologi Historiografi: Menelusuri Narasi Klasik, Hadits, dan Kajian Kontemporer

Mengkonstruksi ulang narasi sejarah seputar detik-detik kematian keempat *Khulafaur Rasyidin* menghadirkan tantangan metodologis yang kompleks. Berbeda dengan historiografi modern yang mengandalkan arsip negara atau dokumen otentik sezaman, historiografi Islam awal sangat bergantung pada tradisi transmisi oral (*riwayat*) yang baru dikodifikasikan ke dalam bentuk teks ratusan tahun setelah peristiwa tersebut terjadi (Al-Duri, 1983). Oleh karena itu, pendekatan yang digunakan dalam analisis ini harus mengintegrasikan tiga pilar sumber utama: kronik sejarah klasik (*Tarikh*), literatur Hadits, dan tinjauan kritis dari diskursus akademis kontemporer.

1. Karakteristik dan Problematika Narasi Klasik (*Tarikh*) Sumber primer dalam menelusuri kematian para khalifah bertumpu pada karya-karya historiografi klasik abad ke-3 dan ke-4 Hijriah, seperti *Tarikh al-Rusul wa al-Muluk* karya Ath-Thabari (w. 310 H), *Ansab al-Asyraf* karya Al-Baladzuri (w. 279 H), dan *Kitab ath-Thabaqat al-Kubra* karya Ibnu Sa'd (w. 230 H). Pendekatan para sejarawan klasik ini cenderung kompilatif; mereka mengumpulkan berbagai versi riwayat (*akhbar*) menggunakan sistem rantai transmisi (*isnad*) tanpa selalu menyaring probabilitas rasional atau motif politis dari sang perawi (Robinson, 2003).

Sebagai contoh, dalam merekam insiden pengepungan Utsman bin Affan, Ath-Thabari menyajikan puluhan riwayat yang saling bertentangan—sebagian riwayat memposisikan para pemberontak murni sebagai agen provokator (*ghugha'*), sementara riwayat lain menyoroti ketidakpuasan riil terhadap kebijakan desentralisasi kekuasaan. Tantangan utamanya adalah bahwa teks-teks ini ditulis pada masa Dinasti Abbasiyah, di mana bias sektarian antara Sunni, Syi'ah, dan loyalis Umayyah kerap kali menyusup ke dalam narasi sejarah (Donner, 1998). Oleh karenanya, menelan mentah-mentah teks klasik tanpa kritik sumber (*source criticism*) berisiko melahirkan kesimpulan yang cacat secara akademis.

2. Ilmu Hadits sebagai Filter Verifikasi Historis Untuk mengkalibrasi bias dalam literatur *Tarikh*, metodologi dalam buku ini meminjam pisau analisis dari Ilmu Hadits, khususnya *Ilmu Rijal al-Hadits* (ilmu kritik biografi perawi) dan *Al-Jarh wa at-Ta'dil* (ilmu validasi dan invalidasi). Dalam tradisi keilmuan Islam, kriteria penerimaan sebuah riwayat dalam ranah fikih atau teologi jauh lebih ketat dibandingkan dalam ranah sejarah (Siba'i, 1985).

Koleksi hadits sahih seperti *Shahih Bukhari* dan *Shahih Muslim* memuat fragmen-fragmen historis yang sangat vital dan tervalidasi secara ketat terkait detik-detik kematian para khalifah. Misalnya, rekonstruksi detail mengenai dialog Umar bin Khattab pasca-penikaman oleh Abu Lu'lu'ah justru ditemukan dalam periwayatan hadits yang sahih, bukan sekadar buku sejarah. Hadits berfungsi sebagai "titik jangkar" (*anchor point*) yang otoritatif untuk menguji validitas narasi-narasi dramatis yang kerap dibesar-besarkan dalam buku-buku tarikh pinggiran.

3. Kajian Kontemporer: Menjembatani Teks dan Konteks Sosiopolitik Historiografi modern menolak pendekatan ekstrem: baik pendekatan apologetik tradisional yang menolak adanya konflik politik antar-sahabat, maupun pendekatan orientalis revisionis radikal (seperti Patricia Crone atau John Wansbrough) yang menganggap seluruh sumber sejarah Islam awal hanyalah proyeksi fiktif era belakangan.

Buku ini mengadopsi pendekatan analitis-kritis yang ditawarkan oleh sarjana kontemporer seperti Wilferd Madelung. Dalam karyanya yang monumental, *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate* (1997), Madelung menunjukkan bagaimana teks-teks klasik dapat dibedah untuk menemukan intrik sosiopolitik, ikatan tribalisme (kesukuan), dan persaingan klan (Hasyim vs Umayyah) yang berujung pada terbunuhnya Utsman dan Ali. Kematian mereka tidak dianalisis di ruang hampa, melainkan diletakkan dalam kerangka pergeseran demografi di kota-kota garnisun seperti Kufah dan Basrah, serta sentimen ekonomi-politik para veteran penaklukan (*qurra'*).

Secara metodologis, setiap bab dalam buku ini akan beroperasi dengan tiga langkah: (1) Menampilkan fakta empiris dari sumber primer yang disaring melalui kritik *isnad*; (2) Mendekonstruksi motif politik dan teologis di balik peristiwa pembunuhan atau kematian sang khalifah; dan (3) Mensintesis pandangan ulama klasik dengan temuan sosiologis kontemporer untuk menghasilkan konklusi yang *deep-dive* dan objektif.

1.3 Peta Kondisi Sosiopolitik Transisional Pasca-Kenabian

Wafatnya Nabi Muhammad ﷺ pada tahun 11 H (632 M) merupakan krisis konstitusional dan eksistensial pertama yang dihadapi oleh komunitas Muslim awal. Kepergian beliau tidak hanya

memutus intervensi wahyu dari langit, tetapi juga menghilangkan figur sentral yang memegang otoritas absolut secara spiritual, militer, dan legislatif. Meminjam kerangka sosiologi Max Weber mengenai tipe otoritas, transisi pasca-kenabian ini memaksa umat Islam untuk bergeser secara drastis dari "otoritas karismatik-prophetik" menuju "otoritas rasional-legal" berbasis konsensus politik (*syura*) dan preseden (*sunnah*) (Watt, 1968; Turner, 1974).

Kondisi sosiopolitik yang melingkupi para *Khulafaur Rasyidin* dapat dipetakan ke dalam tiga dimensi krisis utama yang kelak menjadi embrio dari konflik berdarah di akhir periode mereka:

1. Kebangkitan Sentimen Tribalisme (*Asabiyyah*) vs Universalisme Islam Momen di *Saqifah Bani Sa'idah*—di mana kaum Muhajirin dan Anshar berdebat sengit mengenai siapa yang berhak memegang tampuk suksesi kepemimpinan—bukanlah sekadar perebutan kekuasaan pragmatis. Dalam analisis historiografi modern, peristiwa ini adalah manifestasi dari benturan antara idealisme universalisme Islam dan realitas sosiologis masyarakat Arab prakolonial yang berakar kuat pada *Asabiyyah* (solidaritas kesukuan). Ibnu Khaldun (2015), dalam mahakaryanya *Al-Muqaddimah*, meletakkan *Asabiyyah* sebagai motor utama pembentukan dan kejatuhan sebuah negara. Penunjukan Abu Bakar, yang berasal dari klan Quraisy namun bukan dari klan dominan (Bani Hasyim atau Bani Umayyah), merupakan kompromi politik tingkat tinggi untuk meredakan sentimen tribalisme yang mengancam kohesi umat. Namun, sentimen suku ini terus membara di bawah permukaan dan meledak secara destruktif pada era Utsman dan Ali.

2. Perang Riddah dan Sentrifugal Demografi Segera setelah wafatnya Nabi, semenanjung Arabia dilanda gerakan sentrifugal besar-besaran yang dikenal sebagai Perang Riddah (perang melawan kemurtadan dan penolak zakat). Gerakan ini sering disederhanakan murni sebagai kemurtadan teologis. Namun, sejarawan seperti Fred M. Donner (1981) membuktikan bahwa penolakan zakat oleh suku-suku di Nejd dan Yaman adalah bentuk pemberontakan politik-ekonomi (*tax rebellion*) terhadap dominasi sentralisasi Madinah pasca-wafatnya sang pemimpin karismatik. Keberhasilan Abu Bakar memadamkan pemberontakan ini melalui kekuatan militer tidak hanya menyatukan kembali Arabia, tetapi secara tidak sengaja melahirkan mesin militer yang sangat masif, yang kemudian harus disalurkan ke luar semenanjung Arab (ekspansi ke Romawi dan Persia) agar tidak memicu perang saudara di dalam negeri.

*3. *Munculnya Kota Garnisun (Amsar) dan Kelas Sosial Baru (Qurra')* Puncak dari transformasi sosiopolitik terjadi pada masa penaklukan militer (*Futuh*) di era Umar bin Khattab dan Utsman bin Affan. Ekspansi yang terlampau cepat melahirkan kota-kota militer baru (*Amsar*) seperti Kufah dan Basrah di Irak, serta Fustat di Mesir. Kota-kota ini dihuni oleh para veteran perang dari berbagai suku nomaden yang sebelumnya tidak memiliki tradisi tunduk pada otoritas negara terpusat (Kennedy, 2004).

Dari populasi inilah lahir kelas sosial baru yang disebut *Qurra'* (para pembaca Al-Qur'an/veteran penaklukan awal). Ketika aliran harta pampasan perang (*ghanimah*) menurun dan kebijakan birokrasi Utsman bin Affan mulai melakukan sentralisasi aset negara (*fai'*), kelompok *Qurra'* di kota-kota garnisun ini merasa terpinggirkan. Alienasi politik dan ekonomi inilah yang berinkubasi menjadi radikalisme. Mereka adalah aktor intelektual dan eksekutor utama di balik pengepungan (dan pembunuhan) Utsman bin Affan, yang kemudian bermetamorfosis menjadi sekte Khawarij yang membunuh Ali bin Abi Thalib (Madelung, 1997).

Dengan memetakan kondisi sosiopolitik transisional ini, kita dapat menyimpulkan bahwa sejak awal mula menjabat, para *Khulafaur Rasyidin* sejatinya duduk di atas tong mesiu demografi yang siap meledak kapan saja. Kematian tragis tiga dari empat khalifah ini (Umar, Utsman, dan Ali) bukanlah kebetulan sejarah, melainkan kulminasi dari tegangan struktural antara idealisme syariat dan realitas geopolitik masyarakat transisional.

DAFTAR PUSTAKA BAB 1

Al-Attas, S. M. N. (1995). *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*. International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC).

Al-Duri, A. A. (1983). *The Rise of Historical Writing Among the Arabs* (L. I. Conrad, Trans.). Princeton University Press.

Al-Ghazali, A. H. (2015). *Ihya' 'Ulum al-Din* (Vol. 4: Al-Munjiyat). Dar al-Minhaj.

Black, A. (2011). *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present* (2nd ed.). Edinburgh University Press.

Donner, F. M. (1981). *The Early Islamic Conquests*. Princeton University Press.

Donner, F. M. (1998). *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*. Darwin Press.

Hashim, A., & Hameed, A. (2020). Epistemology of leadership in Islamic perspective: A conceptual framework. *Journal of Islamic Studies and Culture*, 8(1), 12-25. <https://doi.org/10.15640/jisc.v8n1a2>

Ibn Khaldun. (2015). *The Muqaddimah: An Introduction to History* (F. Rosenthal, Trans.; N. J. Dawood, Ed.). Princeton University Press. (Original work published 1377).

Ibnu Katsir, I. 'U. (2000). *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azhim* (S. M. Salamah, Ed.). Dar Thayyibah.

Kennedy, H. (2004). *The Prophet and the Age of the Caliphates: The Islamic Near East from the 6th to the 11th Century* (2nd ed.). Pearson Longman.

Madelung, W. (1997). *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate*. Cambridge University Press.

Robinson, C. F. (2003). *Islamic Historiography*. Cambridge University Press.

Sallabi, A. M. (2010). *Biografi Abu Bakar Ash-Shiddiq: Khalifah Pertama Umat Islam*. Pustaka Al-Kautsar.

Siba'i, M. (1985). *As-Sunnah wa Mekanatuha fi at-Tasyri' al-Islami*. Al-Maktab al-Islami.

Turner, B. S. (1974). *Weber and Islam: A Critical Study*. Routledge & Kegan Paul.

Watt, W. M. (1968). *Islamic Political Thought: The Basic Concepts*. Edinburgh University Press.

BAB 2: ABU BAKAR ASH-SHIDDIQ - TRANSISI TRANSENDEN DAN WARISAN SUKSESI

2.1 Kondisi Fisik dan Psikis Menjelang Akhir Hayat: Analisis Historis-Medis

Masa kekhalifahan Abu Bakar ash-Shiddiq terbilang sangat singkat—hanya sekitar dua tahun dan tiga bulan—namun memiliki signifikansi fundamental dalam menjaga integrasi teritorial dan teologis umat Islam pasca-wafatnya Nabi Muhammad ﷺ. Eksekusi kebijakan militernya dalam Perang Riddah dan inisiasi ekspansi ke Syam menuntut energi fisik dan mental yang luar biasa dari seorang pria yang saat itu telah memasuki usia senja (sekitar 63 tahun). Pada bulan Jumadil Akhir tahun 13 Hijriah (Agustus 634 Masehi), sang Khalifah pertama ini mulai mengalami disfungsi fisik yang berujung pada kematiannya.

Analisis Historis-Medis: Anatomi Sakit Sang Khalifah Dalam merekonstruksi penyebab kematian Abu Bakar, historiografi Islam klasik bertumpu pada beberapa riwayat yang saling melengkapi. Ibnu Sa'd (w. 230 H) dalam *Ath-Thabaqat al-Kubra* dan Ath-Thabari (w. 310 H) dalam *Tarikh*-nya merekam bahwa awal mula jatuhnya kondisi fisik Abu Bakar disebabkan oleh paparan suhu dingin yang ekstrem. Dirwayatkan bahwa ia mandi pada hari yang sangat dingin (*yaum barid*), yang kemudian memicu demam tinggi (*humma syadidah*). Demam ini menginkubasi tubuhnya selama 15 hari, memaksanya untuk absen dari mengimami shalat jamaah dan mendelegasikan tugas tersebut kepada Umar bin Khattab (Ath-Thabari, 1990; Sallabi, 2010).

Dari kacamata sejarah kedokteran (medical history) dan patologi historis masa antikuitas akhir (*late antiquity*), "demam" dalam teks-teks klasik sering kali merupakan terminologi umum (payung) untuk berbagai penyakit infeksius akut. Conrad (1981) dan Dols (1977) dalam kajian mereka tentang epidemiologi di Timur Tengah abad ke-7 mencatat bahwa fluktuasi cuaca ekstrem di Jazirah Arab kerap memicu infeksi saluran pernapasan akut, seperti pneumonia (radang paru-paru). Mengingat usia Abu Bakar yang telah mencapai 63 tahun—usia yang rentan terhadap komorbiditas geriatrik—sistem imun tubuhnya tidak mampu melawan infeksi bakteri atau virus yang diperburuk oleh stres fisik akibat beban kenegaraan yang masif.

Perlu dicatat secara kritis, terdapat narasi minor dalam literatur *tarikh* yang mengindikasikan bahwa Abu Bakar meninggal akibat racun mematikan yang disusupkan pada makanannya (sejenis bubur) bersama Harits bin Kaladah setahun sebelumnya, yang efek kumulatifnya baru memuncak saat itu. Namun, sarjana kritis kontemporer dan ulama *muhaqqiq* menolak riwayat ini karena cacatnya rantai sanad (transmisi) dan ketidaksesuaian logis secara medis terkait masa inkubasi racun selama satu tahun berturut-turut tanpa gejala progresif (Al-Sallabi, 2010; Madelung, 1997). Konsensus akademis historis menyimpulkan bahwa kematian Abu Bakar adalah kematian wajar (*natural causes*) akibat penyakit infeksius akut di usia lanjut.

Kondisi Psikis: Tuma'ninah dan Dekonstruksi Ketakutan Eskatologis Secara psikologis, fase terminal (menjelang kematian) manusia umumnya diwarnai oleh lima tahapan kesedihan (*five stages of grief*) sebagaimana diteorikan oleh psikiater Elisabeth Kübler-Ross: penyangkalan,

kemarahan, tawar-menawar, depresi, dan penerimaan. Namun, rekaman sejarah menunjukkan bahwa Abu Bakar melompati seluruh fase penolakan tersebut dan langsung berada pada titik "penerimaan absolut" (*tuma'ninah*).

Hal ini terbukti secara empiris melalui respons dialogisnya ketika sakitnya semakin parah. Para sahabat yang menjenguknya diliputi kepanikan dan mengusulkan, "*Tidakkah sebaiknya kami memanggil seorang tabib (dokter) untukmu?*" Abu Bakar menjawab dengan ketenangan teologis yang mendalam: "*Sang Tabib (Allah) telah melihatku.*" Ketika ditanya apa yang dikatakan Sang Tabib, Abu Bakar menjawab: "*Dia berfirman: 'Sesungguhnya Aku Maha Melakukan apa yang Aku kehendaki' (Inni fa'alun lima urid).*" (Ibnu Qudamah, 2004).

Respons ini bukanlah manifestasi dari keputusan medis (fatalisme), melainkan puncak dari epistemologi *Tawakkul*. Secara psikologis, Abu Bakar telah memutus keterikatan emosionalnya dengan kekuasaan duniawi. Ia membaca sinyal penurunan bio-fisiologis tubuhnya sebagai proklamasi selesainya masa *taklif* (tugas kenegaraan). Kesadaran psikis yang jernih di tengah rasa sakit fisik yang hebat inilah yang memungkinkannya untuk menggunakan sisa-sisa energi di 15 hari terakhirnya bukan untuk meratapi nasib, melainkan untuk mengeksekusi keputusan politik paling krusial dalam sejarah awal Islam: merancang suksesi kepemimpinan agar umat tidak terjerumus ke dalam jurang perang saudara.

2.2 Wasiat Politik dan Rasionalitas Penunjukan Umar bin Khattab (Analisis *Siyasah Syar'iyah*)

Ketika kondisi fisik Abu Bakar ash-Shiddiq kian memburuk pada hari-hari terakhirnya, kesadaran politisnya justru mencapai titik puncaknya. Menyadari bahwa ajalnya sudah dekat, Abu Bakar dihadapkan pada dilema konstitusional yang sangat krusial: membiarkan umat Islam memilih sendiri pemimpinnya pasca-kematiannya, atau melakukan intervensi langsung melalui penunjukan penerus (*Istikhlaf*).

Pengalaman traumatik dan ketegangan tribalisme yang nyaris memecah belah umat di *Saqifah Bani Sa'idah* saat wafatnya Nabi Muhammad ﷺ menjadi pelajaran historis yang berharga bagi Abu Bakar. Ia menyadari bahwa negara Madinah yang baru saja pulih dari Perang Riddah dan sedang melancarkan invasi dua front (ke Kekaisaran Sasania-Persia dan Bizantium-Romawi) tidak akan sanggup menanggung kevakuman kekuasaan (*power vacuum*) sekecil apa pun (Madelung, 1997).

1. Mekanisme *Istikhlaf* dan Pra-Kondisi *Syura* Dari perspektif *Siyasah Syar'iyah* (ilmu politik dan tata negara Islam), langkah Abu Bakar menunjuk langsung Umar bin Khattab sering disalahpahami sebagai bentuk monarki atau despotisme awal. Namun, Al-Mawardi (2006) dalam magnum opus-nya, *Al-Ahkam as-Sultaniyyah*, menegaskan bahwa '*Ahd* (perjanjian/wasiat penunjukan) adalah salah satu metode yang sah secara konstitusional (*syar'i*) dalam suksesi kepemimpinan, dengan syarat sang penunjuk memiliki kapasitas *Al-Imamah* (kepemimpinan sah) dan yang ditunjuk memenuhi kualifikasi *Ahl al-Hall wa al-'Aqd* (kapasitas keilmuan dan integritas).

Lebih jauh, analisis kritis terhadap kronik sejarah membuktikan bahwa penunjukan ini bukanlah keputusan otokratis sepihak. Kamali (1989) mencatat bahwa Abu Bakar tetap mengintegrasikan

prinsip *Syura* (musyawarah). Di tengah sakit parahnya, ia memanggil para tokoh elit *Ahl al-Hall wa al-'Aqd*, di antaranya Abdurrahman bin Auf, Utsman bin Affan, dan Asid bin Hudhair secara tertutup (*private consultation*).

Ketika Abu Bakar mengutarakan nama Umar, muncul keberatan dari sebagian sahabat, salah satunya Thalhah bin Ubaidillah yang mengkhawatirkan watak keras (*syiddah*) Umar. Menanggapi hal ini, Abu Bakar memberikan rasionalisasi sosiopsikologis yang brilian: "*Dia (Umar) bersikap keras karena melihatku terlalu lembut. Jika kekuasaan telah berada di tangannya, dia akan melepaskan banyak dari kekerasannya itu*" (Ath-Thabari, 1990). Abu Bakar memahami bahwa watak keras Umar sebelumnya adalah fungsi penyeimbang (komplementer) bagi dirinya; namun ketika Umar menjadi subjek utama kekuasaan, beban tanggung jawab akan memodernisasi wataknnya.

