

## **BAB II**

### **TINJAUAN PUSTAKA**

Penelitian atau telaah pustaka terhadap beberapa penelitian terdahulu yang relevan dengan penelitian ini, untuk mengetahui sejauh mana masalah ini pernah ditulis oleh peneliti lain. Dengan menelaah penelitian terdahulu peneliti dapat memposisikan diri dalam penulisan karya ilmiah ini, dengan tujuan menghindari penulisan yang sama.

Pada kenyataannya, peneliti bukanlah orang pertama yang melakukan penelitian tentang pemikiran tokoh ini. Namun, sebenarnya pada penelitian terdahulu telah banyak yang melakukan kajian kritis terhadap pemikiran politik Islam al-Mawardi baik dalam bentuk buku, tesis, dan disertasi, maupun dalam bentuk karya ilmiah lainnya yang dilakukan oleh para peneliti di berbagai perguruan tinggi di dunia.

#### **2.1 Telaah Pustaka**

Kajian-kajian kritis terhadap pemikiran-pemikiran politik al-Mawardi, yang dalam banyak hal diakui dan menjadi rujukan umat Islam dalam berpolitik dan bernegara, memang telah banyak dilakukan, baik oleh ilmuwan-ilmuwan Muslim maupun non-Muslim. Bahkan di kalangan ilmuwan-ilmuwan politik Barat, pemikiran-pemikiran al-Mawardi yang dianggap sebagai standar pemikiran politik Islam.

Drs. Suparman, M. Ag. menulis tentang “*Etika Religius Abu Al-Hasan Al-Mawardi, Kajian Kitab Adab Al-Dunya wa Al-Din*”. Disertasi ini menitik beratkan pembahasannya pada etika religius al-Mawardi dalam buku *Adab al-Dunya wa al-Din* (Suparman, 2001). Tema disertasi ini terasa amat penting dibahas, karena adanya kesenjangan penelitian di bidang etika Islam antara periode

klasik dengan masa-masa modern. Hal ini menjadi satu hal yang cukup serius, karena masalah etika di zaman kontemporer justru sangat penting. Bagaimana usaha mengaitkan perilaku keduniaan, perilaku keagamaan, dan perilaku individual dengan tradisi yang berwatak rasionalis. Yang menjadi fundamental struktur karya tersebut menjadi pokok masalah, meskipun tiga pilar perilaku itu menjadi kesatuan yang cukup kuat, namun kenyataan yang terjadi, krisis baik di bidang sosial maupun politik saat itu justru mencapai puncaknya.

Untuk itu penulis disertasi ini berusaha melihat masalah tersebut dengan kaca mata historis, deskriptif-kritis, melalui pendekatan selain normatif religius, juga melalui pendekatan objektif ilmiah. Pada gilirannya digunakan metode sistesis dalam usahanya untuk mencapai suatu kesimpulan. Hasil penelitian secara prinsip dapat dinyatakan antara lain, melalui konsep *murū'ah*, ajaran etika religius al-Mawardi ternyata sangat aktual, sehingga dapat dijadikan bahan komparasi bagi pengembangan etika Islam dalam menghadapi masa kini dan masa mendatang.

Ahmad Wahban menulis tentang "*Al-Mawardi, panglima Pemikir Politik Islam*" (hasil disertasi) yang terbit menjadi sebuah buku oleh percetakan Daar al-Jami'ah, Iskandariyah, pada tahun 2001. Ia menitik beratkan pembahasannya pada masalah sisi kehidupan berpolitik, karakter politikus, kekuasaan politik dan perannya sebagai sarana untuk merealisasikan eksistensinya berpolitik (Wahban, 2001).

Al-Mawardi mengemukakan analisa yang tajam, tentang asal usul masyarakat politik dan identitasnya, analisa tersebut sesuai dengan realita ilmiah (manusia secara naluri adalah makhluk sosial dan politik). Dan realita ilmiah tersebut sesuai dengan Aqidah Islam yang bercorak *Fiqih* tentang hal-hal yang berhubungan dengan identitas manusia, masyarakat, dan alam raya.

Pemikirannya juga berkaitan dengan hakikat kekuasaan politik dan perannya sebagai sarana untuk menciptakan stabilitas

dan kemampuan sosial telah terwujud secara mendalam sesuai dengan pendapat-pendapat para ahli politik kontemporer. Kemudian juga mengutarakan teori pengaturan kekuasaan secara mendalam, analisis tersebut menguatkan dengan jelas bahwa Islam adalah agama dan negara, *Aqidah* dan *Syari'ah*. Untuk itu tidak ada ruang sama sekali bagi paham sekuler. Paham tersebut tumbuh karena pengaruh adanya agama lain, yaitu agama Kristen yang sangat berbeda sekali dengan Islam, teori al-Mawardi ini juga mengajarkan bahwa al-Qur'an dan Sunnah adalah sumber legalitas kekuasaan, dan dasar untuk semua aturan-aturan yang berkaitan dengan kekuasaan tersebut; cara penegakkan dan prakteknya, hak dan kewajiban masing-masing.

Teori al-Mawardi ini juga menguatkan bahwa Islam menolak personifikasi (pengkultusan) kekuasaan atau kekuasaan absolut dan menegaskan bahwa setinggi apapun kedudukan politik tidak akan memiliki peran apa-apa kecuali pengawasan terhadap masyarakat, untuk itu tidak ada ruang sama sekali bagi penyalahgunaan wewenang atau kedudukan untuk mencapai keuntungan pribadi yang semata-mata untuk memenuhi nafsu perorangan dan untuk menyombongkan diri atas rakyat, karena kedudukan politik menurut al-Mawardi adalah tugas dan mandat, bukan semata-mata penghormatan.

Dalam buku-bukunya, al-Mawardi memberikan perhatian secara khusus pada seni berpolitik dan dasar-dasar pemerintahan, dia menguraikan; kesimpulan kaidah-kaidah etika politik kepada para penguasa untuk berkomitmen menguatkan sendi-sendi kekuasaannya, dan memperbaiki keadaan masyarakat rakyat. Dan untuk mencapai stabilitas kekuasaannya, al-Mawardi telah meletakkan kaidah-kaidah tersebut berdasarkan pada; pengetahuan al-Mawardi yang bersumber dari pengalaman berpolitik secara individu dan juga bersandarkan kepada analisisnya yang luas tentang sejarah tata cara pengelolaan kekuasaan bagi peradaban-peradaban lain.

Seluruh kaidah-kaidah tersebut di atas bersandarkan kepada nilai-nilai tinggi Islam yang bersumber dari al-Qur'an al-Karim, dan Sunnah Rasulullah *Sallallahu Alaihi Wasallam* yang telah dijadikan model seni etika berpolitik yang berhadapan (bertentangan) vis a vis dengan ajaran Machiavelli di dunia politik yang tidak beretika, ini merupakan ciri-ciri pemikiran para ahli seni politik sebagaimana yang dipraktekkan Machiavelli dari Itali. Tugas para politisi menurut al-Mawardi adalah menjadikan kaidah dan etika politik di atas sebagai pedoman, dan petunjuk jalan saat dia melalui perjalanan yang sempit dan kotor di dunia politik, dengan memimpin rakyat di dalam wilayahnya, dan menghadapi musuh-musuhnya di luar tanpa harus meninggalkan akhlak yang mulia serta etika yang terpuji.

Buku Dr. Shalahuddin Basyuni, dari Universitas Kairo Mesir, dihasilkan dari penelitian disertasi dengan judul "*Al-fikru As-Siyasi 'Inda Al-Mawardi'*" (Pemikiran Politik Al Mawardi) yang ditulis oleh prof. Dr. Shalahuddin Basyuni. Di dalam pandangan al-Mawardi Imamah dilembagakan untuk menggantikan kenabian dalam rangka melindungi agama dan mengatur kehidupan dunia (Ruslan, 1985).

Al-Mawardi telah mendahului beberapa abad dari para ilmuwan pemikiran demokrasi Eropa khususnya Locke dan Rousseau dalam pemikiran politik, dalam pengakuannya (ungkapannya) bahwa sesungguhnya relasi (hubungan) antara penguasa (pemimpin) dan rakyat merupakan kontrak timbal balik yang berdiri berdasarkan pada asas kerelaan dan pilihan, dan sesungguhnya sebagai hak rakyat adalah menurunkan pemimpin dan menjauhkannya dari pemerintah apabila dia melanggar syarat-syarat akad (kontrak) atau tidak melaksanakan kewajiban dan tidak melayani kepentingan umum.

Adanya perbedaan yang begitu jelas antara pandangan al-Mawardi dan Machiavelli dalam syarat-syarat dan sifat-sifat yang diwajibkan bagi pemimpin pemerintahan. Menurut al-Mawardi

syarat-syarat yang wajib dimiliki seorang pemimpin adalah segi etika dan segi politik. Adapun Machiavelli memisahkan antara segi etika dan segi politik secara keseluruhan, dan dia berkeyakinan bahwa tujuan menghalalkan atau membolehkan segala cara dan tidak menghiraukan segala sesuatu meskipun bertentangan dengan etika.

Al-Mawardi telah mendahului para pemikir Barat dan para ahli hukum serta undang-undangnya dalam membedakan antara Kementerian perdana menteri dan kementerian eksekutif. Menteri *Tafwidh* untuk masa kini setarasama dengan jabatan Perdana Menteri. Dan menteri *Tanfidz* (eksekutif) sama dengan menteri keuangan, menteri perang, menteri kehakiman, dan menteri kas negara, mereka adalah pelaksana aturan-aturan kebijakan lembaga atau Departemen Kementrian, dan dikenal bahwa jabatan penting ini adalah jabatan menteri.

Jabatan menteri mulai tumbuh di Barat pada abad ke-17, kemudian berkembang setelah itu, akan tetapi belum dikenal dalam aturan undang-undang baru dengan batasan-batasan, sifat-sifat, kondisi dan kekhususan menteri-menteri yang lain, yang mana hal ini telah dijelaskan al-Mawardi beberapa abad sebelum itu. Kemudian al-Mawardi juga telah mendahului pakar undang-undang Eropa tiga abad sebelum mereka menetapkan kaidah-kaidah dan tata cara dalam berperang. Diungkapkan etika berperang dalam Islam, kelakuan baik terhadap tawanan perang dan melarang membunuh orang tua, pendeta (pemuka agama), wanita dan anak-anak, serta melarang merusak. Sebagaimana diketahui bahwa kaidah-kaidah dan tata cara berperang di Eropa belum disusun dalam gambaran perjanjian, kecuali pada pertengahan abad ke-19 Miladiyah. Pembukuan atau penyusunan sebelum itu telah diketahui dalam bentuk kaidah-kaidah tradisional.

Dalam penelitian ini tampak seberapa besar al-Mawardi menikmati dan merasakan pemikiran sosialis yang orisinal yang

dicontohkan dalam ajakannya yang secara jelas, untuk mewujudkan kebaikan dan kesejahteraan masyarakat bagi seluruh anggota masyarakat. Maka dalam hal ini sudah jelas pandangan sosialis al-Mawardi dari sela keimanan mutlaknya dengan dasar-dasar keadilan sosial, kebebasan, persaudaraan, tolong menolong, dan persamaan.

Dalam karya disertasinya juga disebutkan bahwa Ibnu Syu'bah menyatakan bahwa ini sebuah karya luar biasa, yang mengagumkan kitab *al-Ahkam al-Sulthaniyah* membahas masalah kekinian, mencakup pengangkatan kepala negara, pengangkatan menteri, pengangkatan gubernur, pengangkatan pimpinan *jihād*, pemimpin polisi, hakim mahkamah, perwakilan-perwakilan, imam-imam Sholat, pemimpin pelaksanaan ibadah haji, petugas penarik zakat, penuntutan dan *kharaj* mengolah tanah, eksplorasi air penggembalaan umum, administrasi negara dan hukum-hukumnya dan hukum pidana atau *jinayat*. Dalam kitab ini juga disebutkan bahwa lembaga kepala negara dibuat untuk menggantikan kenabian dengan tujuan untuk menjaga Agama dan mengatur dunia.

Qamaruddin Khan menulis tentang al-Mawardi dengan judul "*Al-Mawardi's Theory of the State*". Ia menitik beratkan pembahasannya pada masalah "perlu tidaknya adanya *Imamah*". Menurutny, al-Mawardi dengan berpendapat, bahwa *Imamah* itu wajib diadakan, hal itu telah menjadi kesepakatan bersama. Mengutip dari *al-Ahkam*, Qamaruddin Khan mengatakan bahwa institusi *Imamah* itu diperlukan sebagai keharusan *syari'ah* dan bukan keharusan yang ditemukan oleh akal (Khan, 1983). Pada bagian lain Qamaruddin Khan menyinggung masalah kredibilitas calon dalam pengangkatan imam, menurutny, al-Mawardi mengesahkan pengangkatan *Imam* dari calon yang lebih rendah kualitasnya dari pada calon lainnya yang lebih tinggi kualitasnya, asalkan diangkat berdasarkan hukum. Teori ini dimaksudkan untuk menandingi kaum *Syi'ah* yang mengesahkan pengangkatan *Imam*

hanya dari calon yang terbaik, karena mereka menyakini bahwa Ali dan seluruh keturunannya dari garis Fatimah adalah orang-orang terbaik yang harus diangkat menjadi Imam. Pendapat al-Mawardi itu diterima oleh semua ahli hukum dan teologi *Sunni*, namun Qamaruddin Khan menyayangkan, bahwa prinsip itu telah dijadikan tempat berlindung bagi para khalifah yang kurang handal baik dalam moralitas maupun sikap keagamaannya (Khan, 1983).

H.A.R Gibb, merupakan tokoh pengkaji yang juga meramaikan kajian-kajian kritis mengenai teori-teori politik yang dipopulerkan al-Mawaridi, dalam artikelnya “*Al-Mawardi’s Theory Of the Caliphate*” tahun 1937. Dalam hal ini H.A.R. Gibb merupakan pengkaji yang paling gigih dalam menyampaikan kritikan-kritikan yang tajam terhadap sendi-sendi dasar pemikiran politik al-Mawardi. Gibb mengatakan, bahwa pemikiran-pemikiran politik al-Mawardi bukanlah suatu *planing* masa depan, tetapi merupakan refleksi dari sejarah perjalanan masyarakat Islam dengan pengabsahan-pengabsahan terhadap hal-hal yang terdahulu, yang telah disepakati sebelumnya melalui *Ijma*’(konsensus) (Gibb, 1968a; Hamidi, 1996). Pemikiran-pemikiran politik al-Mawardi ini disusun guna mempertahankan kedudukan khalifah *Abbasiyah* dari dominasi kekuasaan “*de facto*” penglima-panglima *Buwaihiyah* yang mencengkeramnya (Gibb, 1968a; Hamidi, 1996).

Dalam pandangan Gibb, jalan kompromi atas kekuasaan yang dijalani oleh al-Mawardi telah menjadikan teori-teori politiknya sebagai “*The first step in the process by which Sunni thinkers were gradually forced by political ciscumtences to remove the imamate all together from the jurisdiction of the sharia*” (Gibb, 1968b; Hamidi, 1996). Karena dengan adanya kompromi terhadap kekuasaan, al-Mawardi telah menjadikan kekuatan politik sebagai sumber legitimasi terhadap kekuasaan (Hamidi, 1996; Watt, 1987). Dan akhirnya “supremasi *Syari’ah*” yang telah menjadi trade mark sistem politik Islam menjadi terpasung.

Sungguh sangat disayangkan, bahwa penilaian-penilaian seperti itu muncul di permukaan lebih didasarkan adanya asumsi dasar mereka bahwa sebagai diplomat, al-Mawardi berkepentingan untuk mempertahankan status quo. Oleh karena itu, analisa terhadap teori-teori politik al-Mawardi lebih ditekankan pada persoalan-persoalan untuk apa teori atau gagasan-gagasan politiknya itu muncul (*aksiologis*), bukan pada gagasan-gagasan itu sendiri (*ontologis*) dan bagaimana gagasan-gagasan itu sendiri dibangun (*epistemologis*). Sedangkan pada sisi lain, penilaian bahwa teori-teori politik al-Mawardi sebagai teori-teori ideal yang tidak tersentuh dengan realitas kehidupan sosial politik pada zamannya dan menempatkan al-Mawardi sebagai “sang resi” (orang yang suci), sudah selayaknya bertolak belakang dengan dimensi kesejarahan dan kenyataannya bahwa kehidupan al-Mawardi yang sarat dengan nuansa politik (Hamidi, 1996).