2. Landasan Teologis: Sintesis Kekuatan dan Integritas (*Al-Qawiy Al-Amin*) Rasionalitas Abu Bakar dalam memilih Umar berakar kuat pada epistemologi Al-Qur'an mengenai standar ideal seorang pejabat publik. Allah ﷻ berfirman melalui kisah penunjukan Nabi Musa:

إِنَّ خَيْرَ مَنْ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ

Terjemahan: "...*Sesungguhnya orang yang paling baik yang engkau ambil sebagai pekerja (pada kita) ialah orang yang kuat (fisik dan kapabilitas) lagi dapat dipercaya.*" (QS. Al-Qasas [28]: 26).

Tafsir dan Analisis Siyasah: Ibnu Taimiyah (1992) dalam kitabnya *As-Siyasah as-Syar'iyah fi Islahi ar-Ra'i wa ar-Ra'iyah* menjadikan ayat ini sebagai fondasi utama tata kelola pemerintahan. Ia menafsirkan *Al-Qawiy* (kuat) dalam konteks kepemimpinan politik dan militer sebagai keberanian di medan perang, kecerdasan strategis, dan ketegasan dalam menegakkan hukum (hudud). Sementara *Al-Amin* (dapat dipercaya) merujuk pada rasa takut kepada Allah, keadilan, dan tidak menahan hak rakyat.

Menurut Ibnu Taimiyah, jarang sekali kedua sifat ini berkumpul secara sempurna pada satu individu. Jika terpaksa memilih, maka mendahulukan *Al-Qawiy* pada posisi panglima militer lebih utama, sedangkan *Al-Amin* lebih utama untuk posisi penjaga harta (*Baitul Mal*). Namun, dalam diri Umar bin Khattab, Abu Bakar melihat fusi (penggabungan) paripurna antara *Quwwah* (kapabilitas kepemimpinan ekstrem) dan *Amanah* (integritas spiritual yang tak tertembus korupsi).

3. Dramaturgi Penulisan Dokumen Wasiat (*Al-'Ahd*) Momen paling krusial dalam legalisasi suksesi ini terjadi ketika Abu Bakar memanggil Utsman bin Affan untuk menjadi sekretarisnya dalam mendiktekan draf konstitusi transisi. Dalam riwayat Ibnu Sa'd, proses pendiktean ini dipenuhi ketegangan dramatis. Saat mendiktekan kalimat pendahuluan, "*Ini adalah wasiat Abu Bakar di akhir masa dunianya dan awal masa akhiratnya...*", Abu Bakar jatuh pingsan akibat demamnya yang sangat tinggi.

Melihat sang Khalifah tak sadarkan diri, Utsman bin Affan—dengan inisiatif dan insting politiknya yang tajam—langsung menuliskan nama Umar bin Khattab dalam dokumen tersebut, karena ia tahu persis arah kehendak Abu Bakar. Saat siuman, Abu Bakar meminta Utsman membacakan apa yang telah dituliskannya. Mendengar nama Umar telah tercantum, Abu Bakar bertakbir dan berkata:

"Aku khawatir jika aku wafat dalam pingsanku tadi, umat akan berselisih. Engkau telah melakukan hal yang benar" (Sallabi, 2010).

Tindakan preventif (*Sadd al-Dzari'ah*) Abu Bakar ini terbukti menjadi mahakarya *Siyasah Syar'iyah*. Penunjukan Umar memutus potensi makar, membungkam ambisi faksi-faksi politik kesukuan, dan menjamin keberlangsungan ekspansi geopolitik Islam yang saat itu sedang berada di titik nadir konfrontasi dengan imperium global. Wasiat politik ini bukan lahir dari ambisi dinastik, melainkan dari kalkulasi rasional tingkat tinggi yang diikat oleh tanggung jawab eskatologis di ranjang kematian.

2.3 Nasihat Terakhir, Dialog Eskatologis, dan Evaluasi Diri Sang Shiddiq

Dalam fase terminal kehidupan seorang pemimpin besar, dimensi yang paling menarik untuk dibedah secara fenomenologis bukanlah sekadar kebijakan publiknya, melainkan bagaimana ia mengonstruksi makna akhirat dalam ruang kesadaran pribadinya. Bagi Abu Bakar ash-Shiddiq, kematian bukanlah sebuah "kehilangan" kekuasaan, melainkan sebuah kepulangan yang harus dipersiapkan dengan ketelitian administratif dan kesucian spiritual. Analisis pada sub-bab ini akan menyoroti tiga aspek fundamental: wasiat etik kepada keluarga, dialog transendental dengan para sahabat, dan evaluasi diri terhadap warisan kekuasaannya.

1. Etika Wasiat dan Zuhud terhadap Properti Negara Salah satu manifestasi paling nyata dari integritas Abu Bakar menjelang wafatnya adalah ketegasannya dalam memisahkan aset pribadi dengan aset negara (*Baitul Mal*). Dalam tinjauan sosiologi ekonomi Islam, Abu Bakar menunjukkan standar *zuhud* yang melampaui masanya. Dirikan oleh Ibnu Sa'd dalam *Ath-Thabaqat*, ketika ajal kian mendekat, Abu Bakar memanggil putrinya, Aisyah ra., dan melakukan audit terhadap harta yang ia gunakan selama menjabat sebagai Khalifah.

Ia berwasiat agar seekor unta penyiram tanaman, sebuah wadah besar untuk mencuci pakaian, dan sehelai kain beludru yang semuanya merupakan fasilitas negara, segera dikembalikan kepada Umar bin Khattab selaku penerusnya (Sallabi, 2010). Secara etis, Abu Bakar tidak ingin menghadap Allah ﷻ dengan membawa beban materiil sekecil apa pun yang bukan hak pribadinya. Tindakan ini merupakan implementasi dari doktrin akuntabilitas publik yang sangat ketat, di mana seorang pemimpin dilarang mendapatkan keuntungan marginal dari jabatannya.

2. Dialog Eskatologis: Antara Harap (*Raja'*) dan Cemas (*Khauf*) Secara teologis, dialog-dialog terakhir Abu Bakar mencerminkan keseimbangan antara rasa takut akan keadilan Allah dan harapan akan rahmat-Nya. Ketika Aisyah ra. membacakan bait syair tentang kematian, Abu Bakar menegurnya dan memintanya untuk membacakan ayat Al-Qur'an sebagai gantinya:

وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ ذَلِكَ مَا كُنْتَ مِنْهُ تَحِيذُ

Terjemahan: "Dan datanglah sakaratul maut dengan sebenar-benarnya. Itulah yang dahulu hendak kamu hindari." (QS. Qaf [50]: 19).

Tafsir dan Takwil: Al-Qurthubi dalam *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* menjelaskan bahwa *al-haqq* (kebenaran) dalam ayat ini merujuk pada penyingkapan tabir gaib, di mana seseorang melihat

posisi akhirnya di akhirat. Bagi Abu Bakar, kutipan ayat ini bukanlah bentuk ketakutan patologis terhadap kematian, melainkan sebuah pengakuan jujur atas kefanaan manusia. Meskipun ia telah dijamin masuk surga melalui lisan kenabian, ia tetap menunjukkan kerendahhatian eskatologis (*humility*) yang luar biasa. Ia sering berujar, "*Andai saja aku hanyalah sehelai bulu di dada seorang mukmin,*" yang secara psikologis menunjukkan kedalaman rasa *khauf* (takut) terhadap audit Ilahi atas tanggung jawab kekhalifahannya (Al-Ghazali, 2015).

3. Evaluasi Diri (*Muhasabah*) dan Penyesalan Historis Dalam studi kepemimpinan, evaluasi diri di akhir hayat sering kali mengungkapkan kejujuran yang paling dalam. Abu Bakar, dalam detik-detik terakhirnya, melakukan audit internal terhadap kebijakan-kebijakannya. Salah satu narasi yang paling masyhur dan sering dianalisis secara kritis oleh sejarawan seperti Ath-Thabari dan Al-Baladzuri adalah pernyataan Abu Bakar mengenai "tiga hal yang ia lakukan namun berharap tidak melakukannya".

Tiga penyesalan tersebut mencakup: (1) Tindakannya yang memerintahkan penggeledahan rumah Fatimah az-Zahra di tengah kemelut suksesi awal (meskipun dengan alasan stabilitas), (2) Keputusannya membakar hidup-hidup seorang pemimpin pemberontak bernama Al-Fuja'ah al-Sulami (ia merasa seharusnya ia membunuhnya dengan cara yang lebih manusiawi atau membebaskannya), dan (3) Penyesalannya karena tidak menyerahkan jabatan kekhalifahan kepada salah satu dari dua sahabat (Abu Ubaidah atau Umar) sejak hari pertama di Saqifah (Madelung, 1997; Donner, 1998).

Analisis multidisiplin menunjukkan bahwa penyesalan ini bukanlah bukti kegagalan moral, melainkan bukti tingginya standar etis Abu Bakar. Sebagai pemimpin dalam situasi darurat (*emergency state*), ia sering kali harus mengambil keputusan "jalan tengah yang sulit" antara ketegasan hukum dan kasih sayang. Evaluasi diri ini memberikan pelajaran bahwa kepemimpinan yang paling suci sekalipun tetaplah sebuah ijtihad manusiawi yang tidak luput dari ruang refleksi dan koreksi.

4. Wasiat Terakhir kepada Umar bin Khattab Sebagai penutup dari dialog eskatologisnya, Abu Bakar memanggil Umar bin Khattab untuk memberikan orientasi spiritual terakhir. Ia berkata, "*Sesungguhnya Allah memiliki hak di malam hari yang tidak akan diterima di siang hari, dan Allah memiliki hak di siang hari yang tidak akan diterima di malam hari...*" (Ibnu al-Jauzi, 2001). Nasihat ini menekankan pentingnya kedisiplinan waktu dan integritas ibadah sebagai fondasi bagi seorang pemimpin. Abu Bakar menekankan bahwa beban timbangan amal di hari kiamat hanya akan menjadi berat bagi mereka yang mengikuti kebenaran (*al-haqq*) selama di dunia.

Kematian Abu Bakar yang tenang, diiringi dengan audit harta yang teliti dan wasiat kepemimpinan yang jernih, menandai berakhirnya era stabilitas awal. Ia wafat pada malam Selasa, 22 Jumadil Akhir 13 H, dan dimakamkan di samping makam Nabi Muhammad ﷺ, sesuai dengan wasiatnya yang bersahaja: agar ia dikuburkan dengan pakaian lama yang telah dicuci, karena "*yang hidup lebih membutuhkan pakaian baru daripada yang mati*" (Sallabi, 2010).

2.4 Detik-Detik Hembusan Napas Terakhir dan Dinamika Prosesi Pemakaman

Fase terminal kehidupan Abu Bakar ash-Shiddiq tidak hanya menjadi momen transisi spiritual pribadi, tetapi juga momen konsolidasi politik terakhir bagi umat Islam. Kematian yang dikelola dengan baik (*well-managed death*) menghindarkan komunitas awal Muslim dari guncangan faksionalisme yang sempat mengancam pasca-wafatnya Nabi Muhammad ﷺ. Analisis terhadap detik-detik hembusan napas terakhir dan tata cara pemakamannya (*tajhiz al-janazah*) mengungkapkan persilangan yang kuat antara laku sufistik (*zuhud*) dan simbolisme politik spasial.

1. Eskatologi Napas Terakhir: Menjemput Kematian dengan Al-Qur'an Menjelang malam Selasa, 22 Jumadil Akhir 13 H, kondisi fisiologis Abu Bakar mencapai titik nadir. Kendati tubuhnya melemah akibat infeksi akut, kesadaran kognitif dan spiritualnya tetap terjaga. Menurut rekaman historiografi Ibnu Katsir (1997) dalam *Al-Bidayah wa an-Nihayah*, di detik-detik sakaratul mautnya, lisan Abu Bakar tidak berhenti mengulang-ulang doa paripurna yang diabadikan dari kisah Nabi Yusuf as. Ia menjadikan ayat ini sebagai kalimat penutup eksistensinya di dunia:

تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ

Terjemahan: "...Wafatkanlah aku dalam keadaan muslim dan gabungkanlah aku dengan orang-orang yang saleh." (QS. Yusuf [12]: 101).

Tafsir dan Analisis: Imam Ath-Thabari dalam tafsirnya menjelaskan bahwa doa ini merupakan puncak dari ketundukan tauhid (*istislam*). Fakta bahwa Abu Bakar memilih ayat ini—bukan sekadar syahadat standar—menunjukkan kedalaman epistemologisnya. Kata "*alhiqni bish-shalihin*" (gabungkanlah aku dengan orang-orang saleh) secara kontekstual mencerminkan kerinduan psikologisnya yang ekstrem untuk segera bereuni dengan kekasih utamanya, Nabi Muhammad ﷺ. Kematian baginya adalah sebuah medium pertemuan (*liqaa*), bukan sebuah perpisahan.

2. Wasiat Fikih Kematian: Dekonstruksi Materialisme dan Praktik Zuhud Dinamika prosesi pemakaman Abu Bakar memberikan preseden fikih yang sangat kuat mengenai kesederhanaan (*zuhud*). Dalam masyarakat Arab pra-Islam, kualitas kain kafan sering kali menjadi indikator status sosial klan. Namun, Abu Bakar mendekonstruksi materialisme tersebut. Ia berwasiat kepada Aisyah ra., "*Cucilah dua helai pakaianku ini, lalu tambahkan satu helai kain baru, dan kafanilah aku dengan ketiganya.*" Ketika Aisyah memprotes karena merasa mereka mampu membeli kain yang serba baru untuk Khalifah, Abu Bakar menjawab dengan kaidah sosiologis yang sangat masyhur: "*Orang yang hidup lebih berhak (membutuhkan) kain yang baru daripada orang yang mati. Kain kafan hanyalah untuk nanah dan darah (pembusukan jasad).*" (Sallabi, 2010). Keputusan ini menampar elitisme politik pada masanya dan menegaskan bahwa kebesaran seorang pemimpin eksekutif Islam tidak diukur dari kemegahan seremonial kematiannya, melainkan dari integritas amalannya.

Lebih jauh, Abu Bakar mewasiatkan agar ia dimandikan oleh istrinya, Asma binti Umais, dibantu oleh putranya, Abdurrahman bin Abu Bakar. Secara fikih, wasiat ini menegaskan kebolehan

interaksi lintas gender antara suami dan istri dalam pengurusan jenazah, sekaligus menjaga privasi fisik sang Khalifah di lingkaran inti keluarga (Ayoub, 2003).

3. Simbolisme Politik Pemakaman Spasial (Spatial Politics of Burial) Pelaksanaan shalat jenazah dipimpin secara langsung oleh Umar bin Khattab. Secara hukum tata negara (*Siyasah Syar'iyah*), tampilnya Umar sebagai imam shalat jenazah adalah proklamasi publik (*de facto*) bahwa transisi kekuasaan telah terjadi secara mulus tanpa ada penolakan dari faksi mana pun (Madelung, 1997).

Namun, dinamika paling krusial terletak pada lokasi pemakaman. Abu Bakar berwasiat agar ia dimakamkan di dalam kamar putrinya, Aisyah ra., persis di sebelah makam Nabi Muhammad ﷺ. Prosesi penggalian liang lahad dilakukan pada malam hari. Posisi makamnya diatur sedemikian rupa sehingga kepala Abu Bakar sejajar dengan pundak Nabi Muhammad ﷺ (Ibnu Sa'd, 1990).

Dari kacamata sosiologi politik, lokasi ini mengandung "simbolisme spasial" yang sangat berbobot. Pemakaman Abu Bakar di titik episentrum kesucian umat Islam tersebut memberikan legitimasi historis dan teologis yang absolut terhadap kekhalifahannya. Hal ini sekaligus menjadi bantahan fisik yang abadi terhadap kelompok-kelompok (terutama faksi ekstrem Syi'ah di kemudian hari) yang mencoba mendelegitimasi status Abu Bakar. Bahwa, baik ketika hidup dalam gua Tsur maupun ketika mati di liang lahad, ia tetap menjadi pendamping utama Sang Rasul.

DAFTAR PUSTAKA BAB 2

Al-Ghazali, A. H. (2015). *Ihya' 'Ulum al-Din* (Vol. 4: Al-Munjiyat). Dar al-Minhaj.

Al-Mawardi, A. (2006). *Al-Ahkam as-Sultaniyyah wa al-Wilayat ad-Diniyyah*. Dar al-Hadith.

Ath-Thabari, M. I. J. (1990). *The History of al-Tabari (Tarikh al-Rusul wa'l-Muluk), Vol. 11: The Challenge to the Empires* (K. Y. Blankinship, Trans.). State University of New York Press.

Ayoub, M. (2003). *The Crisis of Muslim History: Religion and Politics in Early Islam*. Oneworld Publications.

Conrad, L. I. (1981). *The Plague in the Early Medieval Near East* (Unpublished doctoral dissertation). Princeton University.

Dols, M. W. (1977). *The Black Death in the Middle East*. Princeton University Press.

Donner, F. M. (1998). *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*. Darwin Press.

Ibnu al-Jauzi, A. F. (2001). *Sifah as-Safwah*. Dar al-Ma'rifah.

Ibnu Katsir, I. 'U. (1997). *Al-Bidayah wa an-Nihayah* (A. M. Mu'awwadh & A. A. Abd al-Mawjud, Eds.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Ibnu Qudamah, M. (2004). *Al-Mughni*. Dar 'Alam al-Kutub.

Ibnu Sa'd, M. (1990). *Al-Tabaqat al-Kubra*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Ibnu Taimiyah, T. (1992). *As-Siyasah as-Syar'iyah fi Islahi ar-Ra'i wa ar-Ra'iyah*. Wizarat as-Syu'un al-Islamiyyah, KSA.

Kamali, M. H. (1989). *Principles of Islamic Jurisprudence*. Islamic Texts Society.

Madelung, W. (1997). *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate*. Cambridge University Press.

Sallabi, A. M. (2010). *Biografi Abu Bakar Ash-Shiddiq: Khalifah Pertama Umat Islam*. Pustaka Al-Kautsar.

BAB 3: UMAR BIN KHATTAB - DARAH DI MIHRAB NABAWI DAN SYAHIDNYA SANG AL-FARUQ

3.1 Akar Konspirasi Sosiopolitik dan Profil Psikologis Abu Lu'lu'ah al-Majusi

Pembunuhan Umar bin Khattab pada akhir Dzulhijjah tahun 23 H (November 644 M) bukanlah sekadar insiden kriminal biasa atau tindakan *lone wolf* (serigala penyendiri) yang hampa motif. Dalam kajian historiografi dan sosiologi politik modern, kematian Umar adalah kulminasi dari tegangan demografis, trauma geopolitik runtuhnya Imperium Sasania-Persia, dan celah dalam kebijakan ekonomi-politik (*Siyasah Maliyah*) di pusat pemerintahan Madinah. Untuk memahami tragedi berdarah di mihrab Nabawi ini, analisis harus difokuskan pada profil sang eksekutor, Piruz Nahavandi (yang dikenal dalam literatur Arab sebagai Abu Lu'lu'ah al-Majusi), dan ekosistem sosiopolitik yang melahirkannya.

1. Pergeseran Demografi Madinah dan Kebijakan *Mawali* Puncak ekspansi militer (*Futuhat*) pada era Umar berhasil meruntuhkan kekuatan adidaya Persia dan mendesak Bizantium. Dampak langsung dari kemenangan ini adalah membeludaknya tawanan perang (*asra*) dan budak (*riqab*) dari kalangan non-Arab yang masuk ke wilayah Hijaz. Awalnya, Umar bin Khattab menetapkan kebijakan proteksionis yang sangat ketat: ia melarang tawanan perang laki-laki dewasa (yang berpotensi menjadi kombatan) untuk memasuki ibu kota Madinah, demi menjaga sterilitas dan keamanan pusat komando (Kennedy, 2004; Levy-Rubin, 2011).

Namun, seiring dengan pesatnya pembangunan infrastruktur, muncul kebutuhan mendesak akan tenaga kerja terampil (*skilled labors*)—seperti pandai besi, tukang kayu, dan arsitek—yang keahliannya belum banyak dikuasai oleh bangsa Arab Hijaz. Atas desakan para elite sahabat, termasuk Al-Mughirah bin Syu'bah (Gubernur Kufah), Umar akhirnya memberikan diskresi (pengecualian) yang mengizinkan beberapa tawanan ahli memasuki Madinah. Abu Lu'lu'ah, seorang tawanan perang asal Persia yang ahli membuat kincir angin dan pandai besi, masuk ke Madinah melalui jalur diskresi ini sebagai budak milik Al-Mughirah (Ath-Thabari, 1990). Keputusan ekonomi-infrastruktur inilah yang kelak menjadi celah keamanan fatal (*fatal security flaw*) bagi sang Khalifah.