Di antara dua asumsi dasar yang saling berkaitan dan tarik menarik inilah studi ini dikembangkan, terutama didasarkan pada teori-teori al-Mawardi mengenai konsep khilafah yang dibangun berdasarkan dalil-dalil Al-Qur'an dan sunnah Rasulullah *Sallallahu Alaihi Wasallam* beserta dalil-dalil rasional, yang dianggap sebagai dua sendi dasar yang membentuk teori-teori tentang *Khilafah*. Karenanya, teori khilafah al-Mawardi walaupun tampak idealis, namun ia juga dibangun atas dasar dalil-dalil rasional, maka teori-teori khilafah yang dikembangkannya masih tampak nuansa dimensi historisitasnya.

Syamsul Anwar, menulis artikel mengenai “*Al-Mawardi dan teorinya tentang khilafah*” (Anwar, 1987). Penulis menampilkan beberapa pandangan para ahli baik yang mendukung maupun yang mengkritik pemikiran politik al-Mawardi. Pada akhir tulisannya, ia menyimpulkan bahwa al-Mawardi adalah orang pertama yang berhasil merangkum berbagai pendapat yang berkembang mengenai *Imamah* sampai pada masanya dan melengkapinya dengan pandangannya sendiri, ia mentransformasikan pandangan-

pandangan itu dalam suatu sistem logis yang koheren. Teori *Khilafah* al-Mawardi, menurutnya, belum sempurna, karena masih ada beberapa hal yang belum dibicarakan, seperti sumber kekuasaan *Imam*. Teori khilafah al-Mawardi tidak semata-mata merupakan legitimasi kekuasaan, tetapi juga berisi tentang ide-ide yang diharapkan dapat menjadi landasan bagi terbentuknya khilafah *Abbasiyah Sunni* yang telah dicengkeram oleh kekuasaan *Syi'ah* dan dirasuki oleh tradisi Persia.

Muhammad Shalahuddin menulis artikel tentang, “*Konsep Kenegaraan Dalam Pemikiran Politik al-Mawardi*” (Sholehuddin, 2014). Artikel ini adalah studi literatur tentang konsep kenegaraan al-Mawardi. Dalam konteks ini, pemikirannya mengenai relasi antara *Ahl al-Hall wa al-'Aqdi* dengan *Khilafah* dan rakyat menarik untuk dikaji. Fokus tulisan adalah bagaimana relasi antara pemimpin dengan rakyatnya. Hasil penelitian menunjukkan relasi antara *Khalifah* dan rakyat adalah kontrak sosial, perjanjian bersama untuk melakukan tugas dan kewajiban yang saling menguntungkan. Dengan demikian *Khalifah* berhak ditaati oleh rakyat, tetapi juga berkewajiban melindungi dan bertanggung jawab sebagai *Imam*. Teori kontrak sosial al-Mawardi yang ditulis pada abad ke 11 masehi menginspirasi bagi teori politik Hubbert Languet (1519-1582M). Thomas Hobbes (pada 1588-1679M), dan John Locke (1632-1704M). Teori politik al-Mawardi mendukung status Quo kekuasaan keturunan *Quraisy*.

M. Nafis, menulis Artikel dalam “*Lembaga Kewaziran Dalam Pandangan al-Mawardi*”. Mengawali Pembahasannya, ia menjelaskan tentang asal usul kata *Wazir*. Sebagian berpendapat kata itu berasal dari rumpun bahasa Persi, Pahlevi Kuno “*v(i)cir*”, yang berarti beban dan tanggung jawab. Term *Wizarah* yang dipakai al-Mawardi, menurutnya berasal dari bahasa Arab, karena *Wazir*lah yang secara riil mengangkat beban *Khalifah* diatas pundaknya.

Dalam Artikel ini juga dijelaskan mengenai macam-macam *Wazir*, yaitu *pertama*, *Wazir Tafwidh* sebagai pembantu utama *Khilafah* yang berfungsi menjaga garis-garis besar haluan negara, mengembangkan otonomi dalam menentukan keputusan dan kebijakan, menjalankan otoritasnya terhadap aparat pemerintah dan melaksanakan kewenangannya menjalin langsung dengan kepentingan rakyat. *Kedua*, *Wazir Tanfidz* yang fungsi dan kedudukannya hanya sebagai pelaksana kebijaksanaan dari kepala negara. Berbagai karya tentang kewaziran telah ditulis para ahli, akan tetapi karya yang disajikan al-Mawardi lebih berwatak teoritik lembaga *kewaziran* (Nafis, 1995).

Mohammad Alfuniam menulis artikel, adapun judul artikelnya, *Proses Pemilihan Presiden Indonesia dalam Perspektif Politik Al-Mawardi* (Alfuniam, 2014). Dalam pembahasannya, penulis menjelaskan bahwa Indonesia yang mayoritas beragama Islam justru tidak menggunakan sistem kekuasaan Islam secara formal. Atas dasar ini, tulisan ini bertujuan mengetahui konsep negara Indonesia, terutama pemilihan kepala negara dari perspektif filsafat politik al-Mawardi. Dengan menggunakan pendekatan historis-filosofis melalui kajian pustaka ditemukan konsep pembentukan negara Indonesia dalam perspektif filsafat politik al-Mawardi berasal dari kesadaran kolektif untuk menjadikan komunitas masyarakatnya merdeka dan bermartabat. Sejalan dengan situasi kemerdekaan. Selain itu, Pancasila dipandang sebagai wujud kontrak sosial dan ideologi Indonesia merupakan norma-norma yang disepakati bersama sebagai dasar kehidupan sosial dan kenegaraan Indonesia merdeka. Wujud praktis lain yang dapat dikategorikan sebagai kontrak sosial adalah terjadinya ketika seseorang terpilih sebagai pemimpin Indonesia, masyarakat wajib menaati selama tidak bertentangan dengan ajaran-ajaran Islam.

Santoso Irfan, menulis dengan tema artikelnya; *Al-Khilafah menurut Al-Mawardi*. Dalam tulisannya penulis menguraikan tentang adanya permasalahan pertama yang muncul dikalangan

umat Islam sepeninggalan Nabi Muhammad *Sallallahu Alaihi Wasallam* adalah masalah politik, yaitu siapa pengganti beliau dalam kapasitas sebagai kepala pemerintahan, hingga penguburan beliau merupakan persoalan berikutnya. Pada akhir abad X atau pada permulaan abad XI, sosok al-Mawardi tampil menawarkan gagasan pemikirannya yang brilian tentang *Khilafah* sebagai upaya intelektual yang bisa dinilai paling awal dan komprehensif dalam bidang ini. Penulis menambahkan bahwa dalam ide *Khilafah* ini meliputi kriteria dan proses dalam pengangkatan *Khalifah*, kewajiban seorang khalifah sebagai individu (pribadi) dan sebagai tanggung jawab sosial pada masyarakat. Berkaitan dengan pengangkatan Khalifah (*Imam*), al-Mawardi berpendapat bahwa *Imam* diangkat melalui pemilihan bersifat tidak langsung. Hal ini menjadi dasar adanya badan yang bertugas menyelenggarakan pemilihan dan pengangkatan *Khalifah (Imam)* sebagai wakil umat, yang disebut *Ahl al-Halli wa al-'Aqdi* atau *Ahl al-Ikhtiar* (Dewan Elektoral). Selain itu, *Khalifah (Imam)* dapat juga diangkat oleh *Khalifah* sebelumnya, hal ini disandarkan pada kenyataan sejarah yang telah menjadi *Ijma'* umat (Irfaan, 2016).

Sosok al-Mawardi dengan pemikirannya yang hebat mengenai politik Islam dengan kepandaiannya dalam menulis karya intelektual, kehebatannya dan pengalamannya sebagai seorang hakim serta kemahirannya dalam bernegosiasi menjadikannya diterima dan disenangi oleh beberapa kalangan masyarakat. Hal itu juga didukung oleh kepribadiannya yang tegas, moderat dan berani serta kapabilitas keilmuannya yang tinggi, didorong oleh kealiman dan akhlaknya yang terpuji.

Muhammad Layen Junaidi. Menulis dengan tema artikelnya tentang *Pandangan Politik al-Mawardi*. Ia menjelaskan dalam tulisannya bahwa al-Mawardi adalah seorang ilmuan Islam antara tahun 975 M sampai dengan 1059 M. Al-Mawardi adalah seorang tokoh pemikir Islam yang terkenal dalam masa pemerintahan Abbasiyyah, yang memiliki gagasan-gagasan sangat inovatif pada

zamannya, gagasannya yang menarik dalam ketatanegaraan ialah hubungan *Ahl al-Halli wa al-'Aqdi* atau *Ahl al-Ikhtiar* dan *Khalifah (Imam)* atau kepala negara digagaskan sebagai hubungan kontrak sosial yang melahirkan kewajiban dan hak bagi kedua belah pihak atas dasar balik (Junaidi, 2003).

Teori kontrak sosial ini dikemukakan al-Mawardi pada abad XI sedangkan di Eropa teori ini baru muncul pada abad XVI. Posisinya sebagai birokrat selain sebagai ilmuwan menyebabkan gagasan-gagasan kritisnya di sampaikan dengan hati-hati walaupun gagasan utama dari teori politiknya mengumumkan keadilan kesejahteraan masyarakat dan kemungkinan pergeseran jabatan kepala negara bila telah menyimpang dari keadilan maupun bila memiliki cacat fisik anggota badan.

Bambang Saiful Ma'arif, menulis artikel mengenai *Demokrasi dalam Islam Pandangan Al-Maududi*. Dalam tulisannya ia menjelaskan Abu al-A'la Al-Maududi merupakan salah satu pemikir muslim dari kawasan anak benua India dan Pakistan (*Sub Continent*) sebagai anak yang lahir dan dibesarkan dari keluarga terpelajar, al-Maududi sejak kecil dididik dengan pendidikan agama disamping pendidikan umum, termasuk bahasa Arab dan Urdu. Karir al-Maududi dimulai dari jurnalistik dan mencapai puncaknya sebagai pemimpin editor dua surat kabar kenamaan; yaitu muslim dan *al-Jami'ati 'Ulama-i Hind*. Empat tahun kemudian ia menjadi pemimpin majalah Turjuman al-Qur'an, yang berorientasikan kebangkitan al-Islam. Selain itu, al-Maududi muda ini tertarik pula dengan persoalan politik, ini dapat dimaklumi karena situasi dan suhu politik yang terjadi di negerinya, mau tidak mau, dan langsung atau tidak langsung, mempengaruhi dan mencuri perhatiannya (B. S. Ma'arif, 2003).

Berkat perkenalannya dengan Muhammad Ali, Muhammad Iqbal dan aktivis lainnya, semakin memantapkan pembentukan kedewasaan berpikir dan ketajaman analisisnya dalam soal politik. Oleh karena itu, dari tangannya lahir pemikiran politik Islam.

Alasannya, negara memiliki otoritas dan kekuasaan politik yang diperlukan untuk merealisasikan ajaran agama. Niat mencari kekuasaan dalam rangka menegakkan agama Allah adalah amal shaleh dan jangan dicampur adukkan dengan ambisi kekuasaan. Konsekuensi logis dari teori politik Islam tersebut, al-Maududi mengajukan rumusan baru mengenai arti demokrasi yang dipersepsi oleh Barat selama ini. Bagi dia tidak seorang pun yang dapat mengklaim memiliki kedaulatan. Pemilik kedaulatan yang sebenarnya adalah Allah dan selain Dia adalah hamba-Nya. Atas dasar itu, dia mengajukan istilah “*theodemokrasi*” yaitu suatu pemerintahan demokrasi yang berdasarkan ketuhanan, karena dalam pemerintahan ini, rakyat diberi kedaulatan terbatas dibawah wewenang Allah *Subhanahu Wa Ta’ala*.

Miftahur Ridlo, menulis artikel tentang *Konsep Pemimpin dan Kekuasaan Politik Menurut al-Mawardi*, ia menjelaskan bahwa *Khilafah (Imam)* merupakan element (unsur) terpenting dalam *Khilafah Islamiyah*, *Khalifah* sebagai pemimpin pemerintahan Islam yang memiliki kekuasaan yang sangat berpengaruh dalam situasi politik dalam negaranya (Ridlo, 2016). Al-Mawardi menyatakan untuk mencapai jabatan tertinggi sebagai kepala negara (*Khalifah* atau *Imam*), peraturan-peraturan Islam tidak meminta syarat yang terlalu berat, asalkan sanggup memenuhi kewajibannya. Seorang pemimpin tidak dituntut mempunyai ketinggian ilmu dan keluasan pengetahuan tidak pula minta keahlian ilmu agama dan ketaatan agama yang berlebihan. Akan tetapi syarat pertama dan mutlak dimiliki seorang pemimpin adalah muslim. Selanjutnya, seorang *Khalifah (Imam)* atau kepala negara atau pemimpin yang mumpuni dan memiliki kriteria, meliputi kejujuran, pengetahuan yang mumpuni dan memiliki anggota tubuh yang cukup sehingga tidak menghalangi kesigapannya dalam bergerak.

Pemilihan *Khalifah (Imam)* atau pemimpin juga merupakan hak rakyat, karena *Khalifah* sebagai pemimpin suatu negara atau

pemerintahan, ia harus mampu mewakili rakyat dan sanggup melaksanakan kewajibannya dan berlaku adil dalam kekuasaan yang diembannya. Maka ada juga hak yang menjadi kewajiban seluruh rakyat. Hak seorang pemimpin diantaranya, ditaati segala perintahnya oleh seluruh rakyatnya dalam mewujudkan cita-cita dan pekerjaan pemerintahannya. Dan selanjutnya akan menjadi ikatan erat antara rakyat dan kepala negara.

Mengutip perkataan al-Mawardi dalam buku *Pemikiran Politik Islam* karya Antony Black, sejatinya dalam pemerintahan negara Islam harus mempunyai sebuah bentuk organisasi politik yang kuat, yaitu berupa kepemimpinan baik *Imamah* maupun *Khilafah*, artinya adalah sebuah nilai-nilai keagamaan tidak dapat dinafikan begitu saja dengan negara (*sekuler*). Sehingga, sebagai seorang pemimpin tertinggi negara, tetap harus berpegang teguh hukum Tuhan. Dengan demikian maka tidak akan muncul suatu *patologysocial* atau kekacauan dalam masyarakat yang disebabkan tidak lebih oleh kekuasaan seorang pemimpin yang tidak amanah.

Konsep kepemimpinan dalam pemerintahan negara Islam yang digambarkan oleh al-Mawardi menunjukkan akan nilai-nilai Islam yang erat di dalamnya. Hal inilah yang kemudian dijadikan sebuah konsep negara Islam masa *Abbasiyyah*, dan memungkinkan masih sangat relevan apabila dikembangkan dewasa ini, meskipun tetap harus disesuaikan dengan perkembangan berbagai keadaan sosial modern saat ini.

Nurrohman, dalam artikelnya *Politik Islam dalam Cita dan Realita*, menjelaskan bahwa politik Islam dalam apa yang dilakukan oleh umat Islam sendiri. Oleh karena itu adanya gap atau kesenjangan antara cita-cita dan fakta tidak akan sirna bila umat Islam tidak mau bekerja keras untuk mengatasinya. Karena dewasa ini dikotomi antara partai Islam dengan partai sekuler sebenarnya sudah tidak relevan. Orang Islam melalui wadah partai politik apapun sebenarnya bisa berperan mewujudkan cita-cita politik Islam andaikata ia mampu mewujudkan ketinggian moralnya

dalam berpolitik dan terus menerus berjuang menegakkan hukum dan keadilan, mewujudkan kedamaian dan kesejahteraan serta bisa menunjukkan keberpihakannya terhadap kaum teraniaya atau tertindas (Nurrohman, 2011).

Umat Islam tidak bisa terus menerus berlindung di bawah slogan bahwa Islam itu baik yang jelek adalah orangnya. Sebab bagaimana orang lain bisa menaruh kepercayaan akan kebaikan Islam, bila orang-orang Islam sendiri tidak bisa mencitrakan kebaikan Islam. Bagaimana mungkin orang percaya bahwa Islam cinta damai bila orang-orang yang mengatasnamakan Islam justru menunjukkan perilaku yang anarkis. Bagaimana mungkin orang lain akan percaya bahwa Islam itu toleran bila para tokoh Islam menunjukkan perilaku yang tidak toleran terhadap perbedaan pendapat dan keyakinan.

Dalam mencapai cita-cita politiknya umat Islam harus berani kembali mengambil spirit yang terkandung dalam Piagam Madinah, dalam mencapai cita-cita politiknya, umat Islam Indonesia harus berani dengan tegas menerima gagasan demokrasi konstitusional dalam wadah negara Pancasila. Tanpa adanya usaha sungguh-sungguh untuk mendekatkan kesenjangan antara gagasan ideal dengan realitas yang ada di masyarakat, maka politik Islam akan kehilangan maknanya.

Fathurrahman Djamil, menulis tentang “*al-Mawardi: Mekanisme Pengangkatan dan Pemberhentian Kepala Negara.*” Menurutnya, al-Mawardi mengakui bahwa pengangkatan kepala negara merupakan keharusan, baik secara *Shar’i* maupun ‘*Aqli*, kefakuman kepala negara dapat menimbulkan anarkhi dalam masyarakat. Praktek *al-Khulafa’ al-Rashidun* merupakan bentuk ideal, meskipun al-Mawardi tidak menyebutkan bentuk negara tertentu. Kepala negara diangkat melalui pemilihan, jabatannya merupakan amanat dari rakyat, yang sewaktu-waktu dapat diambil kembali oleh rakyat (Djamil, 1995).

Sistem pemerintahan Islam yang digagas oleh al-Maududi dan dikenal dengan sebutan *Theo-demokrasi* merupakan implikasi dari keadaan masyarakat India saat itu dan pergolakan sosial antara umat Islam dan umat Hindu, diawali dengan terbunuhnya salah satu tokoh dari gerakan kebangkitan Hindu. Pergesekan antara umat Islam yang diwakili oleh al-Maududi dan umat Hindu dalam merumuskan bentuk pemerintahan di India pasca merdeka dari jajahan Inggris. Umat Hindu ingin negara berasaskan nasionalisme dengan sistem demokrasi, sedangkan al-Maududi menginginkan negara berasaskan kedaulatan Tuhan (*Allah*) sebagai konsekuensi ketauhidan umat Islam kepada Allah (Sarluf & Wally, 2016).

Theo-demokrasi adalah sistem pemerintahan Islam yang digagas oleh al-Maududi sebagai sistem pemerintahan yang mengatur kehidupan bernegara umat Islam. *Theo-demokrasi* ini digunakan dalam menjalankan negara Islam (*Khilafah*) sistem *Theo-demokrasi* terbagi atas tiga lembaga penting, yaitu lembaga legislatif, eksekutif, dan yudikatif. Lembaga legislatif, eksekutif, dan yudikatif dalam *theo-demokrasi* bentuknya sama dengan lembaga legislatif (DPR), eksekutif (Presiden), dan yudikatif pada teori trias politika Montesquieu dan demokrasi modern, hanya berbeda pada asas yang menjadi landasan dalam mengatur ketiga lembaga tersebut.

Dalam trias politika yang menjadi asas dasarnya adalah kedaulatan rakyat, sedangkan dalam *theo-demokrasi* berasaskan kedaulatan Tuhan, dari asas yang berbeda terdapat perbedaan dengan sistem demokrasi modern yaitu eksekutif tidak memiliki masa jabatan, wanita tidak dapat menjadi anggota legislatif, meskipun telah terjadi pembagian kekuasaan pada sistem *theo-demokrasi* namun eksekutif masih mempunyai kekuasaan yang tinggi.

M. Mabruhi Faozi, menulis tentang *Filsafat Hukum Tata Negara al-Mawardi*. Adapun kesimpulan dari artikel ini adalah: *Pertama*; bahwa filsafat hukum tata negara yang di konstruksi oleh

al-Mawardi dalam kitabnya *al-Ahkam as-Sulthaniyyah* dan *Adab ad-Dunya wa-ad-Dien*, khususnya tentang tujuan didirikannya negara didasarkan pada filsafat *theohomosentris* yang identik dengan pola pemikiran Abu al-A'la Maududi (*theo-demokratis*). Artinya, manusia mendirikan negara dan pemerintahan hanya semata tertuju pada dua aspek utama, yaitu: *pertama*, mengurus normativitas *Syari'ah* agar ia dapat berjalan melalui kebijakan kepala negara. *kedua*: mengurus dunia beserta isinya untuk menciptakan kesejahteraan umat, melalui kebijakan yang adil (Faozi, 2016).

*Kedua*; filsafat hukum tata negara yang dikonstruksi oleh al-Mawardi berkaitan dengan mekanisme pengangkatan kepala negara didasarkan pada filsafat *theistic* dan filsafat *histories-empiris*, yakni dengan cara mengintrodusir wahyu-wahyu Tuhan (*Allah*) sebagai instrument atau mekanisme dalam mengangkat kepala negara melalui musyawarah yang telah terlambangkan dalam sebuah majelis *Ahl-al-Hall wa-al-'Aqdi*, serta penunjukan atau penyerahan mandat dari penguasa sebelumnya kepada orang yang dipercayainya untuk memegang amanat kepemimpinan.

*Ketiga*; bahwa teori kontrak sosial yang di konstruksi al-Mawardi secara umum hampir sama dengan filsafat politik JJ Rousseau dan John Locke, dalam hal ini secara teknis aspek filsafat kemanusiaan dan rasionalisme menjadi bagian integral dari filsafat hukum tata negara al-Mawardi. Bedanya dengan filsafat politik Barat adalah berkaitan dengan basis teorinya, yakni al-Mawardi mempunyai nilai relevansi dengan teks, dan pernyataan al-Qur'an dan al-Hadits, sementara John Locke dan JJ Rousseau walaupun secara teknis sama, namun dalam kontruksi filsafat politiknya tidak merelevansikan dengan nilai-nilai tekstualitas seperti halnya pada kitab *Injil* ataupun kitab lainnya yang menjadi dasar keyakinan aqidahnya. Artinya filsafat politik al-Mawardi bersifat *Theo-homosentris*, sementara JJ Rousseau *Homosentris-antrophosentris*.

Hanna Mikhail, menulis *Politics and Relevation; Mawardi and after*, buku yang berusaha mengkritik beberapa pandangan al-Mawardi itu (Mikhail, 1995), tidak dimaksudkan untuk mengucilkan peranan *al-Ahkam as-Sulthaniyah* melainkan untuk menampilkan keterkaitan buku tersebut secara lebih besar dengan kebesaran gaung al-Mawardi sebagai ahli dalam pemikiran politik (Suparman, 2001). Secara garis besar, buku tersebut mengandung empat hal penting. *Pertama*, sebagai tema utamanya, buku ini berusaha mengaitkan antara akal dan wahyu, pengarang buku ini berkeyakinan, bahwa meskipun al-Mawardi mempelajari teori-teori *Mu'tazilah*, akan tetapi pola pikirnya tidak didominasi oleh aliran *Mu'tazilah* dan tidak pula oleh aliran *Asy'ariyah*. Peranan al-Mawardi sangat banyak dalam percaturan pemikiran politik di masanya. *Kedua*, Islam yang bersejarah itu mengalami kegagalan dalam mengembangkan dan menanamkan konsep keadilan politik, dan al-Mawardi termasuk salah seorang ahli pikir yang gagal dalam misi tersebut. *Ketiga*, berbeda dengan Hamilton A.R. Gibb, ia menyatakan bahwa perhatian al-Mawardi membolehkan tindakan Amir dengan peperangan dan perampasan, adalah bukan dimaksudkan untuk menunjukkan legalitas dalam situasi yang kacau balau tiada harapan, akan tetapi untuk meyakinkan dengan tegas tentang pengambil-alihan kekuasaan kepada hukum ketuhanan. Hukum itulah yang hanya dianggap legal dapat di konfirmasi sebagai syarat pengambil-alihan kekuasaan melalui legitimasi penguasa. *Keempat*, pengarang buku tersebut, akhirnya berusaha mencari keterkaitan pemikiran al-Mawardi dengan berbagai para ahli, baik sebelum maupun sesudahnya.

Muntasir Mir menyebutkan (dalam bab 6), bahwa pembahasan Hanna Mikhail dalam bukunya tersebut tidak representatif, karena ada beberapa hal tentang pemikiran al-Mawardi yang lebih penting dari apa yang telah ia ungkapkan justru ia tinggalkan. Misalnya dalam bab ke dua tentang perkembangan pemikiran pasca al-Mawardi, ia hanya

membahasnya dalam term-term yang sangat umum, tidak dalam paragraf tersendiri (Mir, 1997).

Mencermati beberapa tulisan tersebut di atas, peneliti mengasumsikan bahwa pembahasan dan penelitian secara khusus terhadap pelembagaan Politik negara Modern menurut al-Mawardi, belum ada yang melakukannya secara spesifik. Sehingga layak untuk dijadikan obyek penelitian, demi hasilkan kajian yang berkembang lebih sempurnadan optimal tentang Pelembagaan Politik negara al-Mawardi ini dan relevansinya dengan negara modern.

## **2.2 Kerangka Teori**

1. Pengertian dan definisi negara modern, pelembagaan politik, teori pelembagaan negara dan khilafah.

Dalam sebuah penelitian ilmiah, kerangka teori sangat diperlukan antara lain untuk membantu memecahkan dan mengidentifikasi masalah-masalah yang akan diteliti, kerangka teori juga dipakai untuk memperlihatkan ukuran-ukuran atau kriteria yang dijadikan dasar dan acuan untuk membuktikan sesuatu (Alfian, 1987).

Di awali dengan pengertian daulah dan negara, A. Rahman Zainuddin dalam kajiannya tentang kekuasaan dan negara menurut Ibnu Khaldun memberi kesimpulan bahwa daulah adalah negara, alasannya bahwa dalam kenyataannya negara memang sangat berhubungan dengan dinasti yang berkuasa. Raja-raja di Eropa modern sebelum mengenal paham demokrasi selalu mengidentikkan dirinya dengan negara. Disamping itu, intelektual muslim umumnya berpendapat bahwa Nabi Muhammad telah mendirikan negara di Madinah. Dalam kenyataannya, Nabi Muhammad di samping sebagai Nabi adalah sebagai pemimpin negara (Zainuddin, 1992). Berbeda dengan Franz Rosenthal yang menterjemahkan daulah dengan dinasti, alasannya adalah tidak terdapat perbedaan antara negara dan dinasti. Negara itu ada

selama di ikat dan di perintahkan oleh orang-orang atau kelompok yang mereka wakili yaitu dinasti. Kalau dinasti itu hancur maka negara akan hancur pula (Zainuddin, 1992).

Bagi Plato filosof kenegaraan, sebagaimana di kutip Inu Kencana Syafi'ie, Plato mengemukakan negara adalah keinginan kerjasama antara manusia dalam rangka memenuhi kepentingan bersama. kesatuan orang-orang yang ada dalam suatu negara disebut masyarakat (Syafi'ie, 2000). Jadi, negara berfungsi sebagai lembaga pusat pemersatu masyarakat. Fungsi dasar dan hakiki negara sebagai pemersatu masyarakat adalah penetapan aturan-aturan kelakuan yang mengikat, saling menghormati, hak-hak asasi antara individu dan masyarakat sehingga dapat menciptakan rasa aman dan tentram dalam suatu negara.

Definisi negara modern adalah suatu institusi yang memiliki arsitektur rasional melaluia pembentukan struktur penataan yang rasional. Negara modern adalah personifikasi dari tata hukum. Artinya, negara dalam segala aktivitasnya senantiasa di dasarkan pada hukum. Negara dalam konteks ini, lazim disebut sebagai negara hukum. Negara hukum ini lahir sekitar abad kedelapan belas (XVIII) sebagai wujud pertentangan para kaum borjuis terhadap penjajah kaum sosialis dan liberalis. Munculnya negara modern ini membawa banyak dampak positif, seperti semakin majunya sumber daya manusia, semakin beragamnya mata pencaharian yang dimiliki oleh warga negara, menciptakan tatanan masyarakat yang lebih egaliter sehingga hak-hak nya terjamin atau dapat di tuntutan dan tentunya menjadi tonggak awal lahirnya sebuah hukum modern (Kelsen, 2010).

Dengan demikian dapat peneliti simpulkan bahwa lahirnya sebuah negara modern di pengaruhi oleh sebuah kekuatan sosial yang menentang sistem hukum Eropa pada abad kedelapan belas, kekuatan sosial tersebut ialah kaum borjuis yang berusaha menghapus tatanan hukum yang fragmentaris dan mengubahnya mengubahnya dengan sebuah hukum yang umum, universal dan

formal. Maka dari itu lahirlah sebuah hukum modern yang bersifat formal karena dibuat dan ditetapkan oleh negara serta berlaku secara universal dan diketahui secara umum oleh warga negaranya. Negara modern melahirkan suatu kehidupan dan tatanan, dengan struktur yang rigid yang belum di kenal sebelumnya dalam sejarah perkembangan manusia.

Sementara itu, negara modern terbentuk dari dan di harapkan memenuhienam persyaratan berikut: *Pertama*, ia harus memiliki wilayah yang jelas, memiliki sumber kedaulatan tunggal dan secara sah memiliki kekuasaan yang tidak terbatas di dalam batas-batas wilayah. *Kedua*, ia harus berlandaskan pada satu kumpulan prinsip konstruksional dan memperhatikan identitas tunggal dan jelas. *Ketiga*, warga dari satu negara harus memiliki hak-hak yang sama. Segala macam perbedaan harus dihilangkan. Negara mencerminkan sebuah wilayah hukum homogen yang menjadi tempat bagi para rakyatnya untuk dapat bergerak dengan bebas dan mendapat hak dan kewajiban yang sama. *Keempat*, kewarganagaraan merupakan suatu hubungan antara individu dan negara yang seragam, tidak dimediasikan dan homogen. *Kelima*, anggota-anggota dari negara merupakan masyarakat tunggal dan bersatu. *Keenam*, jika negara terbentuk dari negara-negara bagian, maka unit-unit yang menjadi komponennya harus secara umum memiliki hak-hak dan kekuasaan yang sama (Parekh, 2008).

Namun negara modern memiliki beberapa kelemahan satu yang utama dalam kajian ini adalah kecenderungannya pada homogenitas politik dan budaya. ini bukan kelemahan atau penyimpangan yang tergantung pada factor yang lain namun bersifat mendasar sebagaimana ia telah di definisikan dan di bentuk selama tiga abad. Dalam pengertian penting ini, negara merupakan institusi yang begitu menghomogenisasi. Karena negara beranggapan dan berusaha menjamin homogenitas, ia memiliki kecenderungan untuk menjadi sebuah bangsa. Sering dikatakan bahwa bangsa dan negara sebagaimana kaum nasionalis

berpendapat bahwa warga negara harus memiliki identitas dan budaya nasional yang sama (Parekh, 2008).

Menurut peneliti, negara modern menganggap baik suatu masyarakat yang secara budaya homogen atau bersedia menjadi homogen. Dalam masyarakat multi-etnis dan multi warga di mana komunitas-komunitas pembentuknya memiliki pandangan berbeda tentang dirinya, kekuatan dan tujuan, sejarah dan kebutuhan berbeda sehingga tidak dapat di perlakukan dengan cara yang sama, negara modern dapat dengan mudah menjadi instrumen ketidakadilan dan penindasan, bahkan menimbulkan kesidakstabilan dan penarikan diri yang coba dicegahnya.

Negara dalam perspektif al-Qur'an yaitu, negara sebagai institusi kekuasaan diperlukan Islam sebagai instrument yang efektif untuk merealisasikan ajarannya dalam konteks sejarah. Dalam hal ini, penulis juga menjelaskan bahwa bentuk negara *khilafah* adalah berbentuk tunggal, berbeda dengan negara modern yang berbentuk republik atau monarkhi maupun yang lainnya. Ia juga menambahkan bahwa di dalam sistem pemerintahan Islam sesungguhnya segala sesuatunya didasarkan pada ketentuan *Syara'* setiap rakyat berhak untuk menjalankan pemerintahan. Selanjutnya, segala ketentuan dan aturan di dalam pemerintahan Islam yang tidak ada dasar ketentuannya didalam al-Qur'an, as-Sunnah, *Ijma'*, maupun *Qiyas* bukan menjadi dasar maupun ketentuan di dalam menjalankan roda pemerintahan Islam itu sendiri (Adhayanto, 2011).

Dalam berbagai teori ilmu politik, teori pelebagaan politik merupakan salah satu faktor yang mempengaruhi survival partai politik, sebagaimana yang di singgung oleh Moses Moar, bahwa sebelum partai itu bertahan (*persist*) maka partai tersebut harus eksis (*survive*). Sebagaimana yang diungkapkan oleh Samuel P. Huntington yang membahas pelebagaan politik menyatakan bahwa agar partai politik survive partai tersebut harus memiliki pelebagaan yang kuat. Definisi pelebagaan politik menurut

Huntington adalah sebagai proses dimana organisasi dan prosedur memperoleh nilai baku dan stabil. Menurutnya, semakin mudah organisasi politik menyesuaikan diri semakin tinggi pula derajat pelembagaannya (Tanjung, 2007).

Berbeda dengan apa yang di kemukakan oleh Huntington, menurut Angelo Panebianco pelembagaan politik lebih erat kaitannya dengan arti pentingnya pemimpin, terutama ketika suatu partai politik tersebut didirikan. Pemimpin, baik baik yang kharismatik maupun yang tidak, memiliki peranan penting dalam menyampaikan ideologi yang dianut, menetapkan basis sosial organisasi, memetakan wilayah sasaran serta menyusun bentuk organisasi politik berdasarkan kemampuan sumber daya yang ada. Penebianco menekankan pentingnya tingkat ekonomi dan tingkat kesistemewaan (*systemness*), yakni tingkat kesaling tergantungan diantara masing-masing sektor internal (Tanjung, 2007).