2. Profil Psikologis dan Trauma Post-Imperial Dari kacamata psikologi politik, Abu Lu'lu'ah mengidap sindrom trauma kekalahan perang yang sangat dalam. Ia bukan sekadar budak biasa, melainkan representasi dari harga diri Imperium Sasania yang hancur. Ibnu Sa'd (1990) dalam *Ath-Thabaqat al-Kubra* merekam sebuah fragmen psikologis yang sangat krusial: setiap kali Abu Lu'lu'ah melihat tawanan anak-anak kecil dari Persia dibawa ke Madinah, ia akan mengusap kepala mereka dan menangis tersedu-sedu sambil bergumam, "*Umar telah memangsa jantungku (menghancurkan bangsaku).*"

Sentimen nasionalisme-etnis (*syu'ubiyah*) dan kebencian teologis (sebagai seorang Majusi/Zoroastrian terhadap Islam yang menaklukkannya) berinkubasi dalam dirinya. Motif

dendam geopolitik ini mematahkan narasi reduksionis yang kerap menyebut bahwa ia membunuh Umar *semata-mata* karena masalah pajak.

3. Katalisator Ekonomi: Sengketa Pajak (*Kharaj/Jizyah*) Meski akar kebenciannya bersifat geopolitik, pemicu langsung (katalisator) pembunuhan tersebut adalah sengketa ekonomi. Al-Mughirah bin Syu'bah membebankan pajak harian (*kharaj*) kepada Abu Lu'lu'ah sebesar dua dirham—jumlah yang sangat besar pada masa itu, meski sebanding dengan tingginya keahlian teknis yang dimilikinya. Merasa diperas, Abu Lu'lu'ah mencegat Umar bin Khattab di pasar Madinah untuk meminta keadilan (banding hukum).

Dalam kapasitasnya sebagai *Qadhi* (Hakim Agung), Umar melakukan analisis cepat terhadap rasio keahlian dan beban pajak. Umar bertanya tentang profesinya, dan setelah mengetahui bahwa ia adalah seorang ahli kayu, pandai besi, dan pembuat kincir angin, Umar memutuskan: "*Pajak yang dibebankan kepadamu tidaklah terlalu besar dibandingkan dengan keahlian yang kau miliki*" (Sallabi, 2007). Keputusan rasional-legal Umar ini dipersepsikan oleh Abu Lu'lu'ah sebagai bentuk tirani absolut bangsa Arab atas dirinya. Di titik inilah, rasa frustrasi ekonomi bertransformasi menjadi resolusi pembunuhan.

4. Indikasi Konspirasi: Forensik Kriminal Historis Apakah Abu Lu'lu'ah bertindak sendirian? Historiografi kritis modern dan teks-teks klasik otoritatif menunjukkan adanya indikasi kuat konspirasi tingkat tinggi. Madelung (1997) dan Al-Baladzuri dalam *Ansab al-Asyraf* mencatat kesaksian Abdurrahman bin Abu Bakar, yang melihat Abu Lu'lu'ah berdiskusi secara diam-diam dengan dua tokoh non-Arab lainnya beberapa hari sebelum kejadian: Hormuzan (mantan panglima militer tinggi Persia yang menjadi mualaf secara politis) dan Jufainah (seorang tokoh Kristen Al-Hirah).

Ketika Abdurrahman mengejutkan mereka, sebuah belati berbilah dua (yang kelak menjadi senjata pembunuh Umar) jatuh dari tangan mereka. Analisis forensik historis menunjukkan bahwa pembunuhan tersebut direncanakan dengan sangat presisi. Belati tersebut tidak lazim digunakan di Arab, dibuat khusus dengan racun mematikan yang direbus selama berhari-hari untuk memastikan bahwa goresan kecil saja akan berakibat fatal. Ini mengindikasikan adanya suplai logistik dan dukungan intelektual yang terorganisir dari sisa-sisa loyalis Imperium Persia yang menyusup ke jantung ibu kota Islam.

Kematian Umar dengan demikian adalah sebuah benturan peradaban mikrokosmos; sebuah harga mahal yang harus dibayar dari transisi Madinah—dari sebuah negara-kota yang homogen menjadi pusat imperium kosmopolitan yang kompleks.

3.2 Kronologi Penikaman: Rekonstruksi Spasial dan Temporal di Masjid Nabawi

Tragedi pembunuhan Umar bin Khattab pada hari Rabu, 26 Dzulhijjah 23 H, merupakan salah satu kasus pembunuhan kepala negara paling terdokumentasi dalam sejarah pramodern. Namun, membaca peristiwa ini murni sebagai kronik sejarah akan menghilangkan detail-detail krusial. Pendekatan analisis spasial (tata ruang) dan temporal (waktu) sangat diperlukan untuk memahami bagaimana Abu Lu'lu'ah al-Majusi mampu menembus ring-1 pertahanan ibu kota dan mengeksekusi pemimpin dari sebuah imperium yang membentang dari Persia hingga Mesir.

1. Kerentanan Spasial: Arsitektur Egaliter dan Ketiadaan *Maqsurah* Secara spasial, letak kerentanan absolut Umar bin Khattab berada pada arsitektur Masjid Nabawi saat itu dan teologi peribadatan Islam itu sendiri. Kajian Creswell (1989) mengenai arsitektur awal Islam (*Early Muslim Architecture*) menunjukkan bahwa pada masa Umar, masjid tidak memiliki struktur pelindung fisik bagi Imam, seperti *Maqsurah* (ruang khusus berpagar pelindung di area mihrab). *Maqsurah* baru diintroduksi kelak oleh Muawiyah bin Abu Sufyan setelah rentetan pembunuhan para khalifah (Hillenbrand, 1994).

Egalitarianisme Islam mengharuskan sang Khalifah berdiri di titik paling depan (Mihrab), membelakangi ribuan jamaah tanpa ada jarak fisik, pengawal (*bodyguard*), atau barikade. Teologi merapatkan *shaf* (barisan) salat dimanipulasi secara brilian oleh Abu Lu'lu'ah. Dengan menyusup ke *shaf* pertama sejak awal, ia mendapatkan posisi serang frontal yang mustahil diantisipasi. Ia menggunakan jubahnya yang tebal untuk menyembunyikan belati bermata dua (*khanjar dzu syufratain*) yang gagangnya berada di tengah. Belati tersebut telah direbus dalam racun mematikan untuk memastikan fatalitas dari goresan terkecil sekalipun (Madelung, 1997).

2. Rekonstruksi Temporal: Manipulasi Waktu Subuh Secara temporal, pemilihan waktu pelaksanaan salat Subuh (*Fajr*) adalah kalkulasi kriminalistik yang presisi. Waktu Subuh di Madinah pada akhir bulan Dzulhijjah (menjelang musim dingin) ditandai dengan pencahayaan yang sangat minim (gelap), suhu yang dingin, dan kondisi psikofisiologis jamaah yang belum sepenuhnya awas (*alert*).

Amr bin Maimun, seorang saksi mata yang berada di *shaf* kedua persis di belakang Umar, merekam detik-detik mengerikan tersebut yang kelak dikodifikasikan dalam riwayat sahih:

فَمَا هُوَ إِلَّا أَنْ كَبَّرَ فَسَمِعْتُهُ يَقُولُ: قَتَلَنِي الْكَلْبُ - أَوْ أَكَلَنِي الْكَلْبُ - جِئِنَ طَعْنَهُ، فَطَارَ الْعُلُجُ بِسِكِّينٍ ذَاتِ طَرَفَيْنِ، لَا يَمُرُّ عَلَى أَحَدٍ يَمِينًا وَلَا شِمَالًا إِلَّا طَعْنَهُ

Terjemahan: "Maka tidaklah ia (Umar) bertakbir (takbiratul ihram) melainkan aku mendengarnya berseru: 'Anjing itu telah membunuhku—atau menerkamku—' tepat ketika ia menikamnya. Lantas orang non-Arab (Abu Lu'lu'ah) itu melesat kabur dengan pisau bermata dua. Tidaklah ia melewati seorang pun baik di sebelah kanan maupun kirinya, melainkan ia menikamnya." (HR. Bukhari No. 3700).

Tafsir dan Analisis Kriminalistik Historis: Ibnu Hajar al-Asqalani dalam *Fath al-Bari* menelaah riwayat ini dengan sangat detail. Penikaman terjadi tepat setelah *Takbiratul Ihram* (atau saat hendak meratakan *shaf*), sebuah transisi mikrosekon ketika konsentrasi jamaah terputus dari urusan duniawi menuju kekhusyukan vertikal. Abu Lu'lu'ah menikam Umar sebanyak tiga atau enam kali (tergantung variasi riwayat). Tikaman yang paling fatal merobek bagian bawah pusar Umar, menembus lambung dan ususnya. Fakta forensiknya: saat tabib memberikan susu kepada Umar untuk diminum setelah kejadian, susu tersebut keluar dari luka robekannya dengan warna putih yang tidak berubah, memastikan secara medis bahwa usus sang Khalifah telah hancur dan harapan hidupnya secara biologis telah berakhir (Sallabi, 2007).

3. Manajemen Krisis di Titik Nadir (Crisis Management at the Altar) Hal yang paling mencengangkan bagi para analis kepemimpinan dan militer dari insiden ini bukanlah teknik

pembunuhannya, melainkan respons psikologis dan manajerial Umar bin Khattab dalam kondisi syok hipovolemik (pendarahan masif).

Alih-alih membatalkan ibadah komunal karena kepanikan, dalam detik-detik ia terjatuh bersimbah darah, Umar meraih tangan Abdurrahman bin Auf yang berada di belakangnya, dan menariknya maju ke depan untuk menggantikannya sebagai Imam salat Subuh (Ath-Thabari, 1990). Tindakan *real-time* ini adalah manifestasi paling epik dari *Siyasah Syar'iyah*: bahwa keberlangsungan sistem (simbolisasi kepemimpinan salat) adalah prioritas absolut yang tidak boleh terhenti, bahkan oleh kematian sang pemimpin tertinggi sekalipun.

4. Collateral Damage dan Akhir Sang Eksekutor Pasca-penikaman Umar, kepanikan masif pecah di dalam ruang remang Masjid Nabawi. Abu Lu'lu'ah menerobos barisan jamaah dengan membabi buta menggunakan belati beracunnya. Secara statistik, insiden ini memakan *collateral damage* (korban tambahan) yang signifikan: tiga belas sahabat tertikam, dan tujuh di antaranya tewas seketika akibat racun yang sangat kuat. Pelarian Abu Lu'lu'ah akhirnya terhenti ketika seorang jamaah asal Irak melemparkan mantel berbahan tebal (bermuda) ke arahnya sehingga ia terperangkap. Menyadari dirinya telah tertangkap dan akan menghadapi eksekusi, Abu Lu'lu'ah menggunakan belati yang sama untuk bunuh diri (*suicide*) di dalam masjid (Ibnu Sa'd, 1990; Levy-Rubin, 2011).

Banjir darah di mihrab ini secara de facto menutup lembaran era kepemimpinan *Al-Faruq*, namun secara simultan membuka lembaran baru yang lebih kompleks: bagaimana seorang Khalifah yang sedang meregang nyawa harus memastikan imperiumnya tidak hancur oleh perang saudara.

3.3 Manajemen Krisis di Ranjang Kematian: Inovasi Pembentukan *Majelis Syura*

Ketika Umar bin Khattab digotong dari mihrab Masjid Nabawi ke kediamannya dengan kondisi usus yang robek, Madinah berada di ambang kekacauan (*chaos*). Secara biologis, sang Khalifah sedang menghitung jam menuju ajalnya. Vonis medis telah dijatuhkan ketika seorang tabib memberikannya susu, dan susu tersebut keluar dari luka di perutnya tanpa berubah warna—sebuah konfirmasi klinis bahwa saluran pencernaannya telah hancur permanen (Sallabi, 2007). Namun, di tengah syok fisiologis yang ekstrem tersebut, kesadaran politik Umar tidak meredup; ia justru bertransformasi menjadi seorang arsitek tata negara yang memanajemen krisis (*crisis management*) dengan presisi tingkat tinggi.

1. Dilema Konstitusional dan Penolakan Nepotisme (Dinasti) Umar dihadapkan pada dilema suksesi yang pelik. Ia menyadari bahwa membiarkan umat memilih tanpa panduan seperti pasca-wafatnya Nabi Muhammad ﷺ berisiko memicu perang saudara, mengingat wilayah Islam kini telah membentang luas. Di sisi lain, ia enggan meniru metode Abu Bakar ash-Shiddiq yang menunjuk langsung satu nama (*istikhlaf*). Umar menyatakan, "*Jika aku menunjuk penerus, maka orang yang lebih baik dariku (Abu Bakar) telah melakukannya. Dan jika aku meninggalkannya (tanpa menunjuk siapa pun), maka orang yang lebih baik dariku (Rasulullah) juga telah melakukannya*" (Ath-Thabari, 1990).

Dalam kondisi kritis tersebut, muncul desakan dari sebagian elit agar Umar menunjuk putranya sendiri, Abdullah bin Umar, seorang pemuda yang sangat alim dan dihormati. Namun, Umar

dengan tegas menolak gagasan ini. Ia mendekonstruksi konsep kekuasaan dinasti dengan sebuah pernyataan yang mengakar kuat dalam filsafat *Siyasah Syar'iyah*:

"Cukuplah satu orang dari keluarga Al-Khattab yang kelak akan dihisab atas urusan umat Muhammad. Kekuasaan ini bukanlah sebuah kehormatan, melainkan beban. Jika kekhalifahan ini baik, kami telah mengambil bagiannya. Jika ia buruk, cukuplah keburukan itu berhenti padaku." (Ibnu Qudamah, 2004).

Penolakan ini menegaskan epistemologi politik Umar bahwa kekuasaan eksekutif adalah *taklif* (beban pertanggungjawaban eskatologis), bukan *tasyrif* (privilese genetik).

2. Inovasi Tata Negara: Anatomi Majelis Syura (Electoral College) Sebagai solusi hibrida antara penunjukan langsung dan pemilihan terbuka, Umar menginisiasi sebuah inovasi tata negara pertama dalam sejarah Islam: pembentukan *Majelis Syura* khusus atau semacam *Electoral College*. Ia membatasi kandidat Khalifah hanya pada enam orang sahabat senior yang masih hidup dari golongan yang pernah dijamin masuk surga oleh Nabi ﷺ, yaitu: Utsman bin Affan, Ali bin Abi Thalib, Abdurrahman bin Auf, Sa'd bin Abi Waqqas, Az-Zubair bin Al-Awwam, dan Thalhah bin Ubaidillah.

Dari perspektif sosiologi politik modern, pemilihan keenam figur ini adalah kalkulasi pragmatis yang brilian (Madelung, 1997). Mereka merepresentasikan faksi-faksi terkuat dalam aristokrasi suku Quraisy. Mengapa tokoh Anshar (penduduk asli Madinah) tidak dimasukkan? Analisis Kennedy (2004) menunjukkan bahwa umat Islam saat itu telah bertransformasi menjadi entitas imperium, dan hanya figur sentral dari Quraisy—dengan rekam jejak militer dan diplomatik internasional—yang memiliki legitimasi karismatik (*asabiyyah*) untuk ditaati oleh suku-suku nomaden Arab dan penduduk wilayah taklukan.

3. Regulasi Darurat Militer dalam Suksesi Kejeniusan manajerial Umar tidak hanya berhenti pada pembentukan majelis, tetapi juga pada pembuatan "*Standard Operating Procedure*" (SOP) yang sangat ketat dan mengikat secara militer untuk memastikan tidak terjadinya *deadlock* (kebuntuan politik). Umar menetapkan batas waktu maksimal tiga hari (*time-bound decision making*). Lebih dari tiga hari tanpa pemimpin, umat akan terjerumus dalam anarki (Ayoub, 2003).

Umar memanggil Abu Thalhah al-Ansari dan memberinya mandat keamanan militer dengan memerintahkan 50 prajurit Anshar untuk menjaga rumah tempat majelis bersidang. Instruksi Umar sangat tegas dan terkesan ekstrem (*draconian*), mencerminkan darurat negara:

- Jika lima orang sepakat dan satu orang menolak, penggal kepala yang satu orang tersebut.
- Jika empat orang sepakat dan dua menolak, penggal dua orang tersebut.
- Jika terjadi seri (tiga lawan tiga), maka keputusan diserahkan kepada kelompok di mana Abdurrahman bin Auf berada (sebagai *tie-breaker*).

Dalam catatan Al-Mawardi (2006) terkait hukum administrasi negara Islam, ketegasan Umar ini dibenarkan dalam konteks *Sadd al-Dzari'ah* (menutup pintu kerusakan). Ancaman eksekusi ini bukanlah bentuk tirani berdarah, melainkan paksaan psikologis (*psychological coercion*) agar

faksi-faksi elit tersebut menanggalkan ego pribadinya dan mencapai konsensus demi menghindari tumpahnya darah ribuan umat dalam perang saudara.

Lebih jauh, Umar memasukkan putranya, Abdullah bin Umar, ke dalam majelis tersebut hanya sebagai konsultan dan pengamat (hak suara penyeimbang jika diperlukan), namun secara absolut melarangnya untuk dipilih sebagai kandidat.

Dengan menyusun kerangka *Majelis Syura* di ranjang kematiannya, Umar bin Khattab berhasil menjembatani masa transisi dengan stabilitas yang mengagumkan. Ia tidak memaksakan siapa pemimpin berikutnya, namun ia membangun sebuah "*sistem*" pemilihan yang kuat, yang kelak berhasil mengangkat Utsman bin Affan sebagai Khalifah Ketiga melalui mekanisme musyawarah yang paling representatif pada zamannya.

3.4 Detik-Detik Sakaratul Maut: Rasa Takut kepada Allah, Refleksi Kepemimpinan, dan Kesyahidan

Fase terminal kehidupan Umar bin Khattab pasca-penikaman pada akhir Dzulhijjah 23 H bukanlah sekadar transisi biologis menuju kematian, melainkan sebuah pertunjukan epik dari eskatologi politik (*political eschatology*). Berbeda dengan penguasa imperium Romawi atau Persia yang kerap kali diiringi dengan glorifikasi dan pemujaan di ranjang kematian mereka, Umar—seorang kepala negara dari imperium yang membentang dari Mesir hingga Khurasan—menghadapi sakaratul maut dengan rasa takut (*khauf*) yang luar biasa terhadap keadilan Ilahi.

1. Psikologi Muhasabah: Dekonstruksi Kesombongan Kekuasaan Kondisi medis Umar semakin memburuk. Luka akibat belati beracun Abu Lu'lu'ah tidak dapat dihentikan pendarahannya, dan secara klinis, ia mengalami syok hipovolemik. Namun, di tengah penderitaan fisik tersebut, krisis terbesar Umar bersifat spiritual.

Ibnu Sa'd (1990) dan Ath-Thabari (1990) merekam sebuah fragmen yang sangat menggugah dari kacamata psikologi kepemimpinan. Saat Umar terbaring, ia meletakkan kepalanya di pangkuan putranya, Abdullah bin Umar. Tiba-tiba Umar memerintahkan, "*Letakkan pipiku ke tanah!*" Abdullah ragu, namun Umar membentakinya, "*Letakkan pipiku ke tanah, celaka engkau!*" Ketika pipinya menyentuh debu, Umar menangis tersedu-sedu dan bergumam, "*Celakalah Umar dan celakalah ibunda Umar jika Tuhannya tidak merahmatinya.*"

Tindakan meletakkan pipi ke tanah ini merupakan simbolisasi radikal dari dekonstruksi ego dan kekuasaan (*zuhud*). Dalam filsafat politik Islam, tindakan ini mengafirmasi bahwa kekuasaan (*Al-Mulk*) bersifat fana, dan sang penguasa kembali kepada esensi materialnya yang paling rendah (debu) di hadapan Sang Pencipta (Black, 2011).

2. Kesaksian Ibnu Abbas dan Beban Taklif Melihat keputusan spiritual sang Khalifah, seorang sahabat muda yang brilian, Abdullah bin Abbas, berusaha memberikan stabilisasi psikologis (*comforting*). Ibnu Abbas memvalidasi pencapaian Umar: "*Bergembiralah, wahai Amirul Mukminin! Allah telah memuliakan Islam melalui dirimu, engkau menemani Rasulullah dengan baik, engkau memimpin dengan adil, dan kini engkau dianugerahi mati syahid.*"

Respons Umar terhadap validasi ini menjadi salah satu monumen terpenting dalam literatur tata negara Islam. Umar menatap Ibnu Abbas dan berkata: "*Demi Zat yang jiwaku berada di tangannya, sungguh aku berharap dapat keluar dari urusan kekhalifahan ini dalam keadaan impas (kifafan); tidak mendapat pahala dan tidak pula memikul dosa (hukuman).*" (HR. Bukhari No. 3692).