Hubungan antara Islam dan negara (politik) pada hakekatnya bersifat “organik”, artinya bahwa Islam sebagai sesuatu yang sejak awal perkembangannya merupakan agama politik, di mana ini bisa diketahui bahwa sesungguhnya Islam membutuhkan sebuah negara dalam rangka menyebarkan ajaran-ajarannya, sebagaimana yang telah dilakukan Nabi dengan mendirikan negara Madinah. Tetapi perlu juga dipertimbangkan, dalam kenyataannya Islam adalah sebuah agama multi interpretatif, yang membuka kemungkinan kepada banyak penafsiran mengenainya (*a polyinterpretable religion*) termasuk mengenai bentuk (ketata) negara (an) yang diaturnya (Murtadha, 2012).

Pada kenyataannya dalam al-Qur’an pun tidak diperintahkan untuk mendirikan negara Islam. Di dalam al-Qur’an hanya dijelaskan prinsip-prinsipnya saja, seperti prinsip musyawarah atau demokrasi, keadilan, kebebasan, toleran, perdamaian, dan amanah. Oleh karena itu ketika ada pertanyaan berdosakah orang Islam yang tidak mendirikan negara Islam, menurut penulis artikel ini tidak berdosa, bilamana negara tersebut sudah menerapkan

beberapa prinsip sebagaimana disebutkan di atas, seperti menegakkan keadilan sosial dan menciptakan suatu masyarakat yang egalitarian yang jauh dari eksploitasi.

Islam sejak awal sudah berperan dalam proses globalisasi. Peran ini merupakan sifat mendasar yang mencakup segala aspek kehidupan manusia, yaitu dalam kegiatan politik, ekonomi, sosial, budaya, pendidikan, dan lain-lain. Atas dasar itu dapatlah dipahami bahwa globalisasi sangatlah berarti bagi umat Islam, asal kendali berada di tangan umat Islam, dan berbahaya jika kendali ada di tangan pihak lain. Salah satu isu globalisasi adalah demokrasi yang sudah menjadi ajaran yang dipromosikan oleh Barat ke seluruh dunia terutama ke negara-negara Islam dengan berbagai cara, karena Islam tidak mengenal demokrasi Barat. Dalam suasana kebangkitan Islam di tahun 1970-an dan demokrasi yang mencapai puncaknya di akhir abad ke-20, terjadi perdebatan tentang kesesuaian Islam dan demokrasi mendapat tempat dikalangan pemikir Islam dan Barat (Wahyuni, 2014).

Demokrasi menurut perspektif Barat berasal dari istilah *Demokratie*, dari *demos* (rakyat) dan *kratos* (pemerintahan), dan gabungan dua makna ini berarti pemerintahan rakyat. Demokrasi merujuk kepada sebuah bentuk pemerintahan yang berbeda dengan prinsip aristokrasi, monarki, atau diktator. Demokrasi memberikan kekuasaan kepada rakyat, bukan saja pada prinsip-prinsip pemerintahan, tetapi mencakup asas-asas nilai, prinsip, ide, dan kebijakan. Asas prinsip demokrasi adalah kedaulatan rakyat (Wahyuni, 2014).

Selanjutnya untuk mencegah penyalahgunaan kekuasaan dan juga melindungi hak-hak asasi manusia, muncul doktrin pemisahan kekuasaan (*separation of power*) oleh John Locke sebagai berikut:

- a. Kekuasaan legislatif, yaitu kekuasaan membuat undang-undang dan peraturan.

- b. Kekuasaan eksekutif, yaitu kekuasaan yang melaksanakan undang-undang dan mengadili pelanggaran undang-undang tersebut.
- c. Kekuasaan federatif, yaitu kekuasaan yang menyatakan hubungan dengan Negara luar serta menyatakan perang dan damai, membuat perserikatan dan segala tindakan badan-badan di luar negeri (Syarbini, 2002).

Motesquieu, seorang filsuf Perancis (1748) dalam bukunya “*The Spirit of the Laws*” mengemukakan pemisahan kekuasaan atas:

- a. Legislatif, yaitu kekuasaan membuat segala perundang-undangan.
- b. Eksekutif, yaitu kekuasaan melaksanakan undang-undang dan hubungan luar negeri.
- c. Yudikatif, yaitu kekuasaan mengadili segala bentuk pelanggaran undang-undang.

Doktrin Montesquie ini dimaksudkan untuk menjamin kemerdekaan seseorang dari kesewenangan penguasa. Doktrin ini banyak mempengaruhi para perumus undang-undang dasar negara baru merdeka walau pun tidak menganutnya secara penuh (Budiarjo, 2006).

Bagi pemikir-pemikir Islam, terdapat pelbagai pandangan yang berkaitan dengan keserasian antara Islam dan demokrasi. Khurshid Ahmad telah menjelaskan kaitan antara demokrasi dan kebangkitan Islam, beliau menyebutkan bahwa dalam sejarah di negara Islam, pensukuleran dan pembaratan tidak akan berlaku tanpa penggunaan kekuasaan, bagi beliau Islam dan demokrasi sebenarnya tidak serasi, terutama berkaitan dengan partisipasi rakyat dan pembagian kekuasaan (*power sharing*). Namun begitu, pendemokrasian dalam bentuk kebebasan rakyat, hak asasi manusia, partisipasi rakyat dalam proses Islamisasi adalah suatu fitrah yang sesuai (Ahmad, 2000).

Ada juga sebagian ulama yang menerima sistem demokrasi dan mengakui bahwa demokrasi bukanlah merupakan sistem yang berasal dari Islam, tetapi masih boleh diterima karena mempunyai ciri-ciri dalam Islam. Dr. Yusuf Qardhawi memberikan *hujjah* (alasan) bahwa tidak semestinya orang yang menyerukan demokrasi menolak keputusan Allah kepada manusia, bahkan perkara ini langsung tidak terlintas dalam hati orang yang meluangkan demokrasi. apa yang mereka maksudkan dan inginkan adalah menolak kediktatoran dan pemerintahan tangan besi raja-raja yang *zalim* dan sombong dalam urusan rakyat yang di dalam hadits dikatakan sebagai raja yang memutuskan atau raja yang *takabur* dan *zalim* (Qardhawi, 2007).

Dari uraian di atas, para ulama dan pemikir Islam memberikan kejelasan tentang relevansi demokrasi dengan Islam. Dengan penerapan ajaran Islam secara konsisten prinsip-prinsip pemerintahan demokrasi akan terpenuhi. Persoalan umat manusia yang berlatar belakang kepentingan politik akhirnya menumbuhkan konflik dan sebagai kambing hitamnya adalah agama.

Untuk itu demokrasi memerlukan budaya yang mendukung rakyat dalam menghormati hak orang lain selain mempertahankan mereka, hak-hak tersebut adalah hak bersuara, hak untuk berpartisipasi, hak mendapatkan hidup yang layak dan lain sebagainya. Pembentukan budaya ini tidak mudah tercapai tanpa dilandasi oleh asas-asas Islam yang kuat.

Adapun pengertian dan definisi teori pengembangan negara (lembaga negara) menurut Jimly Ash-Shiddiqie adalah istilah organ negara atau lembaga negara yaitu lawan kata lembaga swasta, lembaga masyarakat atau yang biasa disebut organisasi non pemerintahan (Ornop) atau *Non-Government Organization* atau *Non-Government Organization (NGO'S)*. Lembaga negara itu dapat berada dalam ranah legislatif, eksekutif, yudikatif ataupun yang bersifat campuran (Ash-Shiddiqie, 2010b). Oleh

sebab itu lembaga apa saja yang di bentuk bukan sebagai lembaga masyarakat adalah lembaga negara, lembaga-lembaga itu di sebut sebagai lembaga pemerintah, lembaga pemerintah non departemen atau lembaga negara saja. Ada yang di bantu berdasarkan atau karena di beri kuasa oleh Undang-Undang Dasar (UUD), ada pula yang di bentuk dan mendapatkan kekuasaannya dari Undang-Undang dan bahkan ada pula yang hanya di bentuk berdasarkan keputusan Presiden (Ash-Shiddiqie, 2010a).

Konsepsi tentang lembaga negara ini bukan merupakan konsep yang secara terminologis memiliki istilah tunggal dan seragam. Di dalam kepustakaan Inggris, lembaga negara disebut dengan menggunakan istilah *political institution*, sedangkan dalam terminologi bahasa Belanda bisa disebut Staatsorgaan. Dalam bahasa Indonesia hal itu identik dengan istilah lembaga negara, badan negara atau organ negara (Tauda, 2012).

Dalam konsep hukum Tata Negara Positif (*Positive Staat Srecht*), lembaga negara merupakan organ negara atau alat-alat perlengkapan negara yang biasanya diatur atau menjadi muatan dalam konstitusi atau undang-undang dasar negara (Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia, 2010). Pada sisi lain, mengingat bahwa setiap lembaga negara memiliki kewenangan, serta untuk mengetahui bagaimana kewenangan diperoleh. Soerjono Soekanto berpendapat bahwa beda antara kekuasaan dan wewenang adalah bahwa setiap kemampuan untuk mempengaruhi pihak lain dapat dinamakan kekuasaan, sedangkan wewenang adalah kekuasaan yang ada pada seseorang atau sekelompok orang yang mempunyai dukungan atau mendapat pengakuan dari masyarakat (Soekanto, 2007).

Sebagaimana Philipus M. Hadjon berpendapat bahwa setiap tindakan pemerintah di isyaratkan harus bertumpu atas kewenangan yang sah. Kewenangan itu di peroleh melalui tiga sumber yaitu, atribusi, delegasi, dan mandate (Ridwan, 2003). Kewenangan atribusi lazimnya digariskan melalui pembagian

kekuasaan negara oleh undang-undang dasar, kewenangan delegasi dan mandate adalah kewenangan yang berasal dari pelimpahan (Hadjon, 1994).

Masalah hubungan politik antara Islam dan negara seringkali muncul dari pandangan-pandangan tertentu yang dirumuskan dengan cara sedemikian rupa sehingga Islam disejajarkan secara konfrontatif dengan negara, yang kemudian menimbulkan kesan seolah-olah keduanya tidak mungkin dibangun hubungan yang saling melengkapi. Karena itu, seyogyanya kandungan ideologis dan kerangka konstitusional menjadi faktor yang sangat penting dalam menentukan watak sebuah negara Islam, jika memang demikian yang terjadi maka tinjauan umum mengenai teoretisasi politik Islam dalam batas-batas tertentu akan berguna sebagai landasan untuk memahami inti masalah yang akan diteliti.

Agama, sebagaimana dinyatakan banyak kalangan, dapat dipandang sebagai instrumen *Ilahiyah*, untuk memahami dunia (Bellah, 1991), argumen ini pernah dikemukakan secara cukup oleh Robert N. Bellah dalam tulisannya *Islamic Tradition and the Problem of Modernization*. Islam bila dibandingkan dengan agama-agama lain, sebenarnya merupakan agama yang paling mudah untuk menerima premis semacam ini, alasan utamanya terletak pada ciri Islam yang “hadir dimana-mana” (*Omni-presence*). Ini merupakan sebuah pandangan yang mengakui bahwa “di mana-mana”, kehadiran Islam memberikan pandangan moral yang benar bagi tindakan manusia (Rahman, 1966).

Pandangan ini telah mendorong sejumlah umat Islam untuk percaya bahwa Islam mencakup pedoman hidup yang total, yang *wujud* dan pelaksanaannya di atur dalam *Syari'ah* (hukum Islam). bahkan sebagian kalangan umat Islam melangkah lebih jauh dari itu, mereka menegaskan bahwa Islam adalah sebuah totalitas yang padu dan menawarkan pemecahan terhadap semua masalah kehidupan, percaya akan universalitas Islam, sehingga dalam pandangan mereka, Islam meliputi tiga “D” atau “د”, yaitu Agama

(دين - Agama), Dunia (دنيا - Dunya), dan Negara (دولة - Dawlah). Maka dalam pandangan kelompok ini Islam harus diterima secara totalitas dan harus ditempatkan dalam mengatur kehidupan keluarga, ekonomi, dan politik. Dan bagi kalangan Muslimin yang masuk kelompok ini, realisasi sebuah masyarakat Islam diwujudkan dalam bentuk berdirinya sebuah negara Islam, yaitu sebuah “Negara Ideologis” yang berdasarkan kepada ajaran-ajaran Islam yang lengkap (Ayubi, 1991).

Munculnya berbagai *Madzhab Fiqh*, teologi dan filsafat Islam, misalnya menunjukkan bahwa ajaran-ajaran Islam itu *multi-interpretatif* (Hodgson, 1974). Watak *multi-interpretatif* ini telah berperan sebagai dasar dari kelenturan Islam dalam sejarah. Karena itu, sebagaimana telah dikatakan oleh banyak pihak, Islam tidak bisa dan tidak seharusnya dilihat secara *mondistik*. Oleh karena itu, jika perspektif ini diletakkan dalam konteks politik Islam kontemporer (seperti keharusan mendirikan negara Islam, mengharuskan *Syari'ah*, menganggap bahwa Islam tidak bisa dipisahkan dari negara dan memaksakan *Khilafah* sebagai sistem pemerintahan dalam Islam, dan lain-lain) masih merupakan sesuatu yang dapat diperdebatkan dan bisa dipahami secara berbeda-beda oleh umat Islam (Effendy, 1998).

Khilafah Islamiyyah merupakan konsep pemerintahan yang pada akhir-akhir ini kembali mengemuka menjadi tuntutan sebagian umat Islam. Mengemukanya kembali tuntutan umat Islam atas pelaksanaan dan penyelenggaraan negara yang didasarkan kepada *Syariah* Islam tidak bisa dilepaskan dari kegagalan kalangan nasionalis sekuler. Tulisan ini bertujuan untuk menelusuri sejarah *Khilafah Islamiyyah* dalam pengertian konsep maupun praktiknya di dunia Islam dengan fokus pembacaan yang demikian, diharapkan akan dapat diketahui secara lebih jelas keberadaan dan posisi *Khilafah* ini, baik dalam tingkat wacana maupun praktik sepanjang sejarahnya dan kemungkinannya dimasa yang akan datang.

Memperhatikan perkembangan politik yang terjadi di dunia Islam, sejak awal berdirinya sampai sekarang, tercatat adanya dua bentuk pemerintahan, yaitu menyerupai republik dan masih berbentuk kerajaan. Dalam perkembangannya yang awal, dunia Islam merupakan satu kesatuan politik yang utuh. Pemerintahannya tersentralisasi disatu pusat pemerintahan. Sementara itu wilayahnya dibagi kedalam wilayah-wilayah provinsial. Dalam perkembangan di dunia modern dewasa ini, sejumlah pemerintahan tetap mewarisi tradisi lamanya dan sebagian yang lain mengikuti arus Barat sebagai negara nasional dalam bentuk republik. Negara-negara ini sekarang diwadahi oleh lembaga Internasional yang bernama OKI (Organisasi Konferensi Islam) (Sudrajat, 2007).

Penegakan institusi *Khilafah* atau *Imamah*, menurut pendapat *Fuqaha* memiliki dua fungsi, yaitu memelihara agama Islam dan melaksanakan hukum-hukumnya, serta menjalankan politik kenegaraan dalam batas-batas yang digariskan Islam (Audah, 1980). Menurut Ibnu Khaldun, *Khilafah* adalah “Tanggung jawab umum yang di kehendaki oleh peraturan syariat untuk mewujudkan kemaslahatan dunia dan akherat bagi umat dengan merujuk kepadanya. Karena kemaslahatan akhirat adalah tujuan akhir, maka kemaslahatan dunia seluruhnya harus berpedoman kepada syariat. Hakikatnya, sebagai pengganti fungsi pembuat syariat (Rasulullah Saw) dalam memelihara urusan agama dan mengatur politik keduniaan” (Khaldun, n.d.). Audah mendefinisikan bahwa *Khilafah* atau *Imamah* adalah kepemimpinan umum ummat Islam dalam masalah-masalah keduniaan dan keagamaan untuk menggantikan Nabi Muhammad *Sallallahu ‘Alaihi Wasallam* dalam rangka menegakkan agama dan memelihara segala yang wajib dilaksanakan oleh segenap ummat Islam (Audah, 1980).

Hizbut Tahrir adalah organisasi politik Islam yang independen. Organisasinya memiliki kekhasan seperti; berasaskan

*Syari'at Islam*, ide dan aksi politiknya bukan politik praktis tetapi politik ideologis, konseptual, nasionalis dan non kekerasan. Hizbut Tahrir mengkonsepsikan politik sebagai *al-Ri'ayah al-Syuuni al-Ummah*; tanggung jawab untuk menguasai kepentingan dan kemaslahatan umat. Sebab itu, pemikiran dan aktivitasnya dimantapkan pada tataran politik sebagai wujud pelaksanaan urusan umat (Muhammadin, 2016).

Dalam konteks gerakan pendirian khilafah menurut Hizbut Tahrir Indonesia ada dua, *Pertama*; gagasan-gagasan tentang sistem pemerintahan Islam harus berbentuk khilafah, artinya bukan berbentuk republik, diktator, kekaisaran, monarkhi, federal, atau sistem demokrasi; pilar-pilar pemerintahan Islam harus ditegakkan atas dasar kedaulatan di tangan *Syara'*; struktur lembaga negara *Khilafah* harus ada *Khalifah, Mu'awin at-Tafwidh, Mu'awin at-Tanfidz, Wali Amir al-Jihad, al-Qadhi* dan sistem Islam memiliki keunggulan-keunggulan di bidang politik, ekonomi, pendidikan, pergaulan dan pidana. *Kedua*; strategi Hizbut Tahrir dalam upaya penegakkan *Khilafah* berupa pembinaan intensif melalui halaqah-halaqah, pembinaan umum melalui pengajian-pengajian umum di masjid-masjid, gedung-gedung dan tempat-tempat umum, melalui media massa, buku-buku dan selebaran-selebaran dan penerbitan majalah bulanan dan buletin mingguan; pergolakan pemikiran untuk menentang kepercayaan aturan dan pemikiran-pemikiran kufur, perjuangan politik berbentuk berjuang menghadapi negara kafir imperialisme yang menguasai dan mendominasi negara-negara Islam, mengadopsi kemaslahatan umat dan melayani seluruh urusannya sesuai dengan hukum-hukum *Syara'*.

Sistem *Khilafah* tetap relevan dengan sistem negara Islam modern sehingga sangat rasional untuk diperjuangkan dan didukung oleh seluruh umat Islam. Dalam melakukan aktivitasnya, Hizbut Tahrir hanya membatasi aktivitasnya dalam dua aspek yaitu dakwah intelektual (*Fikriyah*) dan dakwah politis (*Siyasiyah*) fisik (*Laa Maadiyah*). Semua pemikiran dan aktivitasnya senantiasa

muncul dan berlandaskan pada Aqidah Islamiyyah (Muhammadin, 2016).

Maka dapat disimpulkan bahwa Nabi Muhammad *Sallallahu 'Alaihi Wasallam* mempunyai dua fungsi sekaligus dalam menjalankan *da'wah* nya, yaitu menyampaikan *risalah* dari Allah *Subhanahu Wa Ta'ala* dan menegakkan peraturan-peraturan duniawi berdasarkan *risalah* yang di bawa nya. Setelah beliau wafat, fungsi pertama otomatis berakhir dan tidak dapat digantikan oleh siapapun, karena beliau adalah penutup para Rasul. Karena orang yang menggantikannya (Abu Bakar *Radhiallahu 'Anhu*) hanya menggantikan peran yang kedua, maka ia dinamakan dengan Khalifah (*Khalifah Rasul Allah* = Pengganti Rasulullah). dalam pandangan Islam, antara fungsi religius dan fungsi politik *Khalifah* atau *Imam* tidak dapat dipisah-pisahkan, dikalangan pemikir-pemikir Islam pandangan ini begitu kental hingga awal abad ke-20, dalam praktiknya, para Khalifah di dunia Islam memiliki kapasitas sebagai pemimpin agama dan pemimpin politik sekaligus (Iqbal, 2014). Dan Makna dari pemimpin agama dan pemimpin politik adalah sebagaimana yang dimaksudkan oleh al-Mawardi bahwa Allah mengangkat untuk umat-Nya seorang pemimpin sebagai pengganti (*Khalifah*) Nabi Muhammad, untuk mengamankan negara, disertai dengan mandate politik. Dengan demikian seorang imam di satu pihak adalah pemimpin agama, dan di lain pihak pemimpin politik. Dalam teorinya, al-Mawardi tidak mendikotomikan antara pemimpin politik dan pemimpin agama. Sejarah telah membuktikan bahwa Rasulullah *Sallallahu 'Alaihi Wasallam* ketika memimpin negara Madinah selain pembawa ajaran Tuhan, sebagai pemimpin negara (Sjadzali, 1990). Kenyataan ini kemudian melahirkan pandangan dikalangan pemikir modern bahwa Islam merupakan agama dan sekaligus, sebagaimana antara lain dikemukakan oleh Muhammad Yusuf Musa (*al-Islam dien wa al-daulah*). Barulah ketika kekhalifahan Turki Usmani melemah dan di hancurkan oleh Musthafa Kemal

Ataturk (1924 M), timbul wacana pemisahan antara kekuasaan agama dan politik dalam dunia Islam. Ataturk melepas segala segala yang berbau agama dalam kehidupan modern. Pandangan demikian juga terdapat pada Thaha Husein (Iqbal, 2014).

Di Mesir, *Al-Ikhwan al-Muslimun* telah menjelma menjadi sebuah kekuatan politik terpenting setelah pergantian rezim pada tahun 2011. Mereka telah berhasil menempatkan Mohammad Morsy dan Partai Keadilan Pembangunan dalam kekuasaan setelah memenangi pemilu tahun 2012. Di Indonesia, Partai Keadilan Sejahtera juga menjelma sebagai kekuatan politik setelah reformasi 1998, walaupun kesuksesan mereka tidak sebesar *ikhwan*, dengan menggunakan pendekatan post-fondasionalis. Kedua gerakan Islam di Mesir dan Indonesia berangkat dari konsep universalis tentang Islam yang bertujuan untuk menjadikan Islam sebagai dasar negara. Secara garis besar, bahwa ada perbedaan hasil yang diperoleh gerakan Islam di dua negara tersebut, yang antara lain dipengaruhi oleh perbedaan strategi, artikulasi, dan negoisasi dengan kekuatan politik lain di negara tersebut (Umar, 2016).

Dalam hal ini bahwa dalam kasus Mesir dan Indonesia, gerakan Islam mampu menjadi kekuatan alternatif dalam membangun *counter-hegemony* terhadap diskursus hegemonik yang ada dalam tatanan politik di negara masing-masing, namun terbatas ketika Islamisme harus bertarung dengan diskursus politik yang lain setelah diskursus hegemonik tersebut mengalami kritis. Pengalaman Mesir menunjukkan bahwa kegagalan untuk membangun stabilitas hegemonik ini, pada titik tertentu sangat rentan mengembalikan otoritarianisme ketika proses demokratisasi tidak berjalan matang. Gerakan-gerakan Islam di Indonesia yang sedang berpartisipasi dalam politik demokratis bisa jadi perlu belajar dari pengalaman tersebut (Umar, 2016).

## 2. Konsep pelebagaan politik Samuel P. Huntington dan Konsep kenegaraan Islam al-Maududi

Sebagaimana dikutip oleh Surwandono dalam Taufik Asy-Syawi mengatakan makna *Khilafah* merujuk kepada bentuk kelembagaan yang akan melaksanakan kemakmuran dan kemaslahatan secara bersama (masyarakat) (Surwandono, 2007). Yakni, *pertama* saling menyempurnakan urusan agama dan sipil, *kedua* komitmen dengan *Syariat Islam* dan tunduk kepadanya, *ketiga* membuktikan kesetiaan pada dunia Islam. Selanjutnya dikatakan ciri utama dari sistem kekhalifahan adalah berkisar pada kedaulatan *Syariat*, di mana cakupan hukum meliputi urusan duniawi dan agama.

Rasyid Ridha menyatakan bahwa terbentuknya pemerintahan *Khilafah* pada zaman sekarang ini adalah suatu keniscayaan. Terlepas dari sikap pesimistis yang diperlihatkan sebagai kalangan pemikiran Islam, bahwa keinginan tersebut sulit, Rasyid Ridha ketika itu memiliki keyakinan bahwa keinginan tersebut dapat dicapai. Untuk mencapai terbentuknya *Khilafah*, maka para pemimpin harus berupaya untuk tidak selalu *taqlid* buta terhadap adopsi undang-undang yang berasal dari Barat (Harahap, 2014).

Dalam pandangan Rasyid Ridha untuk mencapai suatu pemerintahan Islam yang benar, perhatian ummat Islam harus tertuju kepada pembentukan supremasi *Imamah* dengan sistem pemerintahan *Khilafah*, dengan menghidupkan kembali sistem *Syura*, dan kekuatan lembaga *Ahlu al-Halli Wa al-'Aqdhi* dengan segala kualifikasinya. Dengan cara inilah, menurut Rasyid Ridha akan terwujud sistem keadilan, persamaan (*Al-Musawah*) dan memelihara kemaslahatan ummat Islam secara keseluruhan, bahkan angka kemiskinan akan teratasi dan patologi sosial akan teratasi.

Sedangkan Ibnu Khaldun mengatakan bahwa kekhalifahan merujuk pada sebuah lembaga penegak dan peletak *Syariat Islam*,

yang mana pada hakikatnya adalah pelimpahan dari peletak Syariat untuk memelihara agama dan mengatur dunia (Harahap, 2014). Dalam pembahasan ini, penulis akan menjelaskan pelembagaan politik Samuel P. Huntington dan konsep kenegaraan Islam al-Maududi;

- a. Dalam pandangan Samuel P. Huntington secara umum, tingkat kesatuan politik yang dituju masyarakat biasanya merupakan cerminan adanya hubungan antara lembaga politik dan kekuatan sosial yang membentuknya, misalnya kekuatan etnis, keagamaan, teritorial, ekonomi, dan status. Kekuatan sosial terus meningkat jumlah dan kualitasnya seiring dengan modernisasi. Sementara lembaga politik dipahami oleh Samuel P. Huntington sebagai sarana peraturan untuk mempertahankan tatanan menyelesaikan perselisihan memilih tokoh-tokoh pimpinan yang memiliki wibawa sehingga dengan demikian berarti pula menciptakan persatuan diantara dua kekuatan sosial atau lebih (Huntington, 1968).

Maka, lembaga politik yang kuat adalah yang mampu mengelola perkembangan dan dinamika kekuatan-kekuatan sosial. Bagi Huntington, suatu sistem politik yang didukung oleh banyak lembaga politik umumnya akan lebih mudah menyesuaikan diri, dimana dalam suatu kurun waktu kebutuhannya dipenuhi oleh seperangkat lembaga politik. Dan pada kurun waktu lainnya kebutuhannya dipenuhi oleh bentuk pelembagaan politik lainnya yang berbeda, karena sistemnya mempunyai instrumen yang bias digunakan untuk memperbaiki dan mengelola diri dalam melakukan penyesuaian. Contoh yang di ajukan oleh Huntington adalah dalam sistem Amerika Serikat, di mana ada Presiden, Senat, Kongres dan Mahkamah Agung dan Pemerintahan. Pemerintahan negara bagian yang memainkan berbagai peranan yang berada sepanjang sejarah Amerika Serikat. Penjelasan di atas menurut Huntington

merupakan dimensi struktural dari lembaga politik (Huntington, 1968).

Menurut Huntington dalam pelebagaan politik diperlukan sesuatu yang tidak kalah penting, yaitu dimensi moral, yang artinya dalam tatanan masyarakat yang pranata politiknya lemah, maka tidak akan memiliki kemampuan untuk mengendalikan tuntutan pribadi dan kelompok yang sangat berlebihan. Karena kemampuan untuk menciptakan lembaga politik sama dengan kapasitas untuk menciptakan kepentingan umum.

Huntington menekankan bahwa keberadaan lembaga-lembaga politik seperti (lembaga kepresidenan maupun komite sentral) dan kemampuannya untuk memberikan isi bagi kepentingan umum secara politis, sangat berbeda di negara-negara maju dengan negara-negara berkembang. Pertumbuhan demokratisasi di negara berkembang sering menunjukkan pola-pola khas cenderung diwarnai dengan ketidakstabilan pelebagaan sistem politik, bahkan melahirkan kekerasan sosial, ekonomi, politik, serta dis-integrasi. Dengan demikian kajian tentang pelebagaan politik demokrasi menjadi penting untuk dibicarakan agar memperjelas proses demokratisasi (Surwandono, 1999).

Kajian tentang pelebagaan politik telah dilakukan Huntington dalam unit analisa negara. ia mendefinisikannya dengan, "*the process by which organizations and procedures acquire value and stability*". Menurut Huntington untuk mengetahui proses pelebagaan secara jelas, maka metode perbandingan antar negara sangat diperlukan. Hal-hal yang perlu dibandingkan dalam pelebagaan politik adalah: *pertama*, tingkat adaptasi maupun regiditas, *kedua*, tingkat kompleksitas maupun kesederhanaannya, *ketiga*, tingkat otonomi maupun subordinasi dan tingkat koherensi maupun ketidaksatuan (*disunited*) (Huntington, 1968).

Bagi Huntington, kajian pelebagaan (*insitusalisasi*) ini penting. Ia melihat tertib politik dan stabilitas politik mengalami kesenjangan dan kemerosotan ditandai dengan melemahnya wewenang dan legitimasi pemerintahan, terutama dikawasan Asia, Afrika, dan Amerika Latin. Ketidakstabilan ini, menurut Huntington disebabkan oleh derasnya perubahan sosial dan cepatnya mobilisasi kelompok-kelompok baru yang melibatkan diri dibidang politik namun dibarengi dengan lambannya proses perkembangan lembaga-lembaga politik. Tingginya angka mobilisasi sosial dan perluasan partai politik berbarengan dengan rendahnya angka organisasi dan pelebagaan politik, sehingga menimbulkan ketidak stabilan dan kekacauan politik, masalah politik yang utama adalah pembangunan lembaga politik tertinggal di belakang perubahan sosial dan ekonomi (Huntington, 1968).

Samuel P. Huntington, dalam buku, “*Political in Changing Societies*”, memaknai pelebagaan (lembaga politik) sebagai proses dengan mana organisasi dan tata cara memperoleh nilai baku dan stabil. Tingkat pelebagaan setiap sistem politik dapat ditentukan dari segi kemampuan untuk menyesuaikan diri, kompleksitas, ekonomi, dan keterpaduan organisasi dan tata cara. Menurut Huntington pelebagaan organisasi dan tata cara tertentu di dalam sistem politik dapat diukur dari ukuran-ukuran; penyesuaian diri dan kekakuan, kompleksitas dan kesederhanaan, otonomi dan subordinasi, serta persatuan dan perpecahan (Huntington, 1968).

*Pertama*, penyesuaian diri dan kekakuan. Semakin mudah menyesuaikan diri, organisasi semakin tinggi tingkat pelebagaannya. *Kedua*, kompleksitas dan kesederhanaan. Semakin kompleks organisasi semakin tinggi tingkat pelebagaan. *Ketiga*, otonomi dan subordinasi. Yaitu sejauh mana organisasi politik dan prosedur tidak tergantung dari kelompok sosial dan metode perilaku yang lain. *Keempat*,

kesatuan dan perpecahan. Semakin terpadu dan utuh suatu organisasi, maka semakin tinggi tingkat pelembagaannya.

Jika merujuk kepada tesis utama Huntington tentang dasarnya perubahan sosial dan mobilisasi kelompok-kelompok baru dalam lembaga-lembaga politik, maka itu perlu diletakkan dalam konteks modernisasi. Modernisasi baginya merupakan proses yang memiliki banyak segi yang membawa perubahan dalam kerangka pemikiran dan aktifitas manusia. Huntington menekankan, bahwa modernisasi secara psikologis mengakibatkan terjadinya pergeseran mendasar pada manusia, dalam hal mental, nilai-nilai dan harapan-harapan, di mana manusia modern percaya bahwa mereka mampu dan memiliki kapasitas untuk mengubah alam dan lingkungan sosial, serta mulai meningkatnya kepercayaan pada nilai-nilai yang lebih universal daripada nilai yang particular (Huntington, 1968).

Untuk itu Huntington menguraikan tiga aspek penting dari modernisasi politik. *Pertama*, modernisasi politik menyebabkan rasionalisasi kekuasaan, penggantian para pejabat politik tradisional, etnis, keagamaan, kekeluargaan, dan kekuasaan menjadi bersifat sekuler. *Kedua*, adanya diferensiasi fungsi politik yang baru, dan pengembangan struktur khusus untuk pelaksanaan fungsi-fungsi tersebut. *Ketiga*, adanya integrasi dalam bentuk peningkatan peran serta seluruh lapisan masyarakat dalam politik. Jadi secara umum bisa disimpulkan bahwa yang secara pokok membedakan masyarakat modern dan sebelumnya adalah rasionalisasi kekuasaan, diferensiasi struktur, dan partisipasi massa (Huntington, 1968).