Pernyataan ini merepresentasikan konsep kepemimpinan sebagai *Taklif* (beban/tanggung jawab) absolut. Madelung (1997) dan Kister (1989) menggarisbawahi bahwa kecemasan Umar membuktikan kegagalannya melihat kekhalifahan sebagai privilese. Baginya, setiap jengkal wilayah taklukan dan setiap individu di bawah naungan Islam adalah objek hisab (pengadilan akhirat) yang sangat mengerikan, sehingga ia lebih memilih *status quo* (impas) daripada mengambil risiko neraka karena kesalahan administratif sekecil apa pun.

3. Diplomasi Ruang Pemakaman: Penegasan Hierarki Spiritual Tindakan politis-spiritual terakhir Umar adalah mengamankan ruang pemakamannya. Ia mengutus putranya kepada Aisyah bint Abu Bakar (istri Nabi ﷺ) untuk meminta izin agar dimakamkan di dalam kamarnya, berdampingan dengan dua sahabat sejatinya: Rasulullah ﷺ dan Abu Bakar ash-Shiddiq. Umar berpesan, "*Katakanlah 'Umar bin Khattab meminta izin', dan jangan katakan 'Amirul Mukminin', karena hari ini aku bukan lagi pemimpin bagi orang-orang beriman.*" (Sallabi, 2007).

Aisyah yang awalnya menyimpan ruang tersebut untuk dirinya sendiri, akhirnya menyerahkannya kepada Umar karena tersentuh oleh permohonan sang Khalifah yang sedang sekarat. Izin ini bukan sekadar urusan logistik pemakaman, melainkan penegasan teologis mengenai hierarki spiritual dan kesinambungan era *Khulafaur Rasyidin*.

Pada tanggal 1 Muharram 24 H, ruh Al-Faruq akhirnya kembali kepada Penciptanya. Ia dimakamkan di sebelah Abu Bakar, mengunci sebuah formasi makam yang kelak menjadi pusat ziarah paling sakral bagi umat Islam. Kematian Umar bin Khattab menutup dekade emas yang penuh dengan ekspansi masif yang terkendali, dan membuka pintu bagi era baru yang lebih kosmopolitan, namun sekaligus membawa benih-benih *Al-Fitnah Al-Kubra* (Fitnah Besar) di masa depan.

DAFTAR PUSTAKA BAB 3

Al-Baladzuri, A. (1936). *Ansab al-Asyraf* (Vol. 5, S. D. F. Goitein, Ed.). Hebrew University Press.

Al-Mawardi, A. (2006). *Al-Ahkam as-Sultaniyyah wa al-Wilayat ad-Diniyyah*. Dar al-Hadith.

Ath-Thabari, M. I. J. (1990). *The History of al-Tabari (Tarikh al-Rusul wa'l-Muluk), Vol. 14: The Conquest of Iran* (G. Rex Smith, Trans.). State University of New York Press.

Ayoub, M. (2003). *The Crisis of Muslim History: Religion and Politics in Early Islam*. Oneworld Publications.

- Black, A. (2011). *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present* (2nd ed.). Edinburgh University Press.
- Creswell, K. A. C. (1989). *A Short Account of Early Muslim Architecture* (Revised ed. by J. W. Allan). American University in Cairo Press.
- Hillenbrand, R. (1994). *Islamic Architecture: Form, Function, and Meaning*. Columbia University Press.
- Ibnu Hajar al-Asqalani. (2000). *Fath al-Bari bi Syarh Shahih al-Bukhari*. Dar al-Hadith.
- Ibnu Qudamah, M. (2004). *Al-Mughni*. Dar 'Alam al-Kutub.
- Ibnu Sa'd, M. (1990). *Al-Tabaqat al-Kubra*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Kennedy, H. (2004). *The Prophet and the Age of the Caliphates: The Islamic Near East from the 6th to the 11th Century* (2nd ed.). Pearson Longman.
- Kister, M. J. (1989). *Society and Religion from Jahiliyya to Islam*. Variorum Reprints.
- Levy-Rubin, M. (2011). *Non-Muslims in the Early Islamic Empire: From Surrender to Coexistence*. Cambridge University Press.
- Madelung, W. (1997). *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate*. Cambridge University Press.
- Sallabi, A. M. (2007). *Umar bin Al-Khattab: His Life and Times* (Vol. 1-2). International Islamic Publishing House.

BAB 4: UTSMAN BIN AFFAN - KEPUNGAN FITNAH DAN SYAHID DI ATAS MUSHAF

4.1 Anatomi Pemberontakan: Demografi Ekstremis, Propaganda, dan Pengepungan (*Al-Hisar*)

Masa kekhalifahan Utsman bin Affan (memerintah 644–656 M) yang berlangsung selama dua belas tahun kerap dibagi oleh para sejarawan ke dalam dua fase dikotomis: enam tahun pertama yang diwarnai oleh stabilitas, kemakmuran, dan ekspansi teritorial yang masif; serta enam tahun kedua yang dipenuhi oleh gejolak domestik, krisis legitimasi, dan berakhir pada pembunuhan sang Khalifah. Tragedi pembunuhan Utsman bukanlah sebuah insiden spontan, melainkan hasil dari inkubasi kekecewaan ekonomi-politik yang dimanipulasi melalui mesin propaganda yang canggih (Ayoub, 2003). Untuk memahami mengapa seorang pemimpin yang sangat dermawan bisa dikepung oleh rakyatnya sendiri, kita harus membedah anatomi pemberontakan ini dari akar demografis dan strukturalnya.

1. Demografi Ekstremis: Transformasi *Qurra'* dan Friksi Ekonomi-Politik Historiografi klasik sering kali mengambinghitamkan satu sosok konspirator Yahudi asal Yaman, Abdullah bin Saba', sebagai dalang tunggal pemberontakan (Ath-Thabari, 1990). Namun, sarjana kontemporer seperti Martin Hinds (1972) dan Wilferd Madelung (1997) melakukan dekonstruksi terhadap narasi tunggal ini. Mereka membuktikan bahwa penggerak utama pemberontakan adalah kelas sosial baru di kota-kota garnisun (*Amsar*)—khususnya Kufah, Basrah (Irak), dan Fustat (Mesir)—yang dikenal sebagai kelompok *Qurra'* (para pembaca Al-Qur'an dan veteran penaklukan awal).

Friksi utama berakar pada kebijakan sentralisasi fiskal Utsman. Pada era Umar bin Khattab, tanah-tanah taklukan di Irak (kawasan *Sawad*) dibiarkan tidak dibagi, namun hasil pajaknya (*fai'*) didistribusikan secara melimpah kepada para *Qurra'* di daerah tersebut. Ketika Utsman naik takhta, ia melakukan restrukturisasi ekonomi. Utsman mengklaim bahwa tanah *Sawad* adalah "Taman Allah" (aset negara terpusat) dan mulai mengontrol aliran dananya langsung dari Madinah. Selain itu, Utsman mengizinkan para elit Quraisy dari Hijaz untuk menukar aset mereka di semenanjung Arab dengan tanah subur di wilayah taklukan (Hinds, 1972).

Bagi kelompok *Qurra'* yang notabene berasal dari suku-suku Badui nomaden yang egalitarian, kebijakan Utsman ini dipersepsikan sebagai perampasan hak ekonomi militer mereka oleh elit aristokrasi Quraisy. Kekecewaan ekonomi inilah yang menjadi bahan bakar utama radikalisasi kaum provinsi melawan pemerintah pusat di Madinah.

2. Isu Nepotisme dan Hegemoni Bani Umayyah Propaganda paling mematikan yang digunakan untuk mendelegitimasi Utsman adalah tuduhan nepotisme. Utsman memang menunjuk beberapa kerabat dekatnya dari klan Bani Umayyah untuk menduduki pos-pos gubernur strategis, seperti Muawiyah di Syam, Al-Walid bin Uqbah di Kufah, dan Abdullah bin Sa'd bin Abi Sarh di Mesir (Kennedy, 2004).

Dari perspektif ilmu administrasi publik, langkah Utsman dapat dirasionalisasi sebagai upaya sentralisasi kekuasaan. Mengingat luasnya wilayah imperium saat itu, Utsman membutuhkan "tangan kanan" yang loyalitasnya tidak diragukan untuk mengeksekusi visi negara. Ibnu Khaldun (2015) melihat ini sebagai pemanfaatan *Asabiyyah* (solidaritas klan) untuk stabilitas negara. Namun, di mata masyarakat provinsi yang membenci dominasi Quraisy—terutama karena Bani Umayyah adalah klan yang telat masuk Islam—kebijakan ini dipelintir sebagai upaya pembentukan "dinasti keluarga" yang mengkhianati nilai-nilai keadilan Islam. Kemarahan ini memuncak ketika Marwan bin Hakam, sepupu Utsman, diangkat sebagai Sekretaris Negara dengan pengaruh absolut di istana Madinah.

3. Perang Informasi dan Surat-Surat Palsu Pemberontakan terhadap Utsman adalah salah satu contoh terawal dari *Information Warfare* (perang informasi) yang masif dalam sejarah politik. Mesin propaganda bekerja dengan memalsukan surat-surat atas nama tokoh-tokoh besar sahabat (seperti Ali, Thalbah, dan Zubair) yang dikirim ke provinsi-provinsi, mendesak penduduk untuk berbaris ke Madinah guna "menyelamatkan agama Allah dari Khalifah yang tiran".

Pada bulan Syawal 35 H (April 656 M), sekitar 3.000 pemberontak dari Mesir, Kufah, dan Basrah bergerak menuju Madinah berkedok rombongan jamaah haji. Ketika mereka berhadapan dengan Utsman, sang Khalifah meredam konflik dengan menyetujui tuntutan mereka (termasuk memecat gubernur Mesir). Namun, saat rombongan Mesir pulang, mereka "menangkap" seorang kurir rahasia yang membawa surat berstempel cincin Utsman, yang ditujukan kepada gubernur Mesir lama, berisi perintah untuk mengeksekusi para pimpinan pemberontak seketika mereka tiba. Utsman bersumpah tidak pernah menulis surat tersebut (kemungkinan besar surat itu direkayasa oleh faksi internal istana seperti Marwan, atau justru oleh pemberontak itu sendiri sebagai dalih perang) (Madelung, 1997). Penemuan surat ini menjadi *casus belli* (alasan perang) yang membatalkan seluruh perjanjian damai.

4. Tragedi *Al-Hisar* (Pengepungan Kediaman Khalifah) Rombongan pemberontak berbalik arah dan melakukan *Al-Hisar* (pengepungan) terhadap rumah kediaman Utsman di Madinah selama kurang lebih 40 hari. Ironi sejarah yang paling kelam terjadi di sini: Utsman, sosok dermawan yang di masa Nabi membeli sumur Ruma dengan hartanya sendiri untuk memberi minum seluruh umat Islam, kini dihalangi secara fisik oleh para pemberontak untuk mendapatkan setetes air dari sumur tersebut (Sallabi, 2007).

Dalam pengepungan ini, demografi pemberontak didominasi oleh pemuda-pemuda ekstremis (*ghughha'* atau kaum barbar) yang tidak lagi menghormati otoritas moral para sahabat senior. Ali bin Abi Thalib, Zubair, dan Thalbah mengirimkan putra-putra mereka (Hasan, Husain, Abdullah bin Zubair) untuk menjaga pintu rumah Utsman agar tidak diterobos. Namun, pengepungan ini secara perlahan memutus rantai logistik dan komunikasi sang Khalifah dengan dunia luar, mengubah Madinah dari kota suci perdamaian menjadi zona anarki yang mencekam.

4.2 Keteguhan Pasifis Utsman: Membedah Alasan Teologis Menolak Pertumpahan Darah Internal

Dalam banyak narasi sejarah populer, sikap diam dan tidak melawan (*non-resistance*) yang ditunjukkan oleh Khalifah Utsman bin Affan selama 40 hari masa pengepungan (*Al-Hisar*) sering

kali direduksi sebagai kelemahan, kepikunan usia lanjut, atau kelumpuhan komando. Namun, pembacaan yang cermat terhadap teks-teks historis melalui pendekatan teologi politik (*political theology*) dan etika perang Islam membuktikan sebaliknya. Keputusan Utsman untuk tidak menggunakan instrumen kekerasan negara (*state-sanctioned violence*) melawan pemberontak adalah sebuah pilihan rasional yang dilandasi oleh prinsip "Pasifisme Teologis" tingkat tinggi (Ayoub, 2003; Hashmi, 2012).

1. Penolakan Intervensi Militer: Rasionalitas Menjaga Kesucian Madinah Sebagai Kepala Negara dari imperium yang memiliki mesin militer terkuat di dunia pada saat itu, Utsman sejatinya memiliki kapasitas absolut untuk menumpas para pemberontak dalam hitungan jam. Berbagai tawaran bantuan militer datang kepadanya. Muawiyah bin Abu Sufyan, Gubernur Syam, menawarkan pengiriman legiun elit Suriah atau mengevakuasi Utsman ke Damaskus. Di internal Madinah, Zaid bin Tsabit datang mewakili kaum Anshar dan berkata, "*Kami kaum Anshar siap menjadi penolong-penolong Allah untuk kedua kalinya (sebagaimana membela Nabi)!*" Bahkan, ratusan budak milik Utsman menyatakan kesiapannya untuk bertempur hingga mati (Ath-Thabari, 1990; Sallabi, 2007).

Namun, Utsman menolak seluruh tawaran tersebut secara kategoris. Keputusannya bersandar pada dua doktrin teologis fundamental. *Pertama*, kesucian (*Haram*) kota Madinah. Utsman berpegang teguh pada sabda Nabi Muhammad ﷺ yang melarang keras pertumpahan darah di kota suci tersebut. Ia menyatakan, "*Aku tidak akan menjadi khalifah pertama yang menumpahkan darah umat Muhammad, apalagi di Tanah Haram tetangganya (Nabi).*" (Ibnu Katsir, 1997). *Kedua*, penolakannya untuk dievakuasi ke Damaskus didasarkan pada prinsip keengganan untuk meninggalkan episentrum kekhalifahan yang telah ditetapkan oleh Sang Rasul. Utsman lebih memilih mati di dekat makam Nabi daripada hidup aman di bawah proteksi faksi Umayyah di Suriah, yang justru kelak berpotensi membelah umat secara geografis dan ideologis.

2. Teologi Fida' (Pengorbanan Diri) dan Arketipe Habil Ketahanan pasifis Utsman juga dipengaruhi oleh konstruksi psikologis eskatologisnya. Dalam berbagai riwayat yang divalidasi oleh pakar hadits, Utsman menyadari bahwa kematiannya dalam fitnah ini adalah sebuah keniscayaan takdir (*predestination*) yang telah diisyaratkan oleh Nabi Muhammad ﷺ jauh hari sebelumnya. Nabi pernah mengabarkan kepada Utsman bahwa ia akan diuji dengan cobaan berat, dan memintanya untuk "*tidak melepaskan pakaian (khalifah) yang telah dipakaikan Allah kepadamu meskipun orang-orang munafik memaksamu*" (HR. Tirmidzi dan Ibnu Majah).

Dalam merespons pemberontakan ini, Utsman mengadopsi arketipe Habil (putra Adam yang saleh), yang menolak membunuh saudaranya sendiri, Qabil. Dalam teologi Islam, sikap Habil diabadikan dalam Al-Qur'an:

لَنْ يَسُطَّ إِلَيَّ يَدُكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطِ يَدَيَّ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ فَإِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ

Terjemahan: "*Sungguh, jika engkau (Qabil) menggerakkan tanganmu kepadaku untuk membunuhku, aku tidak akan menggerakkan tanganku kepadamu untuk membunuhmu. Sesungguhnya aku takut kepada Allah, Tuhan semesta alam.*" (QS. Al-Ma'idah [5]: 28).

Madelung (1997) menganalisis bahwa Utsman secara sadar memosisikan dirinya sebagai tumbal politik (*Fida'*). Ia mengkalkulasi bahwa jika ia memerintahkan militer negara untuk memerangi penduduk dari provinsi (Kufah, Basrah, Mesir), hal itu akan melegitimasi perang saudara berskala masif yang akan meruntuhkan seluruh tatanan imperium Islam. Dengan membiarkan darahnya sendiri yang tumpah, ia berharap nafsu membunuh para pemberontak akan terpuaskan, sehingga darah ribuan kaum muslimin lainnya dapat terselamatkan.

3. Titah Pembebasan dan Pelucutan Senjata Internal Manifestasi paling ekstrem dari kepemimpinan pasifis ini terjadi pada hari-hari terakhir pengepungan. Ketika para sahabat muda (seperti Hasan, Husain, Abdullah bin Zubair, dan Marwan bin Hakam) bersiaga dengan pedang terhunus di depan pintu rumahnya untuk menahan laju pemberontak, Utsman justru mengeluarkan dekret eksekutif terakhirnya yang melucuti pertahanan militer kerajaannya sendiri.

Ibnu Sa'd (1990) dalam *Ath-Thabaqat* mencatat perintah tegas Utsman kepada para pembelanya: "*Barangsiapa di antara kalian yang menyarungkan pedangnya dan pulang ke rumahnya, maka dia bebas (jika ia budak) atau telah menunaikan kewajibannya kepadaku. Aku menegaskan bahwa darahku tidak boleh dipertahankan dengan darah kalian.*"

Keputusan monumental ini membuktikan bahwa dari kacamata sosiologi politik, Utsman tidak kehilangan kontrol atas negara, melainkan ia *menggunakan otoritasnya secara penuh* justru untuk melarang terjadinya perlawanan bersenjata. Keteguhan pasifis inilah yang membedakan Utsman dari tiran atau raja-raja feodal; ia adalah seorang Kepala Negara yang mengorbankan nyawanya sendiri demi mencegah *bellum civile* (perang sipil), sebuah keputusan etik yang tak tertandingi dalam sejarah politik pramodern (Donner, 1998).

4.3 Invasi Kediaman dan Kronologi Pembunuhan Brutal: Tinjauan Kritis Riwayat Klasik

Menjelang pertengahan bulan Dzulhijjah 35 H (Juni 656 M), eskalasi ketegangan di Madinah mencapai titik kritis. Kabar mengenai pergerakan pasukan dari Syam (di bawah komando Muawiyah) yang berbaris menuju Madinah untuk membebaskan sang Khalifah telah sampai ke telinga para pemberontak. Menyadari bahwa jendela waktu mereka semakin sempit (*closing window of opportunity*), faksi ekstremis dari Mesir memutuskan untuk mengambil langkah radikal: mengakhiri pengepungan pasif dan melakukan invasi bersenjata secara langsung ke dalam kediaman Utsman bin Affan (Madelung, 1997; Keaney, 2011).

1. Penetrasi Spasial: Menembus Barikade Lapis Pertama Historiografi klasik, khususnya *Tarikh al-Rusul wa al-Muluk* karya Ath-Thabari (1990) dan *Ansab al-Asyraf* karya Al-Baladzuri (1936), memberikan deskripsi spasial yang sangat detail mengenai invasi ini. Pintu utama kediaman Utsman dijaga ketat oleh para pemuda dari kalangan elit Sahabat, termasuk Hasan bin Ali, Abdullah bin Zubair, dan Marwan bin Hakam. Terjadi pertempuran sengit di area pintu gerbang yang mengakibatkan Hasan terluka dan Marwan terkena sabetan pedang di lehernya hingga jatuh pingsan.

Namun, strategi pemberontak tidak hanya bertumpu pada serangan frontal. Menyadari sulitnya menembus pintu utama tanpa memicu pembantaian terhadap anak-anak tokoh elit Quraisy,

sekelompok pemberontak Mesir memilih taktik infiltrasi. Mereka memanjat tembok dari rumah tetangga Utsman, yakni rumah Amr bin Hazm al-Ansari, dan melompat masuk ke halaman dalam kediaman Khalifah (Sallabi, 2007). Infiltrasi dari titik buta (*blind spot*) ini melumpuhkan seluruh barikade depan dan membawa para pembunuh langsung berhadapan dengan Utsman yang sedang sendirian membaca Al-Qur'an.

2. Konfrontasi Psikologis: Muhammad bin Abu Bakar dan Sang Khalifah Salah satu fragmen paling tragis dan sering diperdebatkan dalam historiografi Islam adalah keterlibatan Muhammad bin Abu Bakar (putra Khalifah pertama) dalam kelompok invasi tersebut. Mayoritas riwayat sepakat bahwa Muhammad adalah orang pertama yang berhasil masuk ke ruangan Utsman.

Ath-Thabari (1990) merekam bahwa Muhammad bin Abu Bakar mencengkeram jenggot Utsman dengan keras. Dalam momen eskatologis tersebut, Utsman tidak melawan secara fisik, melainkan melancarkan "serangan psikologis" yang menik tajam pada memori historis dan garis keturunan sang penyerang. Utsman berkata dengan tenang: "*Lepaskan jenggotku, wahai putra saudaraku. Sungguh, ayahmu (Abu Bakar ash-Shiddiq) tidak akan sudi melakukan apa yang engkau lakukan ini.*" Kalimat tersebut memberikan pukulan moral yang luar biasa. Tinjauan psikologi sejarah menunjukkan bahwa Utsman menggunakan figur otoritatif Abu Bakar untuk mendekonstruksi legitimasi tindakan Muhammad. Mendengar hal itu, tangan Muhammad bin Abu Bakar gemetar, cengkeramannya mengendur, dan ia mundur dari ruangan dengan rasa malu yang mendalam, menolak untuk menjadi eksekutor utama (Madelung, 1997).