Sebagaimana wacana tentang hubungan Islam dan demokrasi, telah lama menjadi perdebatan yang hangat di dunia Islam. Sejak dasawarsa 1980-an, demokrasi menjadi trend pemikiran yang banyak dikaji adalah masalah demokrasi di dunia Islam. Banyak kajian mutakhir tentang hubungan Islam dan demokrasi, seperti yang dilakuan Samuel P. Huntington dan

Francis Fukuyama, memberikan penilaian yang negatif bahwa Islam tidak sesuai dengan demokrasi (Effendy, 1998). Pandangan mereka semacam itu didasarkan pada sejumlah ajaran Islam (doktrin) dan praktik kehidupan politik umat Islam yang dianggap cenderung berseberangan dengan demokrasi.

Namun, juga terdapat sejumlah penulis Barat lain menilai positif, misalnya John L. Esposito dan John O. Voll yang memandang bahwa diberbagai wilayah dunia, gerakan-gerakan kebangkitan agama dapat berjalan seiring, dan terkadang justru memperkuat pembentukan sistem politik yang demokratis tentang fenomena yang terjadi di dunia Islam, mereka berpendapat bahwa isu-isu itu muncul dipermukaan disebabkan adanya kebangkitan Islam dan menguatkan tuntutan partisipasi rakyat yang lebih besar dalam proses politik. Mereka mencontohkan bangkitnya revolusi Islam Iran pada tahun 1979 dan pembentukan Front Keselamatan Islam (FIS) di Aljazair pada awal 1990-an, serta bergabungnya al-Maududi dengan *Khilafah Movement di sub continent* pada tahun 1919 di India sebagai bentuk kebangkitan Islam yang menuntut proses-proses politik yang demokratis (Esposito & Voll, 1996). Pandangan mereka didasarkan pada praktik kehidupan politik umat Islam.

Terdapat tiga paradigma pergolakan politik Islam modern. *Pertama*, Tradisionalisme yang diwakili Rasyid Ridha. *Kedua*, Fundamentalisme, muncul pada paruh pertama abad ke-20, di pelopori oleh Hassan al-Banna, al-Maududi, dan an-Nabhani. *Ketiga*, Sekularisme, yang di pelopori oleh Ali Abd ar-Raziq. Berdasarkan tiga paradigma tersebut, al-Kawakibi termasuk pada posisi Tradisionalisme Islam, al-Kawakibi sefaham dengan Ridha dalam hal otoritas Quraisy sebagai pewaris kekhalifahan, tetapi mereka berbeda pandangan dalam soal institusinya (Basyar, 2009).

Menurut Syaripuddin, al-Kawakibi menyetujui prinsip-prinsip dasar Islam untuk di oprasionalkan dalam kerangka

*Daulah Islamiyyah* (negara Islam). seperti modernis lainnya, ia memandang bahwa penyebab *kejumudan* yang dialami kaum Muslim vis a vis Masyarakat Barat Kristen secara internal akibat praktik pemerintahan tirani, kehancuran kebudayaan Islam, dan tidak adanya unsur pengikat baik ras maupun bahasa. Selain itu, al-Kawakibi melihat bahwa Islam mengalami kehancuran karena banyaknya praktik *bid'ah* yang berakar dari eksis-eksis mistisisme, juga sikap *taqlid* (mengikuti pendapat seseorang tanpa mengetahui sumber), stagnasi pemikiran, serta kegagalan membedakan antara unsur esensial dalam Islam dan yang tidak. Al-Kawakibi melontarkan kritik tajam terhadap kalangan penguasa Islam yang menurutnya telah mendorong tumbuhnya sikap pasif dan *taqlid*, serta berbagai bentuk penarikan diri dari urusan dunia yang semakin memperkuat absolutisme penguasa. al-Kawakibi mengingatkan peran despotik dan para penguasa tirani yang merusak dan para pengikutnya. Menurut al-Kawakibi, negara despotik melakukan pelanggaran atas hak-hak warganya dengan membiarkan mereka berada dalam kebodohan dan kepasifan hidup bermasyarakat (Basyar, 2009).

Sebaliknya, al-Kawakibi memberikan gambaran tentang negara yang adil sebagai sebuah negara yang memberikan kebebasan kepada setiap warganya untuk menentukan tujuan, dan menjamin kebebasan dan kemerdekaan berpendapat, memeluk keyakinan dan memperoleh keadilan serta keamanan. Peran penguasa di negara yang adil adalah menguasai praktik kebebasan warganya. Dan sebaliknya, negara juga dikontrol oleh rakyatnya.

Pertanyaan atas keterkaitan Islam dan demokrasi kembali mencuat ketika Islam dihadapkan oleh persoalan-persoalan aktual dalam tantangan modernitas, termasuk produk pemikiran Barat. Ketika tradisi diperhadapkan pada modernitas, maka muncul tiga kecenderungan orientasi keberagamaan, yaitu

liberalisme (sekularisme), konservatisme, dan moderatisme. Kecenderungan yang *pertama* menerima begitu saja modernitas sebagai konsekuensi perubahan zaman, dan lebih mengutamakan konsep politik modern Barat beserta lembaga-lembaganya. Kecendrungan *kedua* lebih mengukuhkan tradisi sebagai satu-satunya solusi yang dianggap mampu mengatasi berbagai masalah dan memandang bahwa agama sepatutnya menentukan watak organisasi politik, serta memosisikan hukum Islam (*Syari'ah*) sebagai pengatur kehidupan masyarakat. Sementara itu kecendrungan *ketiga*, berada di tengah-tengah, antara sikap tetap menjaga tradisi dan juga mau menerima pemikiran-pemikiran modern (Barat) (Esposito, 1990).

Dengan demikian apakah Islam *compatible* dengan demokrasi?, untuk menjawab hal ini diperlukan kajian mendalam terhadap tradisi Islam yang membicarakan demokrasi. Esposito dan Voll menegaskan bahwa Islam sesungguhnya memiliki seperangkat symbol dan konsep yang menumbuhkan kebebasan (*freedom*) dan persamaan (*equality*) sebagai prinsip-prinsip dalam demokrasi. Mereka juga menegaskan bahwa sangat penting meneliti sumber-sumber konseptual di dalam tradisi Islam yang membicarakan demokrasi (al-Hamidy, 2011). Pernyataan mereka di atas didasarkan pada doktrin Islam yang membahas tentang demokrasi.

Sosok al-Maududi hadir membawa semangat idealisme yang begitu kuat dengan segenap pemikiran maupun gerakan-geraknya. Semangat untuk melakukan rintisan besar-besaran di negara Pakistan –suatu negara di mana ia tinggal– tersebut didasarkan pada *confidence* yang kuat telah terpatri dalam kepribadiannya (al-Hamidy, 2011).

Al-Maududi berpandangan bahwa konsep segala sesuatu ada dalam norma ajaran agama Islam, sehingga tidak perlu

mengadopsi ajaran-ajaran di luar Islam termasuk dari Barat. Konsep negara Islam adalah salah aspek yang menjadi pusat perhatiannya. Baginya, sistem kenegaraan Islam tidak dapat disebut “demokrasi”, karena dalam sistem demokrasi kekuasaan negara itu sepenuhnya di tangan “rakyat”, dalam arti bahwa suatu undang-undang atau hukum itu diundangkan, diubah, dan diganti semata-mata berdasarkan pendapat dan keinginan rakyat.

Sistem politik Islam versi al-Maududi lebih tepat disebut “theokrasi” yang pengertian theokrasi di sini sama sekali berbeda dengan theokrasi di Eropa. Theokrasi Eropa adalah suatu sistem di mana kekuasaan negara berada pada kelas tertentu, kelas pendeta, yang dengan atas nama Tuhan menyusun dan mengundangkan suatu undang-undang atau hukum kepada rakyat sesuai dengan keinginan dan kepentingan kelas itu dan memerintah negara dengan berlindung dibelakang “hukum-hukum Tuhan”.

Sedangkan theokrasi Islam, kekuasaan Tuhan (Allah) itu berada di tangan umat Islam yang melaksanakannya sesuai dengan apa yang telah disampaikan oleh al-Qur’an dan al-Hadits, atau mungkin dapat menciptakan istilah baru dalam hal ini, yaitu ‘theodemokrasi’ karena dalam sistem ini umat Islam memiliki kedaulatan rakyat yang terbatas.

- b. Bertitik tolak dari suatu pemikiran bahwa Islam bagi al-Maududi merupakan prinsip moral, etika, serta petunjuk di bidang politik, sosial, dan ekonomi. Islam baginya bukan hanya sebuah keyakinan akan tetapi merupakan sistem lengkap yang didalamnya terkandung seperangkat jawaban terhadap persoalan yang dialami oleh ummat manusia, untuk itu al-Maududi berpendapat bahwa hubungan antara agama dan negara tidak bisa dipisahkan. Menurutnya, pelaksanaan *Syari’ah* secara penuh, baik dalam kehidupan masyarakat maupun pribadi dalam sebuah negara Islam adalah mutlak. Atas

dasar pemikiran inilah, maka menurut al-Maududi tugas pemerintah dan agama hendaknya tidak dipisah-pisah. Untuk itu ia berusaha sekuat tenaga menemukan corak negara yang diharapkan dari al-Qur'an, as-Sunnah, praktik *al-Khulafa' al-Rasyidun* dan konvensi para ulama. Oleh sebab itu, al-Maududi tidak tertarik sedikitpun pada sistem kenegaraan yang berkembang di Barat (al-Maududi, 1995).

Substansi pemikiran kenegaraan Ali Abd al-Raziq dan Abu al-A'la al-Maududi. Dalam pandangan al-Raziq bahwa hubungan antara Agama dan negara tidak mungkin diintegrasikan, keduanya merupakan dua hal yang berbeda. Agama menurutnya hanya terhubung dengan masalah-masalah spiritual, sementara negara murni berhubungan dengan persoalan-persoalan *duniawi* (temporal). Dalam pandangannya; *Khilafah* atau lembaga *Khilafah* bukan merupakan kewajiban *Syar'i*, menurutnya di dalam Islam tidak ada ketegasan adanya perintah untuk mendirikan *Khilafah*. Yang wajib justru menegakkan hukum *Syara'* (Syahril, 2008).

Sedangkan dalam pandangan Abu al-A'la al-Maududi Islam adalah suatu agama yang paripurna, lengkap dengan petunjuk untuk mengatur seluruh aspek kehidupan manusia, termasuk kehidupan politik. Oleh karenanya, dalam bernegara ummat Islam tidak perlu dan bahkan dilarang meniru sistem kenegaraan yang berkembang di Barat. Cukup kembali kepada sistem Islam dengan merujuk kepada pola yang dikembangkan oleh *Khulafa' Rasyidin*, sebagai model atau contoh sistem kenegaraan dalam Islam. bahwa kedaulatan tertinggi berada di tangan Allah *Subhanahu Wa Ta'ala*, ummat Islam harus mengakui akan kedaulatan Allah dan Rasul-Nya, baik di bidang legislatif, eksekutif, dan yudikatif. Dan untuk melaksanakan kedaulatan Allah tersebut, menurut al-Maududi diperlukan *Khilafah Islamiyyah* yang sifatnya bukan perorangan atau keluarga (dinasti) atau kelas-kelas tertentu, tetapi merupakan

keterwakilan dari komunitas ummat Islam secara keseluruhan (Syahril, 2008).

Bentuk Negara menurut al-Maududi terpengaruh oleh teodemokrasi, yaitu demokrasi yang berdasarkan agama Allah. Pemikiran al-Maududi terpengaruh dengan pemikiran Hasan al-Banna yang terkait dengan penolakan terhadap nasionalisme, dan Islam tidak mengenal batasan geografis. Oleh sebab itu pemikiran al-Maududi dikategorikan sebagai kombinasi dari pemahaman Islam yang ortodoks, sikap politik yang fundamentalis, serta sikapnya yang tidak mau kompromi terhadap Barat (Syahril, 2008).

Adapun al-Raziq dengan latar belakang pendidikan Baratnya dan pemikirannya dipengaruhi oleh pemikiran liberal Muhammad Abduh, maka pola pikir yang dikembangkan al-Raziq dalam mengkaji persoalan-persoalan politik dalam Islam lebih bersifat liberal dan sekuler, sehingga dalam banyak hal ia sering mengemukakan pemikiran-pemikiran kontroversial dan kontras dengan pemikiran mayoritas ulama pada zamannya.

Sebagai implikasi dari pola pikir kedua ulama ini, maka pendekatan yang mereka gunakan dalam mengkaji dan menganalisa masalah kenegaraan dalam Islam juga berbeda. Jika al-Maududi banyak menggunakan pendekatan normatif tekstualis dan tradisionalis, sedangkan al-Raziq lebih banyak menggunakan pendekatan rasional, kontekstual, liberal, dan sekuler dengan mengaitkan substansi permasalahan dengan realitas sejarah yang berkembang pada masa Nabi dan *Khulafa' Rasyidin* (Syahril, 2008).

Menurut al-Maududi asas terpenting adalah *Tauhid* (keesaan Allah) dan seluruh Nabi serta Rasul Allah mempunyai tugas pokok untuk mengajarkan Tauhid kepada seluruh ummat manusia. Tampaknya tugas menanamkan Tauhid pada ummat manusia cukup mudah dan sederhana. Namun bila diingat bagaimana para musuh orang-orang beriman menentang Tauhid

itu dengan berbagai macam jalan, maka akan menyadari bahwa doktrin-doktrin yang terkandung dalam ajaran *Tauhid* itu sangat revolusioner dan memiliki implikasi sangat jauh dalam membentuk paradigma baru dalam bidang sosial, politik, dan ekonomi yang bersendikan Tauhid. Sungguh tidak asing lagi bila kita semenjak dahulu melihat orang-orang banyak yang menentang doktrin-doktrin sosial dan politik yang bersumber pada Tauhid, karena doktrin-doktrin revolusioner yang berlandaskan Tauhid senantiasa melawan penindasan, tirani, dan pelestarian yang tidak adil (al-Maududi, 1988).

Dengan demikian terdapat tiga dasar keyakinan yang melandasi pikiran-pikiran al-Maududi tentang kenegaraan menurut Islam; *Pertama*, Islam adalah suatu agama yang paripurna, lengkap dengan petunjuk untuk mengatur semua segi kehidupan manusia, termasuk kehidupan politik, semua dapat dipahami bahwa di dalam Islam terdapat pula sistem politik. Maka ummat Islam dalam bernegara tidak perlu atau bahkan dilarang meniru sistem Barat, cukup kembali kepada sistem Islam dengan merujuk kepada pola politik era *Khulafa' Rasyidin* sebagai model atau contoh sistem kenegaraan menurut Islam. *Kedua*, kekuasaan tertinggi, yang dalam istilah politik disebut kedaulatan adalah pada Allah, dan umat manusia hanyalah pelaksana-pelaksana kedaulatan Allah tersebut sebagai Khalifah- khalifah Allah di muka bumi. Maka dari itu, tidak dibenarkan kedaulatan rakyat, sebagai pelaksana kedaulatan Allah umat manusia atau negara harus tunduk dan patuh terhadap hukum-hukum sebagaimana yang tercantum dalam al-Qur'an dan al-Hadist (Sunnah Nabi). *Ketiga*, sistem politik Islam merupakan suatu sistem universal dan tidak mengenal batas-batas dan ikatan-ikatan geografis, bahasa, dan kebangsaan (Sjadzali, 1990).

Konsep demokrasi lahir dari pemikiran mengenai hubungan negara dan hukum di Yunani kuno dan dipraktikkan

dalam hidup bernegara antara abad 4 SM sampai dengan 5 SM. Demokrasi yang berlangsung masa tersebut adalah demokrasi langsung (*direct democracy*) artinya rakyat dalam menyampaikan haknya untuk membuat keputusan politik dijalankan secara langsung oleh seluruh warga negara, berdasarkan prosedur mayoritas. Gerakan reformasi yang dimotori Martin Luther di Eropa ini intinya memberikan penegasan pemisahan kekuasaan gereja dan negara, kekuasaan gereja mengatur masalah agama, sedangkan negara mengatur masalah kenegaraan. Dari sinilah ilham dimulai gerakan demokrasi Barat, di abad pertengahan muncul (Hakim, 2014).