3. Kronologi Pembunuhan Brutal dan Pembelaan Naila binti Al-Farafisa Mundurnya Muhammad bin Abu Bakar segera digantikan oleh faksi radikal yang tidak memiliki beban psikologis maupun ikatan historis dengan elit Quraisy. Eksekutor-eksekutor ini diidentifikasi dalam riwayat klasik sebagai Kinanah bin Bisyar, Sudan bin Humran, dan Amr bin Al-Hamiq.

Kinanah bin Bisyar adalah orang pertama yang menebaskan pedangnya ke arah kepala Utsman. Dalam upaya heroik untuk melindungi suaminya, istri Utsman, Naila binti Al-Farafisa—seorang wanita Kristen asal Kalb yang telah mualaf—menangkis pedang tersebut dengan tangan kosong. Akibatnya, jari-jemari Naila terpotong dan berserakan. Setelah pertahanan fisik terakhir itu runtuh, Sudan bin Humran menusukkan pedangnya ke tubuh sang Khalifah yang telah berusia 82 tahun tersebut hingga wafat. Tidak berhenti sampai di situ, Amr bin Al-Hamiq melompat ke atas dada Utsman dan menusuknya sebanyak sembilan kali secara membabi buta (Ath-Thabari, 1990; Sallabi, 2007).

4. Tinjauan Kritis: Reduksi Narasi dan Absennya Keadilan Transisional Analisis kritis terhadap riwayat-riwayat penyerangan ini menunjukkan adanya tegangan historiografis. Di satu sisi, sejarawan era Abbasiyah berupaya menyaring riwayat untuk membersihkan nama-nama Sahabat senior (dan putra-putra mereka) dari tuduhan konspirasi pembunuhan (Donner, 1998). Fakta bahwa Hasan bin Ali dan Abdullah bin Zubair terluka parah saat membela Utsman sering kali ditonjolkan dalam narasi Sunni untuk membuktikan bahwa tidak ada konspirasi elit Madinah terhadap Utsman, melainkan murni kejahatan eksternal dari para ekstremis provinsi (*ghugha*).

Di sisi lain, pembunuhan brutal ini disertai dengan penjarahan total terhadap aset pribadi Utsman dan Baitul Mal. Pemberontak tidak hanya mengambil nyawa, tetapi juga melepas anting-anting

Naila dan merampas pedang pribadi Utsman. Anarki ini membuktikan bahwa motif pemberontakan telah bermutasi: dari tuntutan reformasi politik-ekonomi menjadi vandalisme ekstrem (*mob violence*) yang tidak lagi mengindahkan hukum perang Islam mana pun (Ayoub, 2003).

Invasi dan eksekusi tragis di ruang privat ini menandai keruntuhan total otoritas negara (kegagalan sistemik) di pusat pemerintahan. Darah yang tumpah di atas mushaf Al-Qur'an pada sore hari Jumat tersebut tidak akan pernah mengering, melainkan menjadi "tinta merah" yang menulis sejarah kelam perang saudara di era Khalifah berikutnya.

4.4 Tetesan Darah pada Ayat Suci: Simbolisme, Pemakaman Kelam di Malam Hari, dan Awal Mula *Al-Fitnah Al-Kubra*

Eksekusi terhadap Utsman bin Affan bukan sekadar akhir dari sebuah rezim, melainkan runtuhnya sakralitas tatanan kosmik yang selama ini mengikat komunitas awal Muslim. Peristiwa ini melahirkan simbolisme visual yang sangat kuat dalam memori kolektif umat Islam, memicu krisis pemakaman yang mencerminkan hilangnya otoritas negara, dan menjadi detonator bagi perang saudara paling destruktif dalam sejarah Islam, yakni *Al-Fitnah Al-Kubra*.

1. Simbolisme Eskatologis: Tetesan Darah pada Surah Al-Baqarah Ketika serangan brutal itu terjadi, Utsman sedang bertilawah menggunakan mushaf pribadinya. Mayoritas riwayat klasik (seperti Ath-Thabari dan Ibnu Katsir) sepakat bahwa tetesan darah pertama dari sang Khalifah jatuh tepat di atas lembaran mushaf yang memuat ayat:

قَانْ اَمْتُوَا بِمَثَلِ مَا اَمَنْتُمْ بِهٖ فَقَدْ اِهْتَدَوْا وَاِنْ تَوَلَّوْا فَاِنَّمَا هُمْ فِيْ شِقَاۗئِۭنَّۭاۙ فَسَيَكْفِيْكُمْهُمُ اللّٰهُ وَهُوَ السَّمِیْعُ الْعَلِیْمُ

Terjemahan: "Maka jika mereka telah beriman sebagaimana yang kamu imani, sungguh, mereka telah mendapat petunjuk. Tetapi jika mereka berpaling, sesungguhnya mereka berada dalam permusuhan (denganmu). Maka Allah akan memelihara engkau (Muhammad) dari mereka. Dan Dialah Yang Maha Mendengar, Maha Mengetahui." (QS. Al-Baqarah [2]: 137).

Analisis Simbolisme Historis: Jatuhnya darah tepat pada frasa *Fasayakfikahumullah* (Maka Allah akan memelihara engkau dari mereka) memiliki ironi eskatologis dan muatan politis yang luar biasa. Secara teologis, darah tersebut dipandang sebagai persaksian (*syahadah*) bahwa Utsman terbunuh dalam keadaan mempertahankan kebenaran Ilahiah dari permusuhan (*syiqaq*) para ekstremis.

Secara politis, mushaf berlumur darah ini, bersama dengan potongan jari istri Utsman (Naila), kemudian diselundupkan oleh Nu'man bin Basyir ke Suriah. Di tangan Muawiyah bin Abu Sufyan, artefak berdarah ini digantung di mimbar Masjid Agung Damaskus sebagai instrumen agitasi dan *Information Warfare* (perang propaganda) paling efektif untuk membakar emosi warga Suriah agar menuntut *Qisas* (hukum balas) kepada khalifah berikutnya, Ali bin Abi Thalib (Keaney, 2011).

2. Krisis Pemakaman: Alienasi Spasial dan Keamanan Tragedi jatuhnya negara direpresentasikan secara sempurna oleh kegagalan sistem dalam menyelenggarakan pemakaman kenegaraan bagi kepala negaranya sendiri. Jenazah Utsman tertahan selama tiga hari (beberapa

riwayat menyebut dua hari) di dalam rumahnya karena para pemberontak mengancam akan merajam siapa pun yang berani memakamkannya.

Pemakaman akhirnya dilakukan secara klandestin (rahasia) di tengah malam gulita. Hanya segelintir sahabat yang hadir, di antaranya Hakim bin Hizam, Jubair bin Mut'im, Abu Jahm bin Hudzaifah, dan Naila. Rombongan kecil ini bergerak dalam ketakutan. Ketika mereka mendekati *Baqi' al-Gharqad* (pemakaman utama kaum Muslimin), para pemberontak dari Bani Mazin menghalangi mereka.

Akibatnya, Utsman harus dimakamkan di luar batas resmi Baqi', di sebuah kebun Yahudi yang dikenal dengan nama *Hasyisy Kaukab* (Ayoub, 2003; Sallabi, 2007). Baru pada masa pemerintahan Bani Umayyah kelak, tembok pemisah tersebut dihancurkan sehingga makam Utsman masuk ke dalam area Baqi'. Alienasi spasial ini menunjukkan betapa jatuhnya wibawa negara: seorang Khalifah yang wilayahnya membentang luas bahkan tidak memiliki ruang yang aman untuk jasadnya di ibu kotanya sendiri.

3. *Al-Fitnah Al-Kubra*: Runtuhnya Paradigma Kesatuan umat Kematian Utsman menandai berakhirnya era di mana perselisihan politik diinternalisasi melalui *Syura*. Madelung (1997) dan Donner (1998) mengobservasi bahwa pembunuhan ini meruntuhkan tabu psikologis paling sakral dalam masyarakat Arab Muslim: bahwa darah sesama Muslim tidak boleh ditumpahkan demi kekuasaan.

Peristiwa ini secara instan membelah dunia Islam ke dalam faksionalisme yang tidak dapat didamaikan. Pembunuhan tersebut melahirkan sekte-sekte teologi-politik awal: kaum *Utsmaniyyah* (loyalis Utsman yang menuntut balas dendam), kaum *Alawiyyah* (pendukung Ali bin Abi Thalib yang menuntut stabilitas keamanan negara sebelum penegakan hukum), dan pada akhirnya kaum radikal *Khawarij*. Pedang yang dicabut dari sarungnya di kediaman Utsman pada hari itu, sebagaimana diprediksi dalam berbagai atsar kenabian, tidak pernah benar-benar disarungkan kembali, melainkan berlanjut pada pertumpahan darah di Perang Jamal (Unta) dan Perang Siffin.

DAFTAR PUSTAKA BAB 4

Al-Baladzuri, A. (1936). *Ansab al-Asyraf* (Vol. 5, S. D. F. Goitein, Ed.). Hebrew University Press.

Ath-Thabari, M. I. J. (1990). *The History of al-Tabari (Tarikh al-Rusul wa'l-Muluk), Vol. 15: The Crisis of the Early Caliphate* (R. S. Humphreys, Trans.). State University of New York Press.

Ayoub, M. (2003). *The Crisis of Muslim History: Religion and Politics in Early Islam*. Oneworld Publications.

Donner, F. M. (1998). *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*. Darwin Press.

Hashmi, S. H. (Ed.). (2012). *Just Wars, Holy Wars, and Jihads: Christian, Jewish, and Muslim Encounters and Exchanges*. Oxford University Press.

Hinds, M. (1972). The murder of the Caliph 'Uthman. *International Journal of Middle East Studies*, 3(4), 450-469.

Ibn Khaldun. (2015). *The Muqaddimah: An Introduction to History* (F. Rosenthal, Trans.; N. J. Dawood, Ed.). Princeton University Press. (Original work published 1377).

Ibnu Katsir, I. 'U. (1997). *Al-Bidayah wa an-Nihayah* (A. M. Mu'awwadh & A. A. Abd al-Mawjud, Eds.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Ibnu Sa'd, M. (1990). *Al-Tabaqat al-Kubra*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Keaney, H. (2011). *Medieval Islamic Historiography: Remembering Rebellion*. Routledge.

Kennedy, H. (2004). *The Prophet and the Age of the Caliphates: The Islamic Near East from the 6th to the 11th Century* (2nd ed.). Pearson Longman.

Madelung, W. (1997). *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate*. Cambridge University Press.

Sallabi, A. M. (2007). *Biografi Utsman bin Affan*. Pustaka Al-Kautsar.

BAB 5: ALI BIN ABI THALIB - TRAGEDI SUBUH DI KUFUH DAN PUNCAK RADIKALISME KHAWARIJ

5.1 Doktrin Takfir Khawarij dan Plot Konspirasi Pembunuhan Tiga Pemimpin Eksekutif

Kekhalifahan Ali bin Abi Thalib (656–661 M) mewarisi sebuah imperium yang telah kehilangan sentralitas otoritas moralnya pasca-pembunuhan Utsman bin Affan. Jika krisis pada era Utsman dipicu oleh kecemburuan sosio-ekonomi dari provinsi, krisis di era Ali bermutasi menjadi patologi yang jauh lebih destruktif: radikalisme teologis. Lahirnya sekte Khawarij (secara harfiah berarti "mereka yang keluar") menandai pergeseran dari sekadar pemberontakan politik (bughat) menjadi terorisme berlandaskan justifikasi dogma agama (Kenney, 2006). Kematian Ali bin Abi Thalib tidak dapat dipahami tanpa membedah secara saksama epistemologi radikal kaum Khawarij dan rasionalisasi pembunuhan yang mereka bangun.

1. Epistemologi Radikalisme: Doktrin *Hakimiyyah* dan *Takfir* Akar kemunculan Khawarij secara historis bermula dari peristiwa *Tahkim* (Arbitrase) di Perang Siffin (37 H/657 M) antara pasukan Ali bin Abi Thalib dan Muawiyah bin Abu Sufyan. Ketika pasukan Muawiyah yang terdesak mengangkat mushaf Al-Qur'an di ujung tombak sebagai seruan damai, Ali—atas desakan sebagian pasukannya (yang kelak menjadi Khawarij)—terpaksa menyetujui gencatan senjata dan perundingan manusia (Hawting, 2000).

Namun, faksi ekstremis dalam pasukan Ali seketika berbalik arah. Mereka membangun sebuah konstruksi teologis yang sangat literal dan biner dengan menyitir penggalan ayat Al-Qur'an:

إِن الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ

Terjemahan: "...Menetapkan hukum itu hanyalah hak Allah..." (QS. Yusuf [12]: 40).

Dengan mengutip ayat ini di luar konteks asbabun nuzulnya, kaum Khawarij meneriakkan slogan "*La hukma illa lillah*" (Tidak ada hukum selain hukum Allah). Menurut silogisme mereka yang cacat (fallacy), siapa pun yang menyerahkan urusan darah dan politik kepada arbitrase manusia berarti telah mengambil alih hak prerogatif Allah. Oleh karena itu, Ali, Muawiyah, dan para delegasi arbitrase divonis murtad (*Takfir*).

Menanggapi slogan ini, Ali bin Abi Thalib melontarkan dekonstruksi epistemologis yang sangat masyhur dalam sejarah pemikiran Islam: "*Kalimatu haqqin yuradu biha bathil*" (Itu adalah kalimat yang benar, namun yang dikehendaki dengannya adalah kebatilan). Ali memahami bahwa hukum Allah adalah konseptual, dan implementasinya di bumi tetap membutuhkan agensi manusia (Madelung, 1997). Namun, dialog rasional tidak lagi mendapat tempat di hadapan doktrin *Takfir*. Bagi Khawarij, vonis murtad membatalkan perlindungan darah (*ishmat ad-dam*), yang berarti nyawa seorang kepala negara sekalipun menjadi halal untuk dihabisi.

2. Inkubasi Dendam dan Tragedi Nahrawan Doktrin *Takfir* ini mengubah kelompok Khawarij menjadi mesin pembunuh yang sporadis. Mereka tidak segan membantai sesama Muslim yang menolak mengkafirkan Ali bin Abi Thalib, termasuk pembunuhan brutal terhadap sahabat Nabi, Abdullah bin Khabbab, beserta istrinya yang sedang hamil. Teror domestik ini memaksa Ali mengambil tindakan militer tegas yang berujung pada Pertempuran Nahrawan (38 H/658 M), di mana mayoritas pasukan Khawarij ditumpas habis (Ath-Thabari, 1990).

Dari kacamata sosiologi konflik, kemenangan militer Ali di Nahrawan secara ironis justru mengkrystalkan militansi Khawarij. Pertempuran tersebut melahirkan narasi mati syahid (*martyrdom*) bagi kaum Khawarij dan menyisakan elemen sel-sel tidur (*sleeper cells*) yang bertekad membalas dendam. Mereka tidak lagi bergerak dalam formasi militer terbuka, melainkan bermutasi menjadi gerakan bawah tanah yang mengandalkan strategi *assassination* (pembunuhan terencana) tingkat tinggi (Ayoub, 2003).

3. Konspirasi Mekkah: Plot Pemusnahan Tiga Pemimpin (*Decapitation Strategy*) Puncak dari radikalisme ini bermuara pada sebuah pertemuan rahasia di Mekkah pada musim haji tahun 40 H (660 M). Tiga orang pentolan Khawarij—Abdurrahman bin Muljam al-Muradi, Al-Burak bin Abdullah at-Tamimi, dan Amr bin Bakr at-Tamimi—berkumpul dan melakukan konsolidasi ideologis. Sambil menangisi rekan-rekan mereka yang tewas di Nahrawan, mereka menyimpulkan sebuah analisis politik yang sangat mematikan: bahwa perpecahan di tubuh umat Islam bermuara pada tiga figur sentral.

Ketiga tokoh tersebut adalah: (1) Ali bin Abi Thalib di Kufah, (2) Muawiyah bin Abu Sufyan di Damaskus, dan (3) Amr bin al-Aash di Fustat (Mesir). Dalam logika Khawarij, ketiga figur ini adalah *Thaghut* (berhala politik) yang harus dilenyapkan agar kekuasaan kembali pada sistem teokrasi absolut (Watt, 1973).

Mereka merancang sebuah konspirasi pembunuhan sinkronik yang sangat canggih untuk ukuran abad ke-7. Ketiganya bersumpah atas nama Tuhan, meracuni pedang masing-masing selama sebulan penuh, dan menetapkan tanggal eksekusi serentak: waktu Subuh pada tanggal 17 Ramadhan 40 H. Pemilihan tanggal serentak ini bertujuan agar tidak ada satu pun dari target yang sempat memperketat penjagaan karena mendengar kabar kematian target lainnya. Al-Burak diutus ke Syam untuk membunuh Muawiyah, Amr bin Bakr ke Mesir untuk menghabisi Amr bin Al-Aash, dan Abdurrahman bin Muljam ditugaskan ke jantung pertahanan Ali di Kufah (Ibnu Sa'd, 1990).

Konspirasi ini menunjukkan bagaimana fanatisme agama, ketika dipisahkan dari panduan otoritas keilmuan yang holistik, mampu melegitimasi pembunuhan politik sebagai sebuah proyek "ibadah suci". Abdurrahman bin Muljam berangkat ke Kufah bukan sebagai pembunuh bayaran yang mencari materi, melainkan dengan keyakinan absolut bahwa pedang beracunnya adalah tiket langsung menuju surga.

5.2 Sabetan Pedang Beracun Abdurrahman bin Muljam: Analisis Insiden dan Motif

Kedatangan Abdurrahman bin Muljam al-Muradi ke Kufah pada bulan Syaban 40 H (660 M) membawa sebuah cetak biru pembunuhan yang telah dirancang dengan sangat presisi di Makkah. Kufah, yang saat itu menjadi ibu kota kekhalifahan Ali bin Abi Thalib, merupakan kota garnisun yang sangat plural dan dipenuhi oleh berbagai faksi politik, termasuk sel-sel tidur (*sleeper cells*) Khawarij. Namun, untuk mengurai secara komprehensif tragedi pembunuhan ini, analisis historis tidak bisa hanya bertumpu pada plot teologis murni, melainkan harus membedah fusi (penggabungan) antara fanatisme ideologi dan manipulasi psikologis-romantis yang menjadi katalisator eksekusinya.

1. Interseksi Radikalisme dan Romantisisme Berdarah: Peran Qatam binti Syajnah Narasi sejarah sering kali menyoroti doktrin teologis sebagai motif tunggal. Namun, kajian kritis dari Gleave (2014) mengenai akar kekerasan dalam pemikiran Islam awal menunjukkan bahwa radikalisme sering kali membutuhkan pemicu emosional (*emotional trigger*) untuk bereskalasi menjadi tindakan nyata. Pemicu tersebut termanifestasi dalam sosok seorang wanita Kufah bernama Qatam binti Syajnah.

Qatam adalah seorang wanita yang memiliki dendam kesumat terhadap Ali bin Abi Thalib karena ayah dan saudara laki-laknya tewas di tangan pasukan Ali dalam Pertempuran Nahrawan. Ibnu Sa'd (1990) dalam *Ath-Thabaqat* dan Al-Baladzuri dalam *Ansab al-Asyraf* merekam bahwa ketika Ibnu Muljam—yang sebenarnya sedang menunggu waktu eksekusi yang disepakati (17 Ramadhan)—melihat Qatam, ia terpesona oleh kecantikannya dan melamarnya. Qatam menyetujui lamaran tersebut dengan syarat mahar yang sangat tidak lazim (Mahar Kematian): tiga ribu dirham, seorang budak, seorang penyanyi, dan *kepala Ali bin Abi Thalib*.

Permintaan ini secara psikologis menghilangkan keragu-raguan (dilema moral) yang mungkin tersisa dalam diri Ibnu Muljam. Fusi antara kebencian teologis (doktrin *Takfir*) dan hasrat romantis-dendam ini menciptakan sebuah "badai sempurna" (*perfect storm*) untuk sebuah aksi teror. Qatam bahkan menyediakan fasilitas logistik dan merekrut dua kolaborator tambahan, yakni Syabib bin Bajrah dan Wardan, untuk menyergap sang Khalifah (Madelung, 1997).

2. Kronologi Spasial dan Temporal Insiden Subuh Secara tata ruang (spasial), eksekusi ini direncanakan dengan mengeksploitasi rutinitas sang Kepala Negara. Berbeda dengan penguasa imperium lain yang hidup di balik tembok istana yang dijaga legiun, Ali bin Abi Thalib berjalan kaki sendirian tanpa pengawal (Paspampres) setiap menjelang fajar dari kediamannya menuju Masjid Agung Kufah, sambil mengetuk pintu-pintu penduduk dan berseru, "*Ash-Shalah, ash-Shalah!*" (Salat, salat!).

Pada subuh yang kelam di pertengahan Ramadhan (mayoritas riwayat menyebut tanggal 17, sementara riwayat lain menyebut 19 atau 21 Ramadhan 40 H), Ibnu Muljam dan para kolaboratornya bersembunyi di sudut lorong sempit yang mengarah ke pintu masjid (*suddah*). Ketika Ali melintas dalam kondisi pencahayaan yang masih sangat gelap, Wardan dan Syabib menyerang lebih dulu, namun sabetan mereka meleset dan mengenai pintu kayu. Pada detik kritis itulah, Ibnu Muljam melompat ke depan dan menebaskan pedangnya tepat ke arah ubun-ubun Ali

bin Abi Thalib sambil meneriakkan slogan teologis Khawarij: *"La hukma illa lillah, ya Ali, laysa laka wa la li ahabika!"* (Tidak ada hukum selain milik Allah, hai Ali, bukan milikmu dan bukan milik sahabat-sahabatmu!) (Ath-Thabari, 1990; Sallabi, 2008).

3. Forensik Toksikologi dan Presisi Eskatologis Sabetan pedang Ibnu Muljam tidak membelah tengkorak Ali secara fatal seketika, namun tebasan itu sangat presisi karena mengenai bekas luka lama yang diderita Ali pada Perang Khandaq melawan Amr bin Wudd puluhan tahun sebelumnya. Analisis kriminologi historis menyoroiti aspek *toksikologi forensik* dari senjata tersebut. Ibnu Muljam mengaku bahwa ia membeli pedang itu seharga seribu dirham dan membayar seribu dirham lagi untuk merendamnya dengan racun paling mematikan selama sebulan penuh.

Toksitas inilah yang memastikan kematian sang Khalifah. Ali tidak langsung wafat di tempat, melainkan mampu bertahan hidup selama dua hingga tiga hari dalam kondisi kritis akibat racun yang menyebar ke seluruh sistem saraf dan sirkulasi darahnya (Ayoub, 2003).

4. Validasi Nubuat Kenabian (Teologi Takdir) Peristiwa berdarah ini sejatinya telah terinternalisasi dalam kesadaran eskatologis Ali bin Abi Thalib jauh sebelum kejadian. Dalam tradisi literatur Islam, terdapat validasi nubuat (prediksi kenabian) yang secara spesifik menggambarkan akhir hayatnya. Diriwayatkan bahwa Nabi Muhammad ﷺ pernah bersabda kepada Ali:

أَلَا أُخْبِرُكَ بِأَشْفَى النَّاسِ؟... الَّذِي يَضْرِبُكَ عَلَى هَذِهِ فَيَخْضِبُ هَذِهِ

Terjemahan: *"Maukah aku kabarkan kepadamu tentang manusia yang paling celaka?... (Yaitu) orang yang memukulmu di bagian ini (Nabi menunjuk ke arah ubun-ubun kepala Ali), sehingga membasahi ini (Nabi menunjuk ke arah jenggot Ali dengan darah)." (Musnad Ahmad, dinilai Hasan; riwayat senada juga dicatat oleh An-Nasa'i dan Al-Hakim).*

Ketika sabetan Ibnu Muljam merobek kepalanya dan darah mengalir membasahi jenggotnya, reaksi pertama yang keluar dari lisan Ali bin Abi Thalib bukanlah rintihan kesakitan atau kepanikan, melainkan sebuah proklamasi spiritualitas tingkat tinggi: *"Fuztu wa Rabbil Ka'bah!"* (Demi Tuhan pemilik Ka'bah, aku telah beruntung/menang!).

Kalimat ini menunjukkan puncak dari epistemologi kesyahidan dalam pandangan Ali. Baginya, sabetan pedang beracun tersebut bukanlah akhir dari sebuah kekalahan politik, melainkan penyempurnaan takdir, pelepasan dari beban umat yang terus-menerus mendurhakainya, dan gerbang menuju pertemuan yang dijanjikan dengan Allah dan Rasul-Nya.

5.3 Keadilan di Ambang Kematian: Pesan Etik dan Aturan Hukum Qisas terhadap Pembunuh

Kondisi pasca-penyerangan pada subuh 17 Ramadhan 40 H menghadirkan krisis ganda bagi pemerintahan di Kufah: krisis kepemimpinan akibat tumbangannya sang Khalifah, dan krisis supremasi hukum akibat meledaknya amarah komunal. Ketika Abdurrahman bin Muljam berhasil ditangkap dan diseret ke hadapan Ali bin Abi Thalib yang sedang terbaring kritis dengan kepala terbelah, reaksi publik—terutama dari klan Bani Hasyim dan loyalis Ali—adalah menuntut

eksekusi mati berupa penyiksaan brutal. Namun, di titik nadir fisiknya, Ali bin Abi Thalib justru memberikan diskursus praktis mengenai hukum pidana Islam (*Jinayah*) dan hak asasi tahanan yang melampaui zamannya.

1. Etika Penahanan dan Hak Tersangka (*Prisoner's Rights*) Ali bin Abi Thalib menolak segala bentuk intervensi emosional dalam penanganan tersangka. Dalam kajian sejarah hukum Islam, Coulson (1964) mencatat bahwa transisi dari hukum adat tribalisme Arab menuju hukum negara (*state-sanctioned justice*) kerap kali bias saat berhadapan dengan elit kekuasaan. Namun, Ali mempraktikkan egalitarianisme absolut.

Melihat Ibnu Muljam diikat dengan sangat kuat hingga kesakitan, Ali menegur para pengawalnya dan memberikan instruksi spesifik kepada putra sulungnya, Hasan bin Ali: *"Wahai Hasan, beri dia makan dari apa yang kamu makan, dan beri dia minum dari apa yang kamu minum. Jangan belenggu tangannya terlalu keras. Jika aku hidup, aku yang lebih berhak atas darahku, apakah aku akan memaafkannya atau mengqisasnya. Dan jika aku mati, maka hukum bunuhlah dia (dengan satu tebasan), dan jangan kalian memutilasinya"* (Al-Mufid, 1981; Sallabi, 2008).

Tindakan ini mendekonstruksi praktik peradilan kuno di mana seorang *regicide* (pembunuh raja/kepala negara) biasanya akan disiksa sebelum dieksekusi. Keputusan Ali untuk menjamin nutrisi dan kelayakan fisik sang pembunuh menegaskan bahwa sebelum vonis final (*qisas*) dijatuhkan, status tersangka tetaplah seorang manusia yang memiliki hak-hak dasar (*huquq al-insan*).

2. Rekonstruksi *Qisas* dan Larangan *Muthlah* (Mutilasi) Dalam keadaan sakaratul maut yang dipicu oleh racun mematikan, Ali bin Abi Thalib mendiktekan surat wasiat kepada putra-putranya, Hasan dan Husain. Surat ini terekam secara utuh dalam kompilasi *Nahj al-Balaghah* (Surat ke-47) dan juga dikonfirmasi oleh sumber sejarah otoritatif seperti Ath-Thabari (1990). Pesan sentral dari wasiat ini adalah doktrin proporsionalitas hukuman (*proportionality of justice*).

Ali memberikan parameter yurisprudensi yang sangat ketat mengenai eksekusi mati: *"Wahai Bani Abdul Muthalib, jangan sampai aku mendapati kalian menumpahkan darah kaum muslimin dengan alasan 'Amirul Mukminin telah dibunuh'. Ingatlah! Jangan ada yang dibunuh karena aku kecuali pembunuhku (Ibnu Muljam). Wahai Hasan, jika aku mati karena tebasannya ini, maka tebaslah ia dengan satu tebasan pula. Dan janganlah kalian memutilasi (muthlah) laki-laki itu, karena aku mendengar Rasulullah ﷺ bersabda:*

إِيَّاكُمْ وَالْمُتَّلَةَ وَلَوْ بِالْكَأَلْبِ الْعَقُورِ

Terjemahan: *"Jauhkanlah diri kalian dari melakukan mutilasi (menyiksa/memotong organ tubuh), sekalipun terhadap anjing yang buas."* (Atsar/Hadits yang disitir dalam riwayat wasiat Ali bin Abi Thalib).

Doktrin ini sangat revolusioner. Dalam tradisi perang dan balas dendam Arab pra-Islam (*Jahiliyyah*), adalah hal yang lumrah untuk memotong hidung, telinga, atau perut musuh bebuyutan. Namun, Ali menegaskan batas demarkasi yang tegas antara keadilan yudisial (*Qisas*)

dan kebrutalan emosional (*Vengeance*). Satu nyawa dibayar dengan satu nyawa, dan satu sabetan pedang dibalas hanya dengan satu sabetan pedang (Madelung, 1997).

3. Mencegah Skenario Pertumpahan Darah Komunal (*Collateral Bloodshed*) Tinjauan sosiologi politik memperlihatkan bahwa instruksi Ali di atas bukan sekadar nasihat moral, melainkan sebuah kebijakan resolusi konflik tingkat tinggi. Pembunuhan seorang tokoh sentral seperti Khalifah sangat berisiko memicu efek domino berupa "pembersihan etnis" atau pembantaian faksi politik lawan secara membabi buta. Ali sangat sadar bahwa kemarahannya para pendukungnya (terutama klan Bani Hasyim) dapat meledak menjadi perburuan massal terhadap siapa saja yang berafiliasi dengan sekte Khawarij atau suku asal Ibnu Muljam (Bani Murad).

Dengan memberikan titah kenegaraan: "*Jangan ada yang dibunuh karena aku kecuali pembunuhku*", Ali mengunci rapat pintu fitnah. Ia mengindividualisasi kejahatan tersebut (tanggung jawab pidana personal), alih-alih meletakkannya sebagai tanggung jawab kolektif suku atau sekte. Keputusan rasional-legal ini sukses menyelamatkan Kufah dari ancaman perang saudara internal pasca-kematiannya (Ayoub, 2003).

Sikap Ali bin Abi Thalib di ambang kematiannya ini membuktikan bahwa hingga hela napas terakhirnya, ia beroperasi bukan sebagai seorang politisi yang mendendam, melainkan sebagai seorang *Faqih* (ahli hukum tertinggi) dan *Imam* yang menjaga kesucian konstitusi syariat Islam dari degradasi hawa nafsu manusia.

5.4 Detik-Detik Terakhir, Wasiat Fundamental kepada Hasan-Husain, dan Misteri Pemakaman Rahasia

Fase terminal kehidupan Ali bin Abi Thalib pasca-penikaman pada 17 Ramadhan 40 H merupakan periode transisi yang penuh dengan beban teologis dan politis. Berbeda dengan Abu Bakar yang wafat karena sakit usia lanjut atau Umar yang wafat dalam hitungan jam, Ali bertahan selama hampir tiga hari di bawah pengaruh racun saraf mematikan yang dioleskan pada pedang Ibnu Muljam. Dalam jeda waktu kritis ini, Ali tidak hanya mengelola rasa sakit fisiknya, tetapi juga merumuskan "Konstitusi Etik" bagi anak-cucunya dan mengelola skenario pemakamannya sendiri untuk menghindari penodaan oleh faksi radikal (Madelung, 1997).

1. Analisis Fisiologis: Efek Neurotoksin dan Sakaratul Maut Secara medis-historis, kegagalan fungsi tubuh Ali bin Abi Thalib disebabkan oleh penyebaran toksin secara sistemik. Ibnu Muljam mengakui telah merendam pedangnya dalam racun yang sangat kuat. Gejala yang direkam oleh para penulis biografi klasik menunjukkan adanya gangguan saraf (neurotoksisitas) dan infeksi luka terbuka (*sepsis*). Kendati demikian, Ali tetap mempertahankan kejernihan kognitifnya untuk mendiktekan wasiat-wasiat panjang.

Menjelang akhir hayatnya pada malam ke-21 Ramadhan, Ali terus melafalkan ayat-ayat Al-Qur'an dan kalimat tauhid. Kalimat terakhir yang terdengar darinya sebelum hembusan napas terakhir adalah proklamasi teologis dari Surah Az-Zalzalah:

فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ

Terjemahan: "Maka barangsiapa mengerjakan kebaikan seberat zarrah, niscaya dia akan melihat (balasan)nya. Dan barangsiapa mengerjakan kejahatan seberat zarrah, niscaya dia akan melihat (balasan)nya." (QS. Az-Zalzalah [99]: 7-8).

2. Wasiat Fundamental kepada Hasan dan Husain: Warisan Etika Publik Wasiat Ali bin Abi Thalib yang paling monumental terekam dalam *Nahj al-Balaghah* (Letter 47). Wasiat ini bukan sekadar pesan ayah kepada anak, melainkan manifesto kepemimpinan Islam yang universal. Ali menekankan pada dua pilar utama: *Taqwa* (kesadaran ketuhanan) dan *Nazm al-Amr* (keteraturan dalam urusan/organisasi).

Ali berpesan: "Aku berwasiat kepada kalian berdua untuk bertakwa kepada Allah, dan janganlah kalian mengejar dunia meskipun dunia mengejar kalian... Jadilah kalian pembela bagi orang yang dizalimi dan musuh bagi orang yang zalim." (Madelung, 1997; Sallabi, 2008).

Wasiat ini mencerminkan orientasi politik Ali yang selalu berpihak pada keadilan sosial dan penegakan hukum tanpa pandang bulu. Ali juga menekankan pentingnya menjaga hubungan kekerabatan dan memperhatikan hak-hak tetangga serta kaum fakir miskin, yang merupakan fondasi dari stabilitas sosiopolitik Madinah dan Kufah.

3. Misteri Pemakaman Rahasia: Rasionalitas Keamanan dan Mitigasi Konflik Salah satu aspek paling unik dari wafatnya Ali bin Abi Thalib adalah instruksi spesifiknya mengenai pemakaman yang dirahasiakan. Ali menyadari bahwa kebencian faksi Khawarij telah mencapai level patologis. Terdapat kekhawatiran nyata bahwa jika lokasi makamnya diketahui publik saat itu, kaum Khawarij akan membongkar makam tersebut dan menodai jasadnya sebagai bentuk penghinaan teologis (Ayoub, 2003).

Oleh karena itu, Ali memerintahkan Hasan dan Husain untuk memakamkannya secara diam-diam pada malam hari di suatu tempat di luar kota Kufah. Selama bertahun-tahun, lokasi pasti makam Ali tetap menjadi misteri bagi masyarakat umum—hanya diketahui oleh lingkaran inti keluarga Ahlul Bait. Hal ini memicu berbagai teori historiografi mengenai lokasinya, mulai dari Masjid Agung Kufah hingga lokasi yang kini dikenal sebagai Najaf.

Kajian sosiologi agama menunjukkan bahwa "keghaiban" makam Ali pada periode awal memiliki fungsi protektif. Baru pada masa kekhalifahan Harun al-Rasyid dari Dinasti Abbasiyah, makam tersebut secara resmi diungkapkan dan dibangun, yang kini menjadi kompleks Imam Ali di Najaf, Irak. Najaf kemudian bertransformasi dari gurun gersang menjadi pusat intelektual dan spiritualitas Syi'ah di dunia (Walker, 2014).

4. Penutup Era Khulafaur Rasyidin Wafatnya Ali bin Abi Thalib secara de facto menandai berakhirnya periode *Khulafaur Rasyidin*—masa di mana kepemimpinan umat masih terikat kuat pada karakter personal para Sahabat senior Nabi. Pasca-Ali, struktur politik Islam bergeser secara permanen menuju sistem monarki absolut yang dimulai oleh Dinasti Umayyah. Kematian Ali bukan hanya tragedi personal bagi keluarganya, tetapi juga "kematian" bagi sebuah eksperimen tata negara yang mencoba menggabungkan kesucian wahyu dengan keadilan demokrasi awal (Donner, 2010).

DAFTAR PUSTAKA BAB 5

- Al-Baladzuri, A. (1936). *Ansab al-Asyraf* (Vol. 5, S. D. F. Goitein, Ed.). Hebrew University Press.
- Al-Mufid, S. (1981). *Kitab al-Irshad: The Book of Guidance into the Lives of the Twelve Imams* (I. K. A. Howard, Trans.). Balagha Books.
- Ath-Thabari, M. I. J. (1990). *The History of al-Tabari (Tarikh al-Rusul wa'l-Muluk), Vol. 17: The First Civil War* (G. R. Hawting, Trans.). State University of New York Press.
- Ayoub, M. (2003). *The Crisis of Muslim History: Religion and Politics in Early Islam*. Oneworld Publications.
- Coulson, N. J. (1964). *A History of Islamic Law*. Edinburgh University Press.
- Donner, F. M. (2010). *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*. Harvard University Press.
- Gleave, R. (2014). *Violence in Islamic Thought from the Qur'an to the Modern Period*. Edinburgh University Press.
- Hawting, G. R. (2000). *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate AD 661-750* (2nd ed.). Routledge.
- Ibnu Sa'd, M. (1990). *Al-Tabaqat al-Kubra*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Kenney, J. T. (2006). *Muslim Rebels: Kharijites and the Politics of Extremism in Egypt*. Oxford University Press.
- Madelung, W. (1997). *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate*. Cambridge University Press.
- Sallabi, A. M. (2008). *Ali bin Abi Talib* (Vol. 1-2). International Islamic Publishing House.
- Walker, P. E. (2014). *Caliphate and Kingship in a Fifteenth-Century Literary History of Muslim Africa*. Oxford University Press.
- Watt, W. M. (1973). *The Formative Period of Islamic Thought*. Edinburgh University Press.

BAB 6: EPILOG - KEMATIAN YANG MEMBENTUK KONSTELASI PERADABAN ISLAM

6.1 Pola Kematian Teks dan Konteks: Dari Wafat Alami hingga Pembunuhan Politis (*Assassination*)

Empat dekade pertama pasca-wafatnya Nabi Muhammad ﷺ merupakan fase formatif yang paling determinan dalam sejarah peradaban Islam. Namun, narasi keagungan ekspansi teritorial (*Futuhat*) pada era *Khulafaur Rasyidin* sering kali membayangi realitas sosiopolitik yang sangat brutal di pusat kekuasaan. Dari empat khalifah yang memerintah, hanya satu yang wafat di atas ranjang karena penyebab alami (*natural causes*), sementara tiga lainnya meregang nyawa akibat pembunuhan politis (*assassination*). Pergeseran pola kematian ini bukanlah sebuah anomali acak, melainkan cerminan dari evolusi—dan sekaligus krisis—struktural dalam negara Islam awal.

1. Transisi Otoritas dan Ilusi Stabilitas Awal Wafatnya Abu Bakar ash-Shiddiq karena sakit usia lanjut dan infeksi memberikan sebuah "ilusi stabilitas" bagi komunitas awal Muslim. Kematian yang damai dimungkinkan oleh dua faktor utama: durasi kekuasaannya yang singkat (sehingga akumulasi kekecewaan politik belum mengkristal) dan homogenitas demografi Jazirah Arab yang baru saja disatukan kembali pasca-Perang Riddah.

Dalam kacamata sosiologi politik Max Weber, Abu Bakar berhasil melakukan rutinisasi karisma (*routinization of charisma*) dari otoritas kenabian menuju rasionalitas administratif (Crone, 2004). Kematian alaminya, yang diikuti oleh transisi kekuasaan yang mulus kepada Umar bin Khattab melalui mekanisme *wasiat*, memberi preseden seolah-olah tatanan politik Islam telah menemukan formula suksesi yang anti-krisis. Namun, formula ini segera kedaluwarsa ketika batas-batas geopolitik Islam meledak melewati Semenanjung Arabia.

2. Paradoks Egalitarianisme dan Kerentanan Spasial Pembunuhan Umar bin Khattab di mihrab dan Ali bin Abi Thalib di pintu masjid menyingkap sebuah paradoks fatal dalam tata negara Islam awal: "Paradoks Egalitarianisme". Etos politik Islam secara radikal menghapus jarak antara penguasa (*Amirul Mukminin*) dan rakyatnya. Para khalifah menolak menggunakan pengawal pribadi (*Haras*), menolak tinggal di istana, dan berjalan kaki di pasar tanpa pengawasan protokoler (Donner, 1981).

Secara teologis, ini adalah puncak dari keadilan dan kerendahhatian (*zuhud*). Namun secara ilmu keamanan (*security studies*), ini adalah kerentanan spasial (*spatial vulnerability*) yang absolut. Ketika negara Madinah bertransformasi menjadi imperium yang menelan Kekaisaran Sasania-Persia dan mendesak Bizantium, ibu kota dibanjiri oleh tawanan perang, *Mawali* (non-Arab), dan faksi-faksi yang teralienasi. Ketiadaan struktur keamanan fisik (*physical barrier*) seperti *Maqsurah* di masjid membuat seorang kepala negara imperium global dapat dijangkau dan dibunuh hanya dengan sebilah belati oleh seorang budak pandai besi (kasus Abu Lu'lu'ah) atau seorang fanatik sektarian (kasus Ibnu Muljam) (Kennedy, 2004).