Demokrasi modern ini tidak lagi didasarkan atas pemikiran demokrasi Yunani tersebut, melainkan dikembangkan dari ide-ide lembaga-lembaga dari masa *renaissance* yang dimulai pada abad ke-16. Ide-ide yang dimaksud adalah gagasan sekularisme yang di prakarsai Niccolo Machiavelli (1469-1527), gagasan kontrak oleh Thomas Hobbes (1588-1679) (Hakim, 2014). Di kalangan pakar politik Islam mengatakan Islam tidak hanya berisikan tuntunan moral, tetapi juga sistem politik termasuk bentuk ciri-cirinya. Pendapat ini antara lain dianut oleh Rasyid Ridha, Hasan al-Banna, Sayyid Qutub, dan al-Maududi. Paradigma pemikiran Islam adalah agama yang serba lengkap dan memuat berbagai sistem kehidupan, termasuk ketatanegaraan pada umumnya didasarkan pada ayat-ayat al-Qur'an berikut, seperti QS. Al-Maidah (5) ayat 3, dan 48, QS. Al-An'am (6) ayat 38, QS. An-Nahl (16) ayat 89), QS. An-Nisa (4) ayat 58, 59, dan 134, QS. Ali-Imran (3) ayat 159, QS. Asy-Syura (42) ayat 38, QS. Al-Qashash (28) ayat 77.

Bentuk pemerintahan Islam adalah pemerintahan *Khilafah* yang ditegakkan di atas empat pilar berikut: *pertama*, kedaulatan ditangan Tuhan. *Kedua*, kekuasaan milik umat. *Ketiga*, baiat yang wajib bagi seluruh kaum muslimin. *Keempat*,

hanya khalifah yang berhak melakukan *tabanni* (adopsi) terhadap hukum-hukum *Syara'*.

Ada kalangan lain yang berpendapat bahwa Islam tidak menentukan sistem dan bentuk pemerintahan yang harus diikuti umat, pendukung kelompok ini antara lain; Muhammad Abduh, Ibnu Taimiyah, dan Husein Haikal. Adapun Islam dalam pemahaman Abduh tidak menetapkan suatu sistem atau bentuk pemerintahan, pilihan diserahkan kepada perkembangan berpikir umat. Ibnu Taimiyah berpendapat bahwa disesuaikan dengan kehendak umat melalui *Ijtihad* dan tidak berdasarkan kepada sistem syariat yang kaku dan tegas.

Demokrasi mempunyai dua aspek. *Pertama*, sebagai sebuah sistem dan bentuk negara. *Kedua*, sebagai nilai-nilai universal yang diperjuangkan demi harkat kemanusiaan. Pada aspek yang pertama, sebagai sebuah sistem dan bentuk negara, demokrasi tidak bisa bertemu dengan konsep Islam, karena Islam sendiri ternyata tidak berbicara tentang sistem dan bentuk tertentu sebuah negara. Islam lebih merupakan sebuah agama dan aturan hidup bermasyarakat, tidak berbicara tentang sistem, apalagi bentuk sebuah negara (Hakim, 2014).

Sedangkan pada aspek kedua, sebagai nilai-nilai kemanusiaan yang harus diperjuangkan, demokrasi bisa sejalan dengan ajaran Islam, sebab prinsip-prinsip nilai yang dibawa demokrasi yakni nilai egalitarianism (*al-Musawah*), kebebasan (*al-Hurriyyah*), dan pluralisme (*ta'addudiyah*), tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam, bahkan jauh sebelumnya Islam telah berbicara dan telah memperjuangkan nilai-nilai tersebut. Akan tetapi hal itu bukan berarti demokrasi sepenuhnya sesuai dengan semangat dan nafas Islam. Sebab, di sisi lain Islam juga mengandung prinsip-prinsip lain yang tidak dibawa demokrasi. prinsip-prinsip yang dimaksud adalah; *pertama*, musyawarah (*Syura*), *kedua*, Kepemimpinan (*Imamah*), *ketiga*, Perbedaan (gender), *keempat*, *Dzimmi*. Jadi

prinsip-prinsip demokrasi pada dasarnya memang dapat diterima dan tidak bertentangan dengan Islam, tetapi hal itu bukan berarti Islam identik dengan demokrasi, sebab sebagai sebuah agama, Islam mengandung banyak norma dan aturan yang tidak sekedar seperti yang ada dalam prinsip demokrasi.

Berlandaskan atas tiga dasar keyakinan atau anggapan tersebut, maka terbentuklah pokok-pokok konsep kenegaraan Islam menurut al-Maududi, yaitu:

a). Sistem kenegaraan Islam tidak dapat disebut demokrasi, oleh karena dalam sistem demokrasi kekuasaan Negara itu sepenuhnya di tangan rakyat, yang berarti bahwa undang-undang atau hukum itu diundangkan, diubah, dan diganti semata-mata berdasarkan pada pendapat dan keinginan rakyat. Sistem politik Islam lebih tepat disebut teokrasi, meskipun pengertian teokrasi di sini sama sekali berbeda dengan teokrasi di Eropa.

Teokrasi Eropa adalah suatu sistem di mana kekuasaan Negara berada pada kelas tertentu, kelas pendeta, yang atas nama Tuhan menyusun dan melaksanakan undang-undang atau hukum untuk rakyat sesuai dengan keinginan dan kepentingan kelas itu, dan memerintah Negara dengan berlindung dibelakang “hukum-hukum Tuhan”. Sedangkan teokrasi dalam Islam, kekuasaan Tuhan itu berada di tangan umat Islam yang melaksakannya sesuai dengan apa yang telah disampaikan oleh al-Qur’an dan Sunnah Nabi, atau mungkin dapat ditemukan istilah baru teodemokrasi, karena dalam sistem ini ummat Islam memiliki kedaulatan rakyat yang terbatas (Sjadzali, 1990).

b). Badan eksekutif dalam pemerintahan dibentuk berdasarkan kehendak umum kaum Muslimin yang juga berhak untuk menggulingkannya. Semua masalah pemerintahan dan masalah yang tidak diatur secara jelas dalam *Syari’ah Islam* diselesaikan atas kesepakatan ummat Islam. Adapun hak untuk menjelaskan suatu undang-undang atau menafsirkan dan mengartikan suatu

*nash* (dalam al-Qur'an dan Hadist) tersebut bukan milik khusus suatu kelas atau keluarga tertentu, melainkan merupakan hak bagi tiap warga Negara (Muslim) yang telah mencapai tingkat *Mujtahid* (Sjadzali, 1990).

c). Sistem kekuasaan politik, sistem politik Islam ala al-Maududi ini menganut sistem *Theodemocracy*, yaitu kekuasaan di tangan Tuhan. Meskipun kekuasaan di tangan Tuhan, al-Maududi membagi lembaga Negara menjadi tiga, antara lain; 1). Lembaga Legislatif, ialah lembaga penengah dan pemberi fatwa atau sama dengan *Ahl al-Halli wa al-'Aqdi*. Semua bentuk legislasi harus mencerminkan semangat atau jiwa dari undang-undang dasar dari al-Qur'an dan al-Hadist (Sunnah). Adapun tugas-tugasnya adalah: *Pertama*, jika terdapat petunjuk Allah dan Nabi-Nya secara eksplisit, lembaga ini berkompeten menjabarkan dan memuat peraturan pelaksanaannya. *Kedua*, jika ada beberapa tafsiran mengenai petunjuk eksplisit lembaga ini memilih salah satu dan merumuskannya. *Ketiga*, jika tidak terdapat dalam al-Qur'an dan al-Hadist lembaga ini mengambil salah satu dari ketentuan *Fiqh*. *Keempat*, jika tidak ada sumber sama sekali, lembaga ini yang *berijtihad*.

2). Lembaga Eksekutif, tujuannya adalah untuk menegakkan pedoman serta menyiapkan masyarakat agar meyakini dan menganut pedoman-pedoman serta menyiapkan masyarakat agar meyakini dan menganut pedoman untuk diterapkan di keseharian.

3). Lembaga Yudikatif, ini sama dengan peradilan atau *Qadhi*. berfungsi sebagai penegak hukum *Illahi*, menyelesaikan dan memutuskan dengan adil perkara yang terjadi antar warganya (Iqbal & Nasution, 2010).

Al-Maududi berpendapat bahwa *Theistic Democracy* hanya bisa tegak jika pemerintahan berbentuk pemerintahan Islam (*Khilafah Islamiyyah*). Dalam konteks ini al-Maududi menyitir Qur'an Surah an-Nur ayat 55.

وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ  
كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ  
وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۗ يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا ۗ وَمَنْ  
كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ

Artinya: “dan Allah telah berjanji kepada orang-orang yang beriman di antara kamu dan mengerjakan amal-amal yang saleh bahwa Dia sungguh-sungguh akan menjadikan mereka berkuasa di muka bumi, sebagaimana Dia telah menjadikan orang-orang sebelum mereka berkuasa, dan sungguh Dia akan meneguhkan bagi mereka agama yang telah diridhai-Nya untuk mereka, dan Dia benar-benar akan menukar (keadaan) mereka, sesudah mereka dalam ketakutan menjadi aman sentosa. Mereka tetap menyembahku-Ku dengan tiada mempersekutukan sesuatu apapun dengan aku. Dan barangsiapa yang (tetap) kafir sesudah (janji) itu, Maka mereka Itulah orang-orang yang fasik”.

Pada ayat tersebut, Allah menggunakan istilah kekhalifahan bukan kedaulatan, ini artinya bahwa kedaulatan hanya milik Allah, sementara pemegang kekuasaan (*Khalifah*) adalah mereka yang memerintah sesuai dengan ketentuan (*hukum*) Allah dan tidak memiliki kekuasaan kecuali hanya melaksanakan kedaulatan yang telah didelegasikan kepadanya (al-Maududi, 1995). Selain itu, kekhalifahan merupakan hak setiap umat Muslim secara umum bukan kelompok tertentu. Artinya tidak ada pengistimewaan untuk keluarga, kelompok, dan ras tertentu. Setiap Mukmin adalah Khalifah Allah sesuai kemampuannya. Dengan demikian, seluruh masyarakat bertanggung jawab atas urusan negara dan pemerintahan, semacam inilah (*Khilafah*) yang sah secara *Syari'at* mengemban urusan negara (al-Maududi, 1970).

Penjelasan diatas sekaligus menunjukkan bahwa al-Maududi menekankan kepemimpinan dan sirkulasi kekuasaan dalam negara Islam, al-Maududi mengadopsi dan membela sistem *Khilafah Islamiyyah* yang pernah diterapkan pada era *Khalifah* yang empat, serta menentang sistem monarkhi dinasti awal Islam, terutama *Mu'awiyah* dan *Abbasiyah*. Hal ini

tertulis dalam buku al-Maududi berjudul *Khilafah dan Kerajaan. Khilafah Islamiyyah* mengandalkan adanya satu payung kekuasaan politik ummat Islam demi terimplementasikannya hukum Allah di muka bumi. Maka pandangan ini menjadi misi utama dari pendirian pemerintahan Islam (Nur, 2009).

Sebagaimana yang telah penulis sebutkan sebelumnya, pembelaan dan membenaran al-Maududi terhadap sistem *Khilafah Islamiyyah 'ala Khulafa Rasyidin* terlihat pada pembagian lembaga pemerintahan negara menjadi tiga, yaitu: *Pertama*, kepala negara (*Khalifah atau 'Amir*) sebagai eksekutif. *Kedua*, majelis Syura (*Ahl al-Hall wa al-Aqdi*) sebagai legislatif. Dan *Ketiga*, badan kehakiman (*Qadhi*) sebagai yudikatif.

Eksekutif sebagai penguasa tertinggi ummat Islam, memiliki kekuasaan negara sekaligus kekuasaan agama. Pandangan ini mengacu pada sistem *Khilafah Islamiyyah* masa *Khalifah* empat, pada masa tersebut ada tiga hal yang perlu dirangkum dan dijadikan patokan untuk memilih pemimpin masa kini. *Pertama*, pemilihan kepala negara sepenuhnya bergantung kepada masyarakat Muslim dan tidak ada satu orang pun yang berhak mengangkat diri sendiri. *Kedua*, tidak diperbolehkan adanya satu klan atau kelompok tertentu yang memonopoli jabatan tertentu. *Ketiga*, pemilihan dilaksanakan dengan sukarela tanpa paksaan (al-Maududi, 1970).

Adapun *Majelis Syura* merupakan penjelmaan aspirasi masyarakat, mereka tidak dipilih atau diangkat oleh negara, melainkan dipercayai oleh umat Muslim. Mereka bertugas memberi saran kepada penguasa mengenai masalah-masalah yang berkaitan dengan hajat hidup orang banyak. Kewajiban penguasa hanya dalam hal meminta pendapat mereka bukan mengikuti atau terikat dengan pendapat mereka (al-Maududi, 1970).

Keputusan pada *Majelis Syura* pada umumnya diambil atas dasar suara terbanyak, dengan catatan bahwa menurut Islam banyaknya suara bukan ukuran kebenaran, kepala

negara tidak harus mengikuti pendapat majelis yang didukung oleh suara terbanyak, dia dapat mengambil pendapat yang didukung oleh kelompok kecil dalam majelis, atau bahkan tidak menghiraukan sama sekali pendapat-pendapat majelis, baik mayoritas maupun minoritas. Tetapi rakyat tetap wajib mengawasi dengan jeli kebijaksanaan kepala negara, dan kalau ternyata dalam memerintah dia lebih mementingkan hawa nafsunya, maka mereka berhak memecatnya.

Sedangkan syarat-syarat yang harus dimiliki oleh seseorang untuk dipilih menjadi kepala negara adalah; beragama Islam, laki-laki, dewasa, sehat fisik, dan mental, warga negara yang terbaik, shaleh dan kuat komitmennya kepada Islam. Pemilihan kepala negara oleh dan harus atas persetujuan seluruh umat Islam, dan tidak dibenarkan seseorang memaksakan dirinya atas umat dengan kekerasan atau paksaan, dan jabatan kepala negara bukan milik keluarga atau kelas tertentu. Dan cara pelaksanaannya dapat ditempuh dengan berbagai metode dan cara yang sesuai dengan situasi, kondisi dan kebutuhan umat Islam. Dan bila mana nanti dalam memerintah ternyata dia melanggar, ketentuan-ketentuan *Syari'ah* dan atau kehilangan kepercayaan rakyat, maka rakyat dapat memecatnya (Sjadzali, 1990).

Adapun keanggotaan *Majelis Syura* terdiri dari warga negara yang beragama Islam, dewasa dan laki-laki, yang terhitung shaleh serta cukup terlatih untuk dapat menafsirkan dan menerapkan *syari'ah* dan menyusun undang-undang yang tidak bertentangan dengan al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Sedangkan wanita Islam tidak boleh duduk dalam majelis syura.

Tugas majelis *syura* adalah; *Pertama*, merumuskan dalam peraturan perundang-undangan, petunjuk-petunjuk yang secara jelas telah didapatkan dalam al-Qur'an dan Hadist peraturan pelaksanaannya. *Kedua*, jika terdapat perbedaan penafsiran terhadap ayat al-Qur'an dan Hadist, maka memutuskan penafsiran mana yang ditetapkan. *Ketiga*, jika tidak terdapat petunjuk yang jelas, menentukan hukum dengan

memperhatikan semangat atau petunjuk umum dari al-Qur'an dan Hadist. *Keempat*, dalam hal sama sekali tidak terdapat petunjuk-petunjuk dasar, dapat saja menyusun dan mengesahkan undang-undang, asalkan tidak bertentangan dengan hukum maupun jiwa *syari'ah* (Sjadzali, 1990).

Mengenai persoalan warga negara, al-Maududi membatasi dua kategori kewarganegaraan hanya pada orang yang menetap di wilayah Islam atau berimigrasi kedalam wilayah Islam. Negara Islam bukan negara ekstra-teritorial melainkan intra-teritorial. Negara Islam membatasi perlindungan politik dan konstitusional warga negaranya, dalam batas-batas wilayah negara Islam (*Daar al-Islam*) dan mengecualikan kaum muslimin yang tinggal di luar wilayah Islam (*Daar al-Harb*) (al-Maududi, 1970). Al-Maududi mendasarkan pandangannya pada al-Qur'an Surah al-Anfal ayat 72, yaitu:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ  
وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۗ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ  
يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا ۗ وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ  
فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ ۗ وَاللَّهُ بِمَا  
تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

Artinya: “*Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan berhijrah serta berjihad dengan harta dan jiwanya pada jalan Allah dan orang-orang yang memberikan tempat kediaman dan pertolongan (kepada orang-orang muhajirin), mereka itu satu sama lain lindung- melindungi. dan (terhadap) orang-orang yang beriman, tetapi belum berhijrah, Maka tidak ada kewajiban sedikitpun atasmu melindungi mereka, sebelum mereka berhijrah. (akan tetapi) jika mereka meminta pertolongan kepadamu dalam (urusan pembelaan) agama, Maka kamu wajib memberikan pertolongan kecuali terhadap kaum yang telah ada Perjanjian antara kamu dengan mereka. dan Allah Maha melihat apa yang kamu kerjakan*”.