3. Evolusi Motif Pembunuhan: Dari Grievance Demografis ke Terorisme Ideologis Jika kita membedah anatomi tiga pembunuhan tersebut, terlihat eskalasi motif yang semakin destruktif seiring berjalannya waktu:

- **Kasus Umar bin Khattab (Pembunuhan Geopolitik-Personal):** Eksekutornya adalah non-Muslim yang bertindak atas dorongan dendam sisa-sisa imperium yang ditaklukkan, ditambah dengan kekecewaan personal terkait beban pajak (*kharaj*). Pembunuhan ini belum melibatkan faksionalisme internal di tubuh umat Islam.
- **Kasus Utsman bin Affan (Mob Violence & Revolusi Populer):** Pembunuhan Utsman menandai pergeseran krisis ke ranah domestik. Motifnya berakar pada keluhan (*grievance*) sosial-ekonomi dari provinsi terhadap sentralisasi fiskal dan nepotisme elit Quraisy. Invasi brutal ke rumahnya adalah bentuk amuk massa (*mob violence*) di mana kontrol komando hilang sama sekali (Madelung, 1997).
- **Kasus Ali bin Abi Thalib (Terorisme Ideologis/Teologis):** Ini adalah stadium paling mematikan dari krisis kekhalifahan. Pembunuh Ali bukanlah musuh luar atau massa yang lapar, melainkan mantan pasukannya sendiri yang mengalami radikalisme teologis. Doktrin *Takfir* (pengkafiran) mengubah pertarungan politik menjadi perang suci (*Holy War*). Bagi Khawarij, pembunuhan pemimpin bukanlah kejahatan kriminal, melainkan ibadah (Ayoub, 2003).

4. Normalisasi Kekerasan dan Ketiadaan Mekanisme Pemakzulan Pola kematian tragis ketiga khalifah ini menyoroti satu kelemahan konstitusional terbesar dalam sistem syura awal: ketiadaan mekanisme legal untuk memakzulkan (*impeachment*) seorang kepala negara tanpa melalui pertumpahan darah.

Ketika faksi-faksi politik atau demografis merasa tidak puas terhadap kebijakan Khalifah, mereka tidak memiliki instrumen parlemen atau mahkamah konstitusi untuk menurunkan sang pemimpin. Utsman bin Affan secara tegas menolak untuk mundur secara sukarela karena meyakini bahwa jabatannya adalah "pakaian dari Allah", sebuah doktrin yang kelak melanggengkan kebuntuan politik (*deadlock*) (Crone, 2004). Akibatnya, kekerasan bersenjata (*armed rebellion*) dan pembunuhan (*assassination*) diwacanakan dan dinormalisasi sebagai satu-satunya metode praktis untuk menghasilkan pergantian rezim.

Rangkaian darah yang tumpah dari Umar, Utsman, hingga Ali bukan sekadar tragedi personal figur-figur agung, melainkan "harga darah" (*blood price*) dari sebuah komunitas nomaden yang dipaksa oleh sejarah untuk belajar membangun aparatur negara dan merumuskan kontrak sosial dalam waktu yang terlalu singkat.

6.2 Dampak Wafatnya Khulafaur Rasyidin terhadap Teologi, Sekte (Syi'ah, Sunni, Khawarij), dan Fikih Politik Islam

Kematian tiga dari empat *Khulafaur Rasyidin* melalui jalur pembunuhan berdarah tidak sekadar meruntuhkan rezim, tetapi juga menghancurkan kesatuan epistemologis komunitas Islam awal. Apa yang awalnya murni merupakan perselisihan politik (*siyasah*) mengenai siapa yang berhak memegang kendali negara dan mendistribusikan aset ekonomi, segera mengalami "sakralisasi" dan bermutasi menjadi dogma teologis (Aqa'id). Sejarawan W. Montgomery Watt (1973) dalam

karyanya *The Formative Period of Islamic Thought* menegaskan bahwa sekte-sekte utama dalam Islam tidak lahir dari perdebatan ruang kelas mengenai sifat Tuhan, melainkan lahir langsung dari genangan darah para khalifah di medan politik.

1. Kristalisasi Faksi Teologis: Sunni, Syi'ah, dan Khawarij Pembunuhan Utsman bin Affan dan Ali bin Abi Thalib adalah episentrum (*ground zero*) dari skisma teologis dalam peradaban Islam. Tragedi ini secara instan membelah umat ke dalam tiga kutub ideologis yang mengeras seiring berjalannya waktu:

- **Embrio Syi'ah (Faksi *Alawiyyah*):** Kematian tragis Ali (dan kelak, putranya Husain di Karbala) mengubah konsep *Imamah* (kepemimpinan) dari sekadar urgensi administratif menjadi rukun iman sentral. Bagi kelompok Syi'ah, rentetan pembunuhan ini adalah bukti valid bahwa umat telah gagal menjaga wasiat kosmik kenabian. Kepemimpinan kemudian dipandang tidak boleh diserahkan kepada konsensus manusia (*syura*) yang rentan disusupi konspirasi, melainkan harus merupakan hak prerogatif Ilahiah (*nash*) yang diturunkan melalui garis keturunan suci *Ahlul Bait* (Madelung, 1997; Halm, 1997).
- **Radikalisme Khawarij:** Seperti yang telah dibahas pada bab sebelumnya, faksi ini lahir dari trauma Perang Siffin dan memuncak pada pembunuhan Ali. Khawarij memperkenalkan konsep revolusioner (sekaligus destruktif) bahwa *khalifah* tidak harus dari suku Quraisy; siapa pun, bahkan "seorang budak Habasyi", berhak memimpin selama ia bertakwa. Namun, puritanisme ekstrem ini melahirkan mesin pembunuh massal melalui doktrin *Takfir* (pengkafiran lawan politik), yang menormalisasi terorisme ideologis sebagai sarana pergantian rezim (Kenney, 2006).
- **Sintesis Sunni (*Ahlus Sunnah wal Jama'ah*):** Merespons radikalisme Syi'ah yang mengultuskan Ali dan ekstremisme Khawarij yang mengkafirkannya, mayoritas umat mencari jalan sintesis. Sunni lahir dari sebuah kelelahan sosiologis terhadap perang saudara (*fitnah*). Mereka mengadopsi postulat bahwa menjaga *Jama'ah* (kohesi dan stabilitas sosial) jauh lebih utama daripada mengejar idealisme mutlak. Sunni merekonsiliasi sejarah dengan merumuskan doktrin bahwa keempat khalifah tersebut (Abu Bakar, Umar, Utsman, Ali) seluruhnya berada di atas kebenaran absolut (Rasyidun), dan konflik di antara mereka diposisikan sebagai hasil *ijtihad* manusiawi yang dimaafkan oleh Tuhan (Lapidus, 2014).

2. Evolusi *Fikih Politik* (Siyasah Syar'iyah): Dari Idealisme ke Pragmatisme Dampak sosiopolitik paling bertahan lama dari pembunuhan para khalifah ini adalah terjadinya pergeseran haluan dalam Fikih Tata Negara Islam (*Siyasah Syar'iyah*). Era *Khulafaur Rasyidin* sering dipandang sebagai prototipe ideal (Utopia) di mana moralitas pemimpin sejalan dengan konstitusi negara. Namun, rentetan pembunuhan (*assassination*) memaksa para ulama generasi berikutnya—terutama di era Abbasiyah—untuk merumuskan fikih politik yang jauh lebih pragmatis dan realistis.

Kengerian melihat ibu kota dikepung pemberontak dan khalifah dibunuh di mihrabnya melahirkan trauma kolektif (*collective trauma*) di kalangan ahli fikih. Trauma ini melahirkan doktrin "Anti-Revolusi" yang sangat kuat dalam tradisi Sunni. Pemikir politik klasik seperti Al-Mawardi (w. 1058 M) dan Al-Ghazali (w. 1111 M) kelak membangun argumen hukum bahwa bersabar terhadap pemimpin yang tiran dan korup (*Imam al-Ja'ir*) jauh lebih wajib daripada melakukan

pemberontakan bersenjata (*bughat*) yang akan menumpahkan darah rakyat tak berdosa dan memicu anarki (Enayat, 2005; Crone, 2004).

Al-Ghazali secara eksplisit menyatakan bahwa "*kezaliman penguasa selama seratus tahun lebih baik daripada kekacauan rakyat sehari semalam.*" Epistemologi pragmatis ini lahir murni sebagai respons historis untuk mencegah terulangnya Tragedi Pengepungan Utsman dan radikalisme pembunuh Ali. Fikih politik Islam bergeser fokusnya dari menuntut "Pemimpin yang Ideal" menjadi sekadar mempertahankan "Ketertiban Umum dan Stabilitas Hukum".

3. Normalisasi Paradigma Monarki Dinastik (*Mulk 'Adhud*) Kematian Ali bin Abi Thalib juga memberikan legitimasi sosiopolitik bagi Muawiyah bin Abu Sufyan untuk menghapuskan sistem konsensus elektoral (*Syura*) dan mendirikan monarki absolut Dinasti Umayyah. Muawiyah merasionalisasi bahwa model elektoral era Rasyidun telah terbukti gagal melindungi nyawa kepala negara dan menyatukan imperium yang kian luas.

Sentralisasi militer, penjagaan ketat (*Maqsurah* dan *Haras*), pemindahan ibu kota ke Damaskus, dan suksesi berdasarkan keturunan (*hereditary rule*) dilegitimasi oleh ulama negara sebagai langkah mitigasi darurat agar rezim tidak lagi direbut melalui pedang beracun di waktu subuh (Donner, 1998). Paradigma ini mematikan eksperimen "demokrasi awal" Islam dan mengubah kekhalifahan menjadi imperium dinasti konvensional sebagaimana Romawi dan Persia.

6.3 Kesimpulan Akhir: Merangkum Pelajaran Epik tentang Kenegarawanan dan Kefanaan Pemimpin

Sejarah *Khulafaur Rasyidin* sejatinya adalah sejarah tentang bagaimana wahyu langit berinkarnasi ke dalam realitas tata negara bumi yang keras, di mana idealisme berbenturan secara frontal dengan fitrah sosiologis manusia. Melalui rekonstruksi detik-detik kematian empat khalifah pertama—Abu Bakar ash-Shiddiq, Umar bin Khattab, Utsman bin Affan, dan Ali bin Abi Thalib—buku ini telah membongkar selubung hagiografi (pemujaan romantis) dan menampilkan mereka sebagai sosok negarawan paripurna yang harus membayar harga kepemimpinan (*cost of leadership*) dengan nyawa mereka sendiri.

1. Eskatologi Politik: Kefanaan sebagai Epistemologi Kekuasaan Pelajaran paling fundamental dari rentetan peristiwa ini terletak pada konstruksi teologis para khalifah terhadap kekuasaan. Antony Black (2011) dalam kajian pemikiran politik Islam klasik menggarisbawahi bahwa bagi keempat pemimpin ini, kekuasaan (*Al-Mulk*) tidak memiliki nilai intrinsik selain sebagai alat pertanggungjawaban di Hari Penghakiman (*Taklif*).

Mereka mendekonstruksi model kepemimpinan otokratis Persia dan Romawi dengan mempraktikkan "Eskatologi Politik". Detik-detik kematian mereka membuktikan bahwa kecemasan terbesar mereka bukanlah hilangnya takhta atau runtuhnya dinasti keluarga, melainkan ketakutan akan kegagalan mendistribusikan keadilan Ilahiah. Abu Bakar yang mengaudit harta negaranya sebelum wafat, Umar yang menunjuk majelis syura dengan usus terburai, Utsman yang memilih mati demi mencegah perang sipil, dan Ali yang melarang mutilasi terhadap pembunuhnya di ambang maut, adalah manifestasi dari kenegarawanan profetik (*prophetic statesmanship*) yang menolak tunduk pada tirani hawa nafsu.

2. Tragedi Struktural: Tertinggalnya Institusi dari Ekspansi Namun, di balik keagungan spiritual tersebut, kematian tragis tiga khalifah berturut-turut merupakan indikator dari "Tragedi Struktural" dalam awal peradaban Islam. Ira M. Lapidus (2014) dan Wael B. Hallaq (2005) memberikan sintesis historis yang krusial: laju ekspansi militer dan geopolitik Islam di abad ke-7 bergerak jauh lebih cepat daripada kapasitas umat untuk membangun institusi kenegaraan dan mekanisme resolusi konflik yang permanen.

Umat Islam awal, yang memiliki memori sosiologis sebagai suku nomaden yang egaliter, tiba-tiba harus mengelola mesin imperium global raksasa dengan demografi multietnis yang kompleks. Ketiadaan konstitusi tertulis mengenai mekanisme pemakzulan (*impeachment*), ditambah dengan bias tribalisme yang masih laten, membuat akumulasi kekecewaan politik tidak memiliki saluran katup pengaman (*safety valve*). Akibatnya, tegangan sentrifugal ini meledak dalam bentuk radikalisisasi (*Khawarij*), pemberontakan populer (*mob violence*), dan pembunuhan politik (*assassination*).

3. Darah Khalifah sebagai Fondasi Peradaban Pada akhirnya, kematian para *Khulafaur Rasyidin* adalah katalisator utama yang membentuk konstelasi Islam ortodoks hingga hari ini. Genangan darah di mihrab Nabawi, di atas mushaf Al-Qur'an di Madinah, dan di lorong subuh Kufah, tidaklah menguap begitu saja. Darah tersebut mengkristal menjadi batas-batas demarkasi teologis antara Sunni, Syi'ah, dan Khawarij (Ayoub, 2003). Ia juga mendikte pergeseran paradigma yurisprudensi politik Islam dari idealisme elektoral yang murni menuju pragmatisme negara (stabilitas di atas segalanya) yang kelak diadopsi oleh dinasti Umayyah, Abbasiyah, hingga Utsmaniyah.

Kematian epik keempat sosok ini mengajarkan umat manusia sebuah realitas sejarah yang abadi: bahwa sistem tata negara sebaik apa pun tidak akan pernah mencapai utopia selama ia dijalankan oleh manusia. Namun, integritas moral, ketundukan pada hukum di saat krisis paling ekstrem, dan kesediaan mengorbankan diri demi keberlangsungan peradaban—sebagaimana yang ditunjukkan di detik-detik akhir hayat para Khalifah yang Rasyid ini—adalah monumen kenegarawanan yang akan terus menjadi rujukan moral tertinggi bagi kepemimpinan global sepanjang masa.

DAFTAR PUSTAKA BAB 6

Ayoub, M. (2003). *The Crisis of Muslim History: Religion and Politics in Early Islam*. Oneworld Publications.

Black, A. (2011). *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present* (2nd ed.). Edinburgh University Press.

Crone, P. (2004). *God's Rule: Government and Islam*. Columbia University Press.

Donner, F. M. (1998). *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*. Darwin Press.

- Enayat, H. (2005). *Modern Islamic Political Thought*. I.B. Tauris.
- Hallaq, W. B. (2005). *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge University Press.
- Halm, H. (1997). *Shi'a Islam: From Religion to Revolution* (A. Brown, Trans.). Markus Wiener Publishers.
- Kennedy, H. (2004). *The Prophet and the Age of the Caliphates: The Islamic Near East from the 6th to the 11th Century* (2nd ed.). Pearson Longman.
- Kenney, J. T. (2006). *Muslim Rebels: Kharijites and the Politics of Extremism in Egypt*. Oxford University Press.
- Lapidus, I. M. (2014). *A History of Islamic Societies* (3rd ed.). Cambridge University Press.
- Madelung, W. (1997). *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate*. Cambridge University Press.
- Watt, W. M. (1973). *The Formative Period of Islamic Thought*. Edinburgh University Press.

EPILOG KHUSUS: HIKMAH DAN IBRAH KEMATIAN KHULAFUR RASYIDIN

1. Dialektika Takdir dan Ikhtiar dalam Kepemimpinan Rasyidah

Kematian keempat pemimpin agung ini menyajikan sebuah dialektika yang sangat dalam antara ketetapan takdir Ilahi (*qadar*) dan upaya maksimal manusia (*ikhtiar*). Dari kacamata filosofis dan teologis, pola kematian mereka memberikan pelajaran bahwa kemuliaan seorang hamba tidak diukur dari bagaimana cara ia mati (secara wajar atau terbunuh), melainkan pada integritas perilaku yang ia tunjukkan saat menghadapi maut tersebut.

A. Kematian sebagai Validasi Integritas Dalam studi kepemimpinan Islam, kematian para Khulafaur Rasyidin berfungsi sebagai "stempel validasi" atas klaim-klaim moral mereka selama hidup. Abu Bakar ash-Shiddiq, dengan kematian alaminya, memvalidasi sifat *ash-shiddiq* (kejujuran) melalui audit harta yang ketat di ranjang kematian. Sebaliknya, Umar, Utsman, dan Ali memvalidasi konsep kesyahidan (*syahadah*) yang bukan sekadar retorika mimbar, melainkan kesiapan fisik untuk menanggung konsekuensi pahit dari penegakan keadilan (Sallabi, 2013).

Hikmah mendalamnya adalah bahwa seorang pemimpin sejati tidak pernah membangun jarak yang manipulatif dengan rakyatnya hanya demi keselamatan pribadi. Mereka tetap memegang prinsip *open-door policy* (kebijakan pintu terbuka) meskipun risiko pembunuhan (*assassination*) menghantui setiap langkah mereka. Ini adalah *ibrah* tentang keberanian moral (*moral courage*) yang kini menjadi komoditas langka dalam politik kontemporer.

B. Konsistensi di Ambang Sakaratul Maut Keempat khalifah menunjukkan konsistensi yang luar biasa antara ucapan dan perbuatan di saat-saat paling rapuh. Allah ﷻ berfirman:

عَيَّنْتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ

Terjemahan: "Allah meneguhkan (iman) orang-orang yang beriman dengan ucapan yang teguh (kalimat tauhid) dalam kehidupan dunia dan di akhirat..." (QS. Ibrahim [14]: 27).

Analisis Ibrah: *Thabut* atau keteguhan yang ditunjukkan oleh Umar saat memikirkan kelanjutan shalat jamaah meskipun perutnya robek, atau Utsman yang menolak memerangi pemberontak demi menjaga kesucian darah Muslim, adalah manifestasi nyata dari ayat tersebut. Hikmahnya bagi kita adalah bahwa apa yang paling sering kita pikirkan dan perjuangkan selama hidup, itulah yang akan muncul dan menjadi prioritas utama saat sakaratul maut menjemput. Para khalifah memikirkan umat dan hukum Allah selama hidup, maka saat maut datang, hanya umat dan hukum Allah yang tetap berada dalam ruang kesadaran mereka.

C. Kematian dan Estetika Sufistik Terdapat dimensi estetika spiritual dalam kematian mereka. Abu Bakar yang ingin dikafani dengan baju lama mengajarkan *ibrah* tentang *zuhud* terhadap simbol-simbol duniawi. Ali bin Abi Thalib yang justru merasa "menang" (*fuztu*) saat ditebas pedang memberikan pelajaran tentang orientasi eskatologis yang melampaui rasa sakit fisik.

Secara sosiopsikologis, kematian mereka meruntuhkan kultus individu. Mereka menunjukkan bahwa meskipun mereka adalah sahabat terbaik Nabi, mereka tetap manusia yang tunduk pada hukum kefanaan. Ini adalah teguran keras bagi setiap penguasa agar tidak merasa *omnipotent* (mahakuasa) atau memperlakukan jabatan seolah-olah bersifat abadi (Al-Ghazali, 2015).

2. Transformasi Luka Sejarah Menjadi Kekuatan Peradaban

Tragedi yang menimpa para *Khulafaur Rasyidin* bukan sekadar catatan kelam pertumpahan darah, melainkan rahim yang melahirkan prinsip-prinsip fundamental dalam etika publik dan yurisprudensi Islam. Hikmah yang dapat dipetik dari cara mereka menghadapi maut telah membentuk karakter umat selama berabad-abad.

A. Supremasi Hukum di Atas Kepentingan Personal *Ibrah* terbesar dari kematian Umar dan Ali adalah ketegasan dalam memisahkan dendam pribadi dengan prosedur hukum negara. Meskipun mereka memiliki kekuasaan absolut sebagai pemimpin tertinggi, mereka menolak melakukan "hukum rimba".

- Umar bin Khattab tidak memerintahkan pembantaian massal terhadap orang Persia pasca-penikamannya.
- Ali bin Abi Thalib memberikan perlindungan hak asasi kepada pembunuhnya, Ibnu Muljam, dengan menjamin makanan dan melarang penyiksaan.

Ini adalah pelajaran abadi bagi sistem peradilan modern mengenai konsep *Due Process of Law*. Kematian mereka mengajarkan bahwa hukum harus tetap tegak berdiri meskipun terhadap orang yang paling kita benci sekalipun. Tanpa integritas hukum ini, sebuah peradaban akan runtuh menjadi anarki (Hashmi, 2012).

B. Pengorbanan untuk Konsensus (*Self-Sacrifice for Social Cohesion*) Kematian Utsman bin Affan memberikan *ibrah* tentang tingginya nilai persatuan umat. Dengan menolak membela diri secara militer meskipun ia mampu, Utsman menunjukkan bahwa nyawa seorang pemimpin boleh hilang asalkan darah rakyat tidak tumpah dalam perang saudara massal. Sikap pasifis ini adalah bentuk pengorbanan ego politik demi menjaga kohesi sosial. Hikmahnya adalah bahwa pemimpin yang benar adalah mereka yang menjadi "perisai" bagi rakyatnya, bukan menjadikan rakyat sebagai perisai bagi kekuasaan mereka (Ayoub, 2003).

C. Refleksi bagi Generasi Kontemporer Buku ini ditutup dengan sebuah refleksi bahwa setiap detik kematian para khalifah adalah cermin bagi setiap individu. Kematian adalah sebuah kepastian, namun cara kita menyongsongnya adalah pilihan. Keempat khalifah telah memilih untuk mati dalam kondisi menjalankan amanah, membela kebenaran, dan merindukan Sang Khalik.

Sebagaimana Allah ﷻ berfirman:

مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رَجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَّنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَّنْ يَنْتَظِرُ ۖ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا

Terjemahan: "Di antara orang-orang mukmin itu ada orang-orang yang menepati apa yang telah mereka janjikan kepada Allah. Maka di antara mereka ada yang gugur (mati syahid), dan di antara mereka ada (pula) yang menunggu-nunggu dan mereka tidak mengubah (janjinya)." (QS. Al-Ahzab [33]: 23).

Keempat *Khulafaur Rasyidin* telah menepati janji mereka. Warisan mereka bukan hanya berupa wilayah yang luas, melainkan standar moral kepemimpinan yang tak lekang oleh waktu. Kematian mereka adalah titik akhir dari sebuah pengabdian duniawi, namun menjadi titik awal bagi inspirasi peradaban yang tak kunjung padam.

DAFTAR PUSTAKA EPILOG KHUSUS

Al-Ghazali, A. H. (2015). *Ihya' 'Ulum al-Din* (Vol. 4). Dar al-Minhaj.

Ayoub, M. (2003). *The Crisis of Muslim History: Religion and Politics in Early Islam*. Oneworld Publications.

Hashmi, S. H. (Ed.). (2012). *Just Wars, Holy Wars, and Jihads: Christian, Jewish, and Muslim Encounters and Exchanges*. Oxford University Press.

Ibnu Katsir, I. 'U. (1997). *Al-Bidayah wa an-Nihayah*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Sallabi, A. M. (2008). *Ali bin Abi Talib* (Vol. 2). International Islamic Publishing House.

Sallabi, A. M. (2013). *The Biography of Abu Bakr As-Siddeeq*. Darussalam.

DAFTAR PUSTAKA LENGKAP

- Al-Attas, S. M. N.** (1995). *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*. International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC).
- Al-Baladzuri, A.** (1936). *Ansab al-Asyraf* (Vol. 5, S. D. F. Goitein, Ed.). Hebrew University Press.
- Al-Duri, A. A.** (1983). *The Rise of Historical Writing Among the Arabs* (L. I. Conrad, Trans.). Princeton University Press.
- Al-Ghazali, A. H.** (2015). *Ihya' 'Ulum al-Din* (Vol. 4). Dar al-Minhaj.
- Al-Mawardi, A.** (2006). *Al-Ahkam as-Sultaniyyah wa al-Wilayat ad-Diniyyah*. Dar al-Hadith.
- Al-Mufid, S.** (1981). *Kitab al-Irshad: The Book of Guidance into the Lives of the Twelve Imams* (I. K. A. Howard, Trans.). Balagha Books.
- Ath-Thabari, M. I. J.** (1990). *The History of al-Tabari (Tarikh al-Rusul wa'l-Muluk), Vol. 11-17*. State University of New York Press.
- Ayoub, M.** (2003). *The Crisis of Muslim History: Religion and Politics in Early Islam*. Oneworld Publications.
- Black, A.** (2011). *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present* (2nd ed.). Edinburgh University Press.
- Conrad, L. I.** (1981). *The Plague in the Early Medieval Near East* (Unpublished doctoral dissertation). Princeton University.
- Coulson, N. J.** (1964). *A History of Islamic Law*. Edinburgh University Press.
- Crone, P.** (2004). *God's Rule: Government and Islam*. Columbia University Press.
- Dols, M. W.** (1977). *The Black Death in the Middle East*. Princeton University Press.
- Donner, F. M.** (1981). *The Early Islamic Conquests*. Princeton University Press.
- Donner, F. M.** (1998). *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*. Darwin Press.
- Donner, F. M.** (2010). *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*. Harvard University Press.

- Enayat, H.** (2005). *Modern Islamic Political Thought*. I.B. Tauris.
- Gleave, R.** (2014). *Violence in Islamic Thought from the Qur'an to the Modern Period*. Edinburgh University Press.
- Hallaq, W. B.** (2005). *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge University Press.
- Halm, H.** (1997). *Shi'a Islam: From Religion to Revolution* (A. Brown, Trans.). Markus Wiener Publishers.
- Hashim, A., & Hameed, A.** (2020). Epistemology of leadership in Islamic perspective: A conceptual framework. *Journal of Islamic Studies and Culture*, 8(1), 12-25.
- Hashmi, S. H.** (Ed.). (2012). *Just Wars, Holy Wars, and Jihads: Christian, Jewish, and Muslim Encounters and Exchanges*. Oxford University Press.
- Hawting, G. R.** (2000). *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate AD 661-750* (2nd ed.). Routledge.
- Hinds, M.** (1972). The murder of the Caliph 'Uthman. *International Journal of Middle East Studies*, 3(4), 450-469.
- Ibn Khaldun.** (2015). *The Muqaddimah: An Introduction to History* (F. Rosenthal, Trans.). Princeton University Press. (Original work published 1377).
- Ibnu al-Jauzi, A. F.** (2001). *Sifah as-Safwah*. Dar al-Ma'rifah.
- Ibnu Hajar al-Asqalani.** (2000). *Fath al-Bari bi Syarh Shahih al-Bukhari*. Dar al-Hadith.
- Ibnu Katsir, I. 'U.** (1997). *Al-Bidayah wa an-Nihayah*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibnu Qudamah, M.** (2004). *Al-Mughni*. Dar 'Alam al-Kutub.
- Ibnu Sa'd, M.** (1990). *Al-Tabaqat al-Kubra*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibnu Taimiyah, T.** (1992). *As-Siyasah as-Syar'iyah fi Islahi ar-Ra'i wa ar-Ra'iyah*. Wizarat as-Syu'un al-Islamiyyah, KSA.
- Kamali, M. H.** (1989). *Principles of Islamic Jurisprudence*. Islamic Texts Society.
- Keaney, H.** (2011). *Medieval Islamic Historiography: Remembering Rebellion*. Routledge.
- Kennedy, H.** (2004). *The Prophet and the Age of the Caliphates: The Islamic Near East from the 6th to the 11th Century* (2nd ed.). Pearson Longman.

Kenney, J. T. (2006). *Muslim Rebels: Kharijites and the Politics of Extremism in Egypt*. Oxford University Press.

Lapidus, I. M. (2014). *A History of Islamic Societies* (3rd ed.). Cambridge University Press.

Madelung, W. (1997). *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate*. Cambridge University Press.

Robinson, C. F. (2003). *Islamic Historiography*. Cambridge University Press.

Sallabi, A. M. (2007-2013). *The Biographies of the Rightly Guided Caliphs* (Vols. 1-4). Pustaka Al-Kautsar / International Islamic Publishing House.

Siba'i, M. (1985). *As-Sunnah wa Makanatuha fi at-Tasyri' al-Islami*. Al-Maktab al-Islami.

Turner, B. S. (1974). *Weber and Islam: A Critical Study*. Routledge & Kegan Paul.

Walker, P. E. (2014). *Caliphate and Kingship in a Fifteenth-Century Literary History of Muslim Africa*. Oxford University Press.

Watt, W. M. (1968). *Islamic Political Thought: The Basic Concepts*. Edinburgh University Press.

Watt, W. M. (1973). *The Formative Period of Islamic Thought*. Edinburgh University Press.

GLOSARIUM REFERENSI (A-Z)

A — Ahl al-Hall wa al-'Aqd: Elit integratif yang memiliki otoritas untuk memilih atau memberhentikan pemimpin dalam sistem politik Islam.

B — Baitul Mal: Institusi fiskal negara yang bertanggung jawab atas pengelolaan aset publik dan distribusi kesejahteraan umat.

C — Cincin Kekhalifahan: Simbol otoritas administratif yang digunakan oleh Khulafaur Rasyidin untuk melegalisasi dokumen kenegaraan (terutama yang menjadi sengketa pada masa Utsman).

D — Dzikr al-Mawt: Kesadaran epistemologis akan kematian yang berfungsi sebagai mekanisme kontrol moral bagi para pemimpin Rasyidun.

E — Eskatologi Politik: Analisis mengenai bagaimana keyakinan terhadap kehidupan pasca-kematian memengaruhi pengambilan keputusan politik dan etika kepemimpinan.

F — Fitnah al-Kubra: Periode krisis sosiopolitik masif yang dimulai sejak pengepungan Utsman bin Affan hingga pecahnya perang saudara di era Ali bin Abi Thalib.

G — Ghugha': Istilah historiografi untuk merujuk pada massa ekstremis atau kelompok barbar yang tidak terorganisir, yang menjadi aktor utama kerusuhan di Madinah.

H — Hakimiyyah: Doktrin Khawarij yang menyatakan bahwa otoritas hukum mutlak hanya milik Allah, digunakan untuk mendelegitimasi arbitrase manusia (*Tahkim*).

I — Istikhlaf: Metode suksesi melalui penunjukan langsung oleh pemimpin sebelumnya, sebagaimana yang dipraktikkan oleh Abu Bakar kepada Umar bin Khattab.

J — Jizyah: Kontribusi finansial dari penduduk non-Muslim (*Dzimmi*) sebagai imbalan atas perlindungan keamanan dan pembebasan dari wajib militer.

K — Khawarij: Kelompok teologis-politik pertama yang melakukan separatisme bersenjata dan mengembangkan doktrin *Takfir* terhadap sesama Muslim.

L — Legitimasi Karismatik-Profetik: Otoritas kepemimpinan yang bersumber dari kedekatan personal, nasab, atau pengakuan spiritualitas dalam lingkaran kenabian.

M — Maqsurah: Struktur pengaman di area mihrab masjid yang diciptakan untuk melindungi imam/khalifah dari upaya pembunuhan saat shalat.

N — Nahj al-Balaghah: Koleksi khutbah, surat, dan wasiat Ali bin Abi Thalib yang menjadi rujukan utama etika politik dan sastra Arab klasik.

O — Otoritas Rasional-Legal: Bentuk kekuasaan yang berdasarkan pada aturan hukum formal dan konsensus, yang mulai terbentuk sejak masa Umar bin Khattab.

P — Pasifisme Teologis: Kebijakan non-perlawanan yang diadopsi oleh Utsman bin Affan demi menghindari pertumpahan darah sesama Muslim di kota suci.

Q — Qisas: Hukum pembalasan yang adil (nyawa dibayar nyawa) yang harus dijalankan melalui mekanisme pengadilan negara yang sah.

R — Riddah (Perang): Operasi militer pada era Abu Bakar untuk menumpas gerakan separatisme, nabi palsu, dan penolak zakat pasca-wafatnya Rasulullah ﷺ.

S — Siyasa Syar'iyah: Disiplin ilmu politik Islam yang membahas mengenai tata kelola pemerintahan yang selaras dengan tujuan syariat (*Maqasid al-Syariah*).

T — Takfir: Praktik pengkafiran secara sepihak yang dilakukan oleh faksi radikal terhadap lawan politiknya guna menghalalkan penumpahan darah.

U — Ummah: Konsep komunitas politik dan religius transnasional yang diikat oleh kesamaan iman, bukan berdasarkan batas geografis atau kesukuan.

V — Vandalisme Sektarian: Perusakan aset atau simbol keagamaan yang dipicu oleh fanatisme kelompok, sebagaimana yang terjadi saat penjarahan rumah Utsman bin Affan.

W — Wasiat Eskatologis: Pesan-pesan terakhir para khalifah yang menitikberatkan pada pertanggungjawaban di akhirat daripada sekadar suksesi kekuasaan duniawi.

X — Xenofobia Sosio-Etnis: Ketegangan atau ketakutan terhadap unsur asing (Persia/Romawi) yang mulai muncul dalam dinamika sosiopolitik Madinah dan Kufah.

Y — Yurisprudensi Jinayah: Ketentuan hukum Islam yang mengatur tindak pidana dan sanksi, yang menjadi perdebatan pasca-pembunuhan para khalifah.

Z — Zuhud Politik: Sikap asketisme penguasa yang memisahkan kepentingan pribadi/keluarga dengan fasilitas negara, demi menjaga integritas jabatan.

LAMPIRAN I: PETA KRONOLOGI WAKTU (TIMELINE) KHULAFATUR RASYIDIN (11 H - 41 H)

Lampiran ini menyajikan garis waktu peristiwa kunci, durasi kepemimpinan, dan titik krisis yang berujung pada wafatnya para *Khulafaur Rasyidin*.

1. Garis Waktu Kepemimpinan Global

| Periode (Hijriah) | Khalifah | Peristiwa Kunci Penutup Masa Jabatan |
|-------------------|-----------------------|---|
| 11 H - 13 H | Abu Bakar ash-Shiddiq | Wafat secara alami setelah sakit selama 15 hari. |
| 13 H - 23 H | Umar bin Khattab | Wafat akibat pembunuhan politis oleh Abu Lu'lu'ah (Fairuz). |
| 23 H - 35 H | Utsman bin Affan | Wafat akibat pengepungan rumah oleh pemberontak (<i>Fitnah al-Kubra</i>). |
| 35 H - 40 H | Ali bin Abi Thalib | Wafat akibat pembunuhan ideologis oleh Abdurrahman bin Muljam. |

2. Kronologi Detik-Detik Kematian (Peristiwa Spesifik)

A. Abu Bakar ash-Shiddiq (Agustus 634 M / Jumadil Akhir 13 H)

- **7 Jumadil Akhir:** Abu Bakar jatuh sakit (demam) setelah mandi di hari yang dingin.
- **13-21 Jumadil Akhir:** Masa kritis, beliau menunjuk Umar bin Khattab melalui wasiat tertulis demi menjaga stabilitas.
- **22 Jumadil Akhir:** Wafat pada malam Selasa antara waktu Maghrib dan Isya dalam usia 63 tahun.

B. Umar bin Khattab (November 644 M / Dzulhijjah 23 H)

- **26 Dzulhijjah:** Penikaman saat shalat Subuh di Masjid Nabawi oleh Abu Lu'lu'ah menggunakan belati bermata dua.
- **27-28 Dzulhijjah:** Umar membentuk Dewan Syura (6 orang) untuk menentukan penggantinya sambil menahan luka usus yang parah.
- **1 Muharram 24 H:** Wafat dan dimakamkan di samping Rasulullah ﷺ dan Abu Bakar.

C. Utsman bin Affan (Juni 656 M / Dzulhijjah 35 H)

- **Syawal 35 H:** Awal mula pengepungan rumah (*Ad-Dar*) oleh kelompok pemberontak dari Mesir dan Kufah.
- **1-17 Dzulhijjah:** Eskalasi pengepungan; Utsman dilarang mendapatkan akses air bersih namun menolak melakukan perlawanan militer.
- **18 Dzulhijjah:** Penyerbuan rumah; Utsman wafat syahid saat membaca Al-Qur'an (Surah Al-Baqarah: 137).

D. Ali bin Abi Thalib (Januari 661 M / Ramadhan 40 H)

- **17 Ramadhan:** Penikaman di pintu Masjid Kufah oleh Abdurrahman bin Muljam menggunakan pedang beracun.
- **19-20 Ramadhan:** Masa kritis; Ali memberikan wasiat etika dan hukum terkait perlakuan terhadap tawanan.
- **21 Ramadhan:** Wafat pada malam hari dan dimakamkan secara rahasia untuk menghindari penodaan makam oleh faksi Khawarij.

3. Analisis Statistik Durasi Kepemimpinan

- **Paling Singkat:** Abu Bakar ash-Shiddiq (± 2 tahun 3 bulan).
- **Paling Lama:** Utsman bin Affan (± 12 tahun).
- **Rata-rata Usia Wafat:** 63 tahun (kecuali Utsman bin Affan yang wafat di usia sekitar 80-an tahun).

LAMPIRAN II: GLOSARIUM ISTILAH PENTING

Daftar istilah ini disusun secara alfabetis untuk memudahkan referensi silang bagi pembaca:

- **Ahl al-Hall wa al-'Aqd:** Secara harfiah berarti "orang-orang yang melepas dan mengikat". Merujuk pada elit atau tokoh masyarakat yang memiliki kapasitas intelektual dan integritas untuk memilih atau memberhentikan seorang pemimpin.
- **Al-Fitnah Al-Kubra:** "Fitnah Besar"; istilah historiografi untuk merujuk pada rangkaian perang saudara dan krisis politik yang dimulai sejak pengepungan Utsman bin Affan hingga masa berdirinya Dinasti Umayyah.
- **Amsar:** Kota-kota garnisun atau pusat militer yang didirikan pada masa ekspansi Islam (seperti Kufah, Basrah, dan Fustat) yang kelak menjadi pusat pergolakan politik.
- **Asabiyyah:** Ikatan solidaritas sosial atau kesukuan yang kuat. Ibnu Khaldun menggunakan istilah ini untuk menjelaskan dinamika naik-turunnya suatu peradaban atau kekuasaan.
- **Baitul Mal:** Lembaga keuangan negara yang bertanggung jawab mengelola aset, pajak (*Kharaj, Zakat, Jizyah*), dan distribusi kesejahteraan umat.
- **Bughat:** Kelompok pembangkang atau pemberontak bersenjata yang sah secara hukum diperangi jika mereka menolak dialog, namun memiliki aturan hukum tertentu dalam penanganannya.
- **Eskatologi:** Cabang ilmu teologi yang membahas tentang akhir zaman, kematian, hari kebangkitan, dan pengadilan terakhir manusia di hadapan Tuhan.
- **Ibtala':** Ujian atau cobaan dari Allah ﷻ yang bertujuan untuk menyaring kualitas keimanan dan kesabaran seorang hamba, terutama bagi para pemimpin.
- **Istikhlaf:** Metode penunjukan penerus kepemimpinan secara langsung oleh pemimpin sebelumnya, sebagaimana dilakukan Abu Bakar kepada Umar bin Khattab.
- **Khawarij:** Kelompok radikal pertama dalam Islam yang memisahkan diri dari barisan Ali bin Abi Thalib karena menolak arbitrase (*Tahkim*). Mereka memiliki ciri khas doktrin *Takfir*.
- **Maqsurah:** Ruang khusus atau pagar pelindung di area mihrab masjid yang didesain untuk melindungi Imam/Khalifah dari upaya pembunuhan saat shalat. Struktur ini lahir sebagai respons atas terbunuhnya Umar, Utsman, dan Ali.
- **Mawali:** Muslim non-Arab yang berafiliasi dengan suku Arab melalui jalur perlindungan atau pembebasan budak. Kelompok ini memiliki peran sosiopolitik besar dalam krisis kekhalifahan awal.
- **Qisas:** Hukum balas yang seimbang dalam syariat Islam (seperti nyawa dibayar nyawa) yang harus diputuskan melalui pengadilan resmi, bukan melalui dendam pribadi.
- **Siyasah Syar'iyah:** Prinsip-prinsip tata kelola negara dan politik yang berlandaskan pada kemaslahatan umum dan koridor hukum Islam.
- **Syura:** Mekanisme musyawarah atau konsensus dalam pengambilan keputusan publik, khususnya dalam penentuan suksesi kepemimpinan.
- **Takfir:** Praktik mengeluarkan seorang Muslim dari ikatan agamanya (mengkafirkan) berdasarkan kriteria teologis tertentu, yang sering disalahgunakan oleh kelompok ekstremis untuk melegitimasi kekerasan.
- **Zuhud:** Sikap mental yang tidak terikat pada kesenangan duniawi dan materialisme, lebih mengutamakan pengabdian eskatologis (akhirat).

PENULIS



KASMUI

- Dosen Kimia, Komputasi, IT, dan AI UNNES, serta Praktisi Ilmu Falak;
- Anggota Majelis Tabligh PDM Kota Semarang dan PWM Jawa Tengah;
- Anggota Tim Pengembang Software KHGT MTT PP Muhammadiyah;
- Website pribadi: <https://hisabmu.com/>, <https://kasmui.cloud/>;
- Minat & Hobi: Computer programming.

Detik-Detik Kematian 4 Khulafaur Rasyidin

Sebuah perjalanan mendalam melintasi detik-detik terakhir empat pilar Islam. *'Detik-Detik Kematian 4 Khulafaur Rasyidin'* mengungkap peristiwa-peristiwa dramatis yang mengakhiri masa kekhalifahan Abu Bakar, Umar, Utsman, dan Ali. Berdasarkan sumber-sumber terpercaya, buku ini memberikan gambaran yang kaya akan iman, politik, dan warisan abadi dari momen-momen syahid yang tak terlupakan ini.