Berangkat dari ayat di atas, al-Maududi membagi warga negara dalam kategori, *pertama*, Muslim, dan *kedua*, *Dzimmy* (rakyat yang dilindungi). Warga Muslim adalah mereka yang beragama Islam dan merupakan penduduk asli atau suatu negara Islam (*Daar al-Islam*) atau berdomisili di negara Islam. Sedangkan orang yang beragama Islam namun tidak berdomisili di negara Islam (*Daar al-Harb*) tidak dapat menjadi warga negara Islam. Warga negara Islam diberi beban dan tugas untuk menjalani hidup yang sesuai dengan ajaran dan tradisi Islam, kepada mereka negara menegakkan hukum-hukum secara keseluruhan dan memerintahkan mereka untuk melaksanakan semua kewajiban agama, moral, budaya, dan politik (al-Maududi, 1970).

Negara membebani mereka semua dengan kewajiban kenegaraan dan meminta pengorbanan mereka untuk membela dan mempertahankan kemerdekaan negara. Seiring dengan itu negara memberikan mereka hak untuk memilih kepala negara dan menjadi anggota parlemen. Negara juga memberi hak kepada mereka untuk ditunjuk menduduki jabatan-jabatan penting, sehingga prinsip dasar sebagai negara ideologis tetap sejalan dengan ajaran Islam.

Sedangkan warga negara *Dzimmy* adalah semua umat non-Muslim yang bersedia dan setia pada negara Islam. Mereka menetap di negara Islam tanpa menghiraukan di negara mana mereka dilahirkan. Bagi mereka Islam memberikan jaminan perlindungan, kehidupan, kekayaan, keagamaan, dan kebudayaan. Pada mereka diberlakukan undang-undang negara dan diberi hak yang sama dengan warga Muslim dalam semua masalah perdata. Mereka mendapat hak untuk bekerja kecuali dalam jabatan-jabatan kunci kenegaraan. Islam (membatasi) mereka dari kewajiban pembelaan dan penyelenggaraan Negara (al-Maududi, 1993).

Dua kewarganegaraan, yaitu Muslim dan *Dzimmy*, berakibat kepada hak keanggotaan dalam partai Islam. Al-Maududi membatasi keterlibatan *Dzimmy* dalam partai politik, sebagai simpatisan yang tidak memiliki kekuatan untuk

menentukan gerakan dan kebijakan partai. Golongan ini dikategorikan oleh al- Maududi sebagai kelompok ketiga dalam keanggotaan partai politik (Haikal, 1980). Bagi al-Maududi yang dapat menentukan gerakan dan kebijakan partai politik dalam partai Islam adalah kalangan Muslim yang memiliki komitmen dan loyalitas yang teruji terhadap Islam (al-Maududi, 1970).

Inilah salah satu perbedaan yang mendasari antara negara nasional dan negara Islam. Kewarganegaraan negara nasional didasarkan atas keanggotaan suatu bangsa, ras, atau kelompok etnik, sedangkan kewarganegaraan negara Islam didasarkan atas ideologi atau agama (Sjadzali, 1990).

Dari satu sisi al-Maududi merupakan sosok pemikir yang berpengaruh luas, baik di dunia Islam maupun non-Islam. Dia dikenal karena kritiknya yang tajam terhadap semua praktek “non- Islam” dan anti terhadap hal-hal yang berbau Barat. Akan tetapi di sisi lain dia juga mengemukakan pemikiran-pemikiran politik yang kontroversial, di antaranya: *Pertama*, pada saat al-Maududi menyusun pemikirannya mengenai “negara Islam”, dengan konsep yang jelas, akurat terperinci, namun pada tataran pembentukan suatu negara jauh dari kenyataan, dan bahkan cenderung bertentangan dengan ayat al-Qur’an Surah al-Hujurat, ayat 13, yaitu:

*“Hai manusia, Sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa - bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal”.*

*Kedua*, Al-Maududi tidak menerima konsep Barat tentang penyelenggaraan kenegaraan, sementara itu ia justru mengadopsi konsep trias politika dalam penyelenggaraan suatu negara. *Ketiga*, di satu sisi al-Maududi menentang wanita menjadi kepala negara atau kepala pemerintahan, namun di sisi lain ketika Fatimah Jinnah mencalonkan diri

menjadi perdana menteri Pakistan justru al- Maududi menjadi pendukung kuat dan berkampanye untuk Fatimah Jinnah (Syahril, 2008).

Integrasi antara agama dan negara, memiliki dua format yaitu: *Pertama*, integrasi dalam hal sistem, dimana ajaran-ajaran Islam menjadi aturan hukum dan sistem negara, seperti yang secara formal terjadi di Arab Saudi, *Kedua*, Integrasi kelembagaan atau figur, dimana pemimpin agama adalah juga pemimpin negara, seperti yang terjadi di Iran saat ini. Kedua format Integrasi ini sesungguhnya terjadi pada zaman Nabi Muhammad *Sallallahu 'Alaihi Wasallam* dan para khalifah (Abdillah, 2005).

Namun integrasi yang penting dan mendekati posisi ideal adalah integrasi format pertama. Integrasi format kedua justru akan menimbulkan sikap otoritarianisme kepala negara. Hal ini tidak berarti bahwa negara-negara yang meng-integrasikan antara agama dan negara adalah ideal menurut Islam, karena masih ada kriteria lain yang berkaitan dengan pemahaman ajaran-ajaran Islam yang dijadikan sebagai sistem di luar negara. Pada kenyataannya memang harus diakui, bahwa integrasi secara utuh antara agama dan negara untuk saat ini tidak mudah untuk diwujudkan, karena berbagai persoalan sosial dan kenegaraan di zaman modern ini semakin kompleks (Abdillah, 2005).

Pemikiran kenegaraan dalam Islam tidak bisa dilepaskan dari sejarah Islam dan ajaran-ajaran Islam yang multi interpretatif. Oleh karenanya, tidak pernah ada gagasan dan pemikiran tentang masalah kenegaraan dalam Islam yang tunggal. Bahkan sejauh yang dapat ditangkap dari penjelasan diskursus intelektual dan historis pemikiran serta praktek politik Islam, terdapat banyak pemikiran yang berbeda, bahkan ada beberapa pendapat yang saling bertentangan mengenai hubungan yang sesuai antara Islam dan politik (Effendy, 1998).

Sebagai contoh beberapa kalangan kaum Muslimin beranggapan bahwa Islam harus menjadi dasar negara; bahwa *syari'ah* harus diterima sebagai konstitusi negara; bahwa

kedaulatan politik ada ditangan Tuhan; bahwa gagasan tentang negara bangsa (*nation-state*) bertentangan dengan konsep *ummah* (komunitas Islam) yang tidak mengenal batas-batas politik atau kedaerahan; dan bahwa, sementara mengakui prinsip *syura* (musyawarah), aplikasi prinsip itu berbeda dengan gagasan demokrasi yang dikenal dalam diskursus politik modern dewasa ini (Effendy, 1998). Dengan makna, bahwa dalam konteks pandangan semacam ini, sistem politik modern, di mana banyak negara Islam yang baru merdeka telah mendasarkan bangunan politiknya, diletakkan dalam posisi yang berlawanan dengan ajaran-ajaran Islam (Effendy, 1998).

Dan beberapa kalangan kaum Muslimin lainnya juga beranggapan bahwa “Islam tidak meletakkan suatu pola baku tentang teori negara (atau sistem politik) yang harus dilaksanakan oleh umat” (A. S. Ma’arif, 1993). Sebagaimana perkataan Muhammad Imarah, seorang pemikir Islam, Mesir.

*“Islam sebagai agama tidak menentukan suatu sistem pemerintahan tertentu bagi kaum muslim, karena logika tentang kesesuaian agama ini untuk sepanjang masa dan tempat menuntut agar soal-soal yang selalu akan berubah oleh kekuatan evolusi, harus diserahkan kepada akal manusia (untuk pemikirannya), dibentuk menurut kepentingan umum dan dalam kerangka prinsip-prinsip umum yang telah digariskan agama ini”* (Ayubi, 1991; Imarah, 1979).

Sementara itu dikelompok lain terdapat beberapa kalangan kaum muslimin yang secara konseptual berbeda dengan pandangan diatas. Mereka berpendapat bahwa Islam tidak meletakkan suatu pola baku tentang teori negara (sistem politik) yang harus dijalankan umat. Dalam pandangan aliran pemikiran ini, bahwa istilah negara (*Daulah*) pun tidak terdapat di dalam al- Qur’an. Walaupun tampak berbagai ungkapan dalam al-Qur’an yang merujuk atau seolah-olah merujuk kepada kekuasaan politik dan otoritas, akan tetapi ungkapan-ungkapan ini hanya bersifat insidental dan tidak ada pengaruhnya bagi teori politik. “bagi mereka, jelas bahwa al-

Qur'an bukanlah buku tentang ilmu politik" (Khan, 1982; Syahril, 2008).

Maka menjadi catatan penting, bahwa pendapat ini juga mengakui bahwa al-Qur'an mengandung "nilai-nilai dan ajaran-ajaran yang bersifat etis. Mengenai aktivitas sosial dan politik umat manusia". Ajaran-ajaran ini mencakup prinsip-prinsip tentang keadilan, kesamaan, persaudaraan dan kebebasan (A. S. Ma'arif, 1993). Selanjutnya, bagi kalangan yang berpendapat demikian, seperti negara berpegang kepada prinsip-prinsip seperti itu, maka mekanisme yang diterapkannya adalah sesuai dengan ajaran-ajaran Islam.

Dengan beragam argumentasi di atas, pembentukan sebuah negara Islam dalam pengertiannya secara formal dan ideologis tidak begitu penting. Pandangan mereka, yang terpenting adalah bahwa negara –karena posisinya yang bisa menjadi instrumental dalam merealisasikan ajaran-ajaran agama – menjamin tumbuhnya nilai-nilai dasar seperti itu. Maka tidak ada alasan teologis atau relegius untuk menentang gagasan-gagasan politik mengenai kedaulatan rakyat, negara bangsa sebagai unit territorial yang sah dan prinsip-prinsip umum teori politik modern lainnya. Dalam arti, sesungguhnya tidak ada landasan yang kuat untuk meletakkan Islam dalam posisinya yang bertentangan dengan sistem politik modern.

Model teoritis politik Islam yang pertama telah dijelaskan di atas, merefleksikan adanya kecenderungan untuk menekankan aspek legal dan formal idealisme politik Islam. Kecendrungan seperti ini biasanya, menumbuhkan keinginan menerapkan syariah secara langsung sebagai konstitusi negara. dalam konteks negara bangsa dewasa ini seperti Turki, Mesir, Sudan, Maroko, Pakistan, Malaysia, Aljazair, dan Indonesia, model formal ini mempunyai potensi untuk berbenturan dengan sistem politik modern (Effendy, 1998).

Lain halnya dengan aliran dan model pemikiran yang kedua lebih menekankan substansi daripada bentuk negara yang legal dan formal. Karena sifatnya yang substansial itu, (dengan menekankan nilai-nilai keadilan, persamaan, musyawarah, dan partisipasi, yang tidak bertentangan dengan

prinsip-prinsip Islam), kecenderungan itu berpotensi untuk berperan sebagai pendekatan yang dapat menghubungkan Islam dengan sistem politik modern, di mana negara bangsa merupakan satu unsur utamanya.

Pandangan M. Natsir tentang konsep demokrasi menurut Islam ini dapat di simpulkan bahwa dalam peta pemikiran politik Islam, terdapat perbedaan pandangan terhadap konsep demokrasi yang berasal dari Barat. Ada kelompok yang menolak dengan tegas terhadap adanya korelasi Islam dengan demokrasi yang berpendapat bahwa demokrasi tidak memiliki nilai historis dan dukungan sama sekali dalam Islam, sebab sebagai sebuah sistem hukum dan moral, *Syari'ah* Islam sudah lengkap. Dalam Islam kedaulatan tertinggi berada di tangan Tuhan bukan di tangan rakyat. Sedangkan bagi kelompok yang menerima adanya korelasi Islam dengan konsep demokrasi berpendapat bahwa demokrasi Barat mirip dengan Islam dan memiliki persamaan-persamaan yang signifikan (Muliati, 2015).

Namun M. Natsir termasuk kelompok yang menerima ide demokrasi yang berasal dari Barat, akan tetapi tidak menerima sepenuhnya konsep demokrasi Barat namun mewarnai konsep tersebut dengan nilai-nilai *Syari'ah*. Sebagai seorang tokoh politik Islam di Indonesia tidak sepenuhnya menolak demokrasi. M. Natsir menawarkan sebuah konsep demokrasi yang sedikit berbeda yang dikenal dengan *Theistik Demokrasi*. Adapun *Theistik Demokrasi* dalam pandangan M. Natsir mencoba mempertemukan teori kedaulatan rakyat dengan teori kedaulatan Tuhan. Natsir menolak sistem theokrasi dan sekularisasi, namun menerima gagasan nasionalisme (Muliati, 2015).

Menurut Natsir demokrasi bertujuan mengarahkan *procedural* politiknya ke dalam mekanisme hukum dan kedaulatan rakyat. Selain itu menurutnya, demokrasi juga bertujuan agar pemerintah dapat melahirkan berlakunya undang-undang *Illahi* (Tuhan), baik yang berhubungan dengan kehidupan manusia sebagai individu maupun manusia sebagai anggota masyarakat. Selain itu demokrasi dalam

pandangan M. Natsir harus berjalan di atas prinsip-prinsip; Tauhid, persaudaraan, persamaan dan *Ijtihad*. Jika tidak berjalan di atas prinsip-prinsip tadi, maka tujuan dari demokrasi tidak akan tercapai (Muliati, 2015).

Sampai di sini, akhir kesimpulannya adalah bahwa sesungguhnya tradisi pemikiran politik Islam itu kaya, beraneka ragam dan luwes (tidak kaku). Dalam perspektif ini, Michael Hudson menulis tentang; “*Islam and Political Development*”, mengatakan bahwa “*sebenarnya pertanyaan yang patut dikemukakan bukanlah yang kaku dan salah arah, karena bergaya mendikotomisasi, yaitu apakah Islam dan pembangunan politik itu bertentangan atau tidak*”, melainkan seberapa banyak, dan pemikiran Islam yang bagaimana yang sesuai dengan sistem politik modern? (Hudson, 1980).

Disertasi ini mengambil pemikiran politik kenegaraan al-Maududi dan teori pelebagaan negara Samuel P. Huntington sebagai bahan reflektif sekaligus perbandingan, dan alat ukur untuk menilai dan menganalisa pelebagaan politik negara modern al-Mawardi sejauh mana relevansi pelebagaan politik negara modern al-Mawardi dengan negara bangsa atau modern.

Meskipun dalam banyak hal, khusus dalam konteks demokrasi dan politik modern, sulit rasanya menerapkan konsep secara penuh. Tetapi hanya pada bagian kualifikasi, pengangkatan khalifah, dan pembagian kekuasaan di bawahnya. Dalam hal ini al-Mawardi lebih mengutamakan pendekatan institusional dalam pengelolaan negara, dengan memaksimalkan fungsi kelembagaan, dan memantapkan struktur negara.

Diletakkan dalam konteks negara modern, dalam upaya menjawab masalah-masalah pokok penelitian ini, sebagaimana yang dikemukakan diatas, maka pertanyaan yang tepat diajukan adalah, bagaimanakah pelebagaan negara modern menurut al-Mawardi?. Dan mengapa pelebagaan negara modern al-Mawardi relevan dengan negara modern?. Selanjutnya, beberapa asumsi pokok akan melandasi respon terhadap pertanyaan tersebut diatas: *Pertama*, masalah

hubungan Pelembagaan Politik negara Modern al-Mawardi, negara modern muncul dan berkembang dari pandangan-pandangan yang berbeda di kalangan para pemikir dan tokoh politik dunia, mengenai bagaimanakah pelembagaan negara modern al-Mawardi relevan dengan negara modern yang dicita-citakan itu, ini adalah masalah yang berakar pada sejarah. *Kedua*, hubungan antara Pelembagaan Politik negara Modern al-Mawardi dan negara modern yang tidak mesra tidak muncul dari doktrin Islam itu sendiri, melainkan bagaimana Islam diartikulasikan secara sosio-kultural, ekonomis, dan politis di negara modern.

Pandangan mengenai Islam yang legalistik dan formalistik, karena kecendrungan eksekutifnya, tampak menimbulkan ketegangan-ketegangan dalam sebuah masyarakat yang secara sosial keagamaan dan kultural bersifat heterogen. Pada sisi lain, apa yang dapat disebut sebagai pandangan mengenai Islam yang substansialistik, yaitu yang mendahulukan keadilan, kesamaan, partisipasi, dan musyawarah. Mampu memberi landasan yang penting bagi pengembangan sintesis yang sesuai antara Pelembagaan Politik negara Modern al-Mawardi dan Negara modern untuk membentuk kembali hubungan politik antara keduanya.